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

A cura di Francesco Lorenzoni

Anno di stesura: 2012

VOLUME TERZO

DALLA FILOSOFIA DEL ROMANTICISMO ALLA FILOSOFIA DEL PRIMO NOVECENTO

INTRODUZIONE.

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

Pertanto, nell'obiettivo di pervenire alla maggior chiarezza possibile, pur senza banalizzare, nell'illustrazione del pensiero di ciascun filosofo o tema filosofico, ho operato una cernita fra tutti i manuali presi in considerazione, estraendo i tratti espositivi più chiari ora da un manuale ora da un altro, talvolta riportando pari pari intere frasi e talaltra, frequentemente, cambiando e semplificando a mia volta il testo, rielaborando e collegando quindi il tutto secondo un criterio logico-consecutivo.
Per contro ho riservato, per economia di scrittura, solo brevi cenni alla biografia dei vari filosofi, poiché rinvenibile in qualsiasi manuale senza particolari difficoltà di comprensione. Parimenti, non mi sono inoltrato in analisi tecnico-erudite, di tipo specialistico, non necessarie ad una comprensione comunque idonea dei filosofi ed

argomenti filosofici di volta in volta illustrati. Peraltro, e con valore facoltativo per il lettore, ho trascritto in corsivo una serie di argomentazioni integrative, se qualcuno avesse eventualmente intenzione di prendere conoscenza anche di esse.
Sono convinto che la chiarezza espositiva è il sistema migliore per attirare gli studenti allo studio della filosofia, come anche coloro che, ormai adulti, intendano accostarsi ad essa per la prima volta ovvero rispolverare le conoscenze filosofiche apprese a scuola.
Dalla comprensibilità espositiva può nascere inoltre il piacere e il gusto stesso per la filosofia ed il desiderio di personali ulteriori approfondimenti. Ciò sarebbe il risultato più lusinghiero derivante da questa mia fatica, dedicata a tutti coloro che abbiano occasione e voglia di approfittarne, essendomi preoccupato di inserire il presente corso nella rete Web.
Dell'importanza di una chiara narrazione ho fatto personale esperienza per via di lezioni di filosofia che ho avuto modo di impartire a giovani studenti, con risultati, mi sia consentito dire, più che soddisfacenti.

Francesco Lorenzoni

IL ROMANTICISMO.

I caratteri generali del Romanticismo.

Il Romanticismo è un vasto movimento storico-culturale, sorto negli ultimi anni del Settecento in Germania e che si diffonde in tutta Europa nei primi decenni dell'Ottocento fino alla metà del secolo.
Il movimento romantico **coinvolge vari ambiti della cultura**, dalla letteratura alle arti oltre che la filosofia. **Valorizza temi diversi e**, secondo gli esponenti, **anche divergenti, come ad esempio** quelli del primato dell'individuo o della società, dell'esaltazione del passato o dell'attesa di un futuro di speranza, del sentimentalismo e dell'evasione nel fantastico o del razionalismo idealistico, del titanismo (degli ardimenti eroici) o del vittimismo.
Nondimeno è possibile rintracciare i tratti di fondo, o quanto meno le principali tendenze, che caratterizzano il Romanticismo nel suo complesso.
Il termine "Romanticismo" faceva inizialmente riferimento al romanzo cavalleresco, ricco di avventure, di amori e di sentimenti. Storicamente sorge in Germania, nel cosiddetto "Circolo di Jena", con Von Schlegel e Novalis, e quindi si diffonde nell'intera Germania, avendo quali **suoi maggiori esponenti Schleiermarcher, Hoelderlin**, **Schiller e Goethe**. Si sviluppa quindi nel resto d'Europa. Per quanto concerne l'Italia si possono citare **Leopardi e Manzoni**.
Trova il suo ambiente di origine nel movimento artistico-letterario dello **"Sturm und Drang"** (Tempesta e Impeto), che esalta la forza disordinata dei sentimenti ed il primato tempestoso ed impetuoso delle passioni. In seguito, specie con Schiller e Goethe, il Romanticismo assume toni neoclassici, più misurati ed equilibrati, riconoscendo il ruolo anche della ragione nella comprensione di ciò che ragione non è, ossia il sentimento, l'arte e la natura. **All'Illuminismo**, con il suo laicismo e materialismo, **imputa in particolare la responsabilità degli eccessi** e crudeltà **della rivoluzione francese** e dell'opprimente dominazione napoleonica. **In tal modo però**, pur senza averne l'intenzione, **il Romanticismo ha contribuito a fornire giustificazione ideologica** e culturale **alla restaurazione** delle antiche monarchie in Europa. **Ma per altro verso ha contribuito allo sviluppo del pensiero liberale e alla nascita dell'idea di nazione**, che ha sostenuto la riscossa patriottica dell'Ottocento.
Le tendenze generali del Romanticismo sono le seguenti:

1. **La critica e contestazione del razionalismo illuministico**, sia nella versione empirico-scientifica che critico-kantiana, considerato astratto ed incapace di superare i limiti della ragione formale per penetrare nella profonda essenza delle cose e della natura, non più concepita meccanicamente e deterministicamente, ma come organismo vivente e finalisticamente ispirato

da un'entità superiore, immanente o trascendente. Vi è un **ritorno ad una visione qualitativa anziché quantitativa della natura**, verso cui sorgono nuovi sentimenti di fascino ed attrazione, con un recupero della filosofia di Spinoza.

2. **Il primato del sentimento** sulla fredda ragione e sull'intellettualismo.
3. **La rivalutazione dell'arte e della religione**, in senso panteistico o teistico (trascendente), che vengono considerate manifestazioni del pensiero, dello spirito dell'umanità, capaci di cogliere, grazie al sentimento del bello e alla fede, il senso profondo delle cose e del mondo. Si alimenta una sensibilità spiritualistica che **mette in rapporto di unione l'uomo con la totalità della natura e del soprasensibile**, in contrapposizione ai rigidi e meccanici schemi concettuali dell'intelletto. **L'arte** non è più concepita come imitazione o come armonia e misura, ma come creatività spontanea ed infinita, sempre libera da schemi precostituiti (anticlassicismo). **La religione** tradizionale viene criticata perché non riesce a cogliere il Tutto nelle parti, l'Assoluto nel relativo, l'incondizionato nel contingente, l'infinito nel finito, Dio nel mondo. Ad una concezione trascendente della religione viene per lo più preferita una concezione immanente (Dio è dentro il mondo, è lo spirito assoluto nel mondo).
4. **Il senso e la brama dell'infinito**, contro la filosofia del finito di Kant. La realtà non è schematicamente considerata nelle sue parti componenti ma nella sua totalità organica, in continuo illimitato sviluppo e in continua tensione (slancio) verso l'infinito pur senza mai raggiungerlo. L'uomo romantico vive in uno stato di irrequietezza e di aspirazione struggente, lacerato tra il desiderio di raggiungere una perfezione che si rivela irrealizzabile (l'ebbrezza dell'infinito) e l'insoddisfazione verso tutti i limiti dell'esistenza. Mentre **tutti i romantici concordano sul ruolo primario della tensione all'infinito, divergono invece per il diverso modo di intendere l'infinito stesso** e di concepirne i rapporti con il finito (con l'uomo, con la natura, con la storia, ecc.). **Il modello più seguito è quello panteistico**, cioè quello della coincidenza tra infinito e finito, quello che concepisce il finito come la realizzazione vivente (nel mondo e nella storia) dell'infinito, sia esso inteso come panteismo naturalistico (Spinoza, Goethe, Schelling), che identifica l'infinito col ciclo eterno della natura, oppure sia esso inteso come panteismo idealistico, che identifica l'infinito con lo spirito dell'umanità, che nella natura e nella storia si realizza. **Minoritario ma presente è anche il modello trascendente**, per cui l'infinito rimane distinto e al di sopra del finito, pur intervenendo in esso attraverso la Provvidenza divina.
5. **L'ironia e il titanismo** (dai "Titani", i mitici giganti della leggenda). La frustrazione e delusione per l'irrealizzabilità dell'aspirazione all'infinito e alla perfezione si risolve talora nell'ironia, che prende atto dei limiti dell'esistenza e che amaramente ironizza sull'ebbrezza dell'uomo verso l'infinità assoluta; oppure si risolve nel titanismo, cioè in quell'atteggiamento eroico di sfida e di

ribellione contro i limiti della finitudine umana attraverso la ricerca di imprese eccezionali.

6. **La celebrazione della dialettica**. La teoria del primato dell'arte, o della fede, pur quanto prevalente non è l'unica, poiché nel Romanticismo troviamo anche filosofi che, come Hegel, pur condividendo le critiche alla fredda ragione astratta dell'Illuminismo, ritengono tuttavia che solo un nuovo e diverso esercizio della ragione possa fornire quelle spiegazioni dell'essere (della realtà) e dell'assoluto (dell'infinito illimitato) che la sola intuizione estetica ed il rapimento mistico non possono di per sé cogliere, contrariamente a quanto, invece, la predominante sensibilità romantica vorrebbe. Contro le varie filosofie romantiche del sentimento e della fede, si afferma per altro verso che solo mediante la logica e la ragione è possibile intendere l'infinito, spiegando le parti (i singoli fatti) nel loro collegamento e nella relazione dialettica fra di esse e col Tutto (ossia nel collegamento costituentesi in base alla loro reciproca contrapposizione e conseguente sintesi), relazione dialettica che si esprime e si manifesta nel progredire storico della realtà. L'idealismo e la dialettica costituiranno infatti la principale produzione filosofica del Romanticismo.
7. **Il provvidenzialismo e lo storicismo**. Si afferma una nuova concezione della storia che considera tutti i periodi e le epoche come necessarie e progressive, perché lo sviluppo delle vicende umane e storiche corrisponde ad un progetto, ad un disegno provvidenziale che agisce in vista di un fine superiore. Per l'Illuminismo il protagonista della storia è l'uomo, cioè la società, il popolo, la volontà generale; per il Romanticismo è la provvidenza, cioè lo spirito dell'umanità (immanente) o Dio (trascendente). Allora, se ogni epoca storica è necessaria e costituisce un progresso, **il Romanticismo valorizza anche il Medioevo,** perché ricco di valori religiosi e di tradizioni popolari, mentre dall'Illuminismo era invece giudicato oscuro periodo di regresso. Altrettanto, similmente a Rousseau, si diffonde un sentimento di nostalgia nei confronti del "passato felice" dell'umanità primitiva, capace di vivere in armonia con la natura.
8. **Il concetto di nazione**. Contro il cosmopolitismo teorizzato dall'Illuminismo, con il Romanticismo, inizialmente individualista, libertario e talora anarchico, si afferma in seguito il concetto e l'ideale di nazione, intesa come organismo ed entità collettiva vivente, fondata sulla comunanza di lingua, di religione, di costumi e tradizioni. Da ciò anche la valorizzazione dello Stato nazionale.
9. **Pessimismo ed ottimismo romantico**. Sotto certi punti di vista sembrano prevalere nel Romanticismo sentimenti pessimistici di tristezza, malinconia, inquietudine e delusione nella ricerca di una felicità sempre sognata e mai raggiunta. Nasce persino la "voluptas dolendi", ossia l'autocompiacimento, il piacere della sofferenza e dell'infelicità, intese come il prezzo che deve pagare ogni individuo per entrare nella schiera dei grandi. In realtà **il pessimismo romantico riguarda per lo più i singoli stati d'animo individuali ed è un pessimismo più letterario che filosofico**. Infatti, nella complessiva visione

filosofica del mondo prevale, nel Romanticismo, un atteggiamento ottimistico, coerentemente con la concezione della storia come progresso e provvidenza ed altresì con la mentalità a sfondo spirituale-religioso che presuppone, in vario modo, una fiducia di fondo nella realtà. Ed anche quando manchi uno spirito religioso, i romantici tendono a sublimare (elevare) il negativo nell'arte, nella storia o nella politica. Al di la delle sofferenze e dei dolori individuali, sono portati a ricercare un senso complessivo della vita e della comunità nazionale, capace di riscattare il male e di trasformarlo in una tappa provvisoria per la realizzazione di un bene maggiore. Il dolore, l'infelicità, il male sono manifestazioni parziali e necessarie di un Tutto, di una realtà globale che procede sempre verso il meglio. È celebre la massima che vedremo pronunciare da Hegel: "tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale", la quale esprime in modo manifesto l'ottimismo romantico: la realtà è sempre ciò che deve essere, ossia razionalità e perfezione. Nella concezione idealistico-dialettica hegeliana l'essere coincide sempre col dover essere.

In campo strettamente filosofico, l'indirizzo prevalente è quello dell'"idealismo tedesco", che inaugura una nuova metafisica dell'infinito e supera così il duplice dualismo della filosofia kantiana, ovverosia la contrapposizione tra fenomeno e noumeno da un lato e quella tra necessità meccanica della natura ed autonomia e libertà del mondo morale dall'altro lato, abolendo la divisione tra fenomeno e noumeno e considerando tutta la realtà prodotta dal pensiero umano nonché attribuendo anche alla conoscenza umana i caratteri della libertà che Kant aveva riconosciuto solo alla morale.
L'idealismo è peraltro preceduto e preparato dal dibattito instauratosi tra i seguaci di Kant i quali, **insoddisfatti del dualismo fenomeno-noumeno**, ne cercano il superamento tentando di trovare un principio unico (monismo) su cui fondare la filosofia.

DAL KANTISMO ALL'IDEALISMO: LA CRITICA DELLA "COSA IN SE".

Il dualismo lasciato in eredità da Kant tra fenomeno, quale unico contenuto valido della conoscenza scientifica, **e noumeno**, o cosa in sé, solamente pensabile ma non conoscibile, **scontenta numerosi seguaci di Kant stesso, in particolare Reinold, Schulze**, **Maimon e Beck**, e dà luogo ad un intenso dibattito volto al superamento della contrapposizione.
Al di là delle specifiche ed individuali considerazioni, **il loro comune ragionamento è che** non vi può essere distinzione tra pensabilità e conoscibilità della cosa in sé, in quanto **pensare è già conoscere**: ogni realtà concepita sussiste immediatamente e necessariamente nella coscienza come rappresentazione ed immagine mentale, per cui **non ha senso distinguere tra fenomeno interno alla coscienza e noumeno esterno ad essa**, **dal momento che ciò che eventualmente fosse al di fuori della nostra coscienza non è nemmeno pensabile**. In tal senso il noumeno è solo un concetto vuoto ed astratto che, in quanto tale, non è parte costitutiva del processo conoscitivo e dunque non vi è alcun motivo neppure per pensarlo. Inoltre, obiettano ancora, Kant si sarebbe contraddetto asserendo l'esistenza della cosa in sé come causa delle nostre sensazioni poiché, in tal modo, il concetto di causa-effetto risulterebbe applicato al noumeno stesso mentre, secondo Kant medesimo, può essere validamente applicato soltanto ai fenomeni.
In realtà tali critiche a Kant intendono il fenomeno già come rappresentazione, come immediato fatto di coscienza. Invece **Kant non identifica il fenomeno con la rappresentazione ma con l'"oggetto" della rappresentazione** per cui, in quanto tale, non è ancora una rappresentazione o un'idea che giace dentro la coscienza bensì è un oggetto reale (cioè dietro ad esso vi è un oggetto concreto), anche se appreso attraverso le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto. **Vale a dire che il fenomeno come oggetto della rappresentazione non è per Kant direttamente riducibile alla coscienza del soggetto**.

Karl Leonhard Reinold (1758-1823).

Il suo intento è di trovare una mediazione fra criticismo kantiano (la filosofia di Kant) e idealismo, mediazione che individua nella rappresentazione, cioè nell'atto conoscitivo. La rappresentazione in quanto tale è distinta dal rappresentante e dal rappresentato ed è riferita ad entrambi. Il rappresentante è il soggetto e quindi è la forma, l'a priori; il rappresentato è l'oggetto e quindi è la materia, le sensazioni; la rappresentazione è la loro unificazione. In tal senso, prosegue Reinold, la coscienza nell'atto della rappresentazione supera il dualismo kantiano tra fenomeno e noumeno: la forma (il soggetto) coincide con l'attività e spontaneità della coscienza, mentre la materia coincide con la recettività sensoriale. Se il soggetto subisce la sensazione ciò significa che essa non deriva dal soggetto ma dalla cosa in sé. Però la cosa in sé è per

sua natura non rappresentabile. Ad essa si può fare riferimento solo negativamente (rimane cioè indeterminata), affermando solo ciò che di essa non si può predicare, non si può dire. Il noumeno è quindi ridotto ad un negativo indeterminato, tuttavia in Reinold la cosa in sé non è ancora totalmente eliminata.

Ernst Schulze (1761-1833).

Sottolinea nel kantismo la contraddizione seguente: o la cosa in sé è causa della sensazione, ma non essendo conoscibile devo solo supporla, accettarla dogmaticamente (indiscutibilmente), cadendo così in una sorta di scetticismo poiché nulla mi assicura che al fenomeno corrisponda il noumeno; oppure la cosa in sé non è causa delle sensazioni e quindi non esiste; esiste solo la coscienza e i fenomeni da essa percepiti e perciò, si può dire, dalla medesima coscienza prodotti.

Salomon Maimon (1754-1800).

La cosa in sé non può essere considerata fuori della conoscenza perché allora sarebbe una non-cosa. Infatti, l'oggetto è tale solo nel momento in cui è conosciuto (ciò che non si pensa e quindi non si consce è come non esistesse), così come il soggetto è soggetto conoscente solo nel momento in cui conosce. Al di fuori dell'atto del conoscere, della rappresentazione, non esiste né una coscienza in sé ne una cosa in sé. Al di fuori della coscienza non possiamo pensare nulla. La cosa in sé, tutt'al più, potrebbe costituire un valore limite, cui ci si approssima all'infinito ma senza raggiungere. La nostra attività mentale è limitata, non riusciamo mai ad esaurire tutta la realtà. Esisteranno sempre dei residui, dei dati empirici che non potranno essere del tutto inglobati nella conoscenza. A questi residui si riduce di fatto la cosa in sé: è un limite intrinseco alla conoscenza, senza alcun valore oggettivo; è una frontiera che il nostro conoscere sposta sempre più avanti.

Sigismund Beck (1761-1840).

Elimina la cosa in sé ed interpreta l'oggetto della conoscenza come prodotto della rappresentazione, dell'atto conoscitivo. Il fondamento non va individuato nel contenuto (nell’oggetto) della rappresentazione ma consiste nell'attività stessa del rappresentare, la quale nell'atto della rappresentazione produce da sé i propri contenuti. Siamo ormai alle soglie dell'idealismo.

L’IDEALISMO ROMANTICO TEDESCO.

Caratteri generali.

Il termine "idealismo" presenta una varietà di significati. Nel linguaggio comune è chiamato idealista colui che è attratto da determinati ideali o valori, etici, religiosi, conoscitivi, politici, eccetera e che sacrifica o comunque dedica ad essi la propria vita.
In filosofia si parla di idealismo in senso lato a proposito di quelle visioni del mondo (come il platonismo o il cristianesimo) che privilegiano la dimensione ideale a quella materiale e che affermano il carattere "spirituali" della vera realtà.
In termini più **specifici**, **si parla di idealismo in filosofia nel senso di idealismo gnoseologico oppure di Idealismo romantico o assoluto**.
Per **idealismo gnoseologico** si intendono tutte quelle concezioni secondo cui la conoscenza non è conoscenza diretta degli oggetti, ma è la loro idea o rappresentazione, è cioè conoscenza fenomenica secondo la posizione inaugurata da Cartesio e che prosegue fino a Kant ed oltre.
Per **Idealismo romantico o assoluto si intende quella grande corrente filosofica** post-kantiana **che ha origine in Germania in epoca romantica**, **iniziata da Fichte, proseguita da Schelling e sviluppata da Hegel**, e che ha avuto numerose ramificazioni nella filosofia moderna e contemporanea di tutti i Paesi. Dai suoi stessi fondatori **questo idealismo è stato altresì chiamato trascendentale**, in quanto la coscienza e la conoscenza sono indipendenti dall'esperienza e dalla realtà empirica, che anzi è in qualche modo prodotta dalla coscienza medesima; **è stato chiamato anche idealismo soggettivo** in contrapposizione all'idealismo oggettivo- naturalistico di Spinoza, il quale aveva bensì ridotto tutta la realtà ad un unico principio, ad una medesima sostanza, intesa però come oggetto o natura; **è stato infine chiamato idealismo assoluto per intendere che l'io o lo spirito è il principio unico e assoluto del tutto e che fuori di esso non c'è nulla. Col termine "spirito" gli idealisti intendono sostanzialmente l'umanità, lo spirito, l’intelligenza, il pensiero dell'umanità**, concepito come attività infinita e inesauribile che si autocrea liberamente superando di continuo gli ostacoli che trova di fronte.
L'Idealismo tedesco nasce per reazione al pensiero di Kant, che distingueva tra "fenomeni" (=le cose come ci appaiono), i quali sono per Kant l'unico possibile oggetto della conoscenza umana, **e "noumeni**" o cose in sé, che sono concreti, reali ed esterni alla nostra mente e che però sono solo pensabili come causa dei fenomeni ma non sono conoscibili. L'idealismo non accetta questo dualismo (contrapposizione) kantiano. **Per i filosofi idealisti non si può ritenere che esistano degli esseri, degli enti**, ossia delle cose al di fuori della nostra mente, **al di fuori del nostro pensiero o della nostra coscienza, perché non appena una cosa è pensata non è più all'esterno**, al di fuori. **Bisogna dunque concludere che** le cose in sé, **i noumeni** esterni e indipendenti dalla nostra coscienza **non esistono**. Ciò **significa** allora **che**

l'unica autentica realtà è quella interna al pensiero, **alla coscienza, chiamata anche** "**Io" o "Spirito" o "Idea", da cui è derivato il termine "idealismo**". Insomma, per l'Idealismo tedesco **non esiste per noi nessuna realtà se dapprima non è pensata, percepita e presente nella nostra coscienza. Anche se vi fossero cose esterne alla coscienza, se esse non sono pensate e rappresentate nella coscienza sarebbe come se non ci fossero, sarebbero comunque del tutto ignorate; ignorando la loro esistenza sono allora un puro nulla**. **Si può dire quindi, in senso figurato, che è la stessa coscienza o idea o spirito che produce la realtà e le cose del mondo nel momento in cui vengono pensate e percepite**. Il principio base dell'idealismo, dunque, è che prima di tutto c'è un'intelligenza, ossia l'Io o l'Idea o la Coscienza, che dapprima pensa e progetta la realtà e che poi, pensandola, la produce in base a tale progetto. **Pertanto, mentre per Kant la coscienza, cioè l'Io-penso, è solo il legislatore della realtà**, che organizza i dati sensibili percepiti e trova le leggi di spiegazione dei fenomeni, **per l'Idealismo invece la coscienza o Idea è il principio "creatore" della realtà**. Il cambiamento di impostazione è radicale.

Inoltre l'Idea o Spirito, diversamente da Spinoza, non è concepita come sostanza statica, bensì come processo continuo, come continuo movimento **e attività creatrice della realtà**: è il principio del divenire della realtà.

L'Idealismo dunque **non solo sostituisce al primato dell'essere** (della realtà concreta) **quello del pensiero, ma altresì il divenire** (il continuo processo di produzione della realtà da parte dello Spirito) **precede il conoscere**: prima c'è lo Spirito, l'Io, l'Idea (il pensiero, l'intelligenza), che è movimento e divenire incessante, e solo in un secondo momento vi è la produzione della realtà, dell'essere, da parte dello Spirito. Il divenire precede l'essere e non viceversa ed il divenire precede in tal modo anche la conoscenza dell'essere, cioè della realtà essendo essa prodotta dapprima dal divenire dello Spirito medesimo, per cui il farne conoscenza non può che seguire.

L'idea o spirito che produce la realtà non è la coscienza, la mente **individuale** empirica, che in quanto tale è finita, **ma è la coscienza collettiva, lo spirito dell'umanità**, ossia, poiché il mondo non è caotico e disordinato, **è un'intelligenza, una forza che si trova ed agisce dentro il mondo e dentro la storia umana** guidandone lo sviluppo. Essendo **tale spirito dell'umanità** una continua e illimitata attività creatrice del mondo e della storia, esso allora **è anche infinito ed assoluto**, in quanto **unico ed esclusivo principio di tutta la realtà** (monismo= vi è un unico principio di fondo della realtà, diversamente ad esempio da Cartesio, secondo cui i principi di base erano due: la res cogitans e la res extensa): **tutto è spirito**; la materia, **la natura è solo una provvisoria manifestazione e produzione dello spirito** ed è **da esso continuamente trasformata** e sviluppata.

In particolare, in quale modo lo Spirito, l'Io, è la fonte creatrice di tutto ciò che esiste? E che cos'è nello specifico la natura per gli idealisti? La risposta a questi due problemi è data mediante il concetto di dialettica, ossia mediante quella concezione secondo cui nella realtà non c'è mai il positivo senza il negativo, non c'è mai la tesi senza l'antitesi. **Dialettica significa rapporto, contrapposizione** e,

secondo la dialettica, **la realtà è appunto costituita** dal rapporto e **dalla contrapposizione degli opposti**. **Perciò lo Spirito (tesi)**, proprio per essere tale ed in quanto attività incessante, **ha bisogno del suo opposto, cioè della natura**, della materia **(antitesi)**. Infatti un soggetto senza oggetto, un io senza non-io, un'attività senza un ostacolo da superare, sarebbero entità vuote ed astratte e quindi impossibili. Di conseguenza, **mentre le filosofie realistiche, naturalistiche e materialistiche concepiscono la natura come causa dello spirito**, che è ricettivo, **Fichte**, che inaugura l'Idealismo, **capovolge i termini e**, come vedremo, **dichiara che è invece lo spirito ad essere causa della natura**, a produrla, poiché la natura esiste solo per l'Io, per la coscienza e in funzione di essa, essendo la natura semplicemente il materiale, la scena e lo sfondo dell'attività dell'Io o Spirito.

Come Spirito dell'umanità esso è altresì immanente (=dentro) nel mondo e nell'umanità **e non trascendente** (=al di fuori e al di sopra) come il Dio delle religioni positive. **Infine**, poiché lo Spirito dell'umanità è infinito ed assoluto, allora **anche l'umanità stessa, ossia la storia umana e del mondo, coincide con l'infinito e con l'assoluto**.

L'Idealismo si presenta quindi come una concezione filosofica:

1. **immanentistica** (non c'è un Dio trascendente ma Dio è piuttosto lo Spirito che è dentro l'umanità e dentro il mondo);
2. **panteistica** (Dio non è separato dal mondo ma il Dio dell'Idealismo, cioè lo Spirito dell'umanità, è diffuso in tutto il mondo e in tutta l'umanità).

L'Idealismo si presenta anche come "filosofia dell'infinito", che ritiene cioè di poter cogliere e comprendere l'infinito, **mentre la filosofia di Kant è una "filosofia del finito",** secondo cui possiamo conoscere solo le cose finite, i fenomeni.

L'infinito è costantemente inteso dai romantici come attività e libertà illimitata, come capacità di creazione incessante. Tuttavia questo principio viene interpretato in due fondamentali modi diversi: 1) infinito come sentimento, cioè come attività libera, priva di determinazioni e limiti, che si rivela all'uomo nell'arte e nella religione; 2) infinito inteso come Ragione assoluta, che si muove con necessità rigorosa da una determinazione (da un grado e da un tipo di essere) all'altra, sicché ogni determinazione può essere dedotta dall'altra necessariamente e a priori: è questa l'interpretazione dell'Idealismo tedesco di Fichte, Schelling e Hegel, per quanto Schelling insista sulla presenza, nel principio infinito, di un aspetto inconsapevole che si manifesta come natura.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE (1762-1814).

Nasce in Sassonia (Germania). Diventa docente presso l'università di Jena. Accusato di ateismo, si dimette e si trasferisce a Berlino. Dopo l'occupazione napoleonica si dedica ad attività patriottiche.
Opere principali: Discorso alla nazione tedesca; Fondamenti dell'intera dottrina della scienza; La missione del dotto; Il sistema della dottrina morale.
È l'iniziatore dell'Idealismo tedesco.

Dogmatismo e idealismo.

Fichte parte dall'analisi della filosofia di Kant per **cercare un principio**, un fondamento **in grado di superare il dualismo kantiano** tra fenomeno e noumeno, tra necessità delle leggi meccaniche della natura e libertà della condotta della morale umana, tra ragione pura (conoscenza) e ragione pratica (morale).
Al riguardo Fichte ritiene che **due** siano **gli unici sistemi filosofici possibili**: **il dogmatismo e l'idealismo**.
Il dogmatismo pensa che la coscienza del soggetto (il pensiero e i sentimenti) da una parte e le cose concrete del mondo e della natura, dall'altra, siano due realtà distinte e separate. In questo caso, allora, l'attività della coscienza è limitata e condizionata dalle cose in sé della natura che la coscienza si trova davanti e che non può liberamente mutare (non può farci niente; è solamente costretta a prenderne atto). Il dualismo fra fenomeno e noumeno rimane e non viene superato: **le cose in sé**, i noumeni, **sono "dogmi**" indiscutibili e insuperabili.
L'idealismo invece pensa che non c'è niente che limiti la libertà della coscienza e del pensiero, neppure la cosa in sé. Se è così, tutta la realtà allora deve essere per forza dedotta e prodotta dall'attività del pensiero, che in tal senso è l'unico principio creatore non solo delle idee ma anche delle cose stesse, nel senso che non esiste nessuna cosa se essa non è dapprima pensata e presente nella coscienza. Nessuna realtà esiste al di fuori della coscienza.
Ebbene, dice Fichte, **questi due sistemi filosofici sembrano entrambi possibili**, perché non si trovano conclusioni certe in favore dell'uno o dell'altro. **La scelta** fra dogmatismo o idealismo **dipende quindi** dal carattere e **dalle inclinazioni del soggetto** (di ciascuna persona). Chi crede in un mondo della natura dominato da leggi meccaniche e necessarie che limitano la libertà dello spirito umano, chi è di animo debole, attaccato alle cose ed è quindi passivo ricettore di rappresentazioni (i fenomeni) causate da cose in sé inconoscibili, sceglierà il dogmatismo. Invece un animo libero, che non si arrende di fronte agli ostacoli e ai limiti, neppure ai limiti che le cose in se comportano, limiti che vuole anzi superare e controllare, sceglierà l'idealismo. Quest'ultima è appunto la scelta compiuta da Fichte, che dell'idealismo è l'iniziatore.

Poiché la scelta a favore dell'idealismo avviene sulla base di ideali morali e di libertà, intesa come forza d'animo rivolta a superare i limiti che via via si incontrano, quello di Fichte è definito anche **idealismo etico**, in quanto più che alla conoscenza dà importanza all'azione, all'attività pratica, cioè allo sforzo di continuo superamento degli ostacoli. "La vera gioia, scrive Fichte, è nell'attività".

La dottrina della scienza e la struttura dell'idealismo fichtiano.

Abbiamo visto che per l'idealismo è la coscienza che produce la realtà**. Fichte chiama la coscienza**, cioè il soggetto, **"Io puro" o semplicemente "Io"**.
L'Io di Fichte e dell'idealismo in genere non va confuso con l'Io-penso di Kant. **L'Io-penso di Kant** non è la realtà, la quale è costituita dai fenomeni e dai noumeni, ma è il modo più elevato di funzionare dell'intelletto, che organizza e collega unitariamente nel soggetto i dati sensibili percepiti (le intuizioni pure di spazio e di tempo) e le categorie. L'Io-penso di Kant dunque **non produce la realtà, bensì la regola**, l'organizza e ne consente la conoscenza scoprendone le leggi: per tale motivo **è definito "il legislatore della natura**". **L'Io di Fichte**, e per l'idealismo in genere**, è invece il principio "creatore" della realtà**, prodotta dall'Io nel momento in cui è da esso pensata.
Inoltre, l'Io non è la coscienza empirico-individuale, che in quanto tale è finita (nasce e muore) **ma è la coscienza universale, è lo "spirito dell'umanità**", è l'intelligenza che c'è nel mondo e lo guida verso un fine, uno scopo liberamente prescelto.
Ed ancora, mentre l'Io-penso di Kant è limitato dalle cose in sé che l'intelletto non può conoscere, **l'Io di Fichte è** invece **infinito** perché tutta la realtà, sia finita che infinita, deriva da lui, è da lui stesso prodotta. **Per Kant la principale facoltà conoscitiva è l'intelletto**, il quale consente però una conoscenza solo fenomenica, **invece per Fichte e per l'Idealismo** la principale facoltà conoscitiva **è la ragione**, che è in grado di cogliere l'infinito, cioè la Totalità della realtà per deduzione da un principio primo che non è dimostrabile, ma è intuitivo, autoevidente. Infatti un principio, se è principio primo, non può essere dimostrato perché se lo fosse sarebbe allora deducibile da qualcosa d'altro come sua causa e quindi non sarebbe più "primo".
Se tutta la realtà proviene ed è prodotta dal**l'Io**, consegue che esso **è** allora **il principio primo della realtà**, in quanto non causato da qualcosa d'altro essendo invece lui medesimo causa di se stesso.
L'Io, il principio primo, **non è concepito come sostanza**, ossia come entità **statica** alla maniera di Spinoza, è concepito **invece come attività**, come continuo processo e forza **produttrice della realtà all'infinito**. Producendo all'infinito nuove realtà e nuove conoscenze, **l'Io è pertanto infinito**, è attività infinita **e, nel momento in cui pensa la realtà prodotta, l'Io la conosce**. Poiché l'Io è pensiero, ciò significa allora che al primato dell'essere, al quale dapprima si era creduto, si sostituisce il primato del pensiero: prima c'è l'Io (il pensiero) che produce la realtà, la quale solo

successivamente è conosciuta dall'Io medesimo che l'ha prodotta. Ciò vuol dire anche che l'Io non soltanto precede la realtà, cioè l'essere, ma precede anche la conoscenza della realtà: prima c'è il conoscente (l'Io) poi c'è il conosciuto (la realtà).
Dunque l'Io di Fichte non solo supera il dualismo kantiano tra fenomeno e noumeno, o cosa in sé (poiché nessuna cosa esiste in sé al di fuori e indipendentemente dalla coscienza, nel senso che quando una cosa è pensata è con ciò stesso immediatamente già conosciuta e presente nella mente e non esterna ad essa) **ma**, in quanto è attività che precede la conoscenza, **supera anche l'altra distinzione kantiana tra ragione pura** o teoretica, conoscitiva, **e ragione pratica** (la morale): l'Io di Fichte **supera cioè la distinzione tra conoscere e fare**, poiché nel fare, nel produrre la realtà, l'Io viene in tal modo anche a conoscerla.

I tre principi o momenti di sviluppo della realtà.

L'Io produce la realtà attraverso un processo composto da tre principi o momenti o fasi, **che si sviluppano in modo dialettico**, ossia mediante contrapposizione fra tesi e antitesi per giungere poi alla loro sintesi (unificazione).

Primo momento-tesi-: l'Io pone se stesso.

L'io pone se stesso come fondamento di tutta la realtà conoscitiva e pratica; **pone se stesso nel senso che si presenta e si riconosce come costitutivo di tale fondamento**. Questa è la tesi, ossia il momento positivo del processo dialettico di produzione della realtà; è, si può dire, il punto di partenza. L'Io, cioè il pensiero, la coscienza, non può pronunciare nessuna valutazione, nessun giudizio, se dapprima non riconosce se stesso come capacità di pensare (autocoscienza). Quindi l'Io, pensando la realtà, la produce. La realtà viene ad esistere solo nel momento in cui è pensata: è frutto dell'attività produttrice dell'Io.

Secondo momento-antitesi-: l'Io oppone a se un non-Io.

È il momento negativo del processo dialettico, quello dell'opposizione. **Essendo attività**, **l'Io** non può fare a meno di esercitarla e **la esercita producendo**. Tutto ciò che produce è evidentemente distinto dall'Io produttore **e**, in quanto distinto, **ciò che produce è il non-Io, ossia ciò che è distinto e diverso dall'Io**. **Se l'Io è coscienza**, è pensiero, **allora il non-Io prodotto non può essere che il suo opposto, cioè la materia**, **ossia la natura** come insieme di minerali, piante, animali e uomini nella loro corporeità. **Il non-Io è tutto ciò che non è l'Io**.
Se il primo momento (tesi) è quello della libertà dell'Io che produce liberamente la realtà, il secondo momento (antitesi) è quello della necessità dei meccanismi e delle leggi della natura prodotta, da cui consegue il rapporto di reciproco condizionamento tra Io e non-Io (l'Io si trova condizionato e limitato dal non-Io, cioè dalle cose della natura che si trova davanti).

Inizialmente la realtà prodotta dall'Io gli appare esterna e indipendente da lui. L'Io ancora non si accorge che la realtà è invece un suo prodotto. Se ne accorgerà solo in seguito, attraverso la riflessione filosofica. Ma dapprima l'Io non se ne avvede, **perché produce la realtà in modo inconsapevole**, inconscio. Fichte chiama tale produzione inconsapevole della realtà "**immaginazione produttiva**" (l'Io, immaginando e pensando la realtà, inconsciamente la produce).
La produzione inconsapevole della realtà esterna, cioè del non-Io, è un'attività in qualche modo automatica e necessaria dell'Io e ciò per due motivi:

1. poiché una cosa si distingue e si conosce in contrapposizione a ciò che non è, specialmente rispetto al suo opposto, **l'Io per poter riconoscersi oppone a sé e produce il non-Io**; è questa una necessità teoretica, ossia conoscitiva;
2. **ma l'opposizione-produzione del non-Io corrisponde anche ad una necessità e ad uno scopo pratico-morale**; infatti **il non-Io**, opponendosi e delimitando l'Io, **costituisce un insieme di ostacoli che l'Io si trova di fronte** e che si presentano **come limiti alla sua libertà**; l'Io è però attività produttiva continuativa che affronta e supera all'infinito ogni ostacolo; **superando incessantemente gli ostacoli** posti dal non-Io, allora **l'Io realizza il proprio scopo pratico-morale**, **che è quello del suo continuo perfezionamento**; realizza la sua libertà non solo nel conoscere ma anche e soprattutto nel modificare ed utilizzare il mondo, la natura, cioè il non-Io.

Terzo momento-sintesi-: l'Io oppone, nell'Io, all'Io divisibile un non-Io divisibile (divisibile= finito, limitato, diviso e distinto dall'Io).

L'Io e il non-Io sono due principi, due **concetti astratti**, utili a spiegare la dinamica di fondo della realtà: sono il pensiero in generale e la natura in generale, ma in quanto tali non costituiscono la realtà concreta (non si vedono né si toccano). Nel mondo concreto e sensibile, in cui vivono i singoli individui, non c'è l'Io-puro, assoluto e infinito, da una parte, e il non-Io, cioè la natura, il mondo, anch'esso illimitato, dall'altra parte. **Nella realtà concreta vi sono invece molteplici io-finiti** (ossia molteplici coscienze individuali), delimitati e quindi divisibili, **che trovano di fronte ed opposti ad essi stessi una molteplicità di non-io finiti** (gli oggetti della natura), anch'essi finiti e divisibili. **Sono divisibili nel senso che sono divisi, distinti uno dall'altro**.
In Fichte l'Io risulta finito e infinito al tempo stesso: finito perché è limitato dal non-Io; infinito perché, tuttavia, l'Io-puro non perde il suo carattere di infinità. Mentre i singoli io-finiti nascono e muoiono, l'Io-puro, come principio primo da cui deriva tutta la realtà, perdura nel tempo; è totalità infinita e nel tutto infinito sono concettualmente ricompresi e assorbiti tutti gli io-finiti.
Il singolo io-finito, la singola coscienza individuale, **supera progressivamente i vari non-io finiti**, costituiti dagli oggetti della natura che si oppongono e stanno dinanzi ad esso. **In tal modo l'io-finito estende sempre di più la sua conoscenza sugli oggetti** (attività teoretica, conoscitiva) **ed estende altresì sempre di più la sua**

libertà di azione su tali oggetti, cioè la sua capacità di modificarli ed utilizzarli (attività pratica ma anche morale perché devono essere utilizzati bene).
Il superamento degli ostacoli è continuativo, senza termine, poiché l'Io produce in continuità, all'infinito, sempre altri non-Io. **Tuttavia l'Io-puro**, **essendo produzione infinita del non-Io, non giunge mai a superarlo**, ad assorbirlo e ricomprenderlo **totalmente** in sé. **Il non-Io costituisce quindi un limite**, cui ci si avvicina sempre di più ma non si raggiunge mai.
L'infinito di Fichte, insomma, rimane un'attività, seppur infinita, che tuttavia presuppone un limite irraggiungibile; è un'attività che si svolge soltanto attraverso un infinito superamento del finito. Non a caso l'Io di Fichte è fondamentalmente compito morale e la morale, anche secondo il concetto kantiano, implica una volontà e uno sforzo costanti e perciò implica la presenza di un limite insuperabile, poiché nel caso contrario l'azione morale non avrebbe più occasione di proseguire. Invece la scuola romantica (Schlegel, Novalis, Hoelderlin, eccetera) trasferisce il principio dell'attività infinita dal piano etico a quello estetico, facendo sparire il limite poiché, inteso come principio della creazione estetica e non di produzione della realtà quale è l'Io di Fichte, l'infinito non può allora sopportare limiti irraggiungibili, ostacoli e resistenze di sorta alle manifestazioni della sua attività. Lo spirito infinito in Fichte è attività costretta ad un inesauribile superamento di ostacoli; lo spirito infinito nei poeti romantici non è ragione ma sentimento ed è assolutamente libero da ogni limite. Rispetto all'idealismo etico di Fichte, quello dei poeti romantici è idealismo estetico e magico: "tutto è fiaba, tutto è sogno" (Novalis).
In effetti, rimane in Fichte un residuo realistico perché l'Io non giunge mai ad assorbire totalmente il non-Io. Nonostante il radicale cambiamento di impostazione, che sostituisce all'Io-penso kantiano legislatore della natura l'Io quale creatore della natura, la produzione del non-Io, e quindi il processo di conoscenza del non-Io stesso da parte dell'Io, obbedisce ancora ad uno schema kantiano in quanto si tratta di un processo discorsivo e non intuitivo. Fichte rimane un po' a metà del guado e ciò gli sarà rimproverato da Hegel. Per Fichte l'Io è realtà-attività assoluta e non più, come in Kant, funzione unificatrice delle categorie in capo al soggetto. Eppure per Fichte la conoscenza procede ancora kantianamente: la realtà sensibile non viene colta per intuizione istantanea ma discorsivamente, attraverso successive e graduali connessioni di singole conoscenze. Da ogni sintesi, cioè da ogni nuova conoscenza acquisita od ostacolo superato, scaturisce indefinitamente e discorsivamente una nuova tesi, ossia una nuova conoscenza ancora da acquisire e un nuovo ostacolo ancora da superare, e alla nuova tesi si contrappone una nuova antitesi che si risolve in una nuova sintesi ulteriore e così via all'infinito. Per Fichte le cose in sé non esistono, esistono i non-io finiti; essi vengono però conosciuti e superati mediante un procedimento discorsivo pur essendo prodotti dall'Io. Infatti, essendo gli io-finiti un prodotto inconsapevole dell'Io (immaginazione produttiva), essi non sono suscettibili di un superamento e di una conoscenza immediata ed intuitiva, bensì discorsiva e graduale, secondo il principio che si conosce davvero solo ciò che consapevolmente e gradualmente di volta in volta si fa.

I tre principi fichtiani dello sviluppo della realtà non vanno interpretati in modo cronologico bensì logico. Fichte non intende dire che prima esiste l'Io infinito, poi che l'Io oppone a sé il non-Io e che infine oppone l'io finito, ma semplicemente che esiste un Io che, per poter essere tale, implica e deve presupporre di fronte a sé il non-Io, trovandosi in tal modo ad esistere concretamente sotto forma di io finito. Questa non è una novità. Ciò che Fichte vuole mettere in luce è che la natura non è una realtà autonoma che procede indipendentemente dallo spirito, ma che esiste solo in relazione allo spirito e quindi per l'Io e nell'Io, il quale soltanto è in grado di dare senso alla vita e alla natura stessa, superando il limitante determinismo delle sue leggi.

Il carattere etico dell'idealismo di Fichte. Il primato della ragione pratica e della morale sulla ragione teoretica, conoscitiva.

Dei due motivi, visti sopra, **della produzione inconsapevole del non-Io, il più importante per Fichte non è quello teoretico** (conoscitivo) **ma quello pratico-morale**: noi esistiamo soprattutto per agire nel mondo insieme agli altri uomini (cioè per agire sul non-Io) al fine di far trionfare la libertà dello spirito sulla necessità della materia e dei corpi materiali (regolati da leggi meccaniche e necessarie di causa-effetto), superando progressivamente gli ostacoli che ci troviamo di fronte posti dal non-Io. **Fichte incarna in tal modo gli ideali romantici** in virtù della sua filosofia dell'infinito, dell'azione e della libertà. "**Essere liberi** -dice Fichte- **è niente**, **diventarlo è il cielo**". Proprio per tale motivo, a proposito della filosofia di Fichte, si parla di **primato della ragione pratica** (la morale) sulla ragione teoretica (la conoscenza) **e** di **idealismo etico**.
Nel superare continuamente gli ostacoli che si trova davanti (gli oggetti della natura cioè il non-Io), **l'io-finito** (il singolo uomo), **tende sempre più verso l'infinito**, ossia verso l'Io-puro, **e tanto più diventa libero**, cioè indipendente dalle tentazioni delle cose materiali e dagli egoismi nei confronti degli altri uomini, realizzando in tal maniera se stesso. **Senza ostacoli e limiti non c'è libertà, essa consiste nel superarli**.
L'Io-puro infinito, piuttosto che sostanza metafisica degli io finiti, è la méta ideale alla quale essi tendono. L'infinito cioè, anziché consistere in una "essenza" già data e statica è in fondo un dover essere, una missione. L'Io infinito è infatti per Fichte un Io libero, ossia uno spirito vittorioso sui propri ostacoli e quindi privo (puro) di limiti. È una situazione che per l'uomo rappresenta un ideale: la missione dell'io finito, dell'uomo, è uno sforzo infinito verso la libertà, ovvero una lotta inesauribile contro i limiti esterni della natura (gli ostacoli costituiti dalle cose che gli si presentano davanti) e contro i limiti interni (gli istinti irrazionali e l'egoismo). È questo il messaggio tipico della modernità: l'umanizzazione del mondo e di noi stessi. Ovviamente questo è un compito, una missione mai conclusa, poiché se l'io-finito (l'uomo) riuscisse d'un balzo a superare tutti gli ostacoli, non gli rimarrebbe alcun

compito morale da compiere e al posto della vita, che è lotta e sforzo di continuo miglioramento, subentrerebbe la morte morale.

La dottrina della conoscenza.

Abbiamo visto che l'immaginazione produttiva produce inconsapevolmente gli oggetti del nostro conoscere, ossia il non-io, immaginandoli. Benché il non-Io non abbia una consistenza autonoma poiché prodotto dall'Io, esso non è semplice apparenza ed illusione ma una realtà di fronte a cui si trova ogni io empirico. La conoscenza pertanto, sul piano teoretico, procede mediante una serie di gradi attraverso i quali il soggetto giunge progressivamente a comprendere, in modo sempre più ampio, gli oggetti.
Tre sono per Fichte i principali gradi della conoscenza, che sono quelli consueti:

1. **la sensazione**, quando l'io empirico finito riceve attraverso i sensi gli stimoli degli oggetti che si trova di fronte e ne viene modificato;
2. **l'intelletto** che, come per Kant, organizza e trasforma i dati sensibili ricevuti in concetti pure o categorie;
3. **la ragione** la quale, riflettendo, giunge a comprendere che gli oggetti, dapprima percepiti come esterni, sono invece un prodotto dell'Io, della coscienza o ragione stessa.

Mentre il processo conoscitivo è un cammino a ritroso, una "conquista dal basso", poiché solo alla fine la coscienza si riconosce produttrice essa stessa degli oggetti, nell'attività pratico-morale, cioè nell'agire, avviene l'inverso, ossia è il soggetto che modifica ed utilizza l'oggetto in un cammino in avanti, superando gli ostacoli costituiti dagli oggetti stessi: l'Io assume il valore di tendenza infinita volta a realizzare il mondo umano e naturale conformemente alla ragione.

La morale, il diritto e lo Stato.

Nelle opere successive alla "Dottrina della scienza" Fichte tratta della morale, del diritto e dello Stato, sviluppando il tema della libertà e dell'agire umano.
L'etica (la morale) **e il diritto sorgono quando il singolo riconosce di avere di fronte a se altri soggetti con i quali interagire per diventare** egli stesso **pienamente uomo**: per diventare tale ciascuno ha bisogno degli altri. Scrive Fichte "un essere razionale non lo diventa nell'isolamento"; nell'isolamento non può elevarsi alla libertà.
La morale, ossia il dover confrontarci con gli altri, **e la libertà**, consistente nel superare gli ostacoli costituiti dagli altri e che essi ci pongono, **sono un perenne invito all'azione**, al non accontentarci mai di ciò che si è e si ha. **L'inattività è il male**, da cui derivano i vizi peggiori come la viltà e la falsità. In questo senso **l'agire è più importante del conoscere**: la sola conoscenza non è morale. **Il bene si fa, non basta conoscerlo**. È con ciò ribadito l'idealismo etico della filosofia di Fichte ed il

primato dell'agire sul conoscere, della ragione pratica su quella pura, teoretica. Proprio nel progressivo superamento degli ostacoli costituiti dagli io-finiti e dai non-io finiti consiste l'autentica libertà, poiché è in tal modo che l'uomo migliora e si perfeziona.
La prima missione dell'uomo, e del dotto in particolare, è appunto il continuo superamento dei limiti e degli ostacoli che la coscienza, l'Io si trova di fronte, non solo per conoscerli e far progredire la conoscenza, ma soprattutto per estendere sempre più la libertà della coscienza stessa sul mondo della natura e nella società. Il dotto non devi isolarsi in una torre d'avorio e disinteressarsi di ciò che accade agli altri e nel mondo.
Tuttavia la libertà del singolo presuppone il riconoscimento anche della libertà degli altri, chiamati anch'essi al medesimo dovere morale che vale per il singolo. **Nasce così il diritto** (le leggi) allo scopo di regolare la società e **per garantire ad ognuno la libertà** nel rispetto di quella altrui **e la proprietà privata**. Scrive Fichte: "Così come non posso pensarmi individuo senza contrapporre a me stesso un altro individuo, allo stesso modo non posso pensare nulla come mia proprietà senza contemporaneamente pensare qualcosa come proprietà di un altro"; anche il mio diritto di proprietà, cioè, vale solo nel rispetto della proprietà altrui.
Il diritto alla libertà e alla proprietà sono per Fichte diritti naturali dell'uomo, insiti nella stessa natura umana, che precedono in quanto tali la legge e lo Stato e che la legge e lo Stato non possono violare.
Lo Stato è, appunto, la forza che controlla il rispetto dei diritti e dei doveri individuali. In tal senso lo Stato non è il fine ma è il mezzo per dar vita ad una società libera, formata da individui responsabili, e per aiutare gli uomini a socializzare, fino al punto in cui lo Stato stesso potrebbe scomparire qualora tutti agissero moralmente. **Prioritaria è la società civile, non lo Stato**.
Come si può notare, **si tratta di una concezione liberale dello Stato** (lo Stato come garante della libertà dei cittadini), ispirata anche ai principi della rivoluzione francese. **Fichte condivide altresì la teoria dell'origine contrattualistica dello Stato**: lo Stato sorge in base ad un accordo, ad un contratto dei cittadini ed il suo scopo è di educarli alla libertà.
Però, dopo la battaglia di Jena e l'occupazione napoleonica della Prussia, **la concezione dello Stato** di Fichte **diventa nazionalistica e autarchica** (autarchia= raggiungimento dell'autosufficienza non solo politica ma anche economica dello Stato).
È in questa circostanza che Fichte proclama il primato della nazione tedesca, in quanto la sua cultura e la sua lingua sono rimaste incontaminate, non mescolate con altre culture e altre lingue.
Per salvaguardare l'autarchia dello Stato, qualora esso fosse privo di materie prime fondamentali, allora diventa compito dello Stato medesimo svolgere direttamente il commercio estero e non lasciarlo in mano ai singoli cittadini privati, al fine di evitare contaminazioni dei cittadini con altri popoli e razze e di evitare anche scontri e guerre tra gli Stati, che nascono quasi sempre a causa di contrasti tra i commercianti privati.

Conclusioni.

La "Dottrina della scienza" di Fichte ebbe largo successo presso i romantici perché in quell'opera ritrovavano molte delle loro aspirazioni: l'incessante tendere all'infinito; la riduzione del non-Io a una produzione dell'Io e quindi il predominio del soggetto; la proclamazione della libertà come significato ultimo dell'uomo e delle cose; l'assimilazione al divino dell'agire umano (il primato del fare sul conoscere). L'idealismo fichtiano è idealismo etico o morale non solo perché la legge morale e la libertà sono al fondamento del suo sistema, ma anche perché sono l'elemento che spiega la scelta che ogni uomo singolo fa delle cose e della stessa filosofia: sceglie l'idealismo chi è libero, sceglie il dogmatismo chi dà la preminenza alle cose rispetto al soggetto e quindi non è spiritualmente libero.
Fichte ha compiuto una svolta epocale: contro la vecchia metafisica dell'essere o dell'oggetto ha proposto una nuova metafisica del soggetto e dello spirito libero, capace di trovare in se stesso, assecondando le proprie migliori inclinazioni, il significato dell'esistenza e la propria missione nel mondo: la missione del dotto vuole essere esemplare per ogni uomo.

FRIEDRICH WILHELM SHELLING (1775 – 1854).

Studia teologia Tubinga, dove diventa amico Hoelderlin e di Hegel, col quale in seguito entrerà però in polemica. Si reca a Jena per seguire le lezioni di Fichte. Entra in rapporto con Goethe. Nel 1814 occupa a Berlino la cattedra che era stata di Hegel per guidare l'opposizione alla filosofia hegeliana. Muore in Svizzera dove si era trasferito per motivi di salute.
Opere principali: Idee per una filosofia della natura; Sistema dell'idealismo trascendentale; Bruno o il principio divino e naturale delle cose.
Lo sviluppo del pensiero di Schelling può essere suddiviso in sei fasi:

1. l'iniziale momento fichtiano;
2. la fase della "filosofia della natura";
3. periodo dell'"idealismo trascendentale";
4. lo stadio della "filosofia dell'identità";
5. il periodo "teosofico" e della "filosofia della libertà";
6. la fase della "filosofia positiva" e della "filosofia della religione".

Le critiche a Fichte. L'Assoluto come indifferenza di spirito e natura.

Schelling aderisce all'idealismo inaugurato da Fichte, convinto anch'egli della tesi secondo cui nessuna realtà esiste se dapprima non è pensata e presente nella coscienza, o pensiero, Io, spirito, idea, per cui la realtà è il prodotto della coscienza intesa come principio primo della realtà e come sostanza spirituale non statica bensì dinamica, ossia come incessante, infinita e libera attività produttrice del reale.
Tuttavia gli interessi di Schelling non sono soltanto idealistici ma anche, secondo la sensibilità romantica, naturalistici ed estetici. Egli perciò **critica la concezione che Fichte ha della natura, considerata semplice non-Io, priva di autonomia e specificità**. Per Schelling la natura non è un semplice ostacolo che l'Io si trova davanti e che deve superare, ma è una realtà autonoma; certamente è una realtà inferiore allo spirito ma solo per grado e non per essenza, poiché, sostiene Schelling, **essa ha la medesima essenza dello spirito**. Se la natura infatti è stata prodotta dallo spirito, cioè dall'Io che oppone a se stesso il non-Io (ossia, per l'appunto, la natura), significa allora che la natura ha in fondo la stessa essenza dello spirito; è lo stesso spirito che si manifesta in modo diverso. **La natura** pertanto **non è materia inerte**; possiamo infatti osservare che non è un insieme caotico e disordinato di cose, essendo invece riscontrabile in essa un'organizzazione generale ed uno sviluppo secondo un progetto razionale. La natura non è un limite, un ostacolo, come per Fichte, ma anch'essa è forza dinamica che si sviluppa progressivamente: quindi **anche la natura ha carattere spirituale**.
Allora quale rapporto sussiste tra natura e spirito, tra una realtà inconscia quale appare essere la natura e la realtà cosciente dello spirito? Che rapporto c'è fra oggetto (la natura) e soggetto (lo spirito)? In effetti, prosegue Schelling, sembra difficile

scorgere a prima vista nella natura, nella materia, una essenza spirituale, ma **se si riflette in profondità** ci rendiamo conto che anche la natura possiede una propria autonomia, razionalità e creatività; **ci rendiamo conto che la natura è un organismo vivente dotato di spiritualità**.
Dunque il principio primo non può essere l'Io di Fichte, **che riduce la natura soltanto a proprio prodotto passivo**.
Fichte delimita il principio primo esclusivamente all'Io soggettivo, ma tale soggettivismo non può essere assoluto perché bisogna che vi sia anche un oggetto. Anche per Schelling il principio primo è spirito, tuttavia non può manifestarsi esclusivamente nel soggetto poiché permea, riveste di sé anche l'oggetto prodotto.
D'altro canto, neppure la sostanza oggettiva di Spinoza può spiegare da sola l'origine dell'intelligenza e dell'Io. Per Spinoza la sostanza è l'infinito, il Tutto che contiene e rende comprensibile ogni realtà individuale. Ma la sostanza infinita di Spinoza è realtà oggettiva, è cioè cosa in sé, è principio ed entità esterna al pensiero, non è il pensiero il quale, come res cogitans, è solo un attributo della sostanza che comprende anche, quale ulteriore attributo, la res extensa, ossia la materia. Quella spinoziana è una concezione che l'idealismo non può accettare in quanto, per esso, la sostanza non può essere statica, bensì infinita attività creatrice e spirituale, senza attributi di carattere materiale nonché interna alla coscienza e non già cosa in sé esterna, dall'idealismo superata.
Né l'Io come spirito puramente soggettivo né la natura possono essere il principio primo: esso deve essere piuttosto individuato in una realtà, che Schelling chiama l'"Assoluto" (dal latino ab-solutus, che significa sciolto da legami e da condizionamenti, che è cioè al di sopra di qualsiasi limite e quindi è principio e causa prima). **Dall'Assoluto derivano sia lo spirito sia la natura, sia il soggetto (il pensiero) sia l'oggetto (la natura)**. Essendo costituiti della medesima essenza, **spirito e natura hanno pari dignità, pari valore**: **anche la natura è essa stessa intelligente, pur se in modo inconsapevole ed inconscio**. Essendo sia lo spirito che la natura, entrambi, sua manifestazione**, l'Assoluto è** perciò definito come **"identità indifferenziata di spirito e natura",** di soggetto e oggetto, di ideale e di reale, di conscio e di inconscio. Di per sé dunque l'Assoluto non è né ideale né reale (materiale), ma spirito e natura, idealità e realtà, sono aspetti particolari della totalità indifferenziata dell'Assoluto. Esso è il principio primo che spiega sia i fenomeni dello spirito sia quelli della natura e della materia. Contrariamente a Cartesio e secondo l'impostazione idealistica, la materia (la natura) non è definita in contrapposizione allo spirito (res extensa contro res cogitans), in quanto è essa stessa, inconsapevolmente, intelligente. **Quale principio primo l'Assoluto è intuibile ma non dimostrabile**, poiché, come più volte già rilevato, se fosse dimostrabile deriverebbe da una causa preesistente ed allora non sarebbe più causa prima e principio primo.
Il riconoscimento del valore autonomo della natura e la tesi dell'Assoluto come unità-identità indifferenziata di natura e spirito, conducono Schelling a individuare **due ambiti di ricerca filosofica**:

1. **La filosofia della natura**, che intende mostrare come la natura, attraverso i suoi vari livelli, diventa man mano spirito sempre più elevato: quando la natura arriva al livello degli animali giunge alla sensibilità, che è già una prima forma di spiritualità; quando arriva all'uomo giunge alla coscienza e quindi allo spirito. In tal senso la **natura è concepita come "spirito visibile"**: infatti la natura, che è anche spirito, che ha una propria spiritualità e una propria intelligenza, è qualcosa che si vede.
2. **La filosofia trascendentale o idealismo trascendentale**, che intende mostrare come lo spirito, in particolare la coscienza o Io, diventa natura nel senso che lo spirito giunge a comprendere di essere analogo allo spirito della natura. Pertanto **lo spirito è concepito come "natura invisibile"**: infatti lo spirito, che pure è presente nella natura, non si vede nelle cose naturali. **Trascendentale significa** che il soggetto (la coscienza, il pensiero) trova di fronte a sé gli oggetti (le cose della natura) inizialmente avvertiti come distinti e indipendenti da essa, ma che poi egli trascende, cioè supera arrivando a comprendere che anche gli oggetti della natura e la natura tutta nel suo insieme sono costituiti dalla medesima essenza spirituale di cui anche il soggetto è costituito, derivando sia lo spirito della coscienza sia lo spirito della natura dal medesimo principio primo che è l'Assoluto.

Dal principio primo costituito dall'Assoluto come unità indifferenziata di spirito e natura deriva allora, da un lato, che non c'è una natura che sia puramente natura, cioè pura oggettività senza nessuna soggettività, ossia senza nessuna spiritualità e, dall'altro lato, che non c'è uno spirito che sia puramente spirito, cioè pura soggettività perché lo spirito è presente anche nell'oggettività, ossia nella natura. Di conseguenza, **secondo i due ambiti di ricerca, una ricerca filosofica sulla natura giunge a comprendere lo spirito che c'è anche nella natura stessa e una ricerca filosofica sullo spirito giunge a comprendere che esso si trova anche nella natura**.

Schelling distingue un' attività inconscia e un'attività cosciente dell'Assoluto. Natura e spirito, oggetto e soggetto costituiscono un sistema unitario e continuo. Tra essi esiste solo un diverso grado di coscienza: la natura è spirito inconscio, lo spirito è natura autocosciente. Dall'attività inconscia, definita anche "reale", deriva la produzione del mondo; dall'attività cosciente, che è "ideale", deriva la ricostruzione consapevole del mondo, cioè il sapere, la comprensione del mondo. Scopo della filosofia è riportare il reale all'ideale, ossia riconoscere la razionalità e la spiritualità del reale. La regolarità e l'ordine della natura vengono in tale prospettiva spiegati mediante una razionalità presente in modo inconscio nella natura stessa, la quale poi, mediante il sapere, diviene cosciente di sé come spirito. Abbiamo allora due momenti: la filosofia della natura, che parte dal reale per spiegare l'ideale e la filosofia trascendentale che spiega il reale a partire dall'ideale. I commentatori hanno peraltro osservato che nel concetto shellinghiano di Assoluto si rileva una contraddizione. L'Assoluto è originariamente concepito come unità indifferenziata di natura e spirito; però nel suo svilupparsi, nel suo manifestarsi nella realtà e nel suo farsi esistente esso nega e contraddice se stesso perché si differenzia in natura e spirito. L'indifferenza realizzandosi diventa differenza. La

contraddizione sarà superata da Hegel, il quale afferma che l'Io e il non-Io, cioè lo spirito e la natura sono reali, ossia si realizzano ed esistono, solo nelle loro sintesi specifiche, nelle loro determinazione finite, vale a dire nei singoli pensieri e nelle singole cose. Al di fuori delle loro sintesi specifiche e determinazioni finite, l'Io e il non-Io, lo spirito e la natura hanno valore puramente ideale, astratto e logico-concettuale, conservando quindi in tal modo, in opposizione al finito, la dimensione dell'infinito, in quanto tale distinto e perciò senza contraddizioni rispetto ai singoli pensieri e cose reali, che dell'infinito sono manifestazioni ma non differenziazioni.

La filosofia della natura.

Intendere la natura come organismo vivente, dotato di propria autonomia e capacità di autoproduzione, è concezione tipicamente romantica. La concezione romantica dell'animismo della natura è rafforzata altresì dalle scoperte e teorie scientifiche sul magnetismo, sull'elettricità e sul chimismo (sulle forze e sulle reazioni chimiche).
Nel concepire la natura come animata, come organismo vivente, **Schelling rifiuta pertanto i due tradizionali modelli esplicativi del mondo naturale**: **quello scientifico-meccanicistico e quello finalistico-teologico**.
Il meccanicismo infatti, osserva Schelling, spiegando la natura solo come insieme di fenomeni materiali, di movimenti e di cause meccaniche, non riesce a spiegare in modo completo gli organismi viventi, perché essi agiscono non solo in base a cause e a leggi puramente meccaniche, ma anche attraverso particolari sensibilità biologiche negli animali e attraverso libere scelte negli uomini.
Dall'altra parte **il finalismo teologico**, pensando che i fenomeni della natura si sviluppino e siano guidati da un'intelligenza divina trascendente rivolte ad un fine, non si accorge che i processi e i fatti naturali sono autonomi, che si regolano da se stessi.
Il modello della natura per Schelling è invece **quello organicistico**: **la natura è un organismo vivente che è sì finalistico**, orientato verso un fine, che **però non è trascendente bensì immanente**, ossia i fini della natura non sono determinati da una divinità esterna ma sono dentro la natura medesima: **autofinalismo della natura**. Infatti, possedendo la natura una sua propria spiritualità e non dipendendo solo da cause e da leggi meccaniche, persegue una propria programmazione intelligente, seppur in modo inconsapevole: la natura come materia non può essere consapevole dei propri sviluppi, in quanto essi sono guidati dallo spirito, tuttavia interno ed immanente anche alla natura medesima. **Come i filosofi rinascimentali**, in particolare Giordano Bruno, **Schelling chiama "anima del mondo" lo spirito inconscio** (nel senso che la natura non se ne accorge) **che agisce dentro la natura**.
In una concezione organicistica il rapporto meccanico di causa-effetto viene meno: l'organismo produce se stesso e dunque causa ed effetto coincidono; non c'è una causa esterna all'organismo medesimo.

Anche la natura, come l'Io di Fichte, **è attività continua e spontanea** (libera), che realizza se stessa producendo una serie infinita di creature. Così come l'Io di Fichte si realizza opponendo il non-Io a se stesso, anche la natura **realizza e sviluppa se stessa in base a due forze contrapposte**: **la forza di attrazione e la forza di repulsione**.
I fenomeni naturali avvengono per attrazione, cioè per combinazione fra di essi di elementi diversi: nella fisica l'attrazione tra elementi diversi è la forza o legge di gravitazione universale; nella chimica l'attrazione tra elementi diversi è l'affinità (la somiglianza) fra elementi.
Per converso, i fenomeni naturali cessano a causa della forza di repulsione che separa gli elementi che prima erano uniti.
Considerando la lotta tra le opposte forze di attrazione e di repulsione dal punto di vista del rispettivo prodotto, sono possibili tre casi: che le forze siano in equilibrio e si hanno allora i corpi non viventi; che l'equilibrio venga rotto e sia ristabilito e si ha allora il fenomeno chimico; che l'equilibrio non venga ristabilito e che la lotta delle forze sia permanente e si ha allora la vita (in natura la vita e la morte si succedono ciclicamente).
Schelling descrive lo sviluppo della storia della natura secondo tre livelli chiamati "potenze":

1. il livello del mondo inorganico, costituito dalla materia primitiva ancora oscura;
2. il livello della luce, in cui la natura si rende visibile a se stessa;
3. il livello del mondo organico, in cui si trovano le piante e gli animali, che sono dotati di sensibilità che è già una prima forma di spiritualità e di autocoscienza, ed in cui si trovano anche gli uomini, nei quali la spiritualità e l'autocoscienza raggiunge il grado più alto.

I tre livelli o potenze non vanno considerati in senso cronologico come successivi uno all'altro, bensì in senso logico-ideale come coesistenti e simultanei nella complessiva organizzazione della natura.
Complessivamente, **la natura si configura quindi** come uno spirito inconscio, pietrificato, in moto verso la coscienza, cioè **come un processo in cui si ha una progressiva smaterializzazione della materia e un progressivo emergere dello spirito**. Lungo il percorso che va dai minerali all'uomo la natura appare, dice Schelling, come la "preistoria dello spirito".
Schelling definisce la propria filosofia della natura come "fisica speculativa" o "a priori". Intende dire che, mentre i singoli fenomeni naturali si conoscono solo a posteriori, cioè in base all'esperienza, invece la spiritualità e il finalismo immanenti nella natura non si conoscono a posteriori bensì a priori, indipendentemente dall'esperienza, mediante la speculazione (il ragionamento) filosofica e la deduzione, che fanno derivare la natura dal medesimo Assoluto da cui deriva anche lo spirito.
Fichte fa sorgere la natura immediatamente dall'Io, dall'immaginazione produttiva, vale a dire dalla forza inconscia dell'Io. Schelling condivide questo operare privo di coscienza ma lo trasferisce nella realtà oggettiva: il principio che opera nella natura non è l'Io ma viene a trovarsi fuori di esso, è esterno alla coscienza derivando direttamente dall'Assoluto. Si tratta tuttavia di un principio pur sempre spirituale e, in

tal modo, anche di un principio ideale ma non soggettivo: è contemporaneamente ideale e reale, ossia è anche oggettivo in quanto si oggettivizza nella natura producendo gli oggetti e regolando i fenomeni naturali e il loro sviluppo.
Per amor di critica occorre tuttavia rilevare come nella fisica speculativa di Schelling, che in quanto tale rifiuta il metodo scientifico sperimentale di Galilei e di Newton, sia presente il rischio di un uso arbitrario dei dati e dei fenomeni, che non vengono trattati in modo scientifico bensì in modo ideale, costruendo così una sorta di "romanzo della natura" anziché fare scienza della natura. Peraltro la fisica speculativa di Schelling ha avuto importanti meriti storici: ha stimolato l'interesse romantico per la natura e ha mostrato i limiti e l'insufficienza di una spiegazione esclusivamente meccanicistica. Ha anche preparato l'avvento di una mentalità evoluzionistica, anche se l'evoluzionismo di Schelling non è quello di Darwin poiché secondo Schelling, come abbiamo visto, i tre livelli in cui si sviluppa la natura non sono fasi successive una all'altra, ma sono momenti ideali e quindi simultanei nella complessiva organizzazione del mondo naturale. Infine, l'idea di una finalità immanente nella natura, quantunque inconscia, continua a suscitare l'interesse di quei filosofi e di quegli scienziati che, pur rifiutando una concezione esclusivamente meccanicistica, non accettano però il finalismo teologico tradizionale attribuito alla trascendenza divina.

L'idealismo trascendentale o filosofia trascendentale.

Nella filosofia della natura Schelling ha mostrato come la natura diventa spirito, cioè come l'intelligenza inconsapevole che agisce dentro la natura stessa, attraverso livelli o "potenze" sempre più elevati (mondo inorganico, mondo della luce e mondo organico), diventa gradualmente nell'uomo intelligenza consapevole, ossia spirito cosciente o coscienza (**natura come spirito visibile**).
L'idealismo trascendentale è il reciproco della filosofia della natura; è l'altra faccia della stessa medaglia. In esso **Schelling mostra come lo spirito diventa natura**, **ovviamente non in senso materiale** ed effettivo **bensì figurato, ossia nel senso che lo spirito cosciente giungere a scoprire come la propria essenza spirituale sia la medesima di quella della natura (spirito come natura invisibile)**.
Punto di partenza dell'idealismo trascendentale o filosofia trascendentale **è l'autocoscienza dell'Io**, ossia la coscienza che l'Io ha di se stesso; è il proprio sentirsi e riconoscersi da parte dell'Io che, in quanto tale, **è atto di intuizione** immediata e non di dimostrazione; è un sentire e non comprendere dimostrativo.
Nell'idealismo trascendentale **Schelling traccia una specie di storia dell'Io**, cioè del soggetto, **per mostrare come esso, attraverso tre** fasi o **"epoche" di sviluppo**, **diventa gradualmente consapevole** (la coscienza dell'Io diventa autocoscienza) **che esso è anche natura**, cioè che la propria spiritualità ha la medesima essenza della spiritualità della natura.
Le tre fasi o "epoche" di sviluppo dell'Io (della coscienza) **sono**:

1. **la sensazione**, in cui l'Io considera la natura come una realtà che appare ancora distinta, separata e indipendente dall'Io stesso;
2. **la riflessione**, in cui l'Io giunge a capire, riflettendo, che la realtà e le cose della natura diventano comprensibili e conoscibili in quanto diventano l'oggetto della sua propria coscienza; mentre nella sensazione l'Io sta da una parte e le cose sono dall'altra, con la riflessione si stabilisce un rapporto fra la coscienza dell'Io e le cose della natura che, come in Kant, vengono conosciute attraverso le forme a priori della sensibilità (tempo e spazio) e dell'intelletto (le dodici categorie);
3. **la volontà**, in cui l'Io diventa autocoscienza, ossia si rende conto che tutta la natura è il prodotto della volontà di un'intelligenza, di uno spirito inconsapevole che è dentro la natura stessa e la cui essenza spirituale è pari alla sua, per cui si può dire allora che lo spirito diventa natura.

Si può notare che le tre fasi o "epoche" di sviluppo dell'Io (della coscienza) corrispondono ai tre livelli o "potenze" dello sviluppo della natura:

1. la sensazione corrisponde al livello del mondo inorganico;
2. la riflessione corrisponde al livello del mondo della luce;
3. la volontà corrisponde al livello del mondo organico ed in particolare a quello dell'autocoscienza dell'essere più elevato della natura che è l'uomo.

Si è già precisato che nella denominazione di "idealismo trascendentale" **il termine trascendentale significa** che l'Io (la coscienza) si trova davanti gli oggetti della natura, inconsciamente prodotti dall'Io stesso, i quali sono inizialmente avvertiti come distinti e separati da esso e costituiscono quindi un limite, un ostacolo, che però l'Io poi trascende, ossia supera, sia dal punto di vista teoretico (conoscitivo) nel senso che giunge a conoscerli, sia dal punto di vista pratico nel senso che li utilizza e li modifica a proprio vantaggio (le cose della natura sono oggetti di cui l'uomo si serve); in tal modo l'Io realizza sempre più pienamente se stesso.

Nell'epoca della "volontà" l'Io si riconosce come a priori in quanto giunge a comprendere che le cose della natura sono prodotte indipendentemente dall'esperienza, sia pur in maniera inconscia, dal proprio spirito medesimo la cui essenza è la stessa dello spirito della natura. Ma nulla in noi, quali io finiti, è a priori, bensì solo a posteriori poiché siamo inconsapevoli dell'attività produttiva dello spirito. Solo con l'astrazione trascendentale, cioè con la filosofia, diveniamo consapevoli della a priorità dell'Io e prendiamo coscienza dell'idealità del limite, ossia che il limite (la natura) quale l'Io cosciente trova davanti a sé è un prodotto dello spirito, dell'Io medesimo.

Dunque, nell'Io esistono due attività: una reale e una ideale. L'attività reale è inconscia e consiste nel fatto che l'Io, quale infinita attività produttrice, si realizza producendo la natura, ossia opponendo a sé il non-Io, vale a dire che oppone a se stesso gli oggetti della natura i quali rappresentano per esso altrettanti limiti e ostacoli: in tal senso l'attività reale dell'Io, definisce Schelling, è "limitabile" (limitata dagli oggetti). L'attività ideale è invece consapevole e consiste nella conoscenza e nella pratica, cioè nel conoscere e nel modificare ed utilizzare indefinitamente sempre di più gli oggetti della natura che l'Io si trova di fronte: in tal

senso, definisce Schelling, l'attività ideale dell'Io è "illimitabile" (supera illimitatamente ed infinitamente i limiti, gli ostacoli costituiti dagli oggetti della natura, conoscendoli ed utilizzandoli). Le due attività si implicano a vicenda, in quanto l'Io si configura come ideale (illimitabile) solo in quanto è reale (limitabile) e viceversa: l'Io cioè è un'attività non limitabile che esiste soltanto in presenza di un limite che esso stesso pone inconsciamente, altrimenti, da un lato, l' Io non potrebbe distinguersi e riconoscersi (il soggetto si può identificare e riconoscere solo in presenza dell'oggetto, ossia di qualcosa distinto da sé) e, dall'altro lato, l'Io non potrebbe realizzarsi sempre di più qualora non oltrepassasse indefinitamente il limite posto di volta in volta.
Perciò, come nel caso del dualismo (contrapposizione) dialettico della natura tra forza di attrazione e forza di repulsione, anche la vita dell'Io è riconducibile ad un dualismo dialettico fra una tendenza continua alla produzione del finito, degli oggetti della natura (attività reale) ed una opposta tendenza al superamento continuo di tale finito, cioè del limite prodotto (attività ideale). Se si riflette unicamente sull'attività ideale, nasce l'idealismo (il limite posto viene compreso come prodotto dall'Io stesso e dall'Io è infinitamente oltrepassato); se si riflette unicamente sull'attività reale nasce il realismo (il limite, l'oggetto della natura appare indipendente dall'Io). Ma se si riflette sulle due attività insieme, in quanto si implicano reciprocamente, ecco nascere allora l'ideal-realismo, come appunto è altresì definito l'idealismo trascendentale di Schelling. L'ideal-realismo valorizza entrambe le attività dell'Io, articolandosi in una filosofia teoretica (conoscitiva), che spiega il superamento degli oggetti naturali mediante la conoscenza, e in una filosofia pratica, che spiega il superamento degli oggetti mediante la loro modificazione ed utilizzazione secondo gli scopi prefissati.

La filosofia pratica e la filosofia della storia.

Dopo la parte teoretica (conoscitiva) e metafisica, costituita dalla "Filosofia della natura" e dalla "Filosofia trascendentale" o "Idealismo trascendentale", Schelling si occupa di filosofia pratica e di teoria dell'arte, proponendo infine un ulteriore sviluppo del suo pensiero con quella che egli chiama "Filosofia dell'identità" e "Filosofia positiva".
La filosofia pratica inizia a partire dalla terza fase o "epoca" di sviluppo dell'Io, **l'epoca della volontà**. Dopo aver compreso l'equivalenza dell'essenza spirituale della natura con quella della coscienza per effetto della comune derivazione dal medesimo principio primo, l'Assoluto, **l'Io si libera dalla dipendenza e dal condizionamento degli oggetti della natura**, nonché dalle leggi della necessità meccanica che regolano i fenomeni naturali, **e si qualifica come spontanea volontà di agire nel mondo** per modificarlo e, in tal modo, realizzarsi liberamente.
Ogni coscienza individuale vuole agire in piena libertà nel mondo e nella società per realizzare lo scopo del perfezionamento di se stessa: **l'azione della coscienza è quindi teleologica**, cioè indirizzata al raggiungimento di un fine secondo l'idea del

bene. **Pertanto l'attività pratica consiste inizialmente nella morale**, caratterizzata dalla libertà dell'agire per il raggiungimento dei fini perseguiti.
La morale opera tuttavia in una società in cui agisce una pluralità di soggetti coscienti (di coscienze umane), fra i quali bisogna trovare un accordo ed un insieme di leggi e di regole per impedire prepotenze: **sorge** allora **il diritto**, caratterizzato dalla legalità e dalla necessità (di obbedire alle leggi).
Conseguentemente **deriva** però **un contrasto tra la libertà della morale e la necessità del diritto**, contrasto che, sostiene Schelling, **trova la propria** sintesi e **soluzione nella storia**.
Lo svolgimento dell'attività pratica segue dunque un andamento dialettico secondo la seguente sequenza, o triade:

1. la morale, che è il regno della libertà, è la tesi;
2. il diritto, che è il regno della necessità, è l'antitesi;
3. la storia, che è la sintesi tra morale, cioè libertà, e diritto, cioè necessità.

La filosofia ovvero la concezione **della storia di Schelling parte dal presupposto secondo cui**, essendo unico il principio primo, ossia l'Assoluto, che agisce inconsapevolmente nella natura e consapevolmente nello spirito, cioè nella coscienza collettiva che è quindi anche coscienza storica, allora **anche nella storia si ritrova il medesimo intreccio di attività consapevole e inconsapevole sussistente nello spirito e nella natura**. **Infatti**, osserva Schelling, la storia è sintesi di libertà, che è consapevolezza, e di necessità, che è inconsapevolezza, perché, **mentre gli uomini credono di operare consapevolmente e liberamente, nella storia accadono invece eventi imprevedibili**, non progettati dagli uomini, per effetto di una forza immanente nella storia stessa che, lungo i periodi storici, si presenta o come destino o come natura o come provvidenza **secondo il disegno e i fini dell'Assoluto**, che si realizza gradualmente nel tempo storico. **L'Assoluto tuttavia non è del tutto indipendente dall'azione degli uomini**, poiché anch'essa concorre alla realizzazione del suo progetto sicché, secondo una concezione tipicamente romantica, nel farsi della storia **gli uomini sono "collaboratori dell'Assoluto**".
L'Assoluto agisce nella storia e ne ha guidato e ne guida lo sviluppo come forza superiore immanente lungo tre periodi:

1. nel primo periodo l'agire nella storia dell'Assoluto appare come destino inesorabile: è il periodo tragico del crollo delle antiche civiltà;
2. nel secondo periodo l'Assoluto appare come natura, ossia come necessità meccanica, quella secondo cui si svolgono i fenomeni naturali, ed appare come legalità, cioè, anche in questo caso, come necessità ed obbligo imposto dal diritto e dalle leggi;
3. nel terzo periodo, ancora da venire, l'Assoluto apparirà come provvidenza finalistica operante nella storia, con la quale l'uomo collabora; si attua la piena sintesi (accordo) fra la libertà della morale e la necessità del diritto, tra la consapevolezza che gli uomini hanno delle loro azioni storiche e l'inconsapevolezza di quanto invece, nello sviluppo storico, è dovuto all'intervento della forza immanente dell'Assoluto.

La teoria dell'arte: l'idealismo estetico.

Se la composizione del contrasto tra libertà e necessità che si determina nello spirito o coscienza collettiva avviene nella storia, **la storia non è però in grado di comporre** (risolvere) **l'opposizione fondamentale tra spirito e natura**. **Tale facoltà è invece individuata da Schelling nell'arte**, la quale indica come al fondo dello spirito e della natura operi un medesimo principio, quello della bellezza. La bellezza rappresenta la conciliazione tra spirito e natura, tra infinito e finito, tra conscio e inconscio. L'intuizione estetica propria dell'arte porta a compimento la speculazione filosofica.
Si è visto che l'Assoluto è per Schelling unita indifferenziata di natura inconscia e di spirito conscio e consapevole. Non è perciò possibile cogliere l'Assoluto né mediante l'inconscio (l'istinto), il mistico o l'irrazionale, né attraverso la pura razionalità (la filosofia). Per cogliere l'Assoluto occorre un'attività in cui i due aspetti dell'Assoluto stesso, natura e spirito, siano presenti e al tempo stesso superati, cioè ricondotti a sintesi: tale attività è l'arte.
La natura è prodotta in modo inconscio dallo spirito; lo spirito, o coscienza, conosce attraverso il sapere (la scienza e la filosofia) ciò che lo spirito ha inconsciamente prodotto come natura: **l'arte supera la stessa filosofia nel cogliere l'Assoluto e la sua essenza profonda di unione indifferenziata di spirito e natura**.
Infatti, fa presente Schelling: l'artista opera consapevolmente, ma contemporaneamente l'ispirazione artistica sorge dall'inconscio, sembra provenire dall'esterno, **dalla natura stessa**. Perciò l'opera d'arte è effettivamente sintesi di conscio e inconscio, cioè di spirito e natura. In essa, assai più che nella natura o nell'attività dello spirito (cioè nel sapere e nella conoscenza), si rivela ed è presente l'Assoluto infinito.
In tal modo è anche superato il residuo noumenico che permaneva in Fichte, in quanto rappresentava l'Io-puro infinito come un limite al quale, mediante il superamento degli ostacoli costituiti dal non-Io-natura, ci si avvicina sempre di più ma non si raggiunge mai. L'arte coglie invece completamente l'Assoluto e il suo carattere infinito.
L'arte è un produrre naturale in modo spirituale o un produrre spirituale in modo naturale. È **funzione conoscitiva superiore a quella della stessa filosofia poiché coglie** ed esprime **anche il lato inconscio**, mentre il filosofo non può che esprimere quello cosciente, per cui Schelling auspica che sia la filosofia e sia le scienze, una volta raggiunta la loro pienezza, possano ritornare alla poesia da cui erano uscite, facendosi di nuovo mito come erano nell'antichità.
Per la prima volta l'arte, in conformità al sentimento romantico, **viene così ad assumere un significato centrale nella storia della filosofia**: l'arte **è posta al vertice della conoscenza e l'idealismo di Schelling si configura anche come idealismo estetico**.

La filosofia dell'identità: il passaggio dall'infinito al finito. La fase teosofica.

Mentre in precedenza Schelling era partito dalla natura e dallo spirito presenti nel mondo in modo finito e relativo per giungere poi, mediante la speculazione (il ragionamento) filosofica a risalire all'Assoluto concepito come infinito e quale origine stessa della natura come dello spirito, **nell'ultimo periodo della sua produzione filosofica parte invece dall'Assoluto per poi ridiscendere e cercare di spiegare come dall'unità infinita e indifferenziata dell'Assoluto derivino gli enti spirituali del mondo (cioè il sapere e le conoscenze umane) e le cose della natura che, al contrario, sono entrambi finiti e fra di essi differenziati**.
La vera difficoltà per Schelling non è comprendere l'infinito e la totalità unitaria **dell'Assoluto** (se l'Assoluto è il Tutto da cui deriva ogni cosa, allora in esso tutto è unitariamente ed infinitamente presente in potenza: il passato, il presente e il futuro ed ogni cosa). **La vera difficoltà è quella di capire e di spiegare come mai dall'Assoluto**, **che è uno, indifferenziato e infinito**, **ossia, si può dire, è Dio** (peraltro un Dio filosofico immanente e non trascendente e non già il Dio delle religioni positive), **possano nascere derivare le cose e il sapere del mondo, che sono invece molteplici, diversi e finiti, e come mai dall'Assoluto, che è eterno, possa sorgere il tempo** in cui è collocato il mondo e che, in quanto tale, non è eterno avendo avuto un inizio ed essendo destinato ad avere una fine. **In altri termini, Schelling affronta il problema**, che da sempre ha interessato la filosofia, **di come mai da Dio**, che è tradizionalmente pensato come perfezione assolutamente completa in sé, che non abbisogna di nulla, e che è concepito altresì come assoluto bene, **derivi il mondo ed anche il male che c'è nel mondo**.
A questo problema cerca di rispondere nell'opera "Bruno (il filosofo del Rinascimento) **o il principio divino e naturale delle cose"**. In quest'opera **Schelling tratta della "filosofia dell'identità" perché il punto di partenza**, come già detto, **è l'identità indifferenziata di spirito e natura che caratterizza l'Assoluto**. **Con tale opera inoltre inizia la cosiddetta fase "teosofica" o della "filosofia della libertà**" di Schelling. **Teosofia significa** la filosofia su Dio considerato come immanente che si distingue perciò dalla teologia che è la filosofia su Dio considerato come trascendente.
Per spiegare come il mondo derivi da Dio-l'Assoluto Schelling, data la sua concezione di Assoluto, non può accettare le spiegazioni tradizionali quali il creazionismo cristiano, l' emanazionismo neoplatonico, il panteismo tradizionale.
Non accetta il creazionismo cristiano, ossia la tesi di un Dio-persona creatore del mondo, perché il creazionismo, pensando Dio come entità da sempre perfetta, non riesce a spiegare come e per quale motivo il Dio-Assoluto e perfetto possa sentire il bisogno di creare il mondo e le cose del mondo imperfette e finite. Il creazionismo inoltre non può attribuire il male del mondo a Dio in quanto perfetto e perfettamente buono, perciò considera il male nel mondo come non-essere, come semplice mancanza di essere, cioè come mancanza di qualcosa, vale a dire come mancanza di perfezione .Ma considerare il male come semplice mancanza di essere non

costituisce per Schelling una spiegazione sufficiente dell'esistenza del male nel mondo e della possibilità-libertà dell'uomo di scegliere tra il male e il bene.
Non accetta l'emanazionismo neoplatonico (ad esempio quello di Plotino), ossia la tesi di un Dio che è così sovrabbondante e pieno di essere al punto tale che non può essere contenuto, per cui il mondo sorge a causa dell'eccesso di essere che sfugge dal centro divino, in quanto anche l' emanazionismo non riesce a spiegare, per Schelling, come dal Dio perfetto possa derivare il mondo imperfetto.
Non può accettare neppure il panteismo tradizionale, come quello di Spinoza, ossia la tesi dell'identità Dio-mondo (Dio è dentro il mondo e lo anima dal di dentro, per cui tutto il mondo è, nel fondo, Dio stesso) perché il panteismo classico è basato su di un concetto di Dio inteso come sostanza statica, come entità da sempre perfetta e quindi immutabile, e non invece come attività e slancio creativo, per cui nemmeno il panteismo tradizionale riesce a spiegare il passaggio dal Dio infinito al mondo finito, né spiega l'esistenza del male, che infatti riduce ad apparenza.
Il passaggio dall'infinito al finito, cioè del perché e del modo in cui da Dio infinito e perfetto possa derivare il mondo finito, imperfetto ed in cui vi è anche il male, **è spiegato da Schelling secondo una tesi nuova e originale**, **in base a cui l'origine del mondo finito e del male non sono il risultato di un passaggio bensì** (come per altro verso inteso nell'antica concezione gnostico- mistica) **di una "caduta",** di una rottura e **di un salto dall'Assoluto infinito**, o Dio, **nel mondo della finitezza**.
Ogni essere, rammenta Schelling, può rivelarsi e distinguersi dagli altri esseri solo per mezzo del suo contrario: l'amore solo per mezzo dell'odio, la giustizia per mezzo dell'ingiustizia, ecc.
Quindi anche l'infinito, cioè l'Assoluto-Dio, può rivelarsi e distinguersi solo per mezzo del suo contrario, per mezzo **del finito**, **cioè il mondo**, precisando peraltro che dall'infinito al finito non vi è passaggio se non a patto di ammettere che **il finito, in qualche modo, è già in Dio. Ma il finito può essere nell'Assoluto, in Dio, solo a patto di esservi in modo infinito ed eterno**, ossia al di fuori dello spazio e del tempo. **Di conseguenza anche in Dio, ossia nell'Assoluto, convivono eternamente e da sempre, i contrari**; anche l'essenza di Dio è costituita dall'opposizione di **infinito e finito**, **positivo e negativo**.Il positivo è razionalità, libertà, amore; il negativo è irrazionalità, necessità, egoismo.**Il negativo e il finito costituiscono una sorta di fondo oscuro ed inconscio presente in Dio**.
Altrettanto Dio, che è sommo bene, può rivelarsi e distinguersi solo per mezzo del male. **Perciò in Dio coesiste anche il male**.
Schelling respinge le concezioni astratte di Dio, come quelle di "essere purissimo" o come quella moralistica kantiana e fichtiana, che vede in lui solamente l'ordinamento morale del mondo. Per Schelling Dio è ben di più: è persona e vita. Pertanto deve avere in sé anche i caratteri contraddittori della vita e della personalità, essendo la vita contrasto di istinto egoistico e volontà razionale ed implicando la personalità un'origine e un divenire, ossia uno sviluppo. In quanto vita, cioè essere vivente, Dio non è solo bene e razionalità ma anche volontà oscura, anche male; ed in quanto personalità, Dio non è solo spirito statico da sempre perfetto, ma è un Dio dinamico,

che si perfeziona nel divenire, che ha una sua storia e un suo sviluppo insieme con lo sviluppo del mondo.
In questo quadro Dio non è dunque un'entità statica e perfetta da sempre ma è una realtà in divenire, in progressivo sviluppo, in origine anche imperfetta, che si perfeziona e si realizza gradualmente. Lottando contro il suo lato oscuro, contro il suo fondo maligno (cioè contro l'irrazionalità, l'egoismo e il male coesistenti in lui), **Dio si oppone ad esso, lo fa cadere** (il tema della "caduta") **e lo respinge "inconsciamente" nel mondo creando il mondo stesso, ossia il finito. Il finito, cioè il mondo, è il mezzo della purificazione divina**. **Dio si realizza, si purifica del fondo oscuro e si perfeziona man mano che si sviluppa la natura, il mondo e la storia del mondo**. **In particolare, Dio si purifica purificando il mondo, agendo sulla materia che costituisce il mondo per organizzarla e purificarla sempre di più e condurla alla coscienza** (abbiamo infatti visto come il mondo, ossia la natura, giunga attraverso i suoi tre livelli di sviluppo dalla materia inorganica a quello organica e quindi, con l'uomo, giunga infine alla coscienza e all'autocoscienza), **creando così le condizioni per la progressiva affermazione, anche nel finito e nel mondo, della libertà sulla necessità, della razionalità sull'irrazionalità, dell'amore sull'egoismo**, **del bene sul male**.
Secondo Schelling, **solo questa concezione dinamica di Dio può spiegare l'origine del mondo e del finito dall'infinito**. Infatti la produzione del finito e del mondo sgorga dall'inconscia volontà di Dio di purificarsi del suo fondo oscuro e rappresenta un momento necessario della vita di Dio medesimo (dell'Assoluto), che non può perfezionare se stesso se non attraverso la derivazione e la "caduta" del finito e del mondo dall'infinito divino. **Dio, purificandosi, getta continuativamente ed inconsciamente nel finito e nel mondo il suo fondo oscuro e maligno** (giacché, si è visto sopra, esso è eternamente coesistente in lui), **predisponendo peraltro anche le condizioni per la progressiva purificazione del mondo e del finito medesimi** (rappresentando il finito l'imperfezione e il male che c'è nel mondo).
Pertanto Dio è al tempo stesso origine del bene e radice del male. Il male radicale, che Kant aveva dichiarato inesplicabile, è da Schelling ancorato metafisicamente alla stessa essenza di Dio: strettamente connesso al bene, ne diviene la condizione di possibilità, in quanto **il bene può realizzarsi solo nella vittoria sul male e tale lotta si sviluppa già nella vita stessa di Dio**.
Il male viene eternamente superato e vinto da Dio, viene cacciato fuori da lui nel mondo in un processo senza fine. **L'imperfezione, il male non è dunque qualcosa di assolutamente negativo e insuperabile: nel combatterlo e nel superarlo**, **il male diventa strumento di purificazione** e di redenzione. **Così è in Dio e così può essere anche per l'uomo**:**dipende dalla sua libertà e volontà di scelta**.
Anche l'uomo è fatto contemporaneamente di attività conscia e inconscia. **Anche nell'uomo vi è un fondo oscuro e maligno**, anche la sua vita è lotta per raggiungere un grado sempre più elevato di coscienza.
*Tuttavia, mentre la volontà di purificazione è elemento costititivo ed imprescindibile dell'essenza di Dio, nell'uomo invece la compresenza di perfettibilità ed imperfezione, di bene e male non sono fattori di imprescindibile volontà di purificazione***.** *In Dio*

bene e male sono strettamente uniti poiché la lotta contro il male e la vittoria su di esso compongono la stessa essenza divina; nell'uomo invece perfettibilità ed imperfezione, bene e male sono separabili, in quanto la libertà umana è altresì capacità di opporsi alla scienza e alla conoscenza così come alla perfezione e al bene.
Anche per l'uomo il male, se viene combattuto e superato, diventa strumento ed occasione di redenzione e purificazione. Se invece non viene contrastato o addirittura viene prescelto, il male è allora responsabilità dell'uomo e diventa sua colpa.

La filosofia positiva.

L'ultimo indirizzo della sua filosofia è chiamato da Schelling "**filosofia positiva**".
Schelling non accetta l'identità di reale e razionale sostenuta da Hegel. Infatti per Schelling **l'Assoluto non è identità ma indifferenza** di reale (natura) e di razionale (spirito): significa che dall'Assoluto derivano sia la natura (il reale) che lo spirito (il razionale) ma che non sono fra essi identici.
La dottrina di Hegel gli appare un'esagerazione. Hegel, afferma Schelling, ha distrutto la distinzione tra ciò che è razionale e logico e ciò che è reale, perché ha collocato il razionale al posto del reale e ha ridotto tutta la realtà a concetti logici astratti, pretendendo di dedurre da essi l'intera realtà concreta. Invece **bisogna distinguere tra una "filosofia negativa"**, che si limita a studiare l'essenza o la possibilità logica delle cose (ossia quali sono le condizioni logiche che rendono possibile l'accadere delle cose e consentono di comprenderle), e che è perciò negativa in quanto nega e si oppone alle contraddizioni, **e una "filosofia positiva"** (da ciò la denominazione del nuovo ultimo indirizzo), che studia per converso la realtà e l'esistenza effettiva delle cose (infatti non tutte le cose possibili accadono effettivamente). L'identità tra razionale e reale vale semmai per le essenze, o possibilità logica delle cose, ma non per le esistenze.
L'esistenza delle cose è un fatto contingente (possono o non possono accadere) perché esse derivano dalla libera e imprevedibile volontà dell'Assoluto**.** Quindi le cose che effettivamente esistono **non possono essere logicamente**, necessariamente ed integralmente **dedotte da un principio generale astratto**, **ovvero dall'Idea o dallo Spirito come pretende di Hegel**. **L'esistenza delle cose può essere solo accertata nei fatti**: a ciò si deve limitare il filosofo. Le cose esistono non perché sono logicamente possibili ma perché Dio-l'Assoluto ha voluto farle esistere e produrre. In tal senso **le cose esistenti sono manifestazione e produzione di Dio** (l'Assoluto).
Dio, prosegue Schelling, **si manifesta in due modi**.
Dapprima si manifesta nella natura (producendo la natura) e nelle leggi meccaniche e necessarie che caratterizzano i fenomeni naturali. **Sorge allora la religione o mitologia naturale**: sorgono l'idea di Dio, della creazione del mondo da

parte di Dio, l'idea che il mondo ha un ordine, ecc., ossia tutte idee cui la ragione può giungere naturalmente senza bisogno di una rivelazione divina.
Poi Dio non **si manifesta** più nella natura ma **in se stesso**, nella sua libertà creatrice e specifica personalità, costituita da bontà, onnipotenza, onniscienza, ecc. **Sorge allora la religione rivelata**: Dio rivela gli uomini, attraverso i profeti, chi egli sia, quali siano i suoi attributi e quale sia il destino degli uomini.
Schelling pertanto distingue tra una "filosofia della mitologia" e una "filosofia della rivelazione". Quando Dio si manifesta nella natura (filosofia della mitologia) si manifesta come necessità: la necessità delle leggi della natura. Quando si manifesta e si rivela in se stesso (filosofia della rivelazione) si manifesta come libertà, come essere che produce liberamente il mondo e lo indirizza verso un fine.
In tal modo Schelling vuole conciliare la libertà e la necessità che sussistono nel mondo.
Quest'ultimo intento di Schelling non è tuttavia interpretabile come recupero del teismo e della trascendenza del Dio-persona delle religioni positive, bensì come sforzo di conciliare l'umano e tradizionale sentimento religioso-finalistico della trascendenza divina con l'atteggiamento idealistico della derivazione del mondo dall'Assoluto e dell'immanenza della divinità nel mondo. Il suo sforzo è quello di mediare ragione e libertà, necessità e finalità, però non in termini dualistici (come in Kant) ma come due aspetti di una medesima realtà che è articolata sull'alternarsi di momenti liberi e momenti necessari. Non uno o l'altro, ma lo sforzo di integrazione tra filosofia negativa, costruita per intero sulla ragione e sulla necessità delle sue leggi logiche, e filosofia positiva, costruita, oltre che sulla ragione, sul mito, sulla religione e sulla rivelazione, quali dall'Assoluto stesso fatti presentire.

Conclusioni.

Un giudizio sulla filosofia di Schelling non è facile a causa dei frequenti mutamenti di indirizzo e di interessi. La sua filosofia della natura fu prontamente e largamente recepita dai romantici, come pure fu accolta con favore la sua filosofia estetica. Minor considerazione ebbe invece il suo pensiero più maturo e tardivo. La fortuna di Schelling andò via via declinando mentre saliva l'astro di Hegel. Forse Schelling è stato il pensatore che meglio di tutti ha dato voce alle inquietudini romantiche, a quel tendere senza posa, a quel continuo "sorpassarsi", a quella incessante mutevolezza di temi, tralasciando i prodotti delle concezioni via via elaborate per cercarne sempre di nuove.

GEORG WILHELM HEGEL (Stoccarda 1770 - Berlino 1831).
È il maggior esponente dell'idealismo tedesco. È stato docente di filosofia prima all'università di Heidelberg e poi di Berlino.
Opere principali: Fenomenologia dello spirito; L'enciclopedia delle scienze filosofiche; Scienza della logica; La filosofia della storia.

Le opere giovanili.

Negli scritti giovanili prevalgono in Hegel interessi di ordine religioso-politico. Si dimostra insoddisfatto dell'opposizione stabilita dall'Illuminismo tra fede e religione razionale o naturale. Si preoccupa invece di stabilire una continuità nello sviluppo religioso dell'umanità, dalle forme religiose primitive a quelle del suo tempo. Vede i germi del sorgere della religione nella **religione di popolo**, che è fondata sull'amore, capace in quanto tale di costituire l'unità di un popolo, configurando in tal modo una sorta di "anima dello Stato".
Gradatamente il pensiero religioso di Hegel si orienta verso il panteismo, **in termini di unità fra Dio e uomo**. Coglie tale unità nell'amore, quale espresso dal cristianesimo. L'amore è la vita stessa di Dio nell'uomo e nella comunità umana. **È l'amore che unifica Dio e l'uomo**. L'unità del divino e del umano non si è realizzata una sola volta nella persona di Gesù, ma si realizza continuamente nello spirito umano tutte le volte che esso si solleva all'amore, poiché sull'amore è fondato il sacro, la religione. La religione è la stessa unità dello spirito divino e dell'umano. La fede del divino è possibile in quanto il divino è nel credente stesso.
Per Hegel tuttavia **l'unità del divino e dell'umano è reale solo nella forma del sentimento** e **non è esprimibile nel linguaggio filosofico**. In luogo dell'argomentazione filosofica ricorre pertanto all'esortazione, ponendo il tema del **rinnovamento morale e religioso dell'uomo come fondamento della rinnovamento politico**. Non ritiene possibile alcuna rivoluzione o trasformazione politica se non basata su una rivoluzione del cuore e dell'animo. Per le particolari condizioni della Germania, poi, religione e politica avevano una connessione profonda. I paesi tedeschi erano stati al centro della Riforma protestante, sicché le Chiese riformate e i principi tedeschi costituivano un insieme politico-religioso omogeneo.
L'aspirazione dei popoli a una vita migliore e alla libertà deve diventare realtà vivente attraverso **progetti di riforma che spazzino via il vecchio ordine sociale**, fondato sulla rigidità delle classi e sulla supremazia del potere nobiliare. Il nuovo ordine deve scaturire da **una nuova forma di religione che ispiri un diffuso sentimento comunitario**, incarnato in istituzioni sociali nuove fondate sulla libertà e sull'uguaglianza, sentimento che può sorgere solo da una rinnovata libertà interiore.
Hegel **critica duramente le strutture delle Chiese cristiane storicamente affermatesi** dopo la morte di Gesù. Gesù ha predicato l'amore e la fratellanza come progetto di vita e superamento della vecchia legge esteriore, fatta di precetti e comandi, attraverso la nuova legge dell'amore, fatta di intensa vita interiore. Le

Chiese hanno invece costruito una religione positiva dominata da dogmi rigidamente fissati e da precetti del tutto esteriori, facendo sparire così il sentimento religioso profondo del divino, che non può essere vissuto se non soggettivamente nell'interiorità di ciascuno.
Alle origini dello spirito del cristianesimo **gli Ebrei hanno pensato Dio contrapponendolo alla natura**: Dio è tutto, l'uomo e la natura sono niente. Per tale motivo gli Ebrei hanno scelto di vivere in inimicizia con la natura e in ostilità con gli altri popoli. Il loro Dio è "geloso": ogni rapporto di amicizia con gli altri uomini è giudicato in contrasto con il rapporto di fedeltà esclusiva dovuta al loro Dio, implicando inoltre un'indebita commistione con gli dei di altri popoli. **Il popolo eletto è solo quello ebreo**.
Gesù ha rifiutato, col suo avvento, **la scelta esclusivista del suo popolo e ha predicato la legge dell'amore universale**. **La figura di Gesù appare a Hegel vicina al mondo greco**, che ha fatto una scelta diametralmente opposta a quella ebraica. **I Greci hanno vissuto il loro rapporto con la natura in spirito di bellezza**, in sereno accordo con essa.
Tuttavia tanti i Greci quanto Gesù sono stati storicamente sconfitti. **Le Chiese moderne**, anche quelle nate dalla riforma protestante, **sono condannate perché pensano di Dio come lo pensavano gli Ebrei**. Occorre quindi una nuova religione e un nuovo messaggio d'amore.
In seguito, peraltro, Hegel non si attende più che il rinnovamento dello spirito e dei popoli nasca dalla religione, ma dall'evoluzione storica e dalla filosofia, in quanto capace di pensare razionalmente il corso del mondo.

I presupposti della filosofia di Hegel.

Tre sono i presupposti, ossia le concezioni fondamentali, che stanno **alla base della filosofia di Hegel**:

1. **il carattere globale della realtà e la risoluzione** (l'assorbimento) **del finito nell'infinito**;
2. **la dialettica**, che è sia il metodo, la legge con cui spiegare la realtà, ma è anche la struttura stessa della realtà, il modo in cui la realtà è costituita;
3. **il principio dell'identità tra razionale e reale**.

La realtà come totalità, come sistema globale. La risoluzione del finito nell'infinito.

La realtà, afferma Hegel, non è fatta di sostanze (enti, cose) tra di esse distinte e separate, ma **è costituita dalla totalità degli enti**, i quali tutti insieme costituiscono **un organismo ed un sistema globale unitario**. **Nessuna cosa è** definibile e **conoscibile solo in se stessa bensì in relazione con tutte le altre cose e soprattutto con il loro opposto**. **Ad esempio**, il bene si definisce in contrapposizione al male; il

bello in opposizione al brutto; il giusto per differenza dall'ingiusto. Più in generale, ogni ente è collegato almeno ad un altro e quest'altro ad altri ancora, cosicché, alla fine, tutti gli enti, tutte le cose sono direttamente o indirettamente collegate fra loro: il seme è collegato al fiore, il fiore al frutto, il frutto all'albero, l'albero alla terra, la terra agli uomini che ci vivono, ogni uomo è collegato ai suoi genitori, ai parenti, agli amici e ai conoscenti, ogni azione umana è collegata con quelle precedenti e con quelle successive, eccetera. Consegue che **gli enti finiti del mondo, della realtà, sono fra di essi, direttamente o indirettamente, totalmente collegati**. E poiché ogni ente o categoria di enti è in particolare collegato col proprio opposto, **deriva che tutti gli enti finiti sono collegati con l'infinito**: non è possibile definire ciò che è finito se non si ha l'idea di infinito e viceversa. Pertanto **finito e infinito coincidono**, nel senso che ogni ente finito quando cessa non scompare nel nulla ma viene assorbito nell'infinito di cui fa parte. La coincidenza e l'unità di finito e infinito non va intesa come un aggiungersi al finito dell'infinito, che di per sé sta al di là, bensì nel senso che l'infinito assorbe, supera e annulla continuamente il finito entro di sé nel movimento di sviluppo della realtà. **Significa che la vera realtà è dunque quella dell'infinito**, chiamato anche "**Spirito assoluto**", poiché i vari enti finiti sono soltanto manifestazioni e realizzazioni provvisorie dell'infinito. **Il finito di per sé non esiste**, in quanto, essendo parte dell'infinito, esiste solo in collegamento con l'infinito stesso; il finito come parte non può esistere se non in connessione col Tutto, soltanto in rapporto al quale ha vita e senso: la realtà del finito è quella di diventare infinito, di esserne assorbito, cosicché l'Assoluto è sia l'artefice ma anche il contenuto, l'oggetto stesso del mondo. **L'infinito è la Totalità che tutto contiene in sé**, ogni ente presente così come, altresì, l'intero passato e futuro, **e che nulla ha fuori di sé** (se l'infinito è il Tutto, la Totalità, in esso sono quindi contenuti tutti gli enti finiti, passati, presenti e futuri). "**Il vero**, dice Hegel, **sta nell'intero",** nella globalità o totalità dell'infinito.

Ogni ente esistente, come pure ogni pensiero e sapere, è parte dell'infinito di cui è provvisoria manifestazione. **Infatti la realtà**, quella autentica e cioè l'infinito, lo Spirito assoluto, **non è una sostanza statica** e immutabile, quale è stata concepita ad esempio da Spinoza, **ma è attività, continuo movimento e processo mediante il quale lo Spirito realizza progressivamente se stesso, trasformando ed assorbendo continuamente in sé gli enti finiti**.

Tuttavia la comprensione dell'infinito, ossia la comprensione che tutti gli enti finiti sono prodotti, sviluppati e quindi assorbiti dall'unico e medesimo **Spirito assoluto**, **principio e causa prima della realtà**, **non si raggiunge**, obietta Hegel, in modo immediato, ossia **per intuizione diretta**, come perlopiù ingenuamente ritenuto secondo la sensibilità romantica, **ma solo gradualmente e passando attraverso tutti gli stadi**, le fasi e le tappe, **mediante i quali gradatamente lo Spirito assoluto si realizza** nel mondo e col mondo. **L'Assoluto come puro spirito è indeterminato e quindi non si può distinguere se non assume specifiche determinazioni** e caratteristiche che, in via preliminare, devono essere singolarmente e consecutivamente conosciute. In quanto movimento e attività che perpetuamente dà luogo alla realtà, lo spirito produce il finito, il determinato, ma poi nel suo incessante

moto lo supera producendo una nuova determinazione, una nuova entità. Ogni ente è così solo un momento, una tappa della totalità della realtà e del suo sviluppo. Per ciò stesso, appunto, l'ente finito di per sé non esiste, è provvisorio, instabile, giacché è continuamente trasformato nel corso dell'ininterrotto processo di produzione della realtà nella quale lo Spirito assoluto progressivamente si manifesta.
Anche per Hegel, come per i filosofi dell'idealismo tedesco in generale, **lo Spirito assoluto infinito non è trascendente bensì immanente** nel mondo: è, si può dire, lo Spirito dell'umanità, il suo sapere ed il suo fare complessivi; è l'Intelligenza complessiva che sta dentro il mondo e ne guida lo sviluppo per realizzare in tal modo anche se stessa.
Se la realtà vera è l'intero, la totalità, l'unione di finito e infinito, allora **la filosofia non deve occuparsi di aspetti particolari ma deve essere un sistema globale**, capace di ricomprendere ogni aspetto, finito e infinito, della realtà. Quindi i fenomeni contingenti (che possono o non possono sussistere o accadere) e accidentali (secondari) non possono essere oggetto della filosofia, essendo solo illusione e apparenza, fugace caducità. La filosofia deve invece **giungere a comprendere ciò che è essenziale**, **fondamentale**; deve saper cogliere l'assoluto, ciò che è sostanziale, immutabile ed eterno quale viene a manifestarsi, attraverso una serie infinita di forme e di gradi, in ciò che è temporale e transitorio. O**ssia** deve comprendere **che il fondamento e il principio della realtà è lo Spirito assoluto**, che è attività incessante che si realizza e si manifesta producendo, trasformando ed assorbendo continuamente in sé gli enti finiti, tutti collegati fra di essi e tutti partecipi dello Spirito assoluto medesimo.
Per Hegel quindi l'infinito (lo Spirito assoluto) non è inconoscibile come per Kant, ma anzi è l'unica autentica realtà che la ragione, cioè la filosofia, è in grado di cogliere. Sappiamo che per Kant, invece, la facoltà che presiede la conoscenza è l'intelletto e non la ragione perché essa pretende di andare oltre la conoscenza fenomenica per cogliere le realtà assolute e l'infinito. La logica kantiana dell'intelletto, ovvero il suo modo di procedere, consiste nell'applicazione delle categorie ai dati sensibili per giungere discorsivamente, cioè in modo graduale ma progressivo, mai comunque totale e definitivo, ad allargare sempre di più le conoscenze fenomeniche e i concetti appresi, singolarmente e separatamente considerati. Tale logica, secondo Hegel, ha valore negativo a causa del carattere rigido, isolato e separato dei concetti, inadeguati in quanto tali ad esprimere la totalità e l'essenza infinita della realtà. Convinto, contrariamente a Kant, che la ragione sia in grado di conoscere scientificamente l'Assoluto, cioè la totalità del reale, per Hegel allora la filosofia non può che avere la forma del sistema, ossia di una trattazione globale in tutte le sue articolazioni.
In tal senso Hegel critica le filosofie precedenti.
Critica l'Illuminismo e il razionalismo di Kant, perché basano la conoscenza non sulla ragione ma sull'intelletto, il quale però non coglie, non riesce a comprendere la totalità infinita della realtà, la coincidenza e l'unità del finito con l'infinito, in quanto l'intelletto procede per concetti rigidi, che distinguono e separano gli enti finiti, i fenomeni, e non si accorge che essi sono invece tutti collegati fra loro e sono infine

collegati con l'infinito. **Solo quella dell'Assoluto, della Totalità, è per Hegel la realtà autentica (**e non la semplice realtà fenomenica come per Kant): niente vi è al di fuori di essa e della coscienza assoluta. **La filosofia illuministica e kantiana è valutata come filosofia del finito mentre quella di Hegel vuole essere filosofia dell'infinito**.

Critica anche i romantici, i quali hanno sì avvertito l'esigenza di pensare la realtà come assoluta, come totalità e quindi come infinita, ma però hanno ingenuamente ritenuto di poter cogliere l'infinito per intuizione immediata, in un colpo solo, e non gradualmente, seguendo passo per passo tutte le tappe attraverso cui l'infinito, lo Spirito assoluto, si manifesta e si realizza.

Accusa Fichte perché concepisce l'infinito come méta ideale, come limite al quale progressivamente ci si avvicina sempre di più però senza mai raggiungerlo e coglierlo pienamente. In particolare, dice Hegel, Fichte non ha capito l'unità che sussiste tra finito e infinito; non ha capito che l'infinito non è al di là, oltre il finito, ma che invece è quella totalità nella quale stanno anche gli enti finiti, i quali sono continuamente in essa assorbiti. Perciò, commenta Hegel, **quello di Fichte è un "cattivo infinito"**.

Critica altresì Schelling, perché ha concepito l'infinito (l'Assoluto) come unità indifferenziata di spirito e natura, di ideale e reale, di soggetto e oggetto, per cui non si capisce come da questa unità indifferenziata possano derivare gli enti finiti, cioè le cose del mondo che sono invece molteplici e fra di esse differenziate. L'Assoluto indifferenziato di Schelling, dice Hegel, è un concetto oscuro, buio come la notte, nella quale **"tutte le vacche sono nere"** e non cosente, perciò, di cogliere le differenze. Anche Schelling non ha capito che l'unità di fondo della realtà non è tra spirito e natura ma tra finito e infinito e che questa unità va individuata nei singoli enti finiti in cui l'infinito si manifesta e si realizza e che continuamente riassorbe in sé. Per Hegel il vero, cioè **la realtà autentica, il fondamento, non è l'Assoluto in sé**, tantomeno quello indifferenziato di Schelling, **ma è l'Assoluto nel suo divenire**, nel suo sviluppo. Affermare che il vero è l'intero, che cioè la realtà va considerata nel suo sviluppo, significa allora che l'Assoluto è il risultato e non il principio di tale sviluppo. In tal senso l'Assoluto non è unità indifferenziata, al contrario contiene in sé tutto le differenze, cioè tutte le serie dei singoli eventi e delle singole cose concrete e particolari attraverso cui l'intera realtà si è sviluppata e viene a svilupparsi. L'assoluto indifferente di Schelling invece, obietta Hegel, annulla le determinazioni (le specifiche differenze) e la ricchezza della realtà. **Per conoscere lo Spirito assoluto è dunque necessario procedere per gradi**, seguendo i successivi passaggi e momenti in cui lo Spirito, l'infinito, si realizza sempre di più producendo gli enti finiti e riassorbendoli in sé: **a tale scopo è necessario un metodo** conoscitivo e questo metodo è **la dialettica**.

Il metodo e il processo dialettico.

Tradizionalmente la dialettica è stata intesa come arte del ragionamento tramite l'intelletto, come metodo per giungere alla conoscenza attraverso la deduzione e l'induzione. **Ma tale modo** di intendere la dialettica **presuppone di considerare gli enti** (le cose) della realtà **come statici**. L'intelletto infatti, in base al principio di identità e di non contraddizione, procede per astrazioni e per connessioni (di causa-effetto o di relazione) successive una all'altra, creando definizioni, cioè concetti rigidi e fissi per ogni ente, concepito staticamente e separatamente da ogni altro. **Però**, come già sottolineato, **per Hegel l'intelletto non è la principale facoltà conoscitiva, bensì è la ragione. È la ragione che** per Hegel **sa andare oltre i singoli concetti rigidi e isolati e sa comprendere che la vera realtà è divenire, è movimento e sviluppo continuo, in cui tutti gli enti sono collegati ed in relazione**. Hegel prende atto **altresì** che **il divenire** (lo sviluppo) **della realtà** non è caotico e disordinato, ma **segue determinate regole** nel processo di trasformazione dei vari enti, destinati a diventare qualcosa d'altro (ad esempio, il seme diventa fiore e poi frutto). **Se ogni cosa è destinata a diventare qualche altra cosa** diversa, **si può anche dire che ogni cosa è dunque destinata a negare se stessa**, ad opporsi a sé, ad uscire fuori di sé **per diventare qualche cosa d'altro** (il seme, diventando fiore, nega se stesso come seme, esce fuori di sé e diventa un'altra cosa): **questa è la dialettica**. **La dialettica, cioè, è il processo, il modo in cui tutta la realtà diviene**, ossia si trasforma e si sviluppa continuamente. L'Assoluto per Hegel è fondamentalmente divenire, sviluppo della realtà e la legge che regola tale divenire è la dialettica: **il processo dialettico è il metodo per superare la rigidità dei concetti posti dall'intelletto**.

Hegel individua tre momenti nello sviluppo di tale processo:

1. ogni ente si presenta dapprima in se stesso, si dice che "pone se stesso" (ad esempio, il seme si presenta come tale, si pone come seme); questo primo momento della dialettica è chiamato **"tesi**";
2. ogni ente poi nega se stesso, si oppone a sé, esce fuori di sé per diventare qualcosa d'altro (il seme, prima di diventare fiore, deve negare se stesso come seme, deve uscire fuori di sé); questo secondo momento della dialettica è chiamato "**antitesi**";
3. infine, dall'unione degli opposti, cioè dall'unione fra tesi e antitesi, emerge una nuova cosa, un nuovo ente; questo terzo momento della dialettica è chiamato **"sintesi**".

Quindi la dialettica è il processo, lo sviluppo della realtà che avviene in tre momenti, la tesi, antitesi e la sintesi, chiamati anche triade o serie triadica o schema triadico.

In particolare, dal punto di vista logico-gnoseologico (conoscitivo):

1. la tesi è il momento intellettuale: una certa cosa si presenta davanti all'intelletto, si "pone" davanti all'intelletto, il quale la definisce in se stessa, la riferisce cioè ad un concetto fisso, separatamente dalle altre cose e dagli altri concetti;

2. l'antitesi è il momento negativo: ogni cosa individuata e definita dall'intelletto (ossia gli stati delle singole cose, dei singoli enti quali individuati e definiti dall'intelletto, che sono tecnicamente chiamati "**determinazioni**") è messa in relazione con le altre e specialmente con quella opposta, venendo così negata e superata;
3. la sintesi produce un nuovo ente, una nuova cosa, come risultato dell'unione, della combinazione fra tesi e antitesi. Grazie alla sintesi ci si rende conto che le singole cose (le singole determinazioni) non sono rinchiuse ed isolate in se stesse ma che sono aspetti e fanno parte di una realtà più ampia a cui la sintesi giunge unificando e sintetizzando gli opposti (tesi e antitesi) in una nuova e superiore entità, in una nuova cosa o determinazione.

Ogni sintesi poi diventa a sua volta una nuova tesi a cui si contrappone una nuova antitesi; dall'unione fra la nuova tesi e la nuova antitesi deriva una nuova sintesi e, così via, il processo dialettico triadico continua, per cui si realizzano sintesi di grado sempre più elevato, che unificano (collegano) un numero sempre maggiore di enti, fino a quella sintesi che unifica, che collega fra di loro tutti gli enti finiti e fino alla successiva sintesi suprema che collega il finito con l'infinito, mostrando che il finito (gli enti finiti) fa parte dell'infinito.

La tesi l'antitesi e non hanno in se stesse realtà concreta (non sono enti reali che si vedono e si toccano); **sono soltanto** momenti, **passaggi logici astratti**. **Nella realtà concreta ci sono solo le singole sintesi ed il passaggio da una sintesi ad un'altra**.

La dialettica ci fa comprendere due cose:

1. che gli enti della realtà non sono statici ed isolati ma sono in continuo movimento, si trasformano continuamente e sono tutti collegati fra di essi;
2. che il divenire (lo sviluppo) della realtà avviene secondo una legge precisa, cioè secondo i tre successivi momenti della tesi, dell'antitesi della sintesi.

Allora **la dialettica non è soltanto il metodo con cui conoscere la realtà**, **ma essa corrisponde ed indica contemporaneamente la struttura stessa della realtà** (come la realtà è fatta), che è continuo divenire, continua trasformazione e continuo sviluppo delle cose.

La dialettica, come legge di sviluppo della realtà e come metodo di conoscenza della realtà, **non riguarda solo la realtà naturale** (la natura), **ma anche la realtà storica** (la storia umana) **ed altresì quella del pensiero** (i modi in cui il pensiero si sviluppa e si arricchisce).

Ma se la dialettica è processo continuo, continuo sviluppo della realtà, essa **procede all'infinito o ha un termine?** Per Hegel il movimento, il processo dialettico della realtà non procede infinitamente perché allora l'infinito sarebbe un punto limite al quale, come per Fichte, ci si avvicina sempre di più ma che non si raggiunge mai. Per Hegel il processo dialettico ha invece un andamento circolare, o a spirale, per cui, quando si giunge alla sintesi suprema che unifica (collega) il finito con l'infinito, il processo termina e ricomincia da capo ad un livello superiore.

E poiché **la dialettica**, nella sintesi, unifica e concilia gli opposti, ed è destinata a svilupparsi fino a collegare il finito con l'infinito, essa **rappresenta** allora **una visione ottimistica che Hegel ha della realtà**.

L'identità di razionale e reale.

È il terzo presupposto della filosofia di Hegel che egli esprime con la celebre frase: **"Tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale"**.
Questa espressione **non significa semplicemente che la realtà può essere spiegata con la ragione ma significa molto di più**: ossia **che la ragione** non è solo una facoltà conoscitiva con la quale si cerca di comprendere la realtà, ma che **è altresì l'essenza della realtà**, cioè la forma stessa della realtà, **la struttura della realtà**. Ciò **vuol dire che la realtà, quale essa è, è proprio come dovrebbe essere**: **non vi è differenza fra essere e dover essere della realtà**. Perciò, conclude Hegel, la realtà va compresa così come è e non servono né le arti né i sentimenti né le morali che ci dicano come invece la realtà dovrebbe essere.
Pertanto il compito della filosofia non è di cambiare e trasformare la realtà, **il mondo, bensì di comprenderlo** nella sua razionalità di fondo. **Anzi**, afferma Hegel, **la filosofia arriva sempre troppo tardi, quando ormai la realtà è già compiuta**, per cui non resta che prenderne atto. Dice Hegel con un paragone famoso, "**La filosofia è come la nottola (la civetta) di Minerva che si alza in volo la sera, quando la giornata è ormai finita**".
Affermando che il reale è sempre razionale, la filosofia di Hegel può apparire come **una giustificazione di fatto**, programmatica, **della realtà, anche negli aspetti più crudeli, dolorosi e ingiusti**. In tal senso è stato anche criticato ed accusato di essere un conservatore, giustificando ogni aspetto della realtà.
Bisogna **tuttavia** precisare che **per Hegel non tutti gli aspetti della realtà sono da accettare e da giustificare**. **I fatti accidentali e contingenti non rientrano nel principio dell'identità tra razionale e reale**, non rientrano nella razionalità perché tali fatti non modificano la struttura di fondo della realtà. La struttura di fondo della realtà è invece costituita dalla sua essenza di fondo, dal suo processo dialettico di sviluppo nonché dai suoi aspetti logici e sostanziali costitutivi: sono questi gli elementi che Hegel identifica come sempre razionali (ad esempio le istituzioni sociali, lo Stato, ecc.), mentre i fatti accidentali e contingenti possono benissimo essere anche irrazionali.

I due modi hegeliani di descrizione della realtà.

Hegel è consapevole che la conoscenza non può partire dall'Assoluto, dalla causa e principio primo, in quanto non è immediatamente conoscibile; alla conoscenza dell'Assoluto si deve giungere invece gradatamente, partendo dalle conoscenze più immediate, finite e particolari.

I fondamentali aspetti della realtà, vale a dire quelli della globalità del reale, dell'unità e coincidenza tra finito e infinito, della struttura e dello sviluppo dialettico della realtà, dell'identità di razionale e reale, **sono descritti da Hegel in due modi**:

1. **Come storia romanzata dello sviluppo (del cammino) della coscienza e della conoscenza umana**, che attraverso tappe successive, chiamate anche **"figure"**, da coscienza individuale primitiva ed empirica giunge a diventare autocoscienza e poi ragione, cioè coscienza assoluta, la quale arriva a comprendere che la realtà non è fatta di enti fra di essi separati ed esterni alla coscienza, ma che sono invece tutti collegati in un'unica totalità, non estranea ma interna alla coscienza stessa, nel senso che la realtà e gli enti della realtà non sono veramente qualcosa d'altro (antitesi) rispetto alla coscienza bensì (nella sintesi) sono sue manifestazioni e realizzazioni, sono un suo prodotto (non esiste alcuna realtà al di fuori della coscienza; ogni cosa esiste solo se è pensata e presente nella coscienza); **questo primo modo di descrivere la realtà è quello** che Hegel ha **seguito nell'opera "La fenomenologia dello spirito**".
2. **Come descrizione e rappresentazione sistematica**, articolata in tutte le sue parti, **della complessiva struttura della realtà**, costituita da successivi schemi triadici (viene cioè descritta la struttura della realtà secondo le fondamentali e principali successioni di tesi, antitesi e sintesi conseguenti una all'altra); **questo secondo modo** di descrivere la realtà **è quello** che Hegel ha **seguito nell'opera "L'enciclopedia delle scienze filosofiche**".

Il primo modo è di tipo storico: Hegel descrive la storia, lo sviluppo storico della coscienza e della conoscenza umana; **il secondo modo è di tipo sistematico**: Hegel descrive il sistema complessivo, cioè la complessiva struttura secondo cui la realtà è costituita.

La fenomenologia dello spirito.

Fenomenologia dello spirito significa letteralmente lo studio dei modi e dei fenomeni attraverso cui, dialetticamente, lo Spirito assoluto è venuto a manifestarsi alla coscienza e a realizzarsi nel corso della storia umana e lungo lo sviluppo della conoscenza umana. Il termine "fenomenologia" significa infatti manifestazione.
La triade iniziale è costituita dalla coscienza, tesi, dall'autocoscienza, antitesi, e dalla ragione, sintesi.
1) Punto di partenza della Fenomenologia dello spirito **è la coscienza**, che Hegel colloca come **tesi iniziale**. La coscienza, come nella Fenomenologia è chiamato lo Spirito o l'Idea, è la prima evidenza, la prima certezza. **Agli inizi della sua storia** e della sua evoluzione, **così come agli inizi dell'esistenza individuale**, **la coscienza è primitiva**, rozza, fatta soprattutto di sensazioni superficiali e non ancora capace di riflessione. **È una coscienza confusa, percepisce che c'è un mondo, che ci sono delle cose che le appaiono esterne a se stessa, ma che non sa ancora conoscere in modo chiaro** e sulle quali non sa ancora riflettere, **così come non sa ancora riflettere su se stessa e diventare quindi autocoscienza**. **L'attenzione** della coscienza primitiva **è rivolta essenzialmente verso le cose sensibili**, verso i fenomeni naturali.
2) Un po' alla volta, nel corso della sua storia, **la coscienza impara a conoscere i fenomeni** e, **come ha spiegato Kant**, impara che essa sa conoscere i fenomeni grazie al modo di funzionare dell'intelletto, che classifica ed organizza i fenomeni (i dati sensibili, le sensazioni) **trasformandoli in concetti**. La coscienza impara quindi a riflettere su se stessa, sulle sue facoltà conoscitive e **diventa allora autocoscienza**. **L'autocoscienza è l'antitesi della coscienza** perché, mentre la coscienza (primitiva) è interessata soprattutto alle cose sensibili, l'autocoscienza è invece interessata a conoscere se stessa e le coscienze degli altri uomini. **L'interesse principale** quindi **non è più verso la natura**, verso il mondo naturale, **ma verso gli uomini, verso la società e la storia umana**.
3) Quando infine l'autocoscienza giunge a concepire l'infinito, cioè si rende conto di saper pensare l'infinito, **e poi comprende l'unità di finito e infinito e comprende che tutta la realtà** (la totalità) **è dentro di sé**, è cioè una sua manifestazione, è il suo modo di realizzarsi, **allora** l'autocoscienza **diventa ragione**, cioè coscienza assoluta, che è la **sintesi di coscienza e a autocoscienza**.
Qui si chiude la prima parte della Fenomenologia dello spirito, nella quale la coscienza, l'autocoscienza e la ragione prese in considerazione sono ancora quelle individuali.
Coscienza, autocoscienza e ragione sono la tesi, l'antitesi e la sintesi fondamentali, **ma ognuna di esse si sviluppa in molteplici serie triadiche particolari**, **cioè in molteplici tappe lungo tutto lo sviluppo storico della coscienza**. **Le tappe dello sviluppo storico della conoscenza sono chiamate da Hegel anche "figure"**.
Esaminiamo brevemente, di seguito, le principali serie triadiche in cui la Fenomenologia dello spirito è articolata.

La coscienza si sviluppa a sua volta secondo la seguente serie triadica:

1. **la sensazione, tesi**, che è la generale capacità di percepire;
2. **la percezione, antitesi**, per cui l'oggetto è percepito con molte proprietà (grande, piccolo, duro, morbido, eccetera) ma confuse tra di esse; appare come molte cose una sull'altra;
3. **l'intelletto, sintesi**, che organizza tutte le proprietà dell'oggetto percepito in modo unitario; in questa tappa l'oggetto è percepito e conosciuto solo come fenomeno e non come cosa in sé, tuttavia riconoscendo che l'unificazione delle proprietà dell'oggetto è opera sua, allora l'intelletto riflette su di sé e diventa autocoscienza.

La serie triadica di sviluppo dell'autocoscienza è la seguente:

1. **l'autocoscieza, cioè la coscienza di sé e dell'altro**, in particolare degli altri uomini, delle altre coscienze, **è la tesi**: non avviene in base ad un sentimento di amore e di fratellanza, ma gli altri sono inizialmente percepiti in contrapposizione a sé, considerati come esseri che minacciano la supremazia individuale; in questa tappa si ha la celebre **figura del "rapporto servo-padrone**";
2. **la liberazione della coscienza dalla dipendenza dalle cose sensibili e materiali è l'antitesi**; tale fase si sviluppa attraverso un'ulteriore serie triadica: **lo stoicismo, tesi**, che cerca la virtù in luogo del piacere materiale, perseguendo uno scopo di autosufficienza e libertà; ma si tratta di una libertà interiore, astratta, perché la natura seguita ad essere concepita come realtà esterna indipendente, rimanendone di conseguenza condizionati; lo **scetticismo, antitesi**, per cui niente è certo, neppure la virtù; **la coscienza infelice**, **sintesi**, **altra celebre figura**, che esprime il contrasto sentito tra l'infinito (Dio) da una parte ed il finito (l'uomo) dall'altra;
3. **l'autonomia e l'indipendenza della coscienza è la sintesi**: l'aspirazione inappagata verso l'infinito e verso Dio (ascetismo) consente alla coscienza di riconoscere tuttavia il suo valore poiché è in grado di concepire l'infinito indipendentemente dalla sua subordinazione a Dio; tale tappa è storicamente rappresentata dall'avvento dell'**Umanesimo e** del **Rinascimento**, che attribuiscono all'uomo dignità in se stesso e non più solo in quanto creatura di Dio.

La ragione infine ha il seguente sviluppo triadico:

1. **ragione osservativa, tesi**: osserva e studia la natura e comprende che essa è razionale e comprensibile (**naturalismo rinascimentale**);
2. **ragione attiva, antitesi**: comprende che l'unità di soggetto e oggetto, cioè di uomo e natura, non è una cosa data ma da realizzare; agisce sulla natura per trasformarla e utilizzarla (**rivoluzione scientifica**); delusa dalla scienza cerca poi il piacere (**materialismo**), che delude anch'esso; cerca allora la virtù e il benessere sociale, la solidarietà e la fratellanza umana uscendo dagli egoismi individuali; ma ciò che è bene è giudicato in modo ancor individualista, diverso da persona a persona (**Romanticismo**);

3. **ragione in sé e per sé, sintesi**: scopre l'armonia e l'unità fra uomo e natura e scopre le leggi dialettiche della realtà; scopre che la coscienza è artefice, contenitore e contenuto di tutta la realtà, in quanto niente esiste al di fuori della coscienza stessa; realizza in tal modo l'unità tra finito e infinito e diventa coscienza assoluta assumendo in sé ogni realtà; rimane tuttavia una coscienza individuale e perciò inadeguata, che non riesce ad uscire da se stessa e diventare oggettiva, cioè coscienza sociale, collettiva.

Nella prima parte della Fenomenologia la coscienza, ancorché divenuta ragione, seguita ad esprimere punti di vista sulla realtà che rimangono prevalentemente individuali, quindi relativi e non ancora universali, oggettivi. Se ci si pone dal punto di vista dell'individuo si è inevitabilmente condannati a non raggiungere mai l'universale; esso si trova solo nella fase dello "spirito", cioè in quella che, nella Enciclopedia delle scienze filosofiche, Hegel e nominerà "Spirito oggettivo", intendendo che la ragione si realizza concretamente nelle istituzioni storico-politiche di un popolo e soprattutto nello Stato. La ragione autentica non è per Hegel quella dell'individuo, ma quella dello spirito oggettivo, in particolare dello Stato, che dello spirito oggettivo è la più alta manifestazione storica.

L'oggettivazione della coscienza, ossia il passaggio da coscienza individuale a coscienza collettiva, **viene descritto nella seconda parte della Fenomenologia** dello spirito, in base alla triade fondamentale: 1) spirito, tesi (coscienza sociale, collettiva, che si identifica quindi con la storia dell'umanità); 2) religione, antitesi; 3) sapere assoluto. **L'oggettivazione della coscienza ed il suo successivo divenire coscienza e conoscenza dell'Assoluto è peraltro meglio descritto nella Enciclopedia delle scienze filosofiche, alla cui relativa esposizione si fa pertanto rinvio**.

Per una configurazione schematica generale delle fasi o figure in cui si svolgono le principali serie triadiche di tesi, antitesi e sintesi, attraverso le quali procede la storia della coscienza e della conoscenza umana, si può ricorrere ad un qualsiasi manuale scolastico.

Le più importanti e famose figure della Fenomenologia dello spirito sono, come preannunciato, quelle del "**rapporto servo-padrone**" e della "**coscienza infelice**". **Entrambe sono tappe dello sviluppo dell'autocoscienza**.

La figura del "rapporto servo-padrone".

Si è visto che, allorquando la coscienza diventa consapevole di sé e degli altri, ossia delle altre coscienze, vale a dire degli altri uomini, li concepisce inizialmente come una minaccia contro la propria volontà di prevalere, per cui si instaura uno stato di conflitto e di contrapposizione. Tale **stato di iniziale conflitto tra sé e gli altri è simboleggiato dalla figura del "rapporto servo-padrone"**. Questo rapporto **caratterizza la società del mondo antico**. Nella lotta primitiva per la sopravvivenza e la supremazia, il padrone è colui che è riuscito ad imporsi. Il servo, per paura di essere ucciso, si sottomette al padrone e ne diventa schiavo in cambio della

protezione della vita. Il servo si riconosce (autocoscienza) come dipendente dal padrone, ma anche il padrone si riconosce (autocoscienza) come dipendente dal servo dal cui lavoro è mantenuto. Attraverso il lavoro, poi, il servo acquista consapevolezza e si rende conto del suo valore e quindi si emancipa, diventa indipendente, mentre il padrone, dipendendo dal lavoro del servo, perde sempre più la propria autonomia e superiorità. Il rapporto così si capovolge: il servo diventa padrone e il padrone diventa servo.
Va precisato che dal punto di vista oggettivo ed esteriore il padrone seguita a rimanere tale così come il servo; ciò che nel rapporto si modifica e si capovolge è piuttosto la coscienza, la consapevolezza soggettiva interiore relativamente al rapporto stesso: è un “sentirsi”, più che un essere, emancipato da parte del servo ed è un “sentirsi” dipendente e condizionato dal servo per quanto concerne il padrone.
Questa figura ha esercitato una grande influenza sulla filosofia di Marx con riguardo alla sua concezione circa il valore del lavoro e della lotta di classe.

La coscienza infelice.

Quando nel prosieguo del suo cammino storico la coscienza giunge a concepire l'infinito, che identifica in Dio, si rende conto che essa è invece finita, mortale e imperfetta. Aspira all'infinito ma sente che ciò è impossibile. La coscienza avverte che c'è un insuperabile contrasto tra Dio, infinito, ed essa stessa, finita ed imperfetta. È questa **la figura della "coscienza infelice**": è infelice perché si sente limitata, inadeguata, imperfetta. Questa figura **caratterizza in particolare il mondo medievale**, in cui l'uomo è considerato un peccatore che deve espiare i propri peccati nella fatica e nella sofferenza in questa terra, concepita come una "valle di lacrime". **Ma**, si può dire, la coscienza infelice **simboleggia e riassume il senso di tutta la Fenomenologia** dello spirito: è infelice perché **nella maggior parte dei casi**, **ed ancor oggi, la coscienza non è capace di diventare ragione**; si sente limitata e non sa ancora comprendere di essere tutta la realtà e di coincidere quindi con Dio e con l'infinito. **Solo la coscienza di chi sa pensare filosoficamente può diventare ragione** e comprendere di essere stessa, come Spirito dell'umanità, la vera realtà infinita.
Mentre la figura del servo-padrone ha particolarmente ispirato la filosofia di Marx e dei marxisti, la figura della coscienza infelice ha soprattutto ispirato gli esistenzialisti e la loro filosofia (l'esistenzialismo), volta a riflettere sulla condizione finita e limitata dell'esistenza umana.

L'Enciclopedia delle scienze filosofiche.

In quest'opera viene descritto il sistema dialettico generale di Hegel. Come si è detto, per Hegel la filosofia deve essere un sistema globale di spiegazione della totalità della realtà e non limitarsi ad aspetti particolari. **La filosofia deve spiegare la completa e sistematica costituzione della realtà in tutte le sue articolazioni, in tutte le sue parti. In questo senso, la stessa "Fenomenologia dello spirito" è parte del sistema generale della realtà, di cui può essere considerata un'introduzione.**
La "Fenomenologia" riguarda figure, cioè tappe, fasi storiche e culturali di sviluppo della coscienza; **"l'Enciclopedia delle scienze filosofiche" riguarda appunto la descrizione della struttura dialettica complessiva della realtà**, che coincide con la razionalità.

La triade di base dell'Enciclopedia è costituita:

1. **dall'Idea in sé, tesi, che è studiata dalla logica**;
2. **dall'Idea fuori di sé, antitesi, che è studiata dalla filosofia della natura**;
3. **dall'Idea che ritorna in sé e si fa Spirito, sintesi, che è studiata dalla filosofia dello Spirito**.

Questi tre momenti non sono da intendersi in senso cronologico ma concettuale, ideale; sono tre diversi punti di vista che riguardano tuttavia la medesima realtà. Come sappiamo, per Hegel ciò che esiste concretamente nella realtà sono soltanto le sintesi, ovvero soltanto la serie delle diverse sintesi, fino alla sintesi suprema che è appunto lo Spirito, ossia l'Idea che ritorna in sé, mentre la tesi e l'antitesi sono solo momenti logici e presupposti astratti del processo dialettico della realtà.
La sintesi, ossia l'insieme di questi tre momenti costituisce l'Assoluto, cioè la totalità della realtà.

1) **Il punto di partenza** della dialettica (o del processo dialettico) dell'Enciclopedia, cioè **la prima tesi**, è il presentarsi, ossia **il "porsi" del pensiero, della facoltà di pensare**, che Hegel chiama **l'Idea in sé**: prima di tutto, ancor prima della realtà, c'è il pensiero, la capacità di pensare, cioè l'Intelligenza, lo Spirito che è dentro il mondo, il quale dapprima pensa e progetta il mondo e poi lo realizza come sua manifestazione secondo il proprio progetto. **Qui Idea significa razionalità, ossia ciò che rimane di eterno, sostanziale e immutabile pur nel divenire e continuo trasformarsi degli enti finiti**; **l'Idea è il "logos", quindi è il momento della logica** con i suoi fondamentali principi di identità e di non contraddizione. L'Idea in sé è il mondo delle idee, degli intellegibili (dei concetti). Con una frase suggestiva, Hegel dice che **l'Idea in sé "è Dio (l'Assoluto) prima della creazione**", come egli è nella sua eterna essenza, prima della creazione della natura e di uno spirito finito (l'uomo).
Dio, l'Idea, è insomma l'impalcatura logica del mondo. Essa costituisce una sorta di progetto: il mondo pensato prima della sua realizzazione. E questo progetto, in quanto tale, prima di diventare realtà ha un proprio sviluppo che ne determina tutte le articolazioni interne, le quali si traducono nelle strutture ideali del reale. La logica, scienza del pensiero, è in Hegel lo studio del definirsi dell'Idea che diverrà

mondo, per cui tutti i momenti della logica sono anche elementi della metafisica dell'ontologia.

2) Ma l'Idea in sé, cioè la pura capacità di pensare, essendo attività deve poter agire, deve cioè pensare qualcosa, ossia opporre a se stessa qualcosa di diverso da sé per farne oggetto del proprio pensiero. Si ha così la fondamentale **antitesi** che è **l'Idea fuori di sé**, la quale produce e si manifesta nel**la natura, fatta oggetto del suo pensiero**. L'Idea produce il mondo acquisendone coscienza. Il mondo dunque sta sempre dentro la coscienza, quindi non è realtà autentica ma apparenza, è ciò che appare alla coscienza ed è da essa prodotto ("prodotto", si rammenta, da intendersi in senso figurato più che materiale).

3) Quando infine l'Idea si accorge che la natura non è veramente qualcosa di diverso e di distinto da se stessa, ma costituisce invece insieme con essa una totalità infinita, si giunge alla **sintesi suprema che è l'Idea che ritorna a sé**: l'idea, dopo essere uscita fuori di sé nella natura, negli enti finiti, ritorna a se stessa come coscienza e spirito dell'umanità: dapprima nello **Spirito soggettivo**, cioè la coscienza individuale; poi nello **Spirito oggettivo**, cioè la coscienza collettiva, che si realizza nella società e nella storia umana e soprattutto nello Stato; infine diventa **Spirito assoluto**, che contiene in sé tutta la realtà, scoprendo che tutti gli enti finiti, quelli della natura ma anche della storia, del pensiero e della conoscenza umana, sono collegati tra loro e con l'infinito stesso di cui fanno parte. A questo punto il processo dialettico termina per ricominciare da capo ad un livello superiore.

L'idea in sé, l'idea fuori di sé e l'idea che ritorna a sé sono, rispettivamente, la tesi, l'antitesi e la sintesi fondamentali, quelle di base, ma ognuna si suddivide a sua volta in innumerevoli tesi, antitesi e sintesi particolari.

L'Idea in sé: la logica.

Costituisce il processo dialettico attraverso cui si sviluppa il pensiero, **studiato dalla logica**.

La logica di Hegel si differenzia in modo marcato dalle logiche precedenti, sottoposte critica.

Il primo tipo di logica criticata è quella del pensiero comune, definito ingenuo perché ritiene che da una parte vi sia il pensiero, la mente, e dall'altra parte la realtà (le cose della realtà) indipendente dal pensiero, dalla mente, mentre, come sappiamo, per Hegel, come per l'idealismo in genere, non esiste una realtà esterna e indipendente dal pensiero, dalla mente, bensì la realtà è solo quella pensata e presente nella coscienza. Questo primo tipo di logica criticata è quello della metafisica antica, che considera le determinazioni del pensiero come corrispondenti alle determinazione della realtà delle cose, considera cioè che vi sia corrispondenza, e non identità, tra pensiero e realtà.

Il secondo tipo di logica criticata è quella dell'empirismo e del criticismo (della filosofia critica) di Kant. All'empirismo Hegel rimprovera che, avendo basato il punto di partenza della conoscenza sulle sensazioni e percezioni soggettive, giunge in tal modo allo scetticismo (con Hume). A Kant e al criticismo kantiano, che costituisce

uno svolgimento più profondo dell'empirismo, rimprovera che, dopo aver fatto dell'Io-penso (la coscienza) il legislatore della natura, lascia tuttavia sussistere sullo sfondo il mistero della cosa in sé, ritenuta inconoscibile. La logica inoltre non ha per Hegel una funzione critica, cioè di analisi, come in Kant, ossia non è un metodo bensì è scienza e conoscenza dell'Assoluto.
Il terzo tipo di logica criticata è quella della filosofia della fede (il fideismo romantico) che ha il merito, contro ogni scetticismo, di "saltare dal pensiero all'essere", cioè di voler cogliere e comprendere l'essenza infinita di fondo della realtà, ma ha il demerito di ritenere che ciò sia possibile per intuizioni immediata, in un colpo solo, mediante il sentimento o la fede. Per Hegel invece, come si è visto, l'infinito è colto dalla ragione non per intuizioni immediata ma solo gradualmente, ripercorrendo tutti i passaggi, ogni singola manifestazione con cui lo Spirito si realizza nel mondo e nella storia umana. Inoltre, per Hegel il pensiero non è distinto dalle cose ma si identifica con la struttura stessa della realtà (identità di razionale e reale), la quale non può essere oggetto di fede o sentimento ma di conoscenza razionale, filosofica.
Per Hegel la logica non può limitarsi solo allo studio delle leggi del pensiero: non è soltanto metodo. Invece, posta l'identità di razionale e di reale, cioè di pensiero ed essere, la logica è sia la legge del pensiero ma sia anche il contenuto del pensiero. I concetti non sono soltanto regole del pensiero o suoi modi di funzionare (come le forme a priori di Kant), ma hanno carattere di realtà, sono entità, essenze, sostanze reali costitutive di tutti gli enti. Quindi la logica è anche metafisica, o meglio ontologia (scienza dell'essere, cioè della realtà). Possedendo identica struttura, pensare ed essere coincidono ed altrettanto vi è coincidenza tra metafisica-ontologia e logica: il pensiero, cioè la coscienza, è in tal senso il luogo, l'orizzonte in cui l'essere (lo Spirito) si rivela e si manifesta. Il pensiero, realizzando se stesso, realizza per ciò stesso il proprio contenuto, per gradi e livelli sempre più elevati lungo i movimenti dialettici triadici, fino all'unità con l'infinito, con l'Assoluto.
Per Kant la struttura dell'oggetto della conoscenza (il fenomeno) dipende dal soggetto, ossia dai modi di funzionare dell'intelletto che sono costanti in ogni soggetto. Hegel ritorna alla metafisica-ontologia classica, alla corrispondenza, anzi all'identità tra pensiero e realtà. Ma, tenendo conto degli sviluppi kantiani, si rifiuta di fondare la corrispondenza di pensiero ed essere (realtà) sul primato dell'essere (per cui, come diceva Tommaso, sarebbe il pensiero ad adeguarsi alla realtà: "veritas est adaequatio rei ad intellectus"). Altrettanto si rifiuta di fondare la corrispondenza di pensiero ed essere sulla priorità del pensiero: riconosce piuttosto tra pensiero ed essere un'identità perfetta.

È stato già sottolineato che per Hegel, posta l'identità di reale e razionale, **la logica non è solo un metodo per studiar la realtà ma è anche il modo in cui**, nella propria essenza di fondo, **la realtà è fatta**, è strutturata, perciò coincide con la metafisica sia come ontologia (scienza dell'essere) sia come teologia, tuttavia non trascendente bensì immanente.

La logica è la struttura razionale dell'esistente mentre il reale è la realizzazione della razionalità del pensiero: pensiero e realtà coincidono. La logica è il mondo della verità senza gli accidenti e la contingenza del mondo; è il mondo in quanto pensato e progettato. Pensiero e mondo si identificano in quanto il reale è lo sviluppo del razionale, cioè dell'Idea. Ovviamente per reale si deve intendere non l'esistente in quanto tale, che comprende anche l'accidentale ed il contingente, ma gli aspetti strutturali della realtà, quelli che hanno continuità storica e che, nonostante il divenire, permangono.

La triade di base dello sviluppo dell'idea in sé è la seguente:

1. l'**essere**, tesi;
2. **l'essenza**, antitesi;
3. **il concetto**, sintesi.

L'essere, quale tesi iniziale dello sviluppo della logica, **è l'essere puro**, il puro pensiero, **la sola capacità di pensare** che però non contiene ancora alcun pensiero: **è** il **principio** più **vuoto ed astratto**. In tal senso è diverso dal concetto di essere di Aristotele, secondo cui l'essere si presenta in molti modi, comprende cioè tutte le determinazioni (tutte le specifiche particolarità), mentre qui l'essere di Hegel è assolutamente indeterminato e si presenta in un modo solo.

L'essere si sviluppa a sua volta in:

1. **essere puro**, tesi;
2. **non essere**, antitesi;
3. **divenire**, sintesi.

L'**essere puro** (tesi) è ancora vuoto di pensiero, è del tutto indeterminato, per ciò stesso trapassa nel **non essere** (antitesi), cioè nel nulla, nel non essere ancora il pensiero di qualcosa. Dalla sintesi tra essere puro e non essere scaturisce il **divenire**, che già gli antichi definivano come passaggio dall'essere al nulla e viceversa (le cose prima ci sono e poi non ci sono più, diventano nulla e, viceversa, prima non c'erano, erano nulla, e poi ci sono). **In questo contesto l'essere e il divenire sono considerati** ancora nel loro isolamento, **al di fuori di ogni relazione**.

L'essere inizia ad entrare in relazione con gli altri enti allorché diviene essenza (antitesi). Infatti, **l'essere come pura possibilità** e potenzialità di pensiero **è attività**, è movimento che, per realizzarsi e conoscersi, si determina, **si attua** e si realizza, per effetto del divenire, **nei singoli fenomeni**, producendo la realtà: diventa concreta esistenza fenomenica. **Tuttavia l'Idea in sé non si accontenta dell'apparenza fenomenica** (non si accontenta dei fenomeni nella loro esteriorità, non si accontenta cioè delle cose come ci appaiono); invece studia e analizza il pensiero e **vuole** vedere cosa c'è sotto la superficie dei singoli fenomeni, arrivare al fondo di essi, cioè **giungere alle** loro **essenze**. Giunge all'essenza (antitesi) quando l'essere, riflettendo su se stesso, prende coscienza non solo di sé ma **scorge anche le proprie relazioni** di qualità, quantità, causalità, ecc. con l'altro da sé, **con gli altri enti**, determinandosi (diventando) come esistenza concreta. Dunque, mentre nella **logica dell'essere puro** sono studiati i concetti più generali e astratti di essere, di non essere e di divenire, **nella logica dell'essenza sono studiati i concetti più concreti** di **sostanza** (l'essere dapprima "pare", determinandosi nell'esistenza), **di causa** (l'essenza poi "ap-pare"

come fenomeno e si determina come rapporto di causa-effetto tra un fenomeno e l'altro) **e di relazione** (si scorgono e si studiano le relazioni che sussistono tra essenza ed esistenza e tra sostanza e accidente). La logica dell'essenza **è tuttavia**, **ancora, la logica dell'intelletto**, che esamina una realtà (quella fenomenica) che appare distinta ed opposta ad esso.
L'essenza **diventa concetto** (sintesi) quando l'Idea in sé, mediante la ragione, comprende il collegamento che esiste fra tutti gli enti finiti, e le loro essenze, e comprende che essi esistono solo in quanto sono pensati e presenti nell'Idea (coscienza) stessa, comprendendo altresì la loro unità con l'infinito, con la totalità della realtà, ossia con lo "Spirito vivente della realtà".
Il concetto è quindi sintesi (unità) di soggetto ed oggetto, di finito ed infinito , di reale e ideale. Giungendo al concetto, la ragione (l'Idea) si scopre non come semplice legislatrice della realtà (Kant) ma come produttrice della realtà: la realtà è nel concetto, cioè nel soggetto-ragione che la concepisce e così la produce. Come Idea (unità di ideale e reale, di finito e infinito) il concetto non è allora qualcosa di astratto o una categoria (kantiana) che organizza i dati sensibili e la conoscenza fenomenica della realtà, ma è la capacità della ragione di cogliere l'Assoluto infinito che ricomprende in sé tutta la realtà, la totalità vivente ed autoproducentesi. Il concetto è quindi l'assolutamente vivente concreto.
Riassumendo, l'essere è puro essere (tesi), è il puro pensiero ancora vuoto, senza determinazioni, senza "pensati", che coincide perciò col nulla, col non essere ancora qualcosa di determinato ma solo pura possibilità di essere, di esistere. Il non essere, il nulla, contrapponendosi all'essere consente il divenire, quale sintesi tra essere e non essere (tra essere e nulla). In questo senso l'essere è potenzialità e possibilità dell'esistenza e del suo divenire. L'essenza (antitesi) è l'attuarsi dell'essere come esistenza, come fenomeno ma anche come sostanza e quindi, per l'appunto, come essenza che collega causa ed effetto, sostanza e accidente, essenza ed esistenza. L'essenza diventa poi concetto (sintesi), inteso come ragione capace di cogliere il collegamento fra tutti gli enti ed essenze finite nonché la loro unità con l'infinito, con lo Spirito.

L'Idea fuori di sé: la filosofia della natura.

Costituisce **il processo dialettico secondo cui si sviluppa il mondo naturale**.
Come si è visto, lo Spirito, coincidendo con la realtà autentica, non ha niente fuori di sé. Però **lo Spirito**, **cioè il pensiero**, **l'Idea**, **deve pur sempre essere pensiero di qualcosa**. **Per realizzarsi** e non rimanere essere puro e vuoto, **così come per conoscersi, l'Idea deve uscire da sé**, deve determinarsi e specificarsi nei "pensati", deve cioè produrre e **contrapporre a se stessa cose ed enti per farne l'oggetto del suo pensiero**, **ossia deve** "porre" e **produrre la Natura**, in cui l'Idea viene a manifestarsi e determinarsi, diventando per l'appunto "**Idea fuori di se" (antitesi**).
Gli enti della natura mediante cui l'Idea, contrapponendoli a se stessa, viene via via a conoscersi e realizzarsi **sono enti finiti**, continuamente trasformati in nuovi enti

(nuove sintesi) dall'incessante attività dello Spirito. Proprio perché sono finiti, contingenti e provvisori, cioè sono fenomeni, tali enti finiti, benché necessari nel processo dialettico come indispensabile antitesi, **non costituiscono la realtà autentica** e non possono essere l'oggetto autentico della filosofia: **sono soltanto** illusione e **apparenza**, anche se, sia pur come apparenza, la natura è comunque anch'essa una realtà. La natura, il finito, è un insieme di puri accidenti (aspetti secondari) passeggeri, mentre la realtà autentica è lo Spirito assoluto, la Totalità, che di volta in volta assorbe e ricomprende in sé tutti gli enti finiti (la vera realtà è l'unità di finito e infinito).

La caratteristica fondamentale della natura è l'esteriorità, l'apparenza esteriore, l'essere "altra cosa" rispetto all'Idea. La natura è la realtà più lontana dal pensiero, di cui è negazione-contrapposizione (antitesi). La natura come materia è in qualche misura una sorta di decadenza dell'Idea, ciò in analogia altresì con l'attuale teoria della materia come decadimento dell'energia che all'Idea può per taluni aspetti essere assimilata. Hegel (e l'idealismo in genere) non nega l'esistenza della materia (la natura è realtà apparente ma è comunque una realtà), nega però l'autonomia della materia, della natura, che è esteriorità, un derivato dello Spirito. **Hegel non dimostra un particolare interesse per la natura, come invece Schelling** e la gran parte dei romantici. Proprio perché è il regno dell'accidentale e del contingente, la natura non è da divinizzare e nemmeno da considerare una via privilegiata per la conoscenza della realtà più autentica. Per Hegel è assurdo voler conoscere Dio dalle opere naturali, in quanto le più basse manifestazione dello Spirito servono meglio allo scopo. Anche i fenomeni più grandiosi della natura sono frutto di una necessità inconsapevole, di cui la natura non ha coscienza. Rispetto ad essi anche le più misere azioni degli uomini sono superiori, perché derivano da atti coscienti e liberi. Persino il male degli uomini è superiore agli eventi naturali perché è un atto di libertà, di libera scelta, anche se sbagliata e colpevole.

Hegel non pone la natura allo stesso livello dello Spirito ma la considera nettamente inferiore. Essa infatti, per Hegel, è una manifestazione puramente esteriore dell'Idea, caratterizzata dalla dispersione e dall'accidentalità. Tant'è vero che i suoi momenti dialettici non trapassano uno nell'altro ma permangono uno accanto all'altro, pur disponendosi in una gerarchia di gradi di perfezione sempre maggiore. Nella natura dunque, secondo Hegel, non c'è evoluzione, cioè passaggio dall'inferiore al superiore, ma solo gradualità come in Aristotele. Tra i diversi gradi della natura non esiste evoluzione sul piano dell'essere (passaggio al grado superiore): ogni specie è in sé fissa e immodificabile come tutto ciò che è nella spazialità, e la natura è lo spazializzarsi dell'Idea.

Similmente ad Aristotele, Hegel nella sua filosofia della natura non si limita a tener conto dei risultati delle scienze naturali, ma va oltre perché pretende di giungere a conoscere l'essenza, il significato, il senso intimo delle realtà naturali, non accontentandosi della concezione galileiana, cartesiana e newtoniana della natura, matematico-quantitativa e meccanicistica. Anziché quantitativa, la fisica di Hegel, come appunto in Aristotele, è soprattutto qualitativa e teleologico-finalistica.

Lo sviluppo dialettico di base dell'Idea fuori di se o natura è il seguente:

1. **meccanica**, tesi;
2. **fisica**, antitesi;
3. **fisica organica**, sintesi.

La meccanica considera l'esteriorità, che è l'essenza propria della natura, nei suoi elementi fisici più generali: spazio e tempo; materia e movimento.
La meccanica si sviluppa poi come **fisica**, che considera i fenomeni fisici specifici: il peso specifico, il suono, il calore, quali derivano dalla combinazione di materia e movimento.
La sintesi fra meccanica e fisica è costituita dalla **fisica organica**, che considera il passaggio dalla materia inorganica a quello organica e alla biologia (natura vegetale e animale).
Quantunque realtà inautentica e finita, caratterizzata dall'esteriorità, dal contingente e dall'accidentale, **appare** nel suo sviluppo complessivo **un finalismo della natura** che, muovendo dagli organismi più semplici, ha come punto di arrivo la produzione dell'uomo, nel quale l'Idea torna ad emergere e attraverso il quale può intraprendere il cammino verso il ritorno a se stessa come Idea autocosciente, cioè come Spirito.

L'Idea che ritorna in sé: la filosofia dello spirito.

È il processo dialettico attraverso il quale si sviluppa la consapevolezza piena che l'Assoluto giunge ad avere di sé.
Attraverso i suoi vari gradi (meccanica, fisica, fisica organica o biologia) **la natura produce organismi sempre più complessi fino all'uomo, attraverso il quale l'Idea, uscita fuori di sé per diventare natura, ritorna in sé diventando Spirito**, cioè autocoscienza e autoconsapevolezza piena e completa di sé. Diventando Spirito **l'Idea acquista coscienza che la natura non è realtà distinta e contrapposta a sé, ma che deriva da sé medesima**; comprende che la natura esiste solo in quanto è pensata e quindi, in qualche modo, prodotta dall'Idea stessa. In tal modo **l'Idea si riconosce come Spirito assoluto** che ricomprende in sé tutta la realtà, la totalità.
La triade di base dell'Idea che ritorna in se è la seguente:

1. **Spirito soggettivo**, tesi, che si presenta come coscienza individuale;
2. **Spirito oggettivo**, antitesi, che si presenta come coscienza sociale o collettiva;
3. **Spirito assoluto**, sintesi, che compie il passaggio dal finito all'infinito e diventa consapevole di ricomprendere in sé il Tutto, la Totalità, cioè sia i pensieri (la logica) sia i pensati (la natura).

A differenza della natura, la cui essenza è l'esteriorità e la necessità delle leggi meccaniche che la governano, **l'essenza dello Spirito è la libertà dei modi che esso sceglie per realizzarsi e svilupparsi**.
Lo Spirito è il momento della consapevolezza ed emerge dalla natura attraverso l'uomo, che comincia a diventare cosciente prima a livello particolare, come Spirito

soggettivo, poi nell'unità con gli altri, nelle istituzioni sociali e nello Stato, come Spirito oggettivo, infine, quale sintesi di questi due momenti, come Spirito assoluto, che è la consapevolezza complessiva dell'umanatà, l'insieme della conoscenza umana; è l'Idea che si riconosce come tale e conosce tutto l'esistente (tutta la realtà) nel suo svolgimento e nel suo percorso (nel suo divenire) avendone consapevolezza. Secondo le espressione variamente usate da Hegel, Spirito oggettivo e umanità sembrano coincidere, però in termini solo esemplificativo-figurativi: in effetti, se lo Spirito si manifesta nelle istituzioni sociali e nella storia e si rivela nell'umanità, tuttavia non coincide con essa.
Lo Spirito soggettivo ed oggettivo costituiscono lo Spirito finito; **lo Spirito assoluto costituisce lo Spirito infinito**, che scopre l'unità, la coincidenza di finito e infinito.
Di seguito sono brevemente illustrati, uno per uno, lo Spirito soggettivo, lo Spirito oggettivo e lo Spirito assoluto.

Lo Spirito soggettivo: la coscienza individuale.

Lo Spirito soggettivo **è quello della coscienza individuale**, considerata nel suo lento e progressivo emergere e superamento della natura, attraverso un processo che va dalle forme più primitive di coscienza alle più elevate attività conoscitive e pratiche.
L'articolazione dialettica dello spirito soggettivo è la seguente:

1. **antropologia, tesi**, che considera l'uomo ancora condizionato dalla natura e dalle proprie passioni ed istinti, dalle sensazioni e abitudini acquisite nell'ambiente in cui si trova a vivere;
2. **fenomenologia, antitesi**, che considera l'emergere della coscienza ed autocoscienza dell'uomo allorquando la coscienza individuale riflette su se stessa (secondo il percorso visto nella Fenomenologia dello spirito) ed acquisisce una conoscenza fenomenica, da cui appunto la denominazione di "fenomenologia", che Hegel chiama anche "sapere apparente";
3. **psicologia, sintesi**, che considera e studia l'attività teoretica e pratica, attraverso le quali l'uomo acquista la propria libertà e si emancipa dai condizionamenti della natura e dell'ambiente.

Acquistando la libertà dai condizionamenti della natura, l'uomo diventa consapevole dell'esistenza anche delle altre coscienze, cioè **degli altri individui e dell'organizzazione degli stessi nella società**: **lo Spirito soggettivo diventa** quindi **Spirito oggettivo**.

Lo Spirito oggettivo: la coscienza collettiva o coscienza sociale.

L'individuo e la libertà individuale si realizzano pienamente solo entro lo Spirito oggettivo, cioè solo nella società e nel rapporto con gli altri individui. **Nella**

società lo Spirito si attua attraverso le istituzioni sociali concrete, individuate nella famiglia, nella società civile e nello Stato.
Lo Spirito oggettivo è realtà visibile però spirituale, che non si riduce a natura perché ha una propria storia coincidente con la storia umana.
La filosofia hegeliana dello Spirito oggettivo ha avuto grande influenza sulla cultura e sulla filosofia posteriori, specie per le concezioni sullo Stato e sulla storia.
Lo Spirito oggettivo rappresenta la piena realizzazione della libertà del singolo, che è possibile solo grazie all'inserimento e alla sua partecipazione entro le strutture giuridiche, sociali e politiche. Hegel, come poi anche Comte pur nella diversità dell'impostazione, sottolinea l'esistenza di realtà sociali prodotte da individui ma che non si identificano con essi, di istituzioni che hanno proprie caratteristiche, una propria storia, che possono essere considerate e studiate di per sé e che sopravvivono alla morte dei singoli soggetti (Spirito oggettivo come realtà metaindividuale, ossia ultraindividuale).
I tre momenti dialettici di suddivisione dello Spirito oggettivo sono i seguenti:

1. **il diritto, tesi**: consente che la libertà dei singoli trovi il suo equilibrio nel riconoscimento della libertà e dei diritti anche degli altri (sono libero purché la mia libertà rispetti anche la libertà altrui); il diritto si esprime e si attua attraverso le sue leggi, che però, in un primo momento, il singolo individuo avverte come limiti imposti dall'esterno alla propria libertà;

Compito della filosofia del diritto è la comprensione della razionalità dell'esistente, cioè del diritto quale storicamente determinatosi e non l'individuazione di un dover essere astratto. Il diritto è oggettivazione dello Spirito, sua realizzazione nella storia. Ne consegue un ribaltamento del rapporto tra diritto e moralità quale era stato invece stabilito da Kant e da Fichte: il diritto non è più considerato come l'insieme delle istituzioni che permettono la moralità, ma precede la moralità stessa, che si caratterizza, piuttosto, come adesione interiore al diritto e alle sue leggi.

2. **la moralità, antitesi**: l'individuo riconosce che il fondamento di un comportamento giusto non sta solo nella legge ma soprattutto nel sentimento morale di ciò che è bene e ciò che è male; ma si tratta di un sentimento, di un modo di sentire, che è ancora soggettivo e variabile da individuo ad individuo;
3. **l'eticità, sintesi**: con il passaggio all'eticità, la morale individuale soggettiva diventa morale sociale oggettiva, riconosciuta cioè da tutti nello stesso modo; il bene e il dovere morale non sono più solo un sentimento individuale ma collettivo e condiviso: diventano bene e dovere sociali, perseguiti dalle istituzioni sociali nell'ambito dei costumi del popolo cui l'individuo appartiene, costituenti tutte altrettante realizzazioni dello Spirito nella storia umana.

L'eticità infatti si sviluppa secondo l'ulteriore e seguente schema dialettico triadico:

1. **famiglia**, tesi;
2. **società civile**, antitesi;
3. **Stato**, sintesi.

La famiglia è l'istituzione in cui l'individuo vive una prima forma di eticità, ossia di vita e di morale collettiva, annullando a favore della famiglia stessa e l'egoismo personale. Valore fondamentale assume l'educazione dei figli, che garantiscono, nel diventare adulti, la fondazione di nuove famiglie.
L'insieme delle famiglie degli individui c**ostituisce la società civile**. **In essa si attua però anche lo scontro**, la contrapposizione **di opposti interessi particolari**, che provocano **conflitti economici e di classe sociale**. Nella società la convivenza non deriva da un sentire comune, da una socievolezza naturale, ma dalla convenienza.
I conflitti economici di classe sociale trovano soluzione nello Stato, concepito come una grande famiglia allargata.
Il passaggio dalla società civile allo Stato avviene attraverso un processo di formazione dell'individuo che in un certo senso ne cambia la natura. Nonostante il prevalere dei particolarismi, nella società civile il singolo avverte che tutti i settori sociali sono comunque in rapporto reciproco e oggettivo. Questo sentire si presenta in un primo tempo come semplice mezzo per il soddisfacimento di bisogni individuali, ma in seguito questo sentimento si eleva e diventa un sentire comune.
Lo Stato è il regolatore della convivenza sociale, indirizza gli interessi particolari, spesso contrapposti, verso il bene comune. Per Hegel **lo Stato non nasce per garantire i diritti**, spesso egoistici, **degli individui**: **quindi non è fondato sul "contratto sociale**", come per le teorie contrattualistiche; **non è uno strumento al servizio dei cittadini, ma al contrario** sono i cittadini ad essere al servizio dello Stato. Al di fuori dello Stato i cittadini sono soltanto una realtà caotica e disordinata.
Per Hegel dunque **la sovranità dello Stato** non deriva dal popolo (contratto sociale) o dalla volontà generale di Rousseau, ma **deriva dallo Stato medesimo, poiché, secondo Hegel, lo Stato è la più alta manifestazione dello Spirito oggettivo nella storia umana** che, proprio attraverso lo Stato, persegue il bene universale. Come manifestazione più elevata dello Spirito nella storia, **lo Stato incarna lo spirito (la cultura) di un popolo e della sua storia**.
Coerentemente con la tesi dell'identità di reale e di razionale, Hegel definisce lo Stato come "cosa razionale in sé ". La filosofia non deve porsi nella prospettiva di delineare uno Stato ideale, bensì considerare lo Stato come effettivamente è per coglierne la razionalità e la ragion d'essere. Solo lo Stato infatti, e non improbabili utopie, rappresenta l'oggettivazione dello Spirito e la razionalità dell'Idea che si fa storia.
Non ha senso chiedersi chi debba fare la costituzione (il contratto sociale). Una costituzione non è mai stata fatta da nessuno, ma è solo il risultato dello svolgimento dello Spirito; è il risultato storico di un popolo perché in essa si manifesta lo spirito di quel popolo. Il contratto vale solo nell'ambito del diritto privato. Se la costituzione fosse l'espressione di un contratto, di un patto tra individui, avrebbe un carattere convenzionale, contingente. Essa deriva invece in modo necessario dallo sviluppo storico del popolo. Non esprime un accordo bensì una totalità etica (Stato etico).

Non esistono per Hegel diritti naturali di cui i singoli individui siano portatori. Il diritto si costituisce solo nell'ambito della società o, più precisamente, nell'ambito dell'eticità. Si tratta chiaramente di una posizione antigiusnaturalista, contraria cioè alla teoria dei diritti naturali. Peraltro, Hegel è molto più attento dei giusnaturalisti al diritto consuetudinario, cioè non scritto ma derivante dai costumi. I giusnaturalisti negavano che i costumi fossero una fonte del diritto in quanto a-razionali, non razionali. Per Hegel invece anche il costume è espressione dello spirito di un popolo nel quale, come pure nei relativi costumi, lo Spirito viene a manifestarsi.
Diversa dai giusnaturalisti è anche la concezione hegeliana del rapporto tra individuo e società. Nei primi prevale una concezione individual-liberale della società, intesa come aggregato di individui che hanno in sé, indipendentemente dalla sussistenza o meno di istituzioni sociali e di un diritto positivo, inviolabili diritti naturali e valori morali individuali. In Hegel, vicino in ciò al concetto di volontà generale di Rousseau, prevale invece una concezione organicistica: lo Stato, in quanto totalità, è la vera realtà dell'eticità e i singoli individui ricevono diritti e possiedono valori soltanto in quanto membri di esso. La dottrina dello Stato di Hegel da un lato pone le basi per il riconoscimento della forza della "cultura" sociale e popolare, dall'altro per interpretazioni totalitaristiche.
Come si può notare, **il modello di stato presentato da Hegel** non è un modello di Stato liberale o democratico come oggi si intende poiché, in quanto manifestazione dello Spirito, la sovranità dello Stato non può provenire dal popolo. Però, secondo Hegel, lo Stato, pur ricevendo la propria sovranità non dal popolo ma direttamente dallo Spirito, proprio per questo non è uno Stato dispotico perché agisce ed opera in base alla legge (Stato di diritto), legge che, se non è l'espressione (il prodotto) della volontà popolare, è assai di più espressione dello Spirito medesimo, da cui deriva l'autentica "anima" del popolo.
Per Hegel **la forma migliore di Stato** è la monarchia costituzionale, che prevede la divisione dei poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) ma non una partecipazione dei cittadini al potere se non indirettamente, attraverso le associazioni sociali e le corporazioni.
Lo Stato è autonomo e non può esistere per Hegel **un organismo sovranazionale** (come ad esempio, oggi, l'O.N.U.) **che possa giudicare uno Stato e i conflitti fra gli Stati**. Infatti per Hegel lo Stato, essendo una diretta realizzazione dello Spirito, che già di per sé è quindi razionale, non può essere sottoposto a giudizio da nessuno. **Solo la storia, in cui lo Spirito si realizza, seleziona i popoli e gli Stati attraverso la guerra**: lo Stato che prevale dimostra la propria superiorità su quello che perde; le guerre sono perciò considerate il motore della storia perché la rendono dinamica, ne consentono lo sviluppo.
I rapporti esterni tra gli Stati non possono dunque essere regolati, secondo Hegel, da un diritto internazionale fondato sul diritto naturale, perché non esiste alcun diritto se non quello interno dello Stato.
Il vero protagonista della storia è lo Spirito oggettivo, concepito come "Spirito del mondo", che si incarna di volta in volta in un popolo il quale, anche

attraverso la guerra, prevale e domina sugli altri. Quando tale popolo avrà compiuto la propria missione, ossia sarà giunto al suo declino, allora lo Spirito del mondo lo abbandonerà e si incarnerà in un altro popolo e così via.
La teoria hegeliana dello Stato è la massima esaltazione dello Stato nazionale (nazionalismo) ed è stata perciò anche criticata, specialmente quando Hegel afferma sia l'indipendenza dello Stato dai principi della morale, sia l'inesistenza di un diritto internazionale, sia la giustificazione della guerra come fattore di sviluppo sociale e storico.
Inoltre lo Stato, come realizzazione dello Spirito nella storia dei popoli, **che** in quanto tale esprime e **rappresenta il carattere** e la mentalità **di un popolo**, **ha il compito di regolare** non solo la convivenza pubblica, la vita sociale, ma **anche la stessa vita individuale**, **anche i pensieri e le opinioni dei singoli individui**. In tal senso assume la forma di **"Stato etico"**, che pretende di dirigere anche gli atteggiamenti e comportamenti privati (come lo Stato ideale di Platone o come gli Stati di tanti filosofi utopisti). **Ma il rischio di uno Stato etico è quello di diventare uno Stato totalitario**, che vuole regolare tutto, sia la vita pubblica sia la vita privata degli individui, limitando la stessa libertà individuale di pensiero e di parola.
D'altronde Hegel non poteva concepire lo Stato in modo diverso poiché esso, quale più elevata manifestazione dello Spirito razionale, non può avere limiti né l'obbligo di rispettare le idee dei singoli individui o dei singoli gruppi sociali.

La concezione della storia e della filosofia come storia della filosofia.

La storia umana, per Hegel, **è sempre guidata dallo Spirito**, anzi è il luogo e lo strumento mediante cui lo Spirito oggettivo realizza se stesso. Hegel ha dunque una **concezione finalistica della storia**: la storia non è uno svolgersi casuale di avvenimenti ma ha uno scopo, un fine preciso, ossia quello della piena realizzazione dello Spirito oggettivo nello Stato. **La storia** pertanto **è un processo razionale anche se non si tratta di un progresso lineare, come per gli illuministi, bensì di un progresso dialettico**, comprendente cioè momenti negativi (le antitesi). Questi sono ciò che comunemente chiamiamo male, che però è solo apparente poiché è in realtà finalizzato alla realizzazione di un bene maggiore.
Lo Spirito oggettivo, operando nella storia, **si serve di individui eccezionali** (ad esempio Alessandro Magno, Cesare, Napoleone, ecc.) attraverso i quali realizza se stesso. Tali individui credono con le loro azioni di realizzare i propri progetti, ma in realtà sono strumenti di cui lo Spirito si serve per realizzare il suo proprio progetto: in questo senso Hegel parla di **"astuzia della ragione"** (dello Spirito).
Il fine ultimo della storia, si è detto, **è la piena realizzazione della libertà dello Spirito**, nel senso che sceglie liberamente i modi in cui realizzarsi nella storia, **e tale libertà si realizza essenzialmente nello Stato**.

Da questo punto di vista la storia umana è la successione di diverse forme di Stato, le quali costituiscono momenti progressivi del divenire dello Spirito:

1. **il mondo orientale**, l'antico oriente, in cui lo Stato ha assunto la forma dello **Stato dispotico**: solo il sovrano è libero;
2. **il mondo greco-romano**, in cui **lo Stato riserva la libertà solo ad alcuni** (non agli schiavi e ai plebei);
3. **il mondo cristiano-germanico, in cui tutti gli uomini sanno di essere liberi** (uguaglianza di diritti), dopo che la monarchia è giunta ad abolire i privilegi dei nobili a seguito dell'ascesa della borghesia e dell'avvento della monarchia moderna.

La libertà acquisita da tutti cittadini nella monarchia moderna (in verità acquisita pressoché esclusivamente dalla borghesia) si può realizzare, secondo Hegel, solo nello Stato etico, in cui il bene dello Stato prevale sugli interessi del singolo individuo, e non in uno Stato liberale, come quello sorto in Inghilterra, nel quale, sempre secondo Hegel, il singolo pretende di far prevalere i propri interessi e i propri bisogni particolari.
Conformemente alla propria ispirazione nazionalistica, la più completa realizzazione dello Stato e della libertà si è attuata, per Hegel, nello **Stato prussiano**, visto come la sintesi più alta dello sviluppo storico dello Spirito.
Così come la storia è continuo ma graduale progresso in termini di manifestazione dello Spirito, **anche il sapere e la filosofia procedono gradualmente**, progredendo col progredire storico, **per cui non sono immutabili e non possono essere acquisiti una volta per tutte**. **Pertanto le filosofie che** nel tempo **vengono dopo sono sempre più progredite di quelle precedenti**. La filosofia progredisce sempre di più man mano che procede la sua storia. Cosicché, per Hegel, **la filosofia in effetti è e coincide con la storia della filosofia**.

Lo Spirito assoluto.

Lo Spirito, dopo essersi manifestato dapprima nella coscienza soggettiva individuale (Spirito soggettivo) e poi nella coscienza sociale oggettiva e nello Stato (Spirito oggettivo) **diventa Spirito assoluto allorché giunge alla piena coscienza di sé**: **l'Idea ritorna completamente a se stessa e comprende che tutta la realtà è entro di sé, scoprendo che tutti gli enti finiti sono collegati fra di essi e sono collegati a loro volta all'infinito, cioè allo stesso Spirito assoluto di cui fanno parte**; l'Assoluto riconosce se stesso come attività puramente spirituale.
L'acquisizione di tale consapevolezza non è immediata ma, anche qui, è il risultato di un processo dialettico.
Lo sviluppo dialettico dello Spirito assoluto è il seguente:

1. **arte, tesi**;
2. **religione, antitesi**;
3. **filosofia, sintesi**.

Questi tre momenti dialettici **non si differenziano** per il loro contenuto, **per il loro oggetto,** poiché tutti e tre hanno per oggetto l'Assoluto, cioè l'Infinito, **ma si differenziano per il modo in cui ognuno rappresenta l'Assoluto**: l'arte lo rappresenta come intuizione sensibile; la religione come rappresentazione; la filosofia come puro concetto.

L'arte.

L'arte è rivelazione dello Spirito assoluto nella forma dell'intuizione sensibile, dell'esteriorità, attraverso colori, suoni, musica, parole. Consente all'uomo di superare la contrapposizione tra natura e spirito, tra materia e libertà. **L'arte è capace di conciliare il finito e l'infinito perché l'opera d'arte mostra significati profondi, eterni, che vanno oltre l'apparenza sensibile ed il tempo momentaneo**. L'intuizione artistica è capace di esprimere il senso dell'infinito.

Hegel distingue tre momenti dialettici nella storia dell'arte:

1. l'arte simbolica, tesi: è tipica del mondo orientale antico, caratterizzata dall'inadeguatezza e dall'insufficienza dei mezzi espressivi, ossia del contenuto, ancora primitivo, rispetto all'ispirazione artistica, ossia rispetto alla forma (l'artista non sa ancora rappresentare adeguatamente nelle sue opere le sue emozioni e sentimenti); da ciò deriva il continuo ricorso a simboli, che esprimono però in modo inadeguato l'ispirazione artistica;
2. l'arte classica, antitesi: è tipica del mondo greco-romano, caratterizzata dall'equilibrio tra ispirazione artistica (forma) e rappresentazione, ossia capacità tecnico-espressiva (contenuto);
3. l'arte romantica, sintesi: è caratterizzata, questa volta, dall'insufficienza della capacità tecnico-espressiva rispetto all'ispirazione artistica, perché ormai lo Spirito ha pienamente compreso l'Assoluto, l'Infinito, e si rende conto che nessuna forma e tecnica artistica può essere capace di esprimerlo pienamente. Perciò Hegel è indotto a ritenere e a teorizzare la morte dell'arte.

La religione.

La religione è rivelazione dello Spirito assoluto nella forma della rappresentazione, **cioè della raffigurazione di Dio e degli attributi divini**, rappresentazione che deve essere comunque fondata su basi razionali. Da ciò il rifiuto di una religione intesa come puro sentimento, soltanto come fede, ed invece la simpatia per la teologia scolastica, caratterizzata dalla compatibilità tra ragione e fede. **Ma la rappresentazione concepisce Dio, ossia l'Assoluto, ancora come trascendente e non come immanente** e identico al Soggetto, cioè al mondo e all'umanità.
Anche per la religione Hegel distingue tre momenti dialettici di relativo sviluppo storico:

1. le religioni orientali (feticismo e panteismo), caratterizzate dalla confusione tra naturale e divino;
2. le religioni ebraica e greco-romana, caratterizzate dalla trascendenza: Dio non è più confuso con i fenomeni della natura, ma è concepito come persona distinta e al di sopra della natura;
3. il cristianesimo, considerato come la religione più perfetta, in cui Dio si manifesta come puro Spirito, simile allo Spirito assoluto, con la differenza però che il Dio del cristianesimo è trascendente, mentre lo Spirito assoluto di Hegel è immanente. Comunque il dogma della trinità, per Hegel, è già una sorta di rappresentazione della dialettica e Cristo, l'uomo-Dio, già esprime in qualche modo l'identità di finito e infinito.

Però nella religione Dio è oggetto solo di fede e non di spiegazione razionale. Nella religione la verità è conosciuta nella forma della rivelazione, che è ancora inadeguata, e non nella forma del concetto, cioè della comprensione razionale. **Pertanto la religione deve essere superata dalla filosofia**.

La filosofia.

Solo la filosofia giunge alla comprensione adeguata e razionale dell'Assoluto. La filosofia **è l'Idea che**, ritornando a se, **pensa se stessa e diventa consapevole che tutto è Spirito, che non vi è nulla al di fuori di esso**; è la totalità autentica che contiene in sé ogni realtà. La filosofia è conoscenza dell'identità di soggetto ed oggetto, di razionale e reale.
Anche la filosofia, come l'arte e la religione, **passa attraverso fasi e momenti dialettici di continuo** perfezionamento e **progresso**. La storia della filosofia non è un susseguirsi disordinato di sistemi filosofici tra di essi differenti e senza continuità, ma la filosofia rappresenta il continuativo progresso della conoscenza umana. Le differenti filosofie del passato sono in realtà, ad uno sguardo più approfondito, un'unica filosofia secondo diversi gradi di svolgimento. **Da ciò, come si è visto, l'affermazione dell'identità tra filosofia e storia della filosofia**. **Da tale affermazione deriva altresì l'identità di filosofia e di storia**. **La storia** infatti **è lo sviluppo dello Spirito nelle sue manifestazioni finite**, **cioè nel mondo; la filosofia è la comprensione razionale di questo sviluppo**, la quale comprende come la progressione dei vari sistemi filosofici sia un processo necessario verso la verità. La successione dei sistemi filosofici che si manifesta nella storia è identica alla successione dei momenti in cui si sviluppa l'Idea fino a diventare Spirito assoluto.

Conclusioni. Hegel nel pensiero contemporaneo.

Quello di Hegel è stato l'ultimo grande sistema filosofico. Dopo di lui le produzioni filosofiche sono state per lo più di carattere settoriale.
L'influenza di Hegel nella cultura moderna e contemporanea è profonda e radicata. **I temi hegeliani più dibattuti** dalla cultura e dalla filosofia

contemporanea **sono quelli relativi alla dialettica** (la realtà concepita come continuo movimento, come continuo divenire e sviluppo triadico di tesi, antitesi e sintesi), **alla razionalità della realtà e della storia**, **alla conciliazione e unità dell'uomo con la Totalità e l'Infinito** attraverso i momenti e le forme di sviluppo dell'eticità.
Oltre che sui discepoli (destra e sinistra hegeliana) l'influenza di Hegel è stata profonda su Marx, sul neo-idealismo italiano (Croce e Gentile) sul neo-marxismo, sulla cosiddetta "Scuola di Francoforte".
Per reazione, Hegel influenzò anche quanti ne contestarono il sistema e che, rovesciandone i principi razionali e dialettici, hanno dato origine all'irrazionalismo, come Schopenhauer e Kierkegaard.

LA REAZIONE ANTIHEGELIANA. SCHOPENHAUER E KIERKEGAARD.

Nel primo Ottocento la filosofia di Hegel diventa quella prevalente. Non mancano tuttavia, seppur minoritari, filosofi contemporanei ad Hegel, in particolare Schopenhauer e Kierkegaard, che reagiscono e si oppongono alla filosofia hegeliana.
A differenza di Hegel, tali filosofi sostengono che non è vero che lo sviluppo e il divenire e della realtà sia sempre razionale, poiché spesso è invece irrazionale ed ingiusto. Perciò la realtà non va sempre giustificata ma bisogna anche cambiarla e migliorarla. L'ottimismo e la visione finalistica di Hegel circa la storia come continuo progresso non corrisponde sovente alla realtà effettiva.
Affermano che la filosofia non deve occuparsi di concetti generali ed astratti, quali i concetti hegeliani di Idea o Spirito, ma che deve occuparsi soprattutto delle condizioni di vita dei singoli individui concreti, degli uomini reali e non della generica umanità. L'Idealismo, con la sua concezione astratta di unità tra finito ed infinito, non riuscirà mai a spiegare la vita, l'ansia e l'angoscia, l'insicurezza e la sofferenza del singolo e concreto individuo finito esistente. Al contrario di Hegel, il finito non è considerato connesso all'infinito: tra finito ed infinito permane una differenza, un contrasto insuperabile.

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860).

Nasce a Danzica. Studia filosofia e segue le lezioni di Fichte. Insegna presso l'università di Berlino, conducendo corsi di studio in aperta polemica con Hegel ma con poco successo di pubblico. Viaggia in Italia ed infine si stabilisce a Francoforte dove muore.
Opera principale: Il mondo come volontà e rappresentazione.
La filosofia di Schopenhauer è influenzata soprattutto dalla filosofia di Kant ma anche dalla filosofia di Platone (che contrappone il mondo delle idee, considerato come l'autentica realtà, al mondo della natura, considerato come imitazioni delle idee e quindi come apparenza, come realtà illusoria) **ed inoltre dalla filosofia orientale**, indiana e buddista.
Animato da forti sentimenti romantici, Schopenhauer **non si occupa**, come Hegel, **di questioni logico-metafisiche generali ed astratte, bensì dei problemi concreti dell'esistenza individuale, della sofferenza e del dolore dei singoli uomini**, **dell'insicurezza e precarietà della vita**. Considera un'illusione l'idea del continuo progresso della storia. Contrappone all'ottimismo di Hegel (tutto ciò che è reale è razionale) un profondo pessimismo, un **pessimismo "cosmico**", come Leopardi.
Accusa Hegel di essere un'"sofista", cioè di fare filosofia al solo scopo di successo e di guadagno personale. **Compito della filosofia** non è di illudere l'uomo con false concezioni ottimistiche, ma di comprendere il male dell'esistenza per offrire all'uomo consolazione e liberazione dal dolore.

Il mondo come volontà e rappresentazione.

Il mondo, afferma Schopenhauer, **è come noi lo vediamo, come ce lo** r**appresentiamo**. Il mondo quindi **è una nostra rappresentazione e non possiamo sapere se esso, in realtà, è proprio così come lo vediamo e lo rappresentiamo** oppure se diverso: nessuno di noi può uscire da se stesso, cioè dal modo in cui vede le cose per osservare come sono in realtà, per cogliere le cose in sé.
La rappresentazione nasce dal rapporto fra soggetto della rappresentazione (colui che vede, che rappresenta) ed oggetto della rappresentazione (ciò che è visto, che è rappresentato). Per impostare in modo corretto il problema della conoscenza si deve dunque ritornare, ad avviso di Schopenhauer, al dualismo di soggetto-oggetto della filosofia kantiana. L'oggetto della rappresentazione è condizionato dalle forme a priori dello spazio e del tempo e della causalità, che sono i modi in cui funziona la sensibilità e l'intelletto umano. Dalle forme a priori deriva la pluralità: ogni cosa esiste nello spazio e nel tempo suo proprio. Conseguono quindi rappresentazioni di cose molteplici e fra di esse distinte. Il soggetto invece è intero ed unico; è fuori dello spazio del tempo, che sono soltanto sue categorie mentali, suoi modi di rappresentarsi la realtà. Lo svanire del soggetto porterebbe con sé lo svanire del mondo come rappresentazione. Soggetto ed oggetto sono dunque inseparabili: ognuno dei due terminei non ha senso né esiste in sè se non attraverso l'altro. Si

tratta della gnoseologia kantiana che Schopenhauer, ammiratore di Kant, accoglie e fa sua, sia pur riducendo le dodici categorie a quella di causalità, ritenuta la principale.
Perciò Schopenhauer critica sia il materialismo, perché non riconosce l'autonomia del soggetto (i modi di funzionare della sensibilità e dell'intelletto che sono propri del soggetto) riducendolo a materia, a puri meccanismi fisiologici, sia l'idealismo, perché non riconosce l'autonomia dell'oggetto (cioè l'esistenza di cose esterne ed indipendenti dalla nostra mente e coscienza) riconducendolo al soggetto (non c'è una realtà esterna e indipendente dalla coscienza, ma invece tutta la realtà, anche la natura, è un prodotto, cioè una manifestazione e realizzazione, della coscienza). Critica anche il realismo, perché ritiene che la realtà sia proprio così come la vediamo e ce la rappresentiamo, mentre invece non possiamo sapere se è davvero tale.
Il mondo inteso come rappresentazione è pertanto un mondo di fenomeni (vediamo e ci rappresentiamo le cose così come ci appaiono, senza sapere se in realtà sono proprio così o diverse). **Ma per Schopenhauer il fenomeno non è**, come per Kant, **l'unico aspetto conoscibile della realtà perché**, egli dice, **può essere anche colto, intuito il noumeno fondamentale**, **cioè** la cosa in sé, **l'essenza fondamentale del mondo e delle cose del mondo**, anche se le cose in sé particolari e specifiche possono rimanere inconoscibili. **I fenomeni sono come ricoperti da un velo**, che Schopenhauer indica come **il "velo di Maya"**, un velo ingannatore di cui parla la filosofia indiana, velo che nasconde l'essenza fondamentale della realtà che sottostà ai fenomeni . **Ma questo velo può essere** squarciato **e sollevato e l'essenza del mondo**, il noumeno o la cosa in sé fondamentale, **può essere colta** e avvertita, non già in termini di conoscenza razionale bensì **mediante un'intuizione diretta e immediata**.
Per Kant il fenomeno è l'unica realtà accessibile alla mente umana, mentre il noumeno è un concetto limite che ci rammenta i limiti della conoscenza, la quale è solo fenomenica. Per Schopenhauer invece il fenomeno è parvenza, illusione, sogno, ovvero ciò che nell'antica sapienza umana è detto "velo di Maya", mentre il noumeno è una realtà che si nasconde dietro l'apparenza dei fenomeni e che il filosofo ha il compito di scoprire. Per Kant il fenomeno è l'oggetto della rappresentazione riguardante la cosa in sé, la quale esiste fuori della coscienza, anche se viene appreso tramite l'apparato delle forme a priori. Per Schopenhauer invece il fenomeno è una rappresentazione che esiste solo dentro la coscienza: "il mondo è la mia rappresentazione". È un principio che per Schopenhauer è simile agli assiomi di Euclide. Schopenhauer rappresenta la sua filosofia come integrazione necessaria di quella di Kant, in quanto individua una via di accesso al noumeno.
Per scoprire l'essenza della realtà e scoprire cosa c'è dietro le nostre rappresentazioni, cosa c'è **al di là e al di sotto dei** fenomeni, **dobbiamo partire**, dice Schopenhauer, **dal soggetto conoscente, cioè** da noi stessi, **dall'uomo**.
L'uomo inizialmente conosce se stesso come corpo. Il corpo può essere percepito e conosciuto **come fenomeno**, così come tutti gli altri oggetti, quando ci fermiamo agli aspetti fisiologici del corpo stesso. **Ma il corpo**, precisa Schopenhauer, **non è solo fenomeno**, non è solo rappresentazione fenomenica. Del corpo, **del "mio" corpo ho**

anche un'intuizione immediata, ne ho diretta coscienza, che non è conoscenza razionale fenomenica acquisita attraverso le forme a priori kantiane della sensibilità e dell'intelletto. Noi possiamo guardare al nostro corpo e parlarne come di un qualsiasi altro oggetto, ed in questo caso esso è fenomeno. **Ma** ascoltando noi stessi, **riflettendo dentro di noi, sentiamo che esiste nel nostro corpo una forza profonda che guida tutti i nostri atti** e comportamenti, sentiamo in noi una spinta ad esistere, a desiderare e a volere. **Avvertiamo che dentro di noi agisce** ed opera **una volontà che è volontà di vivere, di affermarci** e di realizzarci **sempre di più**; è una volontà **tesa ad imporre la nostra superiorità** sugli altri uomini, sulle cose e sul mondo: è quindi una volontà di vivere e di realizzarci che **è volontà di dominio**.
Questa volontà non è conosciuta da noi nello stesso modo in cui conosciamo i fenomeni, ma è colta ed avvertita per intuizione immediata. **Avvertiamo che l'essenza di fondo del nostro essere**, più che l'intelletto e la conoscenza, **è proprio questa volontà, che siamo capaci di** sentire e **cogliere come cosa in sé, come noumeno fondamentale** facendoci intuire la vera essenza di tutta la realtà e **squarciando in tal modo "il velo di Maya**", che nasconde ciò che vi è al di sotto della molteplicità delle rappresentazioni fenomeniche. **Scopriamo che questa volontà di vivere e di dominio** (il voler prevalere su ogni cosa) **è l'essenza che caratterizza non solo l'uomo ma tutta la realtà**, cioè tutti gli esseri viventi (uomini, animali e piante) ed anche tutti gli esseri non viventi (la materia inorganica: i minerali, le pietre). **Riusciamo a scoprire** e sentire **che noi siamo parte di un'unica volontà universale**, che sta sotto ai fenomeni e che è la vera causa del loro accadere e del loro divenire. È questa volontà universale che costituisce il principio noumenico e metafisico di tutta la realtà, perché ogni essere, animato ed inanimato, è mosso e si trasforma per effetto proprio di questa volontà di affermarsi ed imporsi. Si comprende così il titolo dell'opera "Il mondo come volontà e rappresentazione". **Come fenomeno e apparenza il mondo è rappresentazione; come cosa in sé, nella sua essenza di fondo, esso è volontà costitutiva del principio metafisico del mondo**.
Come cosa in sé, come noumeno, **l'universale volontà di vivere e di dominio** è al di là dei fenomeni ed è anche al di fuori delle forme a priori di spazio, tempo e causalità attraverso cui i fenomeni sono conosciuti. Essendo al di la dello spazio, questa volontà **è** quindi **infinita**; essendo oltre il tempo **è eterna**, immutabile e perciò unica; essendo al di là del principio di causalità **è anche incausata**, cioè priva di una causa, di un'origine. **È altresì una volontà inconscia**, colta con un'intuizione ma di cui l'intelletto non ha coscienza e conoscenza razionale. Essa è insomma impulso inconsapevole, energia universale che sospinge tutte le cose.
La volontà di vivere e di dominio non ha alcun fine. **Il suo unico scopo è solo di affermare e di imporre se stessa**, di espandersi sempre di più. **Perciò è una forza** cieca, **irrazionale**, insaziabile, **crudele**, che permea ed è diffusa in tutto l'universo. Da qui il **pessimismo cosmico di Schopenhauer**. La natura non possiede quella struttura razionale concepita dai filosofi platonici e poi dall'idealismo; è piuttosto una **natura matrigna**, così come concepita da Leopardi: la vita è dolore ed il piacere è solo la momentanea scomparsa del dolore.

Questa volontà si manifesta nella natura in gradi diversi, da quelli inferiori a quello superiore costituito dall'uomo. Dapprima si manifesta **nel mondo inorganico** come forza di gravità e come forza di attrazione e repulsione, cioè come magnetismo; **nel mondo vegetale** si manifesta come istinto di nutrizione e di crescita; **nel mondo animale** si manifesta come istinto e sensibilità; infine **nell'uomo** si manifesta come consapevolezza ma non contrastabile (l'uomo riesce a comprendere l'esistenza di questa volontà universale, irrazionale e crudele, ma non riesce a controbatterla, a vincerla). È questa volontà universale, irrazionale e crudele, che **ha comportato l'avvento del male nel mondo**. Il male non è solo nel mondo, ma nel principio stesso da cui esso dipende (la cieca e crudele volontà di vivere e di prevalere). L'unico fine della natura è di perpetuare la vita, anche attraverso il dolore e la prepotenza. Unico scopo è la sopravvivenza della specie.
Tale volontà universale ed infinita di vivere ed affermarsi è per Schopenhauer il principio metafisico di fondo, in grado di spiegare l'essenza della realtà, mentre per Hegel il principio metafisico fondamentale è lo Spirito. Anche la filosofia di Schopenhauer quindi, come in Hegel e secondo la sensibilità romantica, nonché questa volta a differenza di Kant, mantiene un'impostazione metafisica volta a cogliere il principio infinito della realtà. Sia lo Spirito di Hegel sia la volontà universale di Schopenhauer sono principi immanenti, che escludono l'esistenza di un principio assoluto divino trascendente. Tuttavia, mentre per Hegel lo Spirito è razionalità suprema che coincide con la realtà, per Schopenhauer invece la volontà universale è principio irrazionale e privo di finalismo.

La vita umana tra noia e dolore.

Nell'uomo la volontà universale si fa cosciente (l'uomo comprende l'essenza irrazionale e crudele della volontà) e si manifesta come dolore (la vita è dolore). Essa **suscita** infatti **continui desideri di affermazione e di dominio**. **Ogni desiderio si presenta come mancanza di qualcosa e ciò produce sofferenza**. **La sofferenza cesserà con la soddisfazione del desiderio, ma l'appagamento sarà di breve durata**. **Non appena il desiderio viene soddisfatto subentra la noia**, l'insoddisfazione, e sorgono ulteriori desideri, e quindi nuove sofferenze, finché non vengano anch'essi realizzati **e così via in un ciclo continuo** perché, essendo infinita la volontà di vivere e di possesso, saranno infiniti anche i desideri che essa suscita. Così **tutta la vita**, dice Schopenhauer, **è come un pendolo che oscilla tra noia e dolore**. **Anche nel mondo della natura non vi è pace e felicità**: ogni animale, ogni pianta, ogni cosa è spinta dalla medesima volontà universale a desiderare e a volere sempre di più. Anche ogni essere della natura lotta continuamente contro gli altri per la propria sopravvivenza e per prevalere; ovunque è conflitto e prepotenza.

Le forme di liberazione dalla volontà.

Scopo della filosofia deve essere allora quello di rendere l'uomo consapevole dell'infelicità dell'esistenza ed indicargli le vie, i modi della salvezza, cioè i modi in

cui potersi liberare dalla dipendenza dall'irrazionale e crudele volontà universale del mondo.
Se l'essenza della realtà e dell'esistenza è tale volontà irrazionale e crudele, allora **il suicidio potrebbe sembrare il rimedio** al male della vita. Però il suicidio, in questo caso, non è la negazione della vita, non è il desiderio di non vivere più ma il desiderio di vivere invece una vita diversa, senza noia e senza dolore: quindi il suicidio non sconfigge l'irrazionale volontà di vivere.
La salvezza, cioè il rimedio, può avvenire in altri modi: **ci si può liberare dal dolore della vita causato dall'irrazionale e crudele volontà di vivere e di dominio solo con la negazione della volontà** di vivere, **passando dalla volontà alla "nolontà"** (in latino "noluntas"), come chiamata da Schopenhauer, ossia al rifiuto di una vita basata sull'impulso, sulla forza irrazionale e malvagia della volontà universale. Tale salvezza è possibile per tre vie, per **tre modi diversi**: 1) attraverso l'arte; 2) attraverso la pietà, che Schopenhauer chiama l'etica della compassione; 3) attraverso l'ascesi o, appunto, la nolontà (non volontà).

L'arte.

L'arte è per Schopenhauer un'espressione libera e disinteressata di sentimenti, **capace di liberare l'individuo dai suoi desideri e dai suoi egoismi e quindi** capace **di liberarlo dalla crudele ed irrazionale volontà di vivere e di prevalere**.
La contemplazione artistica intuisce le idee eterne, che sono i modelli, le essenze delle cose (si nota l'influsso della filosofia di Platone), e **quindi oltrepassa i limiti della vita terrena dominata dalla volontà di vivere che rimane come annullata**.
Schopenhauer concepisce **una gerarchia delle arti** in base alla loro capacità di distaccarci dalla volontà di vivere. Si passa così dall'architettura alla scultura e poi alla pittura e alla poesia. Al di sopra di tutte c'è la musica, che è l'arte più universale.
Ma l'arte permette una liberazione solamente momentanea e provvisoria dalla volontà. Si passa così al secondo grado, al secondo modo di salvezza e di liberazione.

La pietà o etica della compassione.
L'arte, in fondo, è un estraniarsi dal mondo concreto. **Invece la morale rappresenta un impegno nel mondo**; è un darsi da fare per migliorare il mondo.
Quando noi ci rivolgiamo verso il nostro prossimo, **comprendiamo che anche gli altri uomini sono come noi vittime della medesima** irrazionale e crudele volontà di vivere. Sentiamo che le loro sofferenze sono simili alle nostre e **sorge in noi un sentimento di compassione, di pietà** verso gli altri, **grazie al quale possiamo** superare e **liberarci dell'egoismo** che ci deriva dall'universale volontà di vivere e di prevalere.
A differenza di Kant, per Schopenhauer la morale non nasce dalla ragione pratica, cioè dalla volontà, ma dal sentimento di pietà.
La morale, o etica, si pone in contrasto con l'egoismo e quindi con l'universale volontà di vivere in due modi:

1. attraverso la giustizia, intesa come non fare il male;

2. attraverso la carità, intesa, ad un livello più alto, come volontà di fare il bene degli altri, che è il contrario dell'egoismo che caratterizza la volontà di vivere.

Ma anche nella compassione, nella giustizia e nella carità **rimane ancora un attaccamento alla vita, se non alla nostra a quella altrui**, attaccamento che va eliminato per non offrire alcuna occasione di rivincita alla volontà di vivere. **Il traguardo vero** non **è** solo quello della liberazione dall'egoismo e dall'ingiustizia della vita, ma **quello della totale liberazione e distacco dalla stessa volontà di vivere**. Si passa perciò alla terza via, al terzo modo di salvezza.

L'ascesi o nolontà.

Il vero distacco dalla volontà di vivere, cieca e prevaricatrice, **si raggiunge solo con l'ascesi** (elevarsi al cielo), intesa come **rinuncia ad ogni desiderio**, ad ogni egoismo, **ad ogni volontà**. **L'asceta è colui che vive senza desiderare di vivere**, **distaccato completamente dalla vita terrena**. Secondo le filosofie orientali, che hanno influenzato Schopenhauer, si giunge all'ascesi attraverso la meditazione, la povertà, la castità ed attraverso il rifiuto di ogni piacere della vita. Ebbene, **quando l'uomo non vuole più niente, e giunge dunque alla nolontà, allora avrà sconfitto la volontà di vivere**. Quando l'asceta giunge a contemplare il mondo come un puro nulla (il nirvana delle filosofie orientali), allora la volontà di vivere viene annullata. Per Schopenhauer dunque l'ascesi non è immedesimarsi in Dio ma è totale negazione del mondo; il suo è un misticismo ateo.

Se infatti la volontà di vivere si manifesta nel mondo, di cui essa è l'essenza, ad essa è allora impedita ogni manifestazione qualora il mondo sia concepito come un nulla. **Il pessimismo di Schopenhauer giunge così a conclusioni di "nichilismo"** (dal latino "nihil" che significa nulla: il mondo non è niente, non è nulla, cioè non vale niente), nichilismo che sarà poi ripreso, in forma diversa, dal suo discepolo Nietzsche.

In verità, la teoria orientalista dell'ascesi costituisce la parte più debole del pensiero di Schopenhauer. Infatti, se la volontà di vivere si identifica con la struttura metafisica (l'essenza) del reale, anzi con l'assoluto infinito stesso, come si può ipotizzare il suo annullamento da parte dell'asceta? In che modo la volontà, la cui essenza è appunto il volere, ad un certo momento può essere in grado di non volere e di non far più prevalere se stessa? Inoltre, la fuga ascetica dalla vita è sempre un atto individuale che contrasta con l'ideale etico della compassione verso il prossimo.

Conclusioni.

Il pessimismo e la filosofia di Schopenhauer non furono accettati ed ebbero poco successo nella prima metà dell'Ottocento, allorquando prevaleva l'ottimismo della filosofia idealistica. La sua influenza si fece sentire dopo, con la caduta delle illusioni che avevano fatto sperare nelle rivoluzioni del 1848 e col diffondersi di un nuovo clima culturale.

In campo filosofico l'influenza di Schopenhauer è presente in Kierkegaard ed ancor più in Nietzsche per quanto riguarda la tematica del nichilismo. Influenzò anche Bergson, Wittgenstein, Heidegger e Horkheimer. Ma la sua influenza si estese anche alla letteratura e all'arte con Thomas Mann e Wagner.

SOREN KIERKEGAARD (1813-1855).

Nasce a Copenhagen. Studia teologia e diviene pastore protestante ma non ne intraprende la carriera, ponendosi in polemica con l'ambiente teologico del tempo. Si trasferisce per un breve periodo a Berlino dove segue le lezioni universitarie di Schelling. Torna quindi a Copenhagen e si dedica unicamente agli studi.
Il pensiero di Kierkegaard è caratterizzato da una forte impostazione religiosa. Egli avverte in modo drammatico la contrapposizione tra esperienza mondana ed esperienza religiosa. La visione del mondo si incentra intorno al rapporto uomo-Dio nonché sui temi della salvezza e della grazia, ponendosi in contrasto con le risposte date al riguardo dalla scienza e dalla filosofia, soprattutto hegeliana.
Opere principali: Aut-Aut; Timore e tremore; Il concetto dell'angoscia.

Critica alla filosofia razionalistica e a quella idealistica hegeliana.

Per Kierkegaard **l'errore fondamentale della filosofia razionalistica** (da Cartesio a Kant), così come della scienza, **è stato quello di considerare soprattutto il pensiero e la conoscenza in astratto**, cioè soprattutto il concetto e l'oggetto del pensiero, **trascurando** il soggetto che pensa, ossia **il singolo individuo concreto nella particolarità della sua esistenza**. In questo senso Kierkegaard è considerato **precursore dell'esistenzialismo**, corrente filosofica del primo Novecento.
È assurdo, dice Kierkegaard, pretendere di costruire, come Hegel, un sistema filosofico globale ma astratto, che dia una risposta metafisica complessiva a tutti i problemi della realtà, quando poi non è capace e si dimentica di spiegare qual è il senso, il significato che l'esistenza ha per il singolo individuo concreto.
La filosofia razionalistica moderna, come anche la filosofia greca antica, afferma Kierkegaard, si basa sulle essenze, ossia su concetti generali ed astratti, ma non si preoccupa di capire quale senso abbia l'esistenza per ciascun uomo. **L'esistenza concreta del singolo individuo non coincide col concetto generale e astratto di uomo e di umanità**. **Le essenze, i concetti astratti, sono schemi mentali fissi** che si pretende siano immutabili e necessari, sempre costanti ed uguali. **Invece l'esistenza del singolo individuo concreto** non si può ricondurre e spiegare in base a schemi fissi e necessari. Essa **è sempre imprevedibile**, quindi non può essere necessariamente predeterminata e predeterminabile. È in tal senso ridicola, prosegue Kierkegaard, la pretesa di Hegel di poter dedurre la conoscenza dell'uomo singolo dal concetto e dall'essenza universale ed astratta di Umanità e di Spirito dell'umanità e del mondo. L’esistenza del singolo non coincide col concetto; la sua non è certo un’esistenza concettuale. Hegel presume di parlarci dell’Assoluto ma non comprende l’esistenza umana.
Kierkegaard distingue tra "essenza" e "esistenza". L'essenza è l'oggetto del concetto, cioè l'universale, il necessario, ciò su cui verte la filosofia di Hegel, che è essenzialmente una logica e riduce appunto l'intera realtà ad essenze. L'esistenza è invece la condizione in cui si trova l'individuo, il particolare, ed è questa per

Kierkegaard la vera realtà. Se infatti, come diceva lo stesso Hegel, la realtà è intrinsecamente movimento (il processo dialettico), esso non può essere prodotto dalle pure essenze ma deve avere come soggetto l'individuo, anzi il singolo, come lo definisce Kierkegaard.

Le essenze sono il regno della necessità, le singole esistenze degli uomini sono il regno della libertà. L'esistenza dei singoli individui, infatti, non ha un senso e un itinerario già prestabilito e ricavabile, deducibile da concetti generali. Invece, **ogni singolo individuo è libero di scegliere quale tipo di esistenza vuole vivere** e diverse e varie sono le possibilità di scelta. L'individuo è solo con se stesso in questa scelta, alla fine spetta solo a lui decidere quale vita scegliere e condurre: **è una scelta libera ma, in quanto scelta di vita, è rischiosa**.

Esistere (dal latino ex-sistere) significa emergere, venir fuori dal nulla (prima di esistere l'individuo è nulla), quindi l'esistenza arriva per caso e non da un progetto predefinito che stabilisca in anticipo quale tipo di esistenza condurre. L'individuo si trova a dover scegliere il proprio tipo di esistenza fra innumerevoli e differenti possibilità.

L'uomo è libero di scegliere fra le diverse possibilità, ma poiché sceglierne una significa dover rinunciare alle altre, **la sua libertà di scelta diventa angosciosa**: la scelta dell'esistenza provoca angoscia. **D'altra parte l'individuo non può fare a meno di scegliere: anche il rifiutarsi di scegliere è una scelta di vita**.

Le pietre, le piante, gli animali non scelgono quale tipo di esistenza condurre; la loro esistenza si muove nel regno della necessità, cioè all'interno delle leggi naturali predeterminate che reggono la specie cui appartengono. Per essi la specie è dunque più importante dell'individuo singolo. L'esistenza umana è invece il regno della libertà e della possibilità di scelta, ossia è il regno del divenire e del contingente, quindi è il regno della storia. L'uomo è ciò che sceglie di essere: per questo motivo, nel caso dell'uomo e diversamente dall'animale e dalle piante, l'individuo è più importante della specie: "l'uomo è spirito che sceglie ".

Kierkegaard respinge in particolare la dialettica hegeliana, cioè l'idea che la realtà si sviluppi attraverso la contrapposizione fra una tesi e la sua antitesi per poi armonizzarsi e trovare l'accordo nella sintesi. Spesso, obietta Kierkegaard, nella vita e nella storia non è affatto così; spesso le contrapposizione e i conflitti rimangono e non si conciliano nella sintesi. **Hegel crede ottimisticamente che le contrapposizioni**, **cioè sia la tesi che l'antitesi, "et - et", l'una e l'altra, vengano superate nella sintesi. Kierkegaard invece afferma che spesso gli opposti, tesi e antitesi, non si risolvono in una sintesi che li metta d'accordo**; **spesso prevale uno o prevale l'altro, non "Et-Et" ma "Aut-Aut", o questo o quello**, secondo il titolo di una delle sue opere più importanti, **e non si può sperare nella loro sintesi**. **È per questo che l'individuo si trova di fronte a scelte**, e a scelte di vita, **angosciose**, **proprio perché sono scelte radicali, assolutamente alternative ed opposte** una all'altra: o si scegli una cosa o se ne sceglie un'altra, ma non possono essere scelte tutte due.

Possibilità, angoscia e disperazione (dall'opera Timore e tremore).

L'esistenza è dunque libertà, è poter essere, ossia possibilità di scegliere il modo di vivere la propria esistenza tra le diverse alternative. **Ma** questa libertà di scelta costituisce un peso grave dell'uomo poiché **è rischiosa, tremenda, piena di incertezze** e **scegliere una possibilità significa rinunciare alle altre che magari avrebbero potuto rivelarsi migliori**. **L'esistenza è anche possibilità di non scegliere**, di non decidere, di restare nella paralisi e perdersi nel nulla, **di condurre un'esistenza senza senso**, **anche se questa non scelta è essa stessa una forma di scelta**.
Il rischio e l'incertezza insiti nella scelta dell'esistenza **conducono l'uomo all'angoscia**: la libertà di scelta è angoscia. Ma l'angoscia è anche formativa: riflettendo, possiamo capire che ogni nostra scelta di vita rimane pur sempre una scelta compiuta nel mondo delle cose finite e delle illusioni. Solo il salto verso la trascendenza e l'affidarsi ad essa può essere fonte di salvezza ma, come vedremo, non senza contraddizioni e paradossi.
Accanto all'angoscia c'è la disperazione. **L'angoscia sorge** nell'uomo **in rapporto al mondo**, **per effetto dell'incertezza di fronte alle diverse possibilità di scelta offerte dal mondo**. **La disperazione nasce nell'uomo in rapporto a se stesso**: essa **è assenza di speranza di poter essere e realizzare autenticamente se stesso**, il proprio fine. Infatti, se l'uomo vuole realizzare completamente se stesso e quindi superare i suoi limiti, scopre che ciò è impossibile a causa della sua condizione di essere imperfetto. Ma anche quando l'uomo non vuole realizzare se stesso, quando cioè vuole essere altro da sé, scopre che pure ciò è impossibile perché non può essere comunque diverso da come è. **L'uomo non è capace di realizzare ciò che vorrebbe e non è neppure capace, d'altra parte, di sopprimere le sue aspirazioni**: da ciò la sua disperazione. L'angoscia è il sentimento che si prova di fronte all'ignoto, quando non si sa cosa accadrà; è la condizione dell'uomo di fronte al problema della scelta. La disperazione è invece la perdita di qualsiasi speranza di salvarsi, è la certezza di perdersi, la negazione delle possibilità, cioè della libertà: è, come da Kierkegaard definita, "malattia mortale".
La disperazione è la colpa dell'uomo che non sa accettare se stesso, **la sua condizione di essere limitato e imperfetto**. **La salvezza**, il rimedio **sta invece nell'accettare ciò che si è**, nell'accettare i propri limiti. L'uomo può sperare nella propria realizzazione quando smette di credere in se stesso, **rinunciando** cioè **alla propria superbia ed offrendosi totalmente a Dio**, riconoscendo la sua integrale dipendenza da Dio perché, secondo Kierkegaard, in Dio tutto è possibile.

I tre stadi dell'esistenza.
L'uomo, si è visto, non può evitare di scegliere il proprio tipo di esistenza. **Kierkegaard considera tre fondamentali e possibili scelte di vita che egli chiama stadi**: **1) lo stadio estetico; 2) lo stadio etico; 3) lo stadio religioso**.

Questi tre stadi dell'esistenza non sono consecutivi (non si succedono uno dopo l'altro), **ma sono invece del tutto alternativi** (o se ne sceglie uno oppure un altro: aut - aut e non et - et). **Si può passare da uno stadio all'altro** non in base ad una progressione continuativa (prima uno, poi il secondo e quindi il terzo), ma **solo attraverso un salto, una rottura**, cioè solo attraverso una scelta completamente diversa ed opposta alla precedente. **Oppure si può rimanere fermi in uno stadio per sempre**.

Lo stadio estetico rappresenta la scelta di vita di coloro che, come appunto l'esteta, simboleggiato dal **Don Giovanni**, fanno del piacere lo scopo principale dell'esistenza e sfuggono l'impegno della famiglia e del lavoro. Vivono nell'istante, senza fini e progetti prestabiliti, e sono sempre alla ricerca di novità piacevoli. **Ma alla fine la continua ricerca del piacere** diventa monotona, ripetitiva e **si trasforma in noia**.

Lo stadio etico è caratterizzato dall'impegno, dal senso di responsabilità e del dovere. Simbolo di questo stadio è la figura del **"marito**". L'uomo sceglie di realizzarsi nella famiglia, nel lavoro, nella società e sente di dover dare il proprio contributo allo sviluppo del bene comune. **Ma** proprio in questo suo impegno e darsi da fare per l'umanità **l'individuo** avverte quanto è grande la sofferenza e l'ingiustizia umana e **si sente impotente**. Ne deriva un senso di colpa per la propria incapacità e i propri limiti: si rende conto che **l'impegno personale non basta per liberare gli uomini dall'ingiustizia e dal male**. **Si presenta quindi la possibilità**, non la necessità, **di compiere un salto nello stadio religioso**, che è pentimento e riconoscimento della limitatezza e colpevolezza umana derivante dal peccato originale, che è peccato di superbia.

Lo stadio religioso è quello in cui l'uomo sceglie un'esistenza rivolta verso Dio, verso la trascendenza. Avverte che il male dell'umanità non può trovare rimedio se non in una visione religiosa ed ultraterrena. Simbolo di questo stadio è **Abramo**, che riceve da Dio l'ordine, contrario ad ogni legge morale, di uccidere il figlio Isacco. Abramo si trova così di fronte ad un contrasto estremo tra il principio religioso (l'obbedienza a Dio) ed il principio morale umano (l'amore per il figlio). Abramo sceglie Dio, sceglie di obbedire a Dio e questa sua scelta lo salva, in quanto Dio invia un angelo a fermare il sacrificio del figlio.

La contraddizione e il paradosso della fede (dall'opera Timore e tremore).

Lo stadio religioso è dunque per Kierkegaard l'unica scelta di esistenza che consente la salvezza dell'uomo. Ma **la fede religiosa è sempre, per la Chiesa protestante, una scelta tormentata** che Kierkegaard, pastore protestante, esprime con particolare forza.
La fede consiste nel rapporto tra il singolo individuo e Dio. Tuttavia, mentre per il cattolicesimo la Chiesa è il tramite principale tra l'uomo e Dio, per il protestantesimo

invece tra l'uomo e Dio vi è un rapporto diretto, immediato, privato: la Chiesa tutt'al più può svolgere una funzione di solo orientamento nei confronti della divinità.
Il credere in Dio, peraltro, può apparire una scelta contraddittoria e paradossale, assurda, **perché** la fede in Dio e nei comandamenti divini **implica la capacità di andare oltre e contro le regole della morale umana**, come esemplificato nella vicenda di Abramo. La fede impone un salto: non può derivare né dai sentimenti né dalla ragione umana. A differenza di ciò che affermava la filosofia medievale e di ciò che ancora oggi afferma la Chiesa cattolica, per Kierkegaard, come per gran parte della Chiesa protestante, **non ci può essere accordo tra ragione e fede** (la fede non può essere spiegata e dimostrata razionalmente) **né ci può essere accordo tra sentimenti umani e fede** (non sempre la fede coincide con l'umano sentire).
L'uomo si trova quindi solo e disperato di fronte alla fede e di fronte a Dio, poiché comprende che aver fede significa che l'uomo non può contare in se stesso per la propria salvezza, ma può soltanto sperare di essere scelto da Dio, secondo la teoria protestante della predestinazione. **È questo l'aspetto paradossale della fede**: finché l'uomo non crede, può pensare di essere lui stesso in grado di scegliere liberamente; ma non appena sceglie di credere, l'uomo sente che non è stato veramente lui ad aver scelto la fede ma che è stato Dio a concederla attraverso il dono della grazia.
Di fronte a Dio l'uomo avverte che vi è un'enorme distanza tra l'infinità divina e la finitezza umana; avverte che l'uomo non vale nulla e che solo Dio può tutto e può dare all'uomo la fede e la salvezza. **Il paradosso della fede consiste** dunque **anche nell'affidarsi completamente e ciecamente a Dio benché la ragione umana non sia capace di comprenderlo**. La fede è un abbandonarsi completo a Dio correndo il rischio di un tale abbandono incomprensibile per la ragione. È insensata, dichiara Kierkegaard, ogni teologia "scientifica" che voglia spacciarsi per scienza e spiegare razionalmente il mistero di Dio e della fede.
Tutto ciò è ulteriore fonte di angoscia, poiché l'assurdo della fede spinge l'uomo a credere in un Essere del quale non si conosce assolutamente nulla ma solo nel quale tuttavia l'uomo può trovare la salvezza e il senso della propria esistenza, che non sta nella vita terrena ma in quella ultraterrena. **La scelta della fede è, paradossalmente, il rifiuto della razionalità**.
Dio ha creato l'uomo libero e innocente. Innocente è colui che ignora la differenza tra il bene e il male. L'uomo si mantiene nello stato dell'innocenza finché permane la sua assoluta dipendenza da Dio. Adamo non conosce la differenza tra bene e male, non deve lottare contro nulla ed è proprio il nulla che ha di fronte ad angosciarlo, spingendolo verso qualcosa che non conosce. Nel momento in cui Adamo trasgredisce il divieto divino e mangia la mela proibita, cioè nel momento in cui l'uomo, esercitando la sua libertà, afferma se stesso di fronte a Dio e rivendica la sua autonomia, egli perde l'innocenza. Ottiene la conoscenza ma diventa peccatore. Questo è il dramma della vita umana: l'uomo non può esistere se non peccando e per esistere non può non peccare. Ogni atto con cui l'uomo intenda affermare se stesso implica la negazione di Dio, la trasgressione, il peccato. Da ciò deriva l'angoscia.

L'angoscia dell'uomo è la percezione di una carenza del proprio essere, è soprattutto la sconvolgente scoperta della propria libertà. Ma, esercitando la propria libertà per affermare la sua autonomia, l'uomo ha spezzato i legami di dipendenza assoluta da Dio, ha rinunciato alla diretta guida divina e si è trovato solo con se stesso, senza più direttrici e traguardi sicuri. In questo senso la libertà dell'uomo si identifica col nulla, poiché l'uomo vive la propria libertà come regno del possibile, ossia del contingente, dell'assoluta imprevedibilità, del nulla di certo e di garantito.
Per Hegel la religione è solo una rappresentazione, cioè un contenuto di verità (la verità dell'Assoluto) espresso per mezzo di una forma inadeguata. Per Kierkegaard la religione è essenzialmente fede pura, non riducibile ad una filosofia (a razionalità), anzi del tutto indipendente da qualsiasi filosofia.
La storia per Kierkegaard non è affatto, come per Hegel, il luogo della manifestazione dell'Assoluto, di quell'Assoluto infinito che è il Dio hegeliano: il rapporto tra l'uomo e Dio non si verifica nella storia ma piuttosto nell'attimo, inteso come improvvisa inserzione e apparire della verità divina nell'uomo. Ma ciò, al contrario della fiducia di Socrate nella ricerca della verità, vuol dire che l'uomo per suo conto vive nella non-verità: in questa condizione sta il presupposto del peccato. L'attimo è l'avvento, paradossale e incomprensibile, dell'eternità nel tempo e realizza il paradosso del cristianesimo, che è la venuta di Dio nel mondo, il quale muore come uomo mentre parla e agisce come Dio.

DESTRA E SINISTRA HEGELIANA.

I discepoli di Hegel, specialmente dopo la sua morte, si separano in due gruppi, fra di essi in contrasto, denominati rispettivamente "**Destra hegeliana" e "Sinistra hegeliana**".
I due gruppi **sono in disaccordo soprattutto nell'interpretazione di due ambiti della filosofia di Hegel: la religione e la politica**.
Circa la politica, la celebre frase di Hegel secondo cui "tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale" è interpretata dalla **Destra hegeliana** nel senso che la realtà sociale e politica esistente, essendo razionale, è da intendersi allora sempre giustificata, considerata giusta. Si tratta di una visione conservatrice che, giustificando lo "status quo" (la situazione socio-politica esistente), difende quindi l'assolutismo dello Stato prussiano.
La Sinistra hegeliana interpreta **invece** la frase di Hegel sopracitata nel senso che tutto ciò che nella realtà sociale e politica non è razionale, bensì ingiusto, è destinato nel processo dialettico ad essere superato, ossia deve essere trasformato dalla politica in razionalità e giustizia sociale. È una visione progressista, che non accetta la situazione esistente e lo Stato assoluto prussiano nell'intento di pervenire a forme di liberalismo radicale.
Circa la religione, Hegel aveva sostenuto che sia la religione sia la filosofia hanno il medesimo contenuto, hanno entrambe per oggetto l'Infinito, lo Spirito assoluto, salvo che la religione è espressione dell'Assoluto in forma di rivelazione e rappresentazione, mentre la filosofia esprime l'Assoluto in forma di concetto, ossia di spiegazione e comprensione razionale.
In tal senso, **la Destra hegeliana** sostiene che religione e filosofia, avendo entrambe il medesimo contenuto, sono allora fra di esse compatibili, per cui la filosofia è perfettamente conciliabile con la religione (accordo tra ragione e fede). **La Sinistra hegeliana invece** afferma che, essendo la filosofia l'unica forma di spiegazione razionale dell'Assoluto, essa di conseguenza supera la religione che, pertanto, non ha più alcun motivo di sussistere, riducendosi la rivelazione religiosa divina ad invenzione essenzialmente umana (ateismo).
La Destra hegeliana, denominata anche gruppo dei "**vecchi hegeliani**", più moderata e conformista, **era composta soprattutto da professori universitari e da teologi protestanti che volevano mostrare l'accordo tra filosofia hegeliana e religione** cristiana da una parte **e tra filosofia hegeliana e Stato prussiano** dall'altra.
La Sinistra hegeliana, denominata anche gruppo dei "**giovani hegeliani**", **rovescia invece l'idealismo di Hegel in un ateismo materialistico** che avrebbe avuto come maggiori esponenti **Feuerbach e Marx**.

LUDWIG FEUERBACH (1804-1872).

Nasce in Baviera. È stato inizialmente allievo di Hegel e poi libero docente all'università di Erlangen. Costretto a rinunciare alla carriera universitaria per le sue concezioni antireligiose, è vissuto in seguito sempre più appartato e isolato.
È il fondatore dell'ateismo filosofico dell'Ottocento.
Opere principali: L'essenza del cristianesimo; L'essenza della religione.

La critica a Hegel.

Hegel, dice Feuerbach, **incomincia la sua filosofia con** l'essere, cioè con **il concetto astratto di essere, di Idea, di Spirito**, che non soltanto pone se stesso come causa di sé, ma si illude e pretende altresì di essere all'origine, quale principio produttore, della stessa natura (Idea fuori di se). **La filosofia deve invece cominciare con l'essere reale**, **per cui la filosofia hegeliana deve essere rovesciata**: ciò che nel sistema di Hegel è considerato soggetto (il pensiero, l'Idea, lo Spirito) in realtà è solo il predicato (attributo); viceversa è il predicato (l'essere e la realtà sensibile) che deve essere considerato come il vero soggetto: **prima c'è il mondo, la natura, gli uomini concreti e solo da questi deriva poi il pensiero**. La filosofia di Hegel assume l'idea di una cosa per la cosa stessa e da questa deduce poi la cosa realmente esistente. Seguendo in tal senso una tendenza inaugurata da Cartesio (il primato del soggetto incentrato sulla "res cogitans") e seguita poi da Spinoza, Leibniz, dallo stesso Kant ed infine da Hegel, l'idea pone in primo piano se stessa, attribuendosi un carattere di infinito, e riduce a predicato finito la realtà e gli eventi concreti, supposti come sue manifestazioni e produzioni. Al contrario, Feuerbach ribadisce l'autonomia e la centralità della realtà sensibile, della natura.
Hegel aveva eliminato il Dio trascendente della tradizione e ad esso aveva sostituito lo Spirito immanente, **concepito come Spirito dell'umanità, come umanità astratta. A Feuerbach non interessa l'umanità in astratto ma invece l'uomo reale, che è innanzitutto natura, corporeità, sensibilità**. "Verità è l'uomo e non la ragione astratta; verità è la vita e non il pensiero". **Occorre quindi negare l'Idealismo** che nasconde l'uomo concreto. **A maggior ragione bisogna negare la religione, giacché, afferma Feuerbach, non è Dio che crea l'uomo, bensì è l'uomo che crea Dio**.

La teologia è antropologia.

La filosofia hegeliana, secondo la quale la realtà è posta e creata dall'Idea, dallo Spirito, **altro non è**, per Feuerbach, **che una teologia mascherata**. Infatti, così come per la religione il mondo è la creazione di uno Spirito supremo chiamato Dio, anche per Hegel la realtà, il mondo, è il prodotto di uno Spirito assoluto: l'unica differenza è che il Dio della religione è trascendente mentre lo Spirito di Hegel è immanente. Invece non è lo Spirito ad aver creato la realtà naturale ed umana bensì il contrario:

prima c'è la realtà, ci sono le cose, e solo dopo c'è il pensiero (lo spirito) della realtà e delle cose La filosofia di Hegel dunque è, alla fin fine, la più grande teologia.
Se la realtà dunque non è creazione del pensiero e la filosofia vuole essere davvero scienza di questa realtà, **occorre allora ristabilire** la prevalenza e **il primato del finito sull'infinito**. **Feuerbach ammette l'unità dell'infinito col finito ma capovolge i termini: l'infinito sta nel pensiero dell'uomo finito**. Dapprima ci sono gli enti finiti e solo dopo vi è il pensiero relativamente ad essi, pensiero che, per sua natura, è illimitato, infinito, nel senso che ad ogni pensiero possono sopraggiungere pensieri ulteriori (nonché sentimenti ed emozioni) indefinitamente. **Gli enti finiti sono in sé autosufficienti. È solo a causa dei nostri meccanismi psicologici che sentiamo il bisogno di far derivare gli enti finiti, che sono provvisori e contingenti, da un principio e da un'entità infinita** (sia questa il Dio trascendente o lo Spirito immanente). **Va quindi respinta l'idea della filosofia come scienza dell'infinito**. **Bisogna piuttosto riportare la filosofia ad essere scienza del finito**. Ciò significa ricondurre la filosofia ad essere **scienza dell'uomo**, **fare cioè di essa un'antropologia** (antropologia significa appunto scienza dell'uomo). **Altrettanto** vale e specialmente per la religione, ossia per la teologia: **la teologia è** in effetti **antropologia**.

L'alienazione religiosa.

Se il mondo e l'uomo non sono creati da un'entità infinita, come sorge allora l'idea di Dio onnipotente e creatore del mondo? **Come nasce la religione? Per Feuerbach essa è una forma di "alienazione**" (alienazione=estraniazione, cioè l'uomo si estrania, esce fuori da se stesso, perde la coscienza di se stesso e/o perde la fiducia in se stesso). **L'uomo**, spiega Feuerbach, **si rende conto che non sempre nella vita terrena riesce a realizzare le sue più nobili aspirazioni** di bene, di giustizia, di libertà, di infinito. **Allora l'uomo si aliena, esce fuori da se stesso e proietta le sue aspirazioni in un essere supremo, Dio**, infinito, onnipotente, trascendente e creatore del mondo, **che però è in realtà immaginato e creato dall'uomo stesso come colui che garantisce che tali aspirazioni saranno alla fine realizzate quantomeno in una vita ultraterrena**. **Ecco perché**, conclude Feuerbach, **non è Dio ad aver creato l'uomo ma è l'uomo che ha creato Dio**. Tutti gli attributi dell'essere divino sono in effetti gli attributi e le qualità migliori dell'essere umano che l'uomo, alienato e privo di fiducia in se stesso, proietta in Dio. La religione e la teologia sono fatti e creazioni totalmente umani. Perciò, ribadisce Feuerbach, la teologia non è in verità scienza di Dio ma è invece antropologia, ossia è scienza dell'uomo.
L'uomo trova una natura insensibile alle sue sofferenze, trova un mondo ostile e perciò placa la sua inquietudine, il suo dolore, il suo smarrimento nella religione, costruendosi una divinità che sia garanzia di salvezza. Ogni credente è certo dell'esistenza di Dio perché Dio è un sua proiezione.

Il nuovo umanesimo e il compito della filosofia.

Solo dopo aver preso piena coscienza di sé, delle proprie capacità e delle sue qualità migliori, cioè **solo dopo essersi "disalienato", l'uomo può stabilire un diverso** rapporto, un diverso **punto di vista nei confronti di se stesso e degli altri e progettare una felicità che prima riteneva possibile solo come ultraterrena**. Uscendo dalla alienazione religiosa, l'uomo comprende che tutta le qualità ed attributi dell'essere divino sono invece le qualità e gli attributi più nobili dell'uomo stesso. **Alla morale tradizionale, che raccomandava l'amore di Dio, Feuerbach sostituisce una morale che raccomanda l'amore dell'uomo in nome dell'uomo**. **È questo il nuovo umanesimo della filosofia di Feuerbach: trasformare gli uomini da amici di Dio in amici degli uomini**.
Feuerbach incita ad una nuova convivenza con gli altri, non più basata sulla prepotenza. L'uomo è determinato dai bisogni, ma il vero e più grande bisogno è l'amore dei suoi simili. L'essenza e il fine dell'uomo è quello di **sviluppare il valore** fondamentale **della solidarietà sociale** nella vita di comunità. L'uomo non è fatto per vivere da solo o in conflitto con gli altri.
Compito della filosofia è proprio quello di liberare l'uomo dall'alienazione religiosa e fargli riacquistare coscienza di sé e fiducia nelle sue qualità migliori. Dopo aver compreso l'origine puramente umana della religione, **l'uomo può impegnarsi a diventare lui stesso Dio per l'altro uomo**. **Al posto della religione** e delle superstizioni, **l'uomo potrà dimostrare il proprio valore** e la propria libertà **col lavoro, con l'arte e con la partecipazione alla vita sociale e politica (socialismo umanistico)**. Compito della filosofia è di porre l'infinito nel finito, cioè di risolvere Dio nell'uomo. Dall'amore per Dio all'amore per l'uomo, dalla fede in Dio alla fede nell'uomo.

IL SOCIALISMO UTOPISTICO.

Si sviluppa soprattutto in Francia a partire dal 1830. **Principali esponenti** sono: Saint-Simon, Fourier e Proudhon. In Inghilterra si può citare Robert Owen. Si chiama **"utopistico" perché** i suoi esponenti propongono un modello di società ideale, immaginaria, come il modello di Stato ideale proposto da Platone. "Utopia" infatti significa qualcosa che non sta in alcun posto reale.
Il socialismo utopistico **si pone il fine di** realizzare una società che abbia come obiettivo la felicità e il benessere generale sulla base, più che della politica, della cooperazione e collaborazione fra i gruppi sociali, nonché sulla base di una più equa produzione e distribuzione della ricchezza e del rafforzamento dell'educazione sociale dei cittadini. **Viene privilegiato il principio della cooperazione tra gli uomini e quello associativo** (le associazioni sociali), **considerati più importanti del principio della concorrenza e dell'individualismo** in economia e nella società.
La felicità e il benessere della collettività, sostengono i socialisti utopisti, non possono essere raggiunti in una società basata sulla competizione economica, nell'illusione che la libera concorrenza possa condurre da sola ad una naturale e più ampia distribuzione della ricchezza accumulata da pochi. È pertanto **necessaria una regolamentazione sociale dell'economia**.
Dal punto di vista economico-politico, la concezione dei socialisti utopisti è stata **più di tipo riformatrice che rivoluzionaria**. Essi infatti non contestavano i principi fondamentali del liberalismo economico, quali la proprietà privata, ivi comprese la proprietà delle imprese e del capitale nonché la divisione sociale del lavoro (fra dirigenti e dipendenti e fra lavoro intellettuale e manuale) e quindi la divisione in classi sociali. **Il loro obiettivo era piuttosto** quello di un controllo sociale dei fattori economici per contrastare gli effetti più aspri e disumani della rivoluzione industriale. Più che una rivoluzione politico-sociale, **si proponevano soprattutto l'eliminazione dello sfruttamento più duro dei lavoratori** (gli operai lavoravano fino a quattordici ore al giorno; erano indotti al lavoro anche le donne e i bambini; era diffusa la delinquenza e l'alcolismo) **ed una distribuzione più equa dei beni e della ricchezza**. **Non si opponevano tanto alla società capitalistica quanto ai suoi eccessi**.
Considerando più importanti gli aspetti sociali ed economici, i socialisti utopisti erano spesso diffidenti nei confronti della politica.
Nell'intento di migliorare la vita economica e sociale della popolazione, i socialisti utopisti propongono, come si è detto, **modelli ideali di società**: Fourier e Owen propongono una nuova società basata su istituzioni sociali nuove, chiamati "Falansteri", gestite in comune. Saint-Simon propone governi guidati da scienziati e tecnici.

KARL MARX (1818-1883).

Nasce a Treviri e studia a Bonn e a Berlino, dove si laurea in filosofia. Tra il 1843 e il 1845 vive a Parigi dove conosce Engels. Dopo i moti del 1848 è costretto all'esilio e si rifugia in Inghilterra, a Londra, diventando punto di riferimento del movimento operaio europeo.
Opere principali: Il manifesto del partito comunista, scritto insieme ad Engels; Il Capitale.
La sua opera non è strettamente filosofica, ma la sua analisi sulla società e sulla storia, oltre che dal punto di vista sociologico ed economico, è per molti versi importante anche da quello filosofico.
Marx sviluppa il suo pensiero in parte accogliendo ed in parte criticando la filosofia di Hegel e della Sinistra hegeliana. Critica inoltre gli economisti classici, i socialisti utopisti e Feuerbach.

La critica a Hegel.

Marx riconosce ad Hegel il merito della concezione dialettica della realtà, secondo cui la realtà si sviluppa attraverso continue contrapposizioni dei contrari (tesi e antitesi) che trovano poi l'accordo nella sintesi. **Ma il modo in cui Marx considera la dialettica è diverso** rispetto ad Hegel. **Per Marx il momento prevalente** che spiega il divenire e lo sviluppo della realtà **non è quello della sintesi**, come in Hegel, **ma è proprio quello della contrapposizione, del conflitto** tra gli elementi della realtà. **Per Marx la lotta è la vera** molla e causa **della storia e la dialettica non ha**, come in Hegel, **valore giustificativo della realtà** (secondo il principio dell'identità di reale e razionale), **ma è uno strumento rivoluzionario**.
Secondo Marx, e come sostiene anche Feuerbach, **l'errore principale di Hegel è quello di interpretare il mondo alla rovescia**, di invertire il corretto rapporto tra soggetto e predicato: **invece di partire dagli uomini concreti**, dalle loro azioni e dai loro bisogni, ed assumerli quindi come il soggetto da cui si sviluppa tutto il resto, **Hegel parte dallo Spirito**, cioè **dall'Idea** e **dal pensiero astratto**, che considera il vero soggetto, facendo derivare dallo Spirito gli uomini reali, la famiglia, la società e lo Stato, **come se**, dice Marx, **prima venisse l'idea della pera e solo dopo venisse la pera reale**. Ma si tratta di una mistificazione, ossia di un'interpretazione falsa della realtà. **Altrettanto**, prosegue Marx, **invece di partire dalle persone concrete e considerare lo Stato un loro prodotto**, frutto quindi di precise condizioni materiali e storiche, **Hegel fa esattamente l'opposto** e considera i cittadini un prodotto dello Stato. **E poiché per Hegel ciò che è reale è sempre anche razionale**, allora per Hegel **ogni tipo di Stato è sempre giusto** e deve essere sempre giustificato, **mentre** invece lo Stato, in realtà, non è un prodotto dello Spirito razionale ed infallibile, ma è un prodotto degli uomini i quali possono sbagliare, per cui **lo Stato può essere anche ingiusto**. **Quella di Hegel**, afferma Marx, **è "ideologia**", cioè un pensiero che giustifica sempre, per principio preso, l'ordine esistente.

L'errore di Hegel, commenta ancora Marx, **nasce dalla separazione** che egli opera **fra teoria e prassi** (=l'azione concreta degli uomini). Ma la teoria separata dalla prassi diventa vuota, diventa ideologia. **La teoria invece deve essere sempre unita alla prassi, il conoscere cioè non deve valere in se stesso ma deve valere per guidare l'azione e l'attività umana**. **L'unione di teoria e prassi è il primo importante principio della filosofia di Marx**.

La critica alla Sinistra hegeliana.

Marx giudica **la Sinistra hegeliana incapace di comprendere le vere cause** del malessere e **delle ingiustizie sociali**. **Riconosce che la Sinistra** ha trasformato l'idealismo in materialismo, che ha saputo considerare la religione un fatto ed un'invenzione puramente umani e che si è sforzata di combattere il sistema politico conservatore esistente, nell'obiettivo di conseguire profonde riforme democratiche, **ma considera tutto ciò insufficiente**.
Infatti, sostiene Marx, **la Sinistra hegeliana era convinta che le cause delle ingiustizie** sociali **consistessero nelle idee sbagliate degli uomini**, **per cui pensava di poter** trasformare e **migliorare il mondo trasformando le idee e le coscienze**. **Però**, fa presente Marx, **le idee non si modificano sostituendole con altre idee**, **poiché** le concezioni degli uomini non sono la causa ma l'effetto, **sono il prodotto delle condizioni materiali di vita** in cui ci si trova (libertà e benessere o servitù e povertà) e **quindi le idee possono essere modificate solo cambiando radicalmente le sussistenti condizioni materiali**.
Non c'è dapprima la coscienza, le idee, **e poi, di conseguenza**, un certo tipo e **certe condizioni di vita, ma il tipo di coscienza acquisita deriva, al contrario, dalle condizioni individuali e storiche** in cui si vive; deriva **dai modi vigenti di produzione del lavoro** (dai modi in cui il lavoro viene svolto ed organizzato) **e dai modi di divisione del lavoro** (direttivo o dipendente, manuale o intellettuale).
Non è la coscienza (il modo di pensare) **che determina la vita** (le condizioni di vita), **ma è la vita che determina la coscienza: è questo un ulteriore importante principio della filosofia di Marx**.
La critica che la Sinistra hegeliana rivolge contro le ingiustizie sociali è puramente ideale. Invece, precisa Marx, **non è con la semplice critica ma con la rivoluzione che si fa e si cambia la storia**. Soltanto attraverso una prassi rivoluzionaria che modifichi le condizioni materiali di vita si può mutare la realtà e quindi anche le coscienze, cioè il modo di pensare degli uomini (unione di teoria e prassi). **L'uguaglianza puramente giuridica**, cioè solo formale, sul semplice piano dei diritti, **proclamata dall'Illuminismo e dalla società liberale è insufficiente se permane la disuguaglianza economica**.

La critica agli economisti classici.

Marx riconosce che gli economisti classici borghesi, in particolare Adam Smith e David Ricardo, hanno correttamente elaborato la teoria secondo cui il valore di

ogni merce è determinato dalla quantità di lavoro necessario per produrla (quanto maggiore è il lavoro che una merce richiede tanto più essa vale, cioè costa). **Ma**, prosegue Marx, **essi vedevano nell'economia solo rapporti tra oggetti**, ossia lo scambio di una merce con l'altra tramite la moneta, **mentre invece l'economia è fatta soprattutto di rapporti tra uomini** (padroni e lavoratori). L'economia classica considera come permanenti le proprie leggi economiche, giustificando in questo modo il sistema economico esistente anche se ingiusto. **L'economia classica** ci dice come vanno le cose ma non spiega il perché; **considera la proprietà privata come un fatto naturale, ma non spiega come nasce**. **Per Marx invece la proprietà privata non è** una legge assoluta, **un fatto naturale e immodificabile, bensì la conseguenza di una certa evoluzione storica, la quale può allora essere cambiata**. Tanto più che **nella società capitalistica la proprietà privata per eccellenza è quella sui prodotti del lavoro altrui**, cioè dei lavoratori: **il capitalista espropria** (deruba) **il lavoratore del suo prodotto** e **da ciò consegue la condizione di alienazione del lavoro umano**, come in seguito sarà illustrato.

La critica del socialismo utopistico.

La critica di Marx si estende anche al socialismo utopistico perché, egli dice, **se i socialisti utopisti hanno avuto il merito di aver individuato gli aspetti negativi dell'industrializzazione** (lo sfruttamento dei lavoratori), essi **però non hanno compreso le leggi scientifiche e le vere cause del sistema capitalistico industriale**. Essi si illudevano di eliminare le ingiustizie della società borghese senza far ricorso alla lotta di classe, ma confidando semplicemente nei buoni sentimenti e negli ideali di solidarietà umana. Ma questo, dichiara Marx, **è un moralismo che non serve**.
Al socialismo utopistico Marx contrappone il proprio socialismo, definito "scientifico" perché basato sulla scoperta delle leggi scientifiche del capitalismo e, quindi, dei modi più efficaci per superarlo e cambiarlo.

La critica alla religione e a Feuerbach.

Marx condivide la tesi di Feuerbach circa l'inesistenza di Dio e l'invenzione puramente umana della religione. Tuttavia, secondo Marx, **Feuerbach non ha spiegato adeguatamente perché l'uomo crea la religione**. A differenza di Feuerbach, Marx sostiene che non è vero che **gli uomini** si alienano, escono fuori da se stessi e proiettano in un Dio immaginario i loro più nobili ideali, per un semplice meccanismo psicologico e di coscienza. Essi invece **si alienano in Dio e nella religione quando le loro condizioni materiali e sociali di vita sono opprimenti**, di sottomissione e mancanza di libertà tali da impedire la libera realizzazione di se stessi e delle loro aspirazioni.
La religione, proclama Marx, **è l'oppio dei popoli**. **Per** superare e **vincere l'alienazione religiosa non basta criticarla dal punto di vista filosofico**, come ha fatto Feuerbach. **Anche in questo caso bisogna unire la teoria** (la critica filosofica) **alla prassi** (l'azione): bisogna cioè **cambiare le condizioni materiali di vita e di**

sfruttamento che provocano l'infelicità dell'uomo e lo costringono a crearsi illusioni religiose, cioè l'illusione di un Dio che premierà le sofferenze in una vita ultraterrena. **Mentre per Feuerbach l'alienazione religiosa è prevalentemente un fatto di coscienza individuale, per Marx è invece un prodotto di natura socio-economica ed altresì l'imposizione della religione è un fatto storico determinato dalla classe dominante al fine di ottenere l'obbedienza della classe dominata**. In una nuova società più umana, realizzata attraverso la rivoluzione, la religione è destinata a scomparire naturalmente, perché non esisteranno più le condizioni dell'infelicità degli uomini.

L'alienazione del lavoro.

Alienazione (dal latino "alienus") **in generale significa** estraniarsi da sé, diventare estraneo e straniero a se stesso; uscire fuori da sé; perdere la coscienza e la fiducia di sé; non credere in se stessi ma in qualche cosa d'altro di diverso.
Per alienazione del lavoro Marx intende la perdita del possesso dei prodotti del proprio lavoro subita dal lavoratore poiché di tali prodotti si impossessa il capitalista.
Di alienazione avevano parlato Hegel, che vedeva la natura come alienazione dell'Idea (l'Idea fuori di sé), e Feuerbach, che considerava la religione come una forma di alienazione, poiché l'uomo con la religione esce da se stesso, perde la fiducia nelle sue capacità e nei suoi migliori ideali che attribuisce, anziché a se stesso, ad un Dio immaginario.
Per Marx **l'alienazione si verifica all'interno e a causa del sistema capitalistico di produzione e delle relative condizioni di lavoro**. **Il lavoro, per Marx, è l'essenza dell'uomo**: attraverso il lavoro l'uomo dovrebbe poter realizzare pienamente se stesso, dimostrare la propria capacità e creatività. **Invece, il sistema capitalistico di produzione e la proprietà privata** (la proprietà dei mezzi di produzione, cioè degli impianti, dei macchinari, delle tecnologie e della stessa attività dei lavoratori) **non rendono libero il lavoro bensì costrittivo** (il lavoratore è costretto a lavorare secondo il modo di organizzazione del lavoro stabilito dal capitalista e a lui deve cedere ciò che produce). **Anziché lavorare per utilizzare i frutti della natura e per soddisfazione personale, il lavoratore lavora per la pura sussistenza**. L'operaio **è costretto a vendere il proprio lavoro in cambio del salario**. **Il lavoro è quindi trattato come merce e non come realizzazione e creatività umana**. **In cambio del salario l'operaio viene espropriato, privato degli stessi prodotti del suo lavoro**, che finiscono nelle mani del capitalista. Dunque, **nel lavoro salariato dipendente l'operaio è costretto ad alienarsi, ad estraniarsi dai prodotti del suo lavoro** che non appartengono a lui. **È costretto altresì ad un lavoro ripetitivo**, organizzato e **imposto** dal capitalista a suo proprio vantaggio, **che non consente creatività e libertà**: **è questa l'alienazione del lavoro** che caratterizza il sistema capitalistico di produzione. **Ed è da questa alienazione che per Marx derivano tutte le altre forme di alienazione, quella religiosa e quella politica**.
Il superamento di questa situazione può avvenire solo attraverso la **lotta di classe e** la **rivoluzione, che eliminerà la proprietà privata e quindi anche il lavoro alienato**.

Il materialismo storico.

La teoria dell'alienazione del lavoro conduce Marx a formulare l'**altra** sua **fondamentale teoria** che è quella **del "materialismo storico**" (qui materialismo significa la prevalenza dell'economia, che è materiale, sulle idee, che sono spirituali). La teoria dell'alienazione segna il passaggio dal cosiddetto umanesimo di Marx (cioè dalla sua filosofia ispirata a valori umanistici) al suo materialismo storico (cioè alla sua filosofia ispirata all'analisi storico-economica della società), che in quanto tale si contrappone all'idealismo storico.

Abbiamo visto che per Marx non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, il loro tipo di vita bensì il contrario. Ciò consente di **specificare il rapporto che esiste tra struttura economica della società e** quella che Marx chiama la "**sovrastruttura ideologica" della società stessa**.

Marx definisce come "ideologia" l'insieme delle idee (del tipo di mentalità e cultura) prodotte dalla classe dominante al fine di garantire il mantenimento del proprio potere.

Per struttura economica Marx intende l'insieme delle forze produttive, dei rapporti di produzione e dei modi di produzione sussistenti.

Le **forze produttive** sono costituite dai lavoratori, dagli impianti, dai macchinari e dalla tecnologia, cioè dalle conoscenze tecniche e scientifiche applicate alla produzione lavorativa. I **rapporti di produzione** sono quelli che stabiliscono il possesso dei mezzi di produzione (delle attrezzature, degli impianti e macchinari), che nel sistema capitalistico sono proprietà privata del capitalista, nonché sono quelli che stabiliscono la ripartizione (la proprietà) del prodotto, che nel sistema capitalistico resta in mano al capitalista. La combinazione tra il tipo di forze produttive e il tipo di rapporti di produzione sussistenti costituisce i **modi di produzione** che caratterizzano il sistema economico in un dato periodo storico.

Per "sovrastruttura ideologica" Marx intende l'insieme delle idee, delle concezioni di vita, dei saperi, della morale, della mentalità, della politica e della cultura di una società.

La tesi di Marx è che la vera base reale della società in un determinato periodo storico è costituita dal tipo di struttura economica esistente, la quale condiziona non solo la coscienza, cioè la mentalità, la cultura, il modo di pensare, le idee, ma anche la stessa politica, la morale, la religione e la filosofia: condiziona cioè quella che è stata definita la "sovrastruttura ideologica", che non è autonoma ma dipende dalla struttura economica e dalla classe sociale dominante: **la struttura economica condiziona la sovrastruttura ideologica**. Gli uomini, secondo il tipo di struttura economica esistente, entrano in rapporto tra di loro in modo predeterminato e necessario, indipendente dalla loro volontà ma dipendente dai rapporti di produzione vigenti in corrispondenza al grado di sviluppo storico-economico della società.

Il materialismo storico è quindi la teoria secondo cui le idee morali, filosofiche, religiose, politiche, ecc. sono condizionate dalla struttura economica sussistente. Nel loro insieme queste idee sono soltanto una sovrastruttura che deriva dalla struttura economica stessa. In sostanza, sostiene Marx, la coscienza e la cultura sociali non

sono indipendenti e tanto meno sono prevalenti, anzi sono condizionate se non determinate dalla base economica, dalla struttura economica materiale di base esistente nella società, organizzata secondo gli interessi imposti dalla classe sociale dominante. **Non sono le idee che determinano le condizioni materiali di vita, ma è l'attività pratica, la base economica sussistente e la classe dominante al potere che condizionano o determinano le idee**. Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state le idee della classe in quel momento dominante: **queste idee sono**, appunto, "**ideologia**". **Soltanto il cambiamento della struttura economica, anche attraverso una rivoluzione** sociale, **può comportare il cambiamento della sovrastruttura ideologica**, e quindi delle idee, della società.
Il materialismo di cui si tratta **è definito "storico" perché** nei vari periodi storici la sovrastruttura ideologica di una società è determinata dalla struttura economica sussistente in ciascuno di tali periodi. Quando muta la struttura economica si ha un corrispondente cambiamento del sistema di idee, cioè della sovrastruttura ideologica.
A grandi linee, le diverse epoche storiche che si sono succedute, caratterizzate ciascuna da una propria struttura economica materiale che ha determinato una corrispondente sovrastruttura ideologica, sono:

1. il modo di produzione asiatico, caratterizzato da una società di tipo tribale (formata da un insieme di tribù) nella quale non esistevano ancora distinzioni di classe sociale, ma soltanto un sistema di divisione del lavoro secondo il sesso (alcuni lavori erano maschili ed altri femminili);
2. il modo di produzione antico, caratterizzato dalla distinzione e lotta di classe fra uomini liberi e schiavi;
3. il modo di produzione feudale, caratterizzato dalla distinzione e lotta di classe fra padroni (nobili) e servi della gleba (contadini);
4. il modo di produzione borghese-capitalistico, caratterizzato dalla distinzione e lotta di classe tra borghesi-capitalisti e proletari (operai).

Il rapporto tra struttura economica e sovrastruttura ideologica o sociale è uno dei punti più dibattuti e discussi della filosofia di Marx. **Per alcuni questo rapporto è assolutamente rigido**, nel senso che la cultura e le idee della società rimangono sempre meccanicamente ed esclusivamente determinate dal tipo di struttura economica materiale che le ha prodotte. **Per altri invece questo rapporto è reciproco**, nel senso che la sovrastruttura sociale o ideologica torna poi, a sua volta, a incidere sulla struttura economica, per cui struttura e sovrastruttura si influenzano a vicenda.

Il materialismo dialettico.

Il materialismo di Marx, oltre che storico, **è anche dialettico**. **Marx accetta la dialettica di Hegel ma in maniera capovolta**. Per Hegel la dialettica è il continuo mutamento della realtà a seconda del modo in cui l'Idea, lo Spirito, si manifesta e si realizza nella realtà stessa. **Per Marx** invece **la dialettica è** il continuo cambiamento della realtà, in particolare della realtà sociale e storica, non a causa dell'Idea ma a causa del succedersi nella storia di differenti strutture economiche e sociali.

Ogni struttura economico-sociale, teorizza Marx, **lungo la sua storia produce dentro di sé delle contraddizioni, dei conflitti, destinati** prima o poi **a provocarne il mutamento** con la nascita, conseguentemente, di una nuova struttura economico-sociale. **In ogni struttura economico-sociale c'è una classe sociale dominante e un certo tipo di produzione economica**, le quali costituiscono la **tesi**. Ad esse **si contrappone la classe sociale dominata**, che costituisce l'**antitesi**. **La vittoria della classe sociale dominata comporta la nascita di una nuova struttura economico-sociale** e di un nuovo tipo o modo di produzione economica, che costituiscono la **sintesi**. A sua volta la sintesi diventa una nuova tesi, cui si contrappone una nuova antitesi, conducendo insieme ad una nuova sintesi e così via. Sono proprio le contraddizioni che si generano in ogni epoca storica e in ogni struttura socio-economica le molle autentiche dello sviluppo storico che danno luogo a nuove forme sociali.
In tal senso, nelle **società tribali** la lotta fra le tribù ha comportato la vittoria di talune di esse e la riduzione in schiavitù delle altre. Nella **società antica** gli schiavi, i barbari, si sono ribellati e sono prevalsi sui patrizi, diventando signori feudali. Nella **società feudale** i servi della gleba sono riusciti infine a liberarsi e a diventare classe borghese dominante. Nella **società capitalistica** sorge la classe dei proletari (gli operai) destinati a contrapporsi e a superare la classe borghese.
Il materialismo dialettico è quindi la teoria secondo cui il divenire storico, la storia, si svolge in base ad un processo dialettico, cioè in base a contrapposizioni e conflitti tra classi sociali, per effetto non già dei diversi modi in cui lo Spirito si manifesta e si realizza, come in Hegel, ma per effetto delle contraddizioni interne alla struttura materiale economico-sociale di volta in volta dominante. Capovolta rispetto ad Hegel, **la dialettica è per Marx la legge dello sviluppo della realtà storica**. Tale legge **mostra l'inevitabile passaggio dalla società capitalistica al comunismo**, con la conseguente fine dello sfruttamento e dell'alienazione del lavoro.

La lotta di classe.

La storia di ogni società è dunque storia di lotta di classe. **Così è anche per la società capitalistica**, in cui **si trovano in lotta,** da una parte, **la borghesia**, cioè **i capitalisti** proprietari dei mezzi di produzione, **e**, dall'altra, **il proletariato**, cioè i lavoratori salariati, costretti a vendere la loro forza-lavoro per procurarsi i mezzi di sussistenza.
La classe borghese sorge all'interno della società feudale, evolvendosi dalla società delle gleba. Essa **ha avuto il merito**, che Marx riconosce, **di abbattere** e superare **la classe dei signori feudatari** (i nobili) **e di aver favorito lo sviluppo della scienza e della tecnica**. **Tuttavia, proprio per la legge del materialismo dialettico**, così come la borghesia è stata l'antitesi dei signori feudali, altrettanto il proletariato è l'antitesi della borghesia, cioè **la borghesia si trova opposto a sé, come antitesi, il proletariato**.
Infatti, spiega Marx, **dalla classe borghese sorgono i capitalisti**. **La loro avidità**, la continua ricerca del profitto, **induce i capitalisti ad ingrandire sempre di più le**

loro imprese e quindi ad aumentare sempre di più gli operai alle loro dipendenze, **cioè i proletari**, **e a sfruttarli sempre di più**. **Ma più diventano numerosi e sono sfruttati**, **tanto più i proletari si organizzano e diventano forza e classe sociale rivoluzionaria**. **La borghesia dunque produce dentro di sé la propria contraddizione** a causa dell'aumento della classe proletaria che ne causerà la caduta.
Come la borghesia sia destinata a cadere ed il proletariato a vincere viene spiegato da Marx nella sua celebre opera "Il capitale".

"Il Capitale".

I temi finora esaminati sono stati esposti da Marx nell'opera il "Manifesto del partito comunista", ossia i temi concernenti la critica al socialismo utopistico, l'analisi della funzione storica della borghesia, il concetto di storia come lotta di classe, il rapporto e il conflitto tra borghesia e proletariato. **Nell'opera "Il Capitale" Marx critica in particolare l'economia borghese-capitalistica ed espone i principi dell'economia comunista**.
L'opera "**Il Capitale" inizia con l'analisi della merce**. **Essa ha un duplice valore**:

1. **un valore d'uso**, ossia l'utilità della merce, del prodotto, vale a dire quanto è utile ed è richiesta;
2. **un valore di scambio**, ossia la capacità di ogni merce di essere scambiata con un'altra merce, salvo che, per maggior comodità, lo scambio non è diretto, non è in forma di baratto, ma è indiretto ed avviene tramite la moneta.

Il valore di scambio di una merce (quanto essa vale) **dipende secondo Marx dalla quantità di lavoro necessario per produrla**, cioè dal tempo medio di lavoro impiegato nella produzione della merce. Ebbene, critica Marx, **il capitalismo considera ogni merce come avente valore di per se stessa, ma si dimentica invece che essa è il frutto del lavoro umano**. Lo scambio delle merci, pertanto, non è un semplice rapporto tra cose, ossia tra le merci (feticismo delle merci), ma è soprattutto un rapporto tra uomini (i produttori e consumatori). **Lo stesso lavoro del proletario** (operaio o contadino che sia), che Marx chiama **forza-lavoro**, **è considerato anch'esso una semplice merce dall'economia capitalista**: il lavoro del proletario è cioè considerato come una merce che egli vende al capitalista in cambio del salario. **Ma la forza-lavoro** (il lavoro del proletario) **è una merce particolare**, dice Marx, **perché il suo valore è superiore al valore di scambio**, cioè il lavoro del proletario produce di più e vale di più di quanto riceve come salario, stabilito in quantità appena sufficiente per il suo mantenimento. Ad esempio, se l'operaio è obbligato a lavorare dieci ore al giorno e se il salario percepito vale invece sei ore di lavoro, l'operaio produce nelle quattro ore rimanenti un prodotto aggiuntivo che il capitalista non paga, ma di cui si appropria e che intasca. La produzione aggiuntiva non pagata all'operaio e che il capitalista fa propria è chiamata da Marx **plus-valore**.
Il plus-valore che il capitalista si mette in tasca **rende possibile l'accumulazione**, cioè l'accrescimento **del capitale**: infatti, caratteristica del capitalismo non è il

consumo ma proprio l'accumulazione. **Il plus-valore** cioè **viene solitamente consumato** dal capitalista **solo in parte** per i suoi bisogni e i suoi capricci. **La maggior parte viene invece reinvestita** ed utilizzata **per aumentare il capitale** (le dimensioni dell'impresa, la quantità dei macchinari ed attrezzature, il numero degli operai) **allo scopo di vincere la concorrenza**. **In tal modo l'impresa capitalistica diventa sempre più grande a danno di quelle più deboli che falliscono**. **I capitalisti che falliscono diventano proletari** e **così la proprietà dei capitali e delle imprese**, e quindi la ricchezza, **si concentra** nelle mani di un numero sempre minore di capitalisti. **Ma più l'impresa diventa grande e quanto più essa produce, tanto più facili sono le crisi di sovraproduzione**: molte merci rimangono invendute ed il profitto diminuisce. Per evitare o limitare la diminuzione del profitto, **il capitalista allora da un lato** comprime, cioè **diminuisce i salari e, dall'altro lato**, al posto dei salariati, **aumenta l'uso dei macchinari**, **che sono meno costosi degli operai, parte dei quali viene perciò licenziata** ed espulsa dal lavoro. Cresce in tal modo la massa dei miserabili.
Prima o poi però tutte queste contraddizioni, questi contrasti, **scoppiano e provocano la rivoluzione dei proletari** contro i capitalisti, **la quale farà** cadere il capitalismo e farà **nascere una nuova società senza più classi sociali**, farà nascere **cioè il comunismo**, la società comunista, nuova sintesi dello sviluppo dialettico della storia. **In mancanza di classi sociali non ci sarà più lotta di classe,** quindi lo sviluppo dialettico-conflittuale della società si arresterà, **non seguiranno più nuove strutture economico-sociali e il comunismo diverrà la forma permanente della società**.

L'avvento del comunismo.

Il comunismo tuttavia, spiega Marx, **non si realizzerà subito**, in un colpo solo. **Prima vi sarà il periodo della "dittatura del proletariato**", che abolirà la proprietà privata e trasferirà la proprietà di tutti i mezzi di produzione (di tutti i capitali) allo Stato, il quale è autorizzato ad impiegare anche una forza di tipo dispotico, con la soppressione delle libertà civili, per completare l'eliminazione di tutti i rimanenti nemici interni ed esterni del comunismo.
Successivamente, confida Marx, **quando la dittatura del proletariato avrà terminato il suo compito si realizzerà allora il comunismo vero e proprio**, con l'abolizione non solo della proprietà privata ma anche di quella collettiva (la proprietà statale) e con il ritorno della libertà di tutti e del benessere di tutti secondo **il motto**: "Ognuno contribuirà secondo le sue capacità ed ognuno riceverà secondo i suoi bisogni". Nella società comunista cessa l'alienazione del lavoro e l'uomo si riconcilia con gli altri uomini.

Commento e problemi aperti.

La filosofia di Marx ha esercitato forti influenze di tipo sociale e politico **ed ha avuto numerosi seguaci da una parte e numerosi oppositori dall'altra**. Da un lato fanno male coloro che, anziché studiare e magari anche criticare Marx, si limitano a condannarlo pregiudizialmente (prima di conoscere il suo pensiero); dall'altro fanno male quei marxisti che, senza alcun spirito critico, trattano le teorie di Marx come dogmi religiosi da accettare integralmente senza discutere.
Va innanzitutto riconosciuto che **dopo Marx è ormai impossibile concepire la scienza sociale** (la sociologia) **quale era in precedenza**. Egli ha fornito spiegazioni e teorie che non possono più essere ignorate: **fondamentale è la teoria dell'influenza della struttura economica sulla sovrastruttura ideologico-sociale**, cioè sui fatti umani, culturali e storici. **Magari si potrà ritenere che** questa influenza **non sia determinante bensì reciproca, però non si potrà mai più escluderla**.
Tuttavia la teoria del materialismo storico, cioè della prevalenza determinante della struttura economica sullo sviluppo della cultura e delle idee (sovrastruttura), **non è una teoria scientifica** ma **rimane piuttosto una teoria filosofico-metafisica**, perché trasforma in dogmi metafisici indiscutibili fatti che sono di carattere storico-empirico e che, in quanto tali, non sono rigidamente predeterminabili ma invece possono anche mutare contro le aspettative.
Altrettanto può dirsi per la teoria del materialismo dialettico, cioè di uno sviluppo immancabilmente dialettico (per tesi, antitesi e sintesi) e conflittuale (basato sulla lotta di classe) dei fatti storici. **Anch'essa non è una teoria scientifica ma è una filosofia della storia**, un punto di vista, una specie di fede, seppur di tipo laico e non religioso, **che esprime una concezione finalistica e provvidenziale** della storia, destinata ad una soluzione ottimistica.
Altresì molte delle previsioni di Marx non si sono avverate. Egli aveva predetto che il capitalismo avrebbe condotto la classe proletaria ad una miseria sempre maggiore, che vi sarebbe stata una rivoluzione che avrebbe portato al comunismo e che la rivoluzione sarebbe cominciata dapprima nei paesi più industrializzati. Ma questi eventi non si sono realizzati: gli operai non sono diventati sempre più poveri ma hanno migliorato il tenore di vita; la rivoluzione è scoppiata in Russia, che non era il Paese più industrializzato bensì il Paese europeo più arretrato; anche là dove è stato realizzato, il comunismo non è mai diventato comunismo vero come inteso da Marx e non è mai uscito dalla fase della dittatura del proletariato. Tutte queste previsioni non si sono verificate ma, anziché prenderle in debita considerazione, molti marxisti si sono ostinati ad adattare continuamente le teorie di Marx piuttosto che cambiarle tenendo conto che la realtà si è sviluppata in maniera diversa.
Una filosofia della prassi come è il marxismo non può non badare ai risultati pratici delle politiche che al marxismo si sono ispirate. **L'apparato statale anziché scomparire è diventato sempre più invadente**, con leggi e regolamenti sempre più rigidi, **schiacciando la libertà dei singoli cittadini**. **Anche le classi sociali non sono scomparse**: negli Stati dove si è realizzato il comunismo **la classe dei**

capitalisti è stata semplicemente sostituita dalla classe dei burocrati e dei capi e capetti del Partito comunista, anche loro privilegiati, come i capitalisti, rispetto al resto della popolazione.
Mentre per molti aspetti **la teoria sociologica di Marx conserva ancor oggi una sua validità** ed ha fortemente influenzato le scienze sociali, **la teoria economica** di Marx **è invece considerata dalla maggior parte degli economisti** sostanzialmente **non valida**. Essa infatti **non è in grado di spiegare ciò che è più importante, ossia l'andamento dei prezzi delle merci** (come si determinano e come variano). In effetti, **ciò che determina il valore delle merci non è tanto la quantità di lavoro** richiesto per produrrle, come riteneva Marx, **quanto invece la loro rarità rispetto alla domanda**: più una merce è rara e quanto maggiore è la domanda, ossia la richiesta di tale merce rispetto all'offerta, tanto più essa vale e viceversa.
Marx considerava inoltre i capitalisti altrettanti parassiti (che guadagnano senza far nulla) ed il plus-valore da essi intascato era giudicato un furto. **Ma**, obiettivamente, **ciò può valere per quei capitalisti che si limitano a sprecare** per i loro capricci **la ricchezza prodotta** dalle loro imprese, peraltro andando spesso incontro al fallimento, **mentre non si può pensare che quei capitalisti che inventano e progettano le merci e che organizzano e dirigono la produzione e distribuzione** (la vendita) delle merci stesse **non facciano nulla** e non rechino alcun contributo nella determinazione del valore delle merci medesime.
Non vanno infine dimenticati i rischi di una organizzazione sociale e statale autoritaria insiti nella teoria di Marx. Certamente, uno Stato autoritario che concentri su di sé la proprietà di tutti i mezzi di produzione e distribuzione delle merci può mantenere stabile il prezzo delle merci stesse. Se il prezzo non aumenta può sembrare una buona cosa. Ma la conseguenza è che, in tal modo, non si è in grado di tener conto del cambiamento delle preferenze dei consumatori, per cui molte merci, che pure sarebbero gradite, non sono disponibili o lo sono in quantità inferiore alla domanda. Se la produzione e i prezzi delle merci sono esclusivamente determinati dallo Stato e dalla burocrazia statale che è al potere, i consumatori non hanno alcuna possibilità di scelta o, perlomeno, di orientare diversamente la produzione. Solo lo Stato decide che cosa e quanto i cittadini possono o non possono comprare: si realizza così una dittatura burocratica contro la libertà individuale.

LA FILOSOFIA ITALIANA DEL PRIMO OTTOCENTO.

Nell'Ottocento l'Italia risente di una certa arretratezza anche culturale rispetto agli altri Paesi europei. La mancanza di un forte sviluppo della borghesia fa sì che la nostra più importante tradizione di pensiero derivata da Galileo non riesca ad assumere le caratteristiche di sistema filosofico.
La filosofia italiana del periodo, pur non producendo correnti filosofiche originali ed autonome, **si interessa tuttavia dei grandi problemi dibattuti in Europa; si confronta in particolare con l'Illuminismo, con l'Idealismo e con il sensismo materialista di Condillac**.
Il sensismo è una corrente filosofica che riduce il processo conoscitivo alle sensazioni elementari senza ricorrere ad altri principi o facoltà non sensibili: la base della conoscenza è costituita esclusivamente dalle sensazioni. Suoi precursori sono Campanella, Hobbes e Gassendi. Maggior esponente è Condillac, vissuto nel Settecento nell'ambito dell'Illuminismo, il quale sostiene che la memoria, l'attenzione, il giudizio, la valutazione, il desiderio e la volontà altro non siano che trasformazioni ed elaborazioni di sensazioni. A Condillac si riferisce il materialismo illuminista.
Gli **intenti filosofici italiani dell'epoca** sono di rinnovamento e sprovincializzazione, volti ad inserire e adeguare le teorie filosofiche europee alla tradizione culturale italiana ereditata, tra gli altri, da Vico. **Linea di fondo è** l'avversione contro il pensiero illuminista e sensista per proporre un **ritorno alla metafisica e allo spiritualismo**. Per spiritualismo qui si intende quella corrente antimaterialista che si richiama al pensiero di sant'Agostino e che è caratterizzata da una forte impostazione metafisica.
Si distinguono due filoni: lo spiritualismo cattolico e quello laico.
Lo spiritualismo cattolico, senza più chiudersi in un atteggiamento di rifiuto del mondo moderno, persegue come scopo la conciliazione tra filosofia moderna e verità cattolica. È caratterizzato da una concezione ontologica (ontologia=filosofia dell'essere, di ciò che è, ossia della realtà) che privilegia l'essere rispetto al pensiero e l'oggetto rispetto al soggetto conoscente. Individua in Dio l'Essere trascendente assolutamente necessario (causa necessaria di tutti gli esseri particolari) mentre il mondo, pur concepito realisticamente e non idealisticamente, è considerato come realtà contingente (potrebbe anche non esserci e se c'è deriva da un essere primo assoluto, Dio). Politicamente assume atteggiamenti favorevoli verso il movimento risorgimentale. **Maggiori esponenti** sono: Romagnosi, Rosmini, Gioberti.
Lo spiritualismo laico riconosce il valore storico della tradizione cattolica che tuttavia non ritiene più attuale. Prescinde da ogni religione rivelata e concepisce una divinità immanente identificata nella storia. **Maggiori esponenti sono**: Cattaneo e Mazzini.

GIANDOMENICO ROMAGNOSI (Salsomaggiore 1761-Milano 1835).

Trascorrere alcuni anni a Trento.
Persegue due indirizzi: uno metodologico ed uno etico-politico.
Il suo intento è di **costruire una forte filosofia civile**. La morale, il diritto, la politica necessitano di solidi fondamenti, cioè di leggi sicure sulla natura umana.
Metodologicamente, bisogna smetterla di essere dei "visionari" e di correre dietro alle immagini fantastiche dei filosofi: occorre essere "sperimentali induttivi", cioè usare il **metodo empirico**. **Esso però non equivale al sensismo**, accusato di perdersi nel caos delle sensazioni. La mente umana procede dalla sintesi all'analisi, formulando ipotesi da verificare. La conoscenza quindi non è mera passività, non si riduce alle sensazioni; c'è la partecipazione attiva del soggetto, che elabora e coordina i dati sensibili. Le sensazioni non sono conoscenza bensì strumenti di conoscenza.
Scopo della filosofia civile, etico-politica, di Romagnosi è quello di conoscere "l'uomo fatto", vale a dire l'uomo sociale. Ottengo di conoscere l'uomo non discorrendo in astratto di questa o quella sua facoltà spirituale, ma analizzando la sua storia e la storia dei suoi prodotti culturali: è dal prodotto che conosciamo il produttore. Non esiste una legge inarrestabile di progresso; la decadenza può avvenire in ogni stadio. Sostiene un'origine naturale della società contro le teorie del contrattualismo, secondo cui invece la società, o meglio lo Stato, sorge da un contratto, da un patto sociale tra i cittadini.

ANTONIO ROSMINI (Rovereto 1797-Stresa 1855).

Sacerdote, fonda l'Istituto dei Rosminiani. Frequenta gli ambienti liberali ed è amico di Manzoni. Una sua opera è stata messa all'indice dalla Chiesa.

Critica al sensismo, all'apriorismo di Kant e all'idealismo.

L'errore filosofico fondamentale sia del sensismo e dell'empirismo, sia dell'a-priori di Kant e dell'idealismo, è individuato da Rosmini nel soggettivismo, secondo cui la conoscenza non si basa su idee innate ma su funzioni proprie della mente del soggetto, sui modi di funzionare dell'intelletto. Rosmini crede invece nell'esistenza di idee innate, rifiutando peraltro un innatismo eccessivo.
Critica il sensismo illuminista perché fa derivare tutta la conoscenza umana soltanto dalle sensazioni e pertanto non conferisce alla conoscenza il carattere dell'oggettività e universalità, dato che le sensazioni sono essenzialmente soggettive, variabili da soggetto a soggetto.
Critica Kant perché fonda la validità della conoscenza sulle forme a priori e sulle categorie che, non essendo innate, sono vuote di contenuto e perciò soggettive e quindi, contrariamente a quanto sostenuto da Kant, non sono né universali né necessarie.
Critica l'idealismo perché, pur fondandosi sul riconoscimento di idee innate, intuitive (l'Assoluto, lo Spirito), esse sono tuttavia prive di oggettività (non esiste per l'idealismo un'autentica realtà oggettiva esterna alla coscienza).

L'idea dell'essere.

Contro Kant, Rosmini afferma che **la nostra conoscenza per essere veramente oggettiva deve fondarsi su qualcosa che non sia semplicemente una forma a priori**, una funzione del soggetto, **ma su qualcosa di innato, almeno su di un principio innato che sia indipendente dal modo di funzionare dell'intelletto**. Rosmini chiama questo fondamento **"l'idea dell'essere**".
Anche per Rosmini, come per Kant, conoscere significa giudicare, cioè attribuire un predicato al soggetto. Però, mentre per Kant la condizione di validità della conoscenza è costituita dalle intuizioni pure di spazio e di tempo e dalle categorie dell'intelletto, per Rosmini invece la condizione è l'idea dell'essere. **Ogni individuo**, sostiene Rosmini, **possiede un sentimento fondamentale attraverso il quale si rende conto che prima di conoscere qualcosa ne avverte l'esistenza come ente che è**. **È appunto l'idea dell'essere che precede ogni giudizio** ed anzi ne è il presupposto. **L'idea dell'essere non è un giudizio ma un'intuizione** originaria.
Il pensiero è sempre e innanzitutto pensiero dell'essere: qualunque cosa pensiamo, la pensiamo dapprima come esistente, come ente. **Non possiamo conoscere alcunché se ad esso non attribuiamo dapprima l'essere, l'esistenza**: l'idea dell'essere fonda ogni nostro atto conoscitivo. Qualunque conoscenza noi abbiamo, dobbiamo sempre

attribuire al suo oggetto una qualche esistenza, fosse anche soltanto mentale, il che mostra che ogni nostra conoscenza presuppone in noi la nozione di esistenza, ovvero di essere.

In sé l'idea dell'essere è indeterminata, non si riferisce e non specifica una cosa, un ente nei suoi particolari concreti, ma **è un'idea generale che esprime la pura possibilità dell'esistenza di enti**. Ha perciò carattere intuitivo e immediato. **Non è prodotta dal soggetto, dal suo intelletto, ma è un'idea innata**. La sensazione da sola non dà infatti conoscenza. Ogni nostra sensazione è preceduta e accompagnata dall'idea, indeterminata e non derivanti dai sensi, che prima di conoscere qualsiasi cosa nei suoi elementi specifici devo concepire quella cosa come essere possibile, come ente che può sussistere. Solo dopo l'essere possibile viene determinato e specificato nelle sue caratteristiche particolari in base ai dati sensibili (peso, grandezza, colore, ecc.), i quali costituiscono la "materia" della conoscenza. **Prima ho l'idea innata di un essere, di un ente possibile; poi questo si determina e si specifica nei suoi elementi caratteristici e particolari attraverso la sensazione**. **Prima delle varie qualità primarie e secondarie di un ente vi è una qualità indeterminata comune a tutti, cioè l'idea dell'essere, vale a dire l'idea che quell'ente può esistere, che è possibile come ente**. Prima di conoscerle nei loro elementi particolari, tutte le qualità di una cosa ci sono sconosciute ad eccezione del suo "essere". **L'idea dell'essere precede dunque ogni sensazione**: non è un'idea derivata dall'esperienza; **essa è il vero a-priori**; è la capacità di cogliere l'essere dovunque sia. **È una capacità costitutiva della coscienza di tutti gli uomini** ed è condizione necessaria e presupposto della conoscenza: **perciò l'idea dell'essere è universale e necessaria**.

In quanto universale e necessaria, Rosmini mostra per via di esclusione che l'idea dell'essere è anche innata:

1. non può derivare dalle sensazioni e dall'esperienza, perché esse riguardano cose contingenti e particolari;
2. non può derivare dall'idea dell'Io, della coscienza individuale, perché anch'essa è l'idea di un essere particolare;
3. non può essere prodotta dalla riflessione o dal processo mentale dell'astrazione, perché tali operazioni non fanno altro che analizzare e distinguere aspetti particolari di cose che già sono;
4. non proviene dallo spirito di un soggetto finito, perché non può produrre un oggetto, un'idea universale;
5. non è creata da Dio ogni qualvolta noi abbiamo percezioni e sensazioni perché Dio non può essere ridotto a servitore degli uomini, ma **è un'idea innata che tutti gli uomini possiedono una volta per tutte per disposizione** "ab aeterno" **di Dio**.

Rosmini chiama l'idea dell'essere anche "essere ideale", cioè esistente come idea nella nostra mente. In questo senso l'essere ideale non è Dio, che è invece l'essere reale per eccellenza, però partecipa del divino perché ha i caratteri della necessità ed universalità che solo Dio possiede in modo completo e che da lui derivano.

In questo modo Rosmini, considerando innata l'idea dell'essere, recupera contro Kant la validità della metafisica, coerentemente col pensiero cristiano.

La realtà del mondo e della materia. I gradi dell'essere.

Per Rosmini la materia è reale, e non un fenomeno, e l'idea dell'essere, cioè la forma e i modi della conoscenza, **è oggettiva**: essa non solo sta alla base del nostro pensare, ma costituisce la struttura (il modo in cui è fatta) stessa della realtà ed ha quindi, altresì, un valore ontologico (ontologia=filosofia dell'essere, cioè della realtà).
Quando noi diciamo che "il vino è rosso", attribuiamo l'essere in una determinata maniera (l'essere rosso) ad una materia o soggetto (il vino). Così accade per ogni giudizio (ogni conoscenza), i cui aspetti ed elementi particolari non sono che variazioni dell'idea dell'essere.
Dall'idea generale dell'essere derivano, secondo Rosmini, **i principi fondamentali della conoscenza, che egli chiama "idee pure"** (ad esempio il principio di identità, di non contraddizione, di sostanza, di causa, di unità, di numero, di possibilità, di necessità, di immutabilità, ecc.).
Tali idee pure costituiscono i primi principi quali:

1. *il principio di cognizione: l'oggetto del pensiero è l'essere;*
2. *il principio di non contraddizione: ciò che è, ossia l'essere, non può non essere;*
3. *il principio di sostanza: non si può pensare un accidente, ossia una particolare qualità o proprietà, senza attribuirla ad una sostanza, ad un ente (non si può pensare al "rosso" in generale se non è attribuito, ad esempio, al vino (sostanza);*
4. *il principio di causalità: non si può pensare un nuovo essere, un nuovo ente, senza una causa.*

Questi principi, afferma Rosmini, non possono venir negati senza contraddizione. Perciò, avendo concepito l'essere (l'idea dell'essere) come realtà oggettiva, Rosmini dichiara che Hume sbaglia quando mette in dubbio il principio di causalità poiché, precisa Rosmini, tale principio riguarda i fenomeni ma non riguarda l'essere, che è la realtà oggettiva di tutte le cose, di tutti gli enti.
Per Rosmini è in errore anche Berkeley, che nega l'esistenza della sostanza corporea e del mondo esterno. Infatti, dice Rosmini, oltre alle idee pure vi sono anche le idee non pure, quali quelle di corpo, di tempo, di movimento, di spazio e di realtà esterna (di cose esterne a noi), che non possono essere ottenute senza il contributo delle sensazioni. E le sensazioni presuppongono il nostro corpo o, meglio, "il sentimento fondamentale corporeo", ossia il sentirci corporei. Le sensazioni sono appunto modificazioni del nostro sentire corporeo. Quindi la coscienza (il sentimento corporeo) ci dice:

1. *che siamo modificati;*
2. *che questa modificazione è prodotta in noi, ma non da noi;*
3. *che quindi, in base al principio di sostanza (non si può pensare l'accidente senza la sostanza), ogni qualvolta avverto una modificazione (che in quanto*

tale è un accidente) del mio sentimento fondamentale corporeo, essa va allora attribuita ad una sostanza materiale corporea esterna a noi.

Il contenuto del conoscere non può essere solo una semplice rappresentazione, un'immagine mentale, cioè un fenomeno: è innanzitutto necessario percepire l'oggetto per poter affermare che qualche cosa è una sua rappresentazione*. Se il pensiero non è pensiero dell'essere non è nemmeno pensiero, è pensiero del nulla perché non si può pensare ciò che è non essere, ossia ciò che è un non-ente, cioè un niente. Per Rosmini occorre tenersi al di fuori del soggettivismo, per il quale invece il contenuto del pensiero è qualcosa di relativo al soggetto e quindi qualcosa di diverso dall'ente in se stesso. Affermando all'opposto l'essere delle cose, cioè che le cose sono enti reali, il pensiero le vede come sono in sé, con quei gradi di essere che esse possiedono. Il pensare dunque non è un produrre il pensato (come per l'Idealismo) ma è una riferirsi ad esso, un "intenzionarsi" ad esso. Qui Rosmini recupera il concetto scolastico dell'"intenzionalità" del pensiero, che sarà poi ripreso da Franz Brentano, da Husserl e, in genere, dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo (correnti filosofiche del primo Novecento): il pensare è un avere "intenzionalmente" (cioè mentalmente) presente l'oggetto.*

L'idea dell'essere è avvertita, intuita, secondo una gerarchia composta da tre gradi:

1. l'idea di Dio: poiché l'idea dell'essere è innata, non può che derivare da un essere necessario, ossia Dio che è necessariamente causa di se stesso e non deriva da qualcosa d'altro;
2. l'idea di uomo, di coscienza, di anima, creata da Dio e che è immortale poiché, in base al principio di non contraddizione, è l'idea di un essere (l'anima) che in quanto tale (essendo cioè essere) non può non essere, ossia non può cessare di essere; in questo senso l'uomo partecipa del divino e tende ad esso, pur essendo condizionato dalla sua natura finita; l'uomo ha dunque valore di fine;
3. l'idea delle cose, che non hanno coscienza e sono solo oggetti e hanno solo valore di mezzi.

L'uomo, per Rosmini, è il centro del creato e dà senso e significato alle cose.

La morale, lo Stato, la Chiesa.

Anche nella morale l'uomo deve tendere alla realizzazione dell'idea dell'essere, data la coincidenza, secondo la tradizione teologica cristiana, del bene con l'essere e, in particolare, con Dio, l'essere reale supremo. Per il cristianesimo ogni ente, ogni creatura, per il solo fatto di essere, cioè di esistere, è già un bene.

L'idea dell'essere, oltre a spiegare l'origine delle idee pure viste in precedenza, chiamate anche idee universali, cioè oltre a garantire l'oggettività della conoscenza, è in grado per Rosmini di garantire anche l'oggettività della morale contro ogni forma di relativismo e di edonismo (= morale ridotta a pura ricerca del piacere). **La morale** infatti **non ha per oggetto la felicità, che è una realtà puramente soggettiva** (e quindi variabile da soggetto a soggetto), **bensì il bene, che è una realtà oggettiva**. E **il bene altro non è che l'essere, l'esistere; in quanto tale, non solo è oggetto di**

conoscenza da parte dell'intelletto ma anche oggetto d'amore da parte della volontà.
L'essere è bene ed è oggetto d'amore poiché è fornito di ordine. L'ordine è una forma di perfezione e la visione di una perfezione produce godimento, **soddisfazione morale**. La massima morale di Rosmini è: **"Ama l'essere ovunque lo conosci**" (ama tutti gli enti, tutte le creature). Essa ha il vantaggio, rispetto alla massima kantiana, di fondarsi su una legge morale oggettiva, costituita non dalla ragione umana, ma da un oggetto dato alla ragione dall'esterno (cioè da Dio) e perciò fornito di valore oggettivo. Anche per Rosmini, come per Kant, **la morale presuppone in ogni caso la libertà** (di scelta e di coscienza).
Circa **il diritto**, **esso deriva** per Rosmini **dalla legge morale, la quale riconosce una gerarchia di valori corrispondenti alla gerarchia del creato**: Dio, uomo, natura. **Se Dio è il fine supremo, anche l'uomo**, come si è visto, **partecipa della divinità**. In questo senso **il rispetto della persona umana è il principio base della concezione etica, giuridica e politica di Rosmini**. Diversamente dal termine "individuo", che concepisce l'uomo isolato in se stesso, il termine "persona" qualifica l'uomo in quanto è in relazione con gli altri (essere persona significa essere in relazione). **Rosmini si basa proprio sul concetto di persona per accusare sia l'individualismo**, **il soggettivismo e l'utilitarismo degli empiristi e degli illuministi, sia anche l'idealismo** di tipo hegeliano che, affermando l'eticità come situata essenzialmente nella storia e nello Stato, ignorava la persona immergendola nell'Assoluto.
Rosmini fa valere una concezione spiritualistica della persona, secondo cui l'uomo è concepito come portatore di valori etico-religiosi. **La persona ha valore morale**: in quanto esistente è un bene in sé e, in quanto collocata ad un grado superiore nella gerarchia delle creature, è più delle altre oggetto d'amore. **Da tale valore della persona discende il dovere di rispettare gli altri in quanto anch'essi persone**. Rosmini capovolge i termini: dal diritto non deriva il dovere bensì dal dovere (di rispettare gli altri) deriva il diritto.
In nome della persona Rosmini difende anche la libertà religiosa: una fede religiosa non si può imporre con la forza.
Ed ancora in nome della persona, e contro la teoria statalista di Hegel, **Rosmini delimita la sfera dei potere dello Stato**. Lo Stato non può violare i diritti della persona ma deve esserne anzi il garante (concezione politica di tipo liberale). Garantendo il rispetto dei diritti della persona, lo Stato realizza l'ordine divino e persegue con ciò il fine del bene.
Lo Stato è quindi **subordinato al bene e il giudice del bene può essere solo un'autorità di origine divina come la Chiesa**. La Chiesa è l'unico rimedio contro la tirannide dello Stato. Essa esercita quindi un ruolo egemone.
Tuttavia, secondo l'impostazione cattolico-liberale di Rosmini, **la Chiesa necessita di un profondo rinnovamento interiore e di una decisa riforma, soprattutto contro le piaghe della separazione tra popolo e clero e delle tentazioni del potere temporale**, come da Rosmini accusato nella sua opera "Delle cinque piaghe della Chiesa", opera che, per la reazione dei gesuiti, fu messa all'indice.

VINCENZO GIOBERTI (Torino 1801-Parigi 1852).

Sacerdote, fu sostenitore degli ideali liberali e promotore di un programma politico definito "neo-guelfismo", basato sulla creazione di una federazione di Stati italiani sotto la direzione del Papa. Fu anche ministro e poi Presidente del Consiglio nel governo piemontese.

L'essere reale.

Gioberti **critica il soggettivismo e lo psicologismo**, che considera una degenerazione della filosofia a partire da Cartesio fino a Kant ed altresì fino all'Idealismo, poiché incentrato sul primato del soggetto, dell'intelletto o della ragione umana, sull'oggetto, cioè sugli enti reali. Non ci deve essere subordinazione dell'oggetto rispetto al soggetto bensì parità, altrimenti, se si accetta l'autonomia della ragione rispetto agli enti, è inevitabile l'anarchia delle idee. **Se gli oggetti esterni, le sostanze, le cause, la stessa morale, dovessero essere tutti raggiunti a partire dal soggetto, come sostenuto dalle filosofie soggettivistiche e psicologistiche, tale punto di partenza**, osserva Gioberti, **sarebbe assai fragile poiché si perde la dimensione oggettiva della realtà**, che è paritaria e non subordinata al soggetto, ossia all'intelletto o ragione umana. **La realtà, cioè l'essere, non è una nostra rappresentazione, non è un fenomeno, un nostro modo soggettivo di vedere, ma è oggettiva, autonoma in sé, è realtà che si rivela alla mente**.
Al soggettivismo, secondo Gioberti, non sfugge nemmeno Rosmini. Infatti, **l'idea dell'essere di Rosmini**, pur essendo innata, **rimane ancora troppo soggettiva perché intesa come "sentimento" fondamentale (**in quanto tale soggettivo) e perciò non garantisce la corrispondenza all'oggetto reale, alla realtà oggettiva indipendentemente dalla mente e dalle sue rappresentazioni. **Inoltre** l'idea dell'essere di Rosmini **è troppo astratta poiché indeterminata**. **Su queste basi non è possibile** per Gioberti **spiegare il passaggio dall'idea di essere possibile (potenzialità) all'essere reale e**, **soprattutto, all'essere reale supremo che è Dio**. È una pretesa assurda pensare di risalire a Dio considerandolo come una rappresentazione della nostra mente, cioè un nostro concetto, un nostro sentimento anche se fondamentale. **Bisogna invece recuperare la dottrina platonica e la realtà oggettiva, soprasensibile, del mondo delle idee**. **L'essere** (la realtà), e in particolare l'Essere supremo, cioè Dio, **non è un'idea costruita dalla mente ma al contrario è l'essere**, ed in primo luogo l'Essere supremo, **che si rivela alla mente**. **L'essere** richiede oggettività, **deve** cioè **esistere indipendentemente dalla mente umana, proprio come le idee platoniche**, altrimenti si finisce nello scetticismo e nel "nullismo".
L'essere supremo, Dio, è conosciuto direttamente ed **è colto immediatamente dalla mente dell'uomo come Essere reale oggettivo. Dunque per Gioberti il principio sta nell'Essere reale** (che è principio ontologico) **e non nell'idea dell'essere di Rosmini** (che è principio psicologico e soggettivo). **Non è il sapere umano a fondare e scoprire Dio ma è Dio**, l'Essere reale e assoluto, **a costituire il fondamento e la validità delle nostre conoscenze**.

Il fondamento del conoscere ha dunque natura reale, oggettiva, esterna al soggetto: è questo il nucleo essenziale della concezione ontologica di Gioberti: il pensiero coglie direttamente l'Essere reale.
Anche per l'Idealismo, riconosce Gioberti, l'Idea, lo Spirito assoluto, non è una rappresentazione o un concetto della mente umana ma è la stessa realtà oggettiva, la verità assoluta ed eterna che si rivela e si presenta al pensiero. Però l'Idealismo assume la forma dell'immanentismo, mentre Gioberti intende affermare la trascendenza assoluta di Dio rispetto all'uomo e al mondo.

Le "formule ideali": la dinamica della realtà e della conoscenza.

Gioberti spiega l'origine e lo sviluppo della realtà secondo tre principi che egli chiama "formule ideali":

1. La prima formula ideale è: "**l'Ente (Dio) è necessariamente**". Dio, l'Essere reale e assoluto, si rivela intuitivamente alla mente umana. **L'evidenza di Dio è oggettiva e non soggettiva: l'uomo la riceve, non la produce**; ne è partecipe ma non autore. La filosofia cerca di tradurre in parole, mediante la riflessione, questa originaria rivelazione di Dio alla nostra mente; vale a dire che Dio rivela se stesso e dichiara la propria realtà al nostro pensiero. L'Ente (Dio) è e non può non essere.
2. La seconda formula è: "**l'Ente crea l'esistente**". **Intuendo l'essere (Dio), l'uomo intuisce la realtà e le cose che da Esso derivano**. Intuisce che Dio è sostanza o causa prima e, in quanto tale, crea l'esistente o causa seconda, crea cioè il mondo e gli uomini, scegliendolo tra infinite possibilità. Le realtà esistenti trovano la loro ragione di essere nella causa prima che è Dio. L'identificazione tra Dio e le cose, cioè il panteismo, è così evitata in quanto l'intuizione coglie Dio come creatore delle cose, senza quindi identificarsi in esse.
3. La terza formula è: "**l'esistente ritorna all'Ente**". L'uomo non è solo spettatore passivo della creazione, ma attraverso la vita morale, con l'esercizio della virtù, tende a realizzare il suo fine che è quello di tornare, dopo la vita terrena, alla beatitudine divina, tornare a Dio. Anzi, tutta la storia degli uomini è, secondo Gioberti, avvicinamento a Dio: la tensione al bene, alla verità, al progresso non sono altro che dimostrazioni della tensione verso l'Ente supremo. Gioberti riprende lo schema neoplatonico della circolarità dell'essere, cioè dell'emanazione e del ritorno all'origine.

La dinamica della realtà si svolge in tal modo secondo un "ciclo dialettico". Gioberti riprende la dialettica di Hegel ma la riserva unicamente al creato, cioè al finito, e non al Creatore, cioè all'infinito. Il Creatore per Gioberti è immutabile nella sua eterna perfezione, mentre per Hegel anche lo Spirito assoluto diviene, cioè si sviluppa progressivamente secondo un andamento dialettico, manifestandosi gradatamente nella realtà degli enti finiti e delle istituzioni, destinati peraltro a

confluire successivamente nello Spirito, secondo il principio hegeliano dell'unità di finito e infinito.

La dottrina politica. Il "primato morale e civile degli italiani".

Contro l'esaltazione dell'egemonia culturale francese in Europa, **Gioberti proclama il primato della nazione italiana**, destinata a guidare il rinnovamento dell'Europa.
Se applichiamo alla società umana la formula ideale "l'Ente crea l'esistente", essa significa che **la religione crea la moralità e la civiltà del genere umano**. **La religione per eccellenza**, in cui si è conservata intatta la rivelazione di Dio all'uomo, **è per Gioberti il cristianesimo**. **Il cristianesimo ha il suo centro di diffusione in Italia ed è a Roma che sta il Papa. Quindi è "l'Italia che crea l'Europa"**.
Ma l'Europa, dopo Lutero, Cartesio e le aberrazioni della rivoluzione francese, **si è sempre più allontanata dalla verità rivelata da Dio**, per fidarsi e fondarsi sull'uomo (soggettivismo) e così **è caduta nel caos e nell'arbitrio**. **L'Europa tornerà sulla giusta strada solo a patto che essa torni all'Italia**, la quale deve quindi riprendere la sua missione di civiltà all'interno della storia dell'umanità attraverso la guida del Papa.

CARLO CATTANEO (Milano 1801-Lugano 1869).

È stato pensatore legato alla tradizione illuministica europea e lombarda. Ha fondato l'importante rivista "Il politecnico".

La filosofia è impegno.

Compito della filosofia non è la speculazione e la contemplazione bensì la militanza e l'impegno sociale e politico. Deve mirare a trasformare il mondo, liberarsi dalle fantasticherie della metafisica ed occuparsi dei fatti positivi, cioè concreti, sia naturali che sociali. Cattaneo critica perciò sia la filosofia tradizionale sia quella idealistica, come pure lo spiritualismo cattolico di Rosmini e di Gioberti. Cattaneo è pensatore rigorosamente laico, influenzato dal positivismo di Comte.
La metafisica, afferma Cattaneo, è fatta di idee pure a-priori, senza contatti con l'esperienza. Mentre le scienze uniscono, le metafisiche dividono per il loro carattere settoriale, che suscita dispute. Invece, è nella storia delle lingue, delle scienze e delle arti che si riuscirà a conoscere lo spirito umano e non nelle speculazioni astratte della filosofia metafisica che pretendono di cogliere l'essenza della realtà.
Proprio la storia, la linguistica e l'economia sono i principali campi di indagine di Cattaneo. Tali indagini mostrano che l'uomo singolo resta incomprensibile se le sue idee e le sue azioni non vengono studiate nel contesto sociale in cui vive ed opera. Rilevante è in tal senso il contributo di Cattaneo alla psicologia sociale. Egli sostiene che occorre passare dallo studio della "mente solitaria" a quello delle "menti sociali".

Il pensiero politico.

Antirivoluzionario e riformista, Cattaneo intende la libertà come "esercizio della ragione", come graduale liberazione dai legami della barbarie e dell'ignoranza. Per tale motivo, contrariamente alla tesi vichiana dei corsi e ricorsi storici, Cattaneo pensa ad un progresso indefinito dell'umanità, seppur siano possibili fasi di momentaneo regresso.
Politicamente è di idee liberali: è favorevole al libero scambio in economia contro il protezionismo ed è favorevole alla proprietà privata contro il comunismo che, per Cattaneo, "demolirebbe la ricchezza senza riparare alla povertà".
In materia religiosa Cattaneo afferma la tolleranza di tutte le fedi e difende il matrimonio civile.
In politica il suo liberalismo diventa lotta contro ogni dispotismo e autoritarismo statale. Perciò diffida dello statalismo di Mazzini. Alla monarchia preferisce la Repubblica.
La sua teoria politica di maggior rilievo è quella del federalismo, sia italiano che europeo. Il federalismo è la forma di Stato che meglio si concilia con la libertà. Uno Stato unitario, rigidamente accentrato, soffoca ed ostacola l'autonomia e lo sviluppo delle singole regioni, la cui varietà è sempre stata fattore storico da valorizzare. Propone quindi gli Stati Uniti d'Italia ma altresì gli Stati Uniti d'Europa.

GIUSEPPE MAZZINI (Genova 1805-Pisa 1872).

La sua formazione culturale si svolge in ambiente giansenista. Il giansenismo è stato un movimento religioso, sorto verso la metà del 17º secolo, secondo cui il peccato originale ha irrimediabilmente compromesso l'umanità, per cui la grazia è l'unica possibilità di salvezza ed è concessa imperscrutabilmente da Dio. Il giansenismo ha saputo attirare a sé molti intellettuali per il suo razionalismo e rigorismo morale. A causa di tale formazione, il pensiero di Mazzini è ispirato ad una profonda concezione religiosa e spirituale della vita, concepita tuttavia in termini di religiosità laica.
Fin da giovane si accosta alle idee democratiche e viene influenzato dalle idee romantiche del tempo. Ne deriva un'impostazione filosofica personalissima, in cui l'ispirazione democratica si fonde con quella religiosa, basata sul principio di unità di pensiero e azione. È importante non solo rivendicare i diritti, ma determinare anche i doveri dell'uomo: famiglia, patria, umanità.
Punti fondamentali del pensiero di Mazzini sono:

1. Dio è popolo. Dio non è essere trascendente rispetto al mondo ma immanente e si identifica con lo spirito della storia e, in ultima analisi, col popolo stesso che, aspirando alla libertà e al progresso, realizza il disegno di Dio.
2. L'idea di nazione. La nazione, prima ancora che entità etnica e territoriale, è concepita come entità spirituale e culturale e come unità di intenti. La libertà dell'uomo e delle nazioni si fonda non solo sulla rivendicazione dei diritti, ma sulla consapevolezza dei doveri e della missione spettante al popolo quale strumento di un disegno divino. L'unità di intenti cui si ispira l'idea di nazione dà origine a una concezione interclassista del popolo contraria alla lotta di classe. Il popolo è sovrano non perché esprime una volontà generale, ma perché è portatore di una missione etica, ideale.
3. La missione dell'Italia. La rinascita nazionale può aver successo solo attraverso un'insurrezione di tutto il popolo unito, al di là delle società segrete e dell'intervento dei sovrani. La libertà e l'indipendenza non si acquistano dall'esterno, grazie all'intervento di potenze straniere o di principi. La forma di Stato indicata è quello repubblicano e unitario, non federato.
4. L'azione educatrice. Mazzini crede nell'importanza della divulgazione culturale per contribuire alla presa di coscienza del popolo riguardo alla sua missione.
5. Nei confronti del marxismo Mazzini è favorevole a riforme anche molto avanzate, ma considera pericolosa ogni ideologia che concepisca il popolo diviso in classi sociali in lotta tra di esse. Considera il diritto di proprietà come base dell'ordine sociale.

IL POSITIVISMO E L'EVOLUZIONISMO.

Il positivismo è un movimento di pensiero che si è sviluppato in Europa dal 1840 sino alla fine del secolo e che ha dominato la filosofia, la storiografia e la letteratura dell'epoca. Per positivismo, scrive Comte, uno dei suoi maggiori esponenti, si intende porre a fondamento della conoscenza il fatto reale e concreto, contrapposto all'immaginario, derivante dall'esperienza e scientificamente analizzabile. Perciò **positivo significa fatto reale e scientifico**.
Il positivismo si espande nel **contesto storico della seconda rivoluzione industriale** e del cambiamento dei metodi di produzione per effetto delle grandi scoperte ed invenzioni della macchina a vapore, dell'elettricità, del telegrafo senza fili. Come conseguenza si ha in Europa lo sviluppo delle grandi città: la vita urbana prevale sulla vita rurale.
Il positivismo costituisce, per l'appunto, **la filosofia della società industriale** moderna tecnico-scientifica e diventa l'ideologia (il modo di pensare) tipica della borghesia liberale dell'Occidente. **Il positivismo segue all'idealismo e lo soppianta**. L'idealismo e il positivismo sono stati i maggiori indirizzi filosofici dell'Ottocento. Entrambi sono accomunati dalla fondamentale idea di una realtà infinita che si evolve incessantemente; ma per l'idealismo questa realtà è spirito e coscienza, per il positivismo è invece materia e forze.
I successi della scienza e della tecnica sono alla base della nascita del positivismo e suscitano l'idea di un progresso inarrestabile, segno del quale è stata interpretata l'apertura del Canale di Suez e la Tour Eiffel a Parigi.
Il positivismo si presenta come movimento di pensiero che **esalta le conquiste della tecnica**, mirando **in campo politico** al mantenimento di un sistema stabile, sostanzialmente **conservatore ed ispirato ad un cauto riformismo**. Certo, **i mali della società industriale** sono sotto gli occhi di tutti: squilibri sociali fra ricchi e poveri, miseria del proletariato, sfruttamento dei lavoratori. **Tuttavia i positivisti sono convinti che** tali mali **siano progressivamente destinati a scomparire** con l'ulteriore sviluppo della società, della scienza e della tecnica, nonché per effetto del diffondersi dell'istruzione popolare e di un generale miglioramento delle condizioni di vita. Per i positivisti si tratta di **lasciar fare all'evoluzione sociale** e il miglioramento avverrà spontaneamente, evitando tentazioni rivoluzionarie, facilmente degenerabili come quella francese.
Gli aspetti generali e comuni del positivismo europeo sono:

1. il **primato della scienza**, considerata come l'unica forma di autentica conoscenza;
2. l'obiettivo di estendere anche allo studio della società e delle scienze sociali il **metodo delle scienze fisiche e naturali**, basato sul principio di causalità;
3. **la nascita**, quindi, **della sociologia** come scienza che intende studiare i fatti e i rapporti umani e sociali come se fossero "fatti naturali", di cui scoprire le leggi causali; trasformando e riducendo la qualità e la varietà dei fatti sociali in quantità, cioè in dati statistici, derivava la **convinzione di poter ricondurre la pluralità e diversità dei dati osservati a poche leggi generali esplicative**;

4. la **svalutazione della metafisica** (conseguente all'esaltazione della scienza) considerata come sapere non basato su dati positivi (cioè sui dati di fatto dell'esperienza scientificamente osservabili), **accompagnata ad una minor considerazione della filosofia**, posta al servizio della scienza ed intesa come riflessione sui risultati particolari raggiunti dalle singole scienze: tutt'al più la filosofia è concepita come enunciazione dei principi generali comuni alle varie scienze; in questo contesto viene progressivamente perdendosi il concetto di filosofia quale sapere complessivo e sistematico, come invece per Kant ed Hegel: **l'uomo e il suo mondo spirituale** (l'arte, la religione, la moralità) non sono più considerati autonomi nei confronti della natura, ma anch'essi, viene ritenuto, devono **ridursi ad una collezione di fatti determinati da leggi causali che escludono la libertà**;
5. un diffuso **ottimismo** nel progresso scientifico e tecnologico e nella sua capacità di portare condizioni di vita migliori per tutti.

Illuminismo e Positivismo.

Fra questi due indirizzi filosofici vi è ***da un lato continuità di sviluppo su alcuni aspetti comuni ad entrambi e, dall'altro lato, vi sono punti di divergenza.*** *Hanno in comune la concezione del fondamento empirico della conoscenza (la conoscenza deriva dall'analisi e dallo studio delle esperienze); la fiducia nella scienza e nel progresso scientifico e sociale; la concezione laica (non religiosa) della vita. Tuttavia, mentre l'illuminismo si presentava come movimento critico ed innovatore rispetto alla cultura e alla società dominanti del tempo, quale espressione di una classe borghese ancora in lotta contro l'"ancien regime", contro i privilegi dei nobili, il positivismo ha invece carattere meno critico e più conservatore in quanto ideologia della borghesia divenuta ormai classe egemone e prevalente.*
L'illuminismo si è servito della scienza per distruggere la metafisica; ***il positivismo, pur svalutando la metafisica in sé, assume esso stesso un atteggiamento in qualche modo metafisico*** *poiché assolutizza e trasforma in dogma la scienza, che diventa una nuova religione.*

Romanticismo e positivismo.

Il positivismo si contrappone al romanticismo e all'idealismo. *Per taluni aspetti ha tuttavia con essi punti in comune: sostituisce l'assoluto della scienza (la scienza è tutto) all'assoluto del sentimento di infinito e all'assoluto dello Spirito; rimane quindi presente anche nel positivismo una concezione assolutistica e non pluralistica della realtà. Comune è pure la concezione ottimistica dello sviluppo della realtà e della società.*

Il positivismo si sviluppa nei vari paesi europei con ovvie differenze dovute alle diverse tradizioni culturali. **In Francia** (Comte) si inserisce all'interno della tradizione razionalistica iniziata da Cartesio. **In Inghilterra** (Stuart Mill) si sviluppa sulla scia della tradizione empirista ed utilitaristica. **In Germania** assume le caratteristiche di un rigido monismo (concezione secondo cui uno solo è il principio della realtà) materialistico. **In Italia** (Ardigò) si ricollega al naturalismo rinascimentale.
All'interno del positivismo si distinguono **due grandi filoni**:

1. **un positivismo sociale** (Comte e Mill), che pone il sapere scientifico a fondamento anche dell'organizzazione sociale e politica;
2. **un positivismo evoluzionistico** (Darwin e Spencer), che afferma l'esistenza di una legge universale dell'evoluzione valida sia in natura che nella società, nella storia e nell'uomo.

AUGUSTE COMTE (Montpellier 1798-Parigi 1857).

Di nazionalità francese, si interessa di matematica e di filosofia, in particolare degli empiristi inglesi e degli illuministi. Intraprende la carriera di docente universitario.
Opera principale: Corso di filosofia positiva.

La riorganizzazione della società.

Influenzato dalla filosofia di Saint-Simon, che aveva diviso lo sviluppo dell'umanità in epoche critiche ed epoche organiche, l'interesse fondamentale di Comte è di **promuovere una profonda riorganizzazione della società**. Secondo Comte infatti dopo la rivoluzione francese si è aperta in Europa un'epoca critica, portatrice di pericolosi turbamenti.
La soluzione è da vedere nella sua **nuova filosofia "positiva"**(=che non si occupa di concetti astratti ma di fatti positivi, cioè oggettivi, concreti), sostenitrice di una **morale altrettanto "positiva**", che abbia come oggetto la vita reale inserita nel contesto sociale. Tale nuova filosofia potrà realizzare una conciliazione organica degli uomini in un ordinamento sociale razionale e morale insieme. **Il progresso scientifico deve essere la base anche dell'ordine e della stabilità sociale**.

La legge dei tre stadi.

Comte considera elemento centrale della sua ricerca la cosiddetta "legge dei tre stadi", che è posta a spiegazione, contemporaneamente, dello sviluppo sia della personalità di ogni singolo uomo sia della storia e della cultura dell'umanità (filosofia della storia).
A livello individuale, osserva Comte, ogni singolo uomo passa nella sua vita dall'infanzia, caratterizzata dalla fantasia, all'adolescenza, che sviluppa il pensiero astratto (i concetti), fino alla maturità, in cui domina la ragione e l'interesse si concentra per i fatti positivi e per la scienza.
Analogamente, la storia umana si è sviluppata secondo tre stadi consecutivi:

1. **Lo stadio teologico**: l'umanità è ancora in una fase prescientifica e ricerca le cause misteriose dei fenomeni naturali attribuendole all'azione di esseri soprannaturali, creando la divinità come causa della realtà. A livello di atteggiamento mentale prevale la fantasia e in campo politico si formano grandi monarchie in cui prevale la classe sacerdotale e militare (monarchie teocratiche e militari).
2. **Lo stadio metafisico o astratto**: si passa dalla fantasia alla ragione, anche se di tipo prevalentemente astratto. Rappresenta comunque una fase di progresso perché gli uomini abbandonano l'idea di un principio primo magico e divino come causa di tutti i fenomeni. Però sono ancora indotti alla ricerca di cause metafisiche ultime ed assolute, che vengono identificate in astrazioni o essenze. In campo politico corrispondono ordinamenti (organizzazioni sociali e

statuali) fondati sul principio della sovranità popolare e sul prevalere di una mentalità giuridico-formale analitica, cioè logico-metafisica.

3. **Lo stadio positivo o scientifico**: è caratterizzato dal prevalere della scienza e dalla rinuncia a cercare le cause prime e assolute delle cose ed il destino dell'universo. L'indagine è rivolta ai fenomeni e alle relazioni intercorrenti fra di essi, con lo scopo di formulare leggi scientifiche che spieghino lo sviluppo della realtà. In campo socio-politico si afferma la società industriale, favorita anche dal progresso tecnico-scientifico (organizzazione scientifica della società industriale).

La classificazione delle scienze e la sociologia.

Secondo Comte **molte scienze sono ormai arrivate allo stadio positivo**, cioè scientifico, **ma lo studio dell'uomo e della società è rimasto ancorato ad una cultura teologica e metafisica**.
Pertanto **compito principale della filosofia** è di attuare una riforma del sapere mediante il passaggio anche delle scienze umane e sociali allo stadio positivo ed estendendo anche ad esse il metodo delle scienze fisiche e naturali, basato sull'osservazione empirica dei fatti e sulla scoperta delle leggi in grado di spiegarli. Deve essere quindi impostato un programma di riforme sociali e politiche secondo lo spirito e la cultura positivista.
Una volta che siano venute meno le false unificazioni e sintesi del sapere operate dalla teologia e dalla metafisica, l'intento di Comte è di giungere ad una moderna visione unitaria delle scienze sulla base di una **nuova classificazione delle scienze** stesse per evitare il pericolo di una loro specializzazione troppo spinta e settoriale. La classificazione delle scienze è condotta **in base al criterio della loro generalità e semplicità**, dalle più semplici e generali si procede verso le più complesse e particolari (specialistiche) **secondo l'ordine seguente**: matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia, sociologia. Questa classificazione esprime non solo l'ordine con cui le varie discipline devono essere studiate, ma anche l'ordine con cui esse sono giunte allo stadio positivo dopo quello teologico e metafisico. Dalla sua classificazione Comte esclude la logica e la psicologia, perché la prima è la base di tutte le scienze (la logica vale come metodo di fondo di ogni singola scienza ma non è scienza in sé), mentre la psicologia, ossia la riflessione e l'osservazione interiore, non è scientifica.
Poiché le scienze sociali, ossia la sociologia come da Comte denominate, sono ancora legate a principi metafisici religiosi e astratti, **si tratta di operare il passaggio della sociologia allo stadio positivo-scientifico**. Fondata su queste nuove basi la sociologia **diventa "fisica sociale**", in quanto adotta nello studio dell'uomo e dei rapporti sociali il metodo scientifico delle scienze fisiche (osservazione dei fatti, metodo comparativo, sperimentazione ove possibile), nell'obiettivo di individuare le leggi costanti e generali dell'agire umano.

La sociologia, o fisica sociale, **si divide in statica sociale**, che ha per oggetto le strutture stabili e costanti della società, **e in dinamica sociale**, che ha per oggetto le trasformazioni sociali ed è finalizzata alla previsione razionale dei fenomeni sociali, per evitare sconvolgimenti nella società e rendere stabile l'ordinamento sociale. La **sociologia è quindi il fondamento di una politica razionale che**, chiudendo il periodo di disordine derivato dalla rivoluzione francese, **dia origine al nuovo ordine positivo della società**.
A commento, si può rilevare in Comte una **fiducia eccessiva e talora ingenua nella capacità delle scienze sociali e sociologiche** di fornire criteri certi di previsione e di regolazione sociale, anche perché i suggerimenti delle scienze da soli non bastano se non c'è la volontà politica di farli propri. Quello di Comte appare un **dispotismo scientifico** che contrappone la sociocrazia alla teocrazia nonché l'assolutismo della scienza al posto di quello religioso e politico.

La religione positiva.

Nelle sue ultime opere Comte elabora nuove concezioni che portano ad un cambiamento del suo pensiero in senso religioso. Ritiene infatti che il sentimento religioso sia ineliminabile dalla vita dell'uomo. Quindi **nello stadio positivo occorrerà educare l'uomo ad un nuovo tipo di religione** che sostituisca il culto di Dio e del divino creato dalla fantasia umana e **che si fondi** invece **sulla venerazione dell'Umanità elevata a "Grande Essere**", inteso come l'insieme degli esseri passati, presenti e futuri e della loro storia trascorsa e a venire: si tratta di una sorta di "divinizzazione della storia". L'Umanità, il "Grande Essere", pone l'altruismo come principio morale e si identifica con le più eccellenti opere realizzate dall'ingegno umano, offrendo nuovi modelli di vita all'individuo ed esaudendo il desiderio di immortalità dell'uomo che, grazie alle proprie opere, può sopravvivere nella memoria degli altri. **Sacerdoti di questa nuova religione saranno gli scienziati e i filosofi**.

JOHN STUART MILL (Londra 1806-Avignone 1873).

Sviluppa la filosofia dell'empirismo ed utilitarismo inglesi e del liberalismo ed elabora teorie logiche ed etico-politiche che hanno ispirato la seconda metà dell'Ottocento inglese e che sono tutt'oggi punto di riferimento.
Comte è un positivista il cui razionalismo è radicale: parte sì dai fatti ma per giungere ad una legge esplicativa che viene dogmatizzata; Mill è un positivista-empirista radicale: il richiamo ai fatti è continuo e non ritiene mai possibile trasformare in dogmi i risultati della scienza (si può rilevare una certa influenza dello scetticismo di Hume).
Opere principali: Sistema di logica ragionativa e induttiva; Saggio sulla libertà; L'utilitarismo; Principi di economia politica.

La logica come base del sapere. Critica del sillogismo. L'induzione.

Per fondare una teoria etico-politica occorre partire dalla logica in quanto essa, scrive Mill, è non solo una "dottrina della coerenza ma anche della verità", ossia è metodo atto non solo ad evitare contraddizioni ma altresì a guidare la conoscenza.
Partendo dall'empirismo di Hume, Mill sostiene la teoria, come del resto Comte, secondo cui **tutte le nostre conoscenze derivano dall'esperienza**. Tuttavia, mentre **il positivismo di Comte è realistico** (gli oggetti di cui si fa esperienza esistono realmente), **quello di Mill è invece fenomenico** (l'unica realtà di cui possiamo fare conoscenza è la percezione che abbiamo delle cose; non conosciamo direttamente le cose in sé ma solo i fenomeni, solo ciò che ci appare delle cose).
La conclusione è che **la logica del sillogismo è falsa in quanto basata sulla deduzione** da idee e concetti universali. Ma, sottolinea Mill, noi non possiamo avere conoscenza dell'universale, delle essenze, poiché la nostra conoscenza deriva solo dall'esperienza di casi particolari e non è concepibile l'esperienza dell'universale, della totalità delle cose. Anche lo stesso principio di non contraddizione deriva per Mill dall'osservazione e viene formulato per generalizzazione a seguito di osservazioni ripetute.
La vera logica deve invece basarsi sull'induzione, **non però nel passaggio dal particolare all'universale, poiché quest'ultimo in quanto tale non è mai esperibile, bensì nel passaggio da particolare a particolare**. Le proposizioni generali, relative ad intere categorie, ad interi insiemi, sono solo espedienti, criteri pratici di economicità del linguaggio, che adottiamo per analogia al fine di conservare e sintetizzare nella memoria molti fatti particolari nonché di regolare i nostri comportamenti anche per il futuro sulla base del carattere ripetitivo delle osservazioni effettuate. Il concetto quindi ha soltanto un valore pratico ma non conoscitivo. Le essenze in sé non esistono.
Ogni disciplina scientifica deve dunque fondarsi sul processo di induzione. **L'induzione è** infatti il **processo di generalizzazione con cui concludiamo che quello che è vero per un numero sufficientemente ampio di fenomeni è vero probabilmente per l'intero insieme di fenomeni a cui quelli osservati**

appartengono. **Tuttavia** tale processo rimane una generalizzazione dell'esperienza e **non costituisce una conoscenza che possieda i caratteri logici** (indiscutibili) **della certezza**. In teoria sono sempre possibili imprevisti. Gli stessi principi o postulati della matematica non sono altro che, in realtà, generalizzazioni tratte dall'esperienza.
La logica di Mill sostiene dunque l'origine empirica delle conoscenze pratiche ed anche teoriche posseduto dall'individuo. Il processo di astrazione, le leggi di natura, gli assiomi logici e matematici derivano tutti dall'associazione e generalizzazione di singole percezioni.

Il principio dell'uniformità della natura.

È un principio che consente a Mill di non giungere alle conclusioni scettiche di Hume.
Mill indica **quattro metodi in base a cui, data una serie di fenomeni, poter indurre che uno di essi è causa o effetto degli altri**: il metodo dell'accordo, della differenza, delle variazioni concomitanti e il metodo dei residui.
Ma **la questione più rilevante è quella della validità dell'induzione** su cui si fonda la scienza e quindi la validità delle nostre conoscenze. Il motivo per cui possiamo affidarci al principio di induzione, limitandoci a considerare un numero sufficientemente ampio di osservazioni e non certo, poiché impraticabile, tutte quelle possibili, consiste secondo Mill nel **principio dell'uniformità delle leggi di natura**, secondo il quale in natura vi sarebbero leggi e principi costanti (ad esempio la gravitazione universale) per cui, almeno in via pratica, possiamo presumere che i fenomeni osservati nel passato si svolgeranno allo stesso modo anche nel futuro.
In tal senso il principio dell'uniformità della natura coincide o tutt'al più conferisce valore pratico al principio di causalità. Ma **qual è il valore del principio dell'uniformità della natura? Valgono in proposito tre considerazioni:**

1. **non è un principio astratto o comunque razionale**, ma è un dato di fatto riconducibile all'esperienza. Anch'esso non è altro che un processo di generalizzazione dell'esperienza: le più ovvie generalità (constatazioni condivise in generale) scoperte all'inizio della vita umana (il fuoco brucia, l'acqua bagna, ecc.) suggeriscono il principio dell'uniformità della natura. Si tratta di una generalizzazione cui siamo stati indotti fin dalle esperienze più elementari ed in base a cui siamo portati ad ammettere che se una determinata causa precede un determinato effetto, tutte le volte che tale causa si verifica sarà ancora seguita dal medesimo effetto.
2. Il principio di uniformità della natura, posto a fondamento dell'induzione, **è** quindi **anch'esso un induzione a sua volta**. Ha **valore probabilistico e pratico**, non di certezza assoluta. Ha natura empirica e **non è** dunque **una** condizione o **forma a-priori**, indipendente dall'esperienza, come pensava Kant. È piuttosto un'ampia generalizzazione fondata essa stessa su generalizzazioni precedenti.
3. Infine, l'induzione che ci porta a definire il principio di uniformità della natura ci fa soltanto conoscere come certi fatti, che chiamiamo effetti, seguano

generalmente ad altri, che chiamiamo cause, ma **non ci fa conoscere il perché** gli uni seguano gli altri: conformemente all'indirizzo positivistico anche Mill, come Comte, esclude la metafisica.

Le scienze morali, l'economia e la politica.

Poiché le leggi logiche non sono costituite da concetti o idee realmente esistenti, magari in un mondo ultrasensibile come per Platone, ma **derivano** invece **da processi di associazione e generalizzazione presenti nella nostra mente, consegue che la logica stessa diventa una branca della psicologia**. **Nasce così** con Mill quella **concezione psicologistica della logica** che, nel Novecento, sarà combattuta da Husserl e dalla fenomenologia. **Anche l'idea di coscienza (l'Io) e l'idea del mondo** non sono realmente esistenti in sé, ma derivano anch'esse da un processo di associazione e generalizzazione delle nostre percezioni. Per Mill infatti il processo di associazione e generalizzazione spiega gli stessi problemi dell'esistenza dell'Io (che deriva da un processo di associazione di tutte le percezioni interiori) e dell'esistenza del mondo esterno (che deriva dalla costanza e regolarità con cui abbiamo constatato essersi susseguite in passato le nostre percezioni). Se noi potessimo conoscere tutti i moventi delle azioni di una persona e tutti i meccanismi della sua mente, si potrebbe prevederne i comportamenti con la medesima certezza con cui prevediamo un qualsiasi fatto fisico.
Per tali motivi Mill considera **la psicologia la disciplina più importante delle scienze morali ed umane**. Essa ha per oggetto le uniformità e le leggi in base a cui uno stato della mente segue ad un altro o è da esso causato. Tuttavia non si tratta di una necessità logica necessaria e immutabile né di una fatalità poiché, se conosciamo la causa di un'azione umana, possiamo agire su di essa e quindi modificare o orientare la nostra condotta.
Non vi è quindi contrasto tra libertà dell'individuo e scienze della natura umana.
Dopo la psicologia Mill considera **l'etologia**, che studia invece la formazione del carattere sulla base delle leggi generali della mente e dell'influenza dell'ambiente.
Più complessa è la sociologia, che studia il comportamento sociale dell'uomo. **A differenza di Comte, Mill non ritiene che la sociologia sia in grado di fare previsioni esatte, ma piuttosto di individuare linee di tendenza** nello sviluppo della società. **Perciò la sociologia non può di per sé permettere di migliorare la società; questo è invece compito di una politica attenta** e vigile.
Sempre in campo morale, Mill aderisce alla dottrina dell'**utilitarismo** e accetta il principio di Jeremiah Bentham secondo cui l'utilità, o il principio della massima felicità, è il fondamento della morale ed il piacere è la regola delle azioni umane. **Ma**, a differenza di Bentham, afferma che **si deve tener conto non solo della quantità del piacere ma anche della qualità** per cui, in una gerarchia dei piaceri, sono migliori quelli che soddisfano facoltà e desideri più nobili. Scrive Mill: "È preferibile essere un Socrate malato che un maiale soddisfatto". L'accrescimento della felicità individuale, prosegue Mill, poggia sulla felicità collettiva: non è una tendenza

automatica ma il risultato, non scontato, di un processo educativo che deve essere intrapreso dalle istituzioni.
In campo religioso afferma che l'ordine del mondo attesta **un'Intelligenza divina**, però **più come ordinatrice che creatrice** della materia: **Dio non è creatore onnipotente**, perché se lo fosse non ricorrerebbe alle leggi della natura che sono un modo indiretto di realizzazione del proprio scopo e non tollererebbe la presenza del male nel mondo.
In campo economico distingue tra **leggi della produzione della ricchezza**, che hanno le caratteristiche di leggi di natura, cioè meccaniche e predeterminate in se stesse, e **leggi della distribuzione della ricchezza**, che non sono indipendenti ma dipendono dalla volontà umana e dai costumi della società: la ricchezza può essere distribuita come si vuole. **Rifiuta** perciò **la teoria "della dipendenza e della protezione**", secondo cui la vita e le condizioni dei lavoratori e dei poveri devono essere regolate nel loro interesse ma non da loro. **Sostiene invece la teoria "dell'indipendenza**" dei lavoratori, che debbono poter regolarsi autonomamente mediante l'autogoverno e la giustizia sociale anziché essere regolati dalle classi privilegiate, sempre tentate dagli egoismi. **Preoccupazione fondamentale** di Mill **è di conciliare la giustizia sociale con la libertà dell'individuo che il socialismo, a suo avviso, mette invece in pericolo**.
In campo politico è fautore di un **liberalismo riformatore**, però non invasivo della libertà individuale. Occorre impedire che la classe in maggioranza sia in condizione di costringere le altre a vivere ai margini della vita politica. Sostiene una **democrazia rappresentativa** in cui tutti vengano rappresentati e non solamente la maggioranza. Occorre evitare sia la minaccia del dispotismo e dell'autoritarismo politico, sia la minaccia della "tirannia dell'opinione prevalente", della moralità dei benpensanti e del conformismo di massa, che spesso si accanisce contro tutto ciò che non comprende. L'ideale è quello della più grande libertà possibile di ognuno per il benessere di tutti. Lo Stato deve accorgersi che "non si possono realizzare grandi cose con piccoli uomini", soffocati nel loro spirito d'iniziativa dal peso dell'autoritarismo e dalla burocrazia statale.

TEORIA DELL'EVOLUZIONE ED EVOLUZIONISMO.

Il positivismo inglese si intreccia nel suo sviluppo con **le dottrine evoluzionistiche** che, **nate in ambito naturalistico e biologico, hanno prodotto vere e proprie rivoluzioni culturali** per le implicazioni di carattere etico e religioso derivanti.
L'evoluzionismo si contrappone alla teoria del "fissismo morfologico", secondo cui la struttura dei vari organismi è rimasta sempre fissa ed inalterata nel tempo, conservando costantemente la forma in cui tali organismi attualmente appaiono poiché così costituiti fin dall'origine. È una teoria che maggiormente si concilia con la concezione tradizionale del creazionismo (=della creazione del mondo da parte di Dio). L'evoluzionismo sostiene invece che gli organismi viventi hanno subito nel corso dei millenni e seguitano a subire continui cambiamenti o mutazioni a causa dei condizionamenti prodotti dall'ambiente a cui i vari organismi si vengono progressivamente adattando.
Principali esponenti della teoria evoluzionistica sono stati in campo scientifico **Darwin** e in campo filosofico-sociale **Spencer**.
Tra i precursori va ricordato **Jean Baptiste Lamarck** (1774-1829) che, contro il creazionismo ed il fissismo, sostiene che le forme viventi sono il risultato di una progressiva trasformazione verificatasi negli organi animali prodotta dalla necessità di un miglior adattamento all'ambiente.
Lamarck formula due leggi dell'evoluzione:

1. **la legge dell'uso o non uso degli organi** in dipendenza dell'ambiente, che ne produce corrispondentemente lo sviluppo o l'atrofizzazione;
2. **la legge dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti**, che si trasmettono ai discendenti della specie.

Presupposti filosofici dell'evoluzionismo sono individuabili **nell'idealismo romantico** (in particolare Schelling), che considera la natura come un complessivo organismo vitale che si sviluppa e si perfeziona nel tempo, e ciò in contrapposizione con una concezione di rigido determinismo di causa-effetto, **nonché con la concezione di Hobbes della guerra di tutti contro tutti, che Darwin riprende con il concetto di "lotta per la vita**".
In campo filosofico-teologico l'evoluzionismo ribalta la concezione creazionistica e finalistica del mondo e dell'uomo:

1. **l'uomo non è più al centro della natura** (così come, a seguito della rivoluzione copernicana, la Terra non è più al centro dell'universo);
2. **le facoltà mentali dell'uomo non sono originarie**, create da Dio già completamente sviluppate, ma derivano da quelle animali per sviluppi successivi;
3. **l'evoluzione non è teleologica** (finalistica, indirizzata ad un fine superiore) ma è il risultato di processi naturali e casuali a seconda dell'ambiente.

Solo nel Novecento alcuni teologi (Teilhard de Chardin) si orienteranno verso un'interpretazione dell'evoluzione come disegno provvidenziale, cioè come progetto della stessa Provvidenza divina.

La teoria dell'evoluzione di Charles Darwin (1809-1882).

Di nazionalità inglese, studia medicina e soprattutto scienze naturali. Partecipa a spedizioni scientifiche, arrivando nel 1835 alle isole Galapagos, nel Pacifico, dove raccoglie le documentazioni più originali e significative per le sue ipotesi scientifiche.
Opere principali: L'origine della specie; L'origine dell'uomo.

Darwin giunge alle sue più importanti scoperte non in seguito a riflessioni filosofiche ma grazie ad una serie di ricerche scientifiche e osservazioni sul campo. Dall'esame delle tecniche agricole e dell'allevamento ricava la **tesi della selezione dell'organismo più forte**, cioè della selezione dei migliori, dei più adattabili; dalla teoria della sovrapopolazione rispetto alle risorse disponibili di Robert Malthus ricava la **tesi della lotta per l'esistenza**.
Ne consegue **una teoria dell'evoluzione diversa da quella di Lamarck**. **Per Lamarck** l'evoluzione dipendeva dall'adattamento all'ambiente dell'intera specie. **Per Darwin** essa risulta **invece** dalla selezione naturale dei soli individui più forti nei confronti dell'ambiente, che per la scarsità delle risorse disponibili costringe ad una continua **lotta per la vita**. Mentre per Lamarck è l'intera specie che si adatta progressivamente all'ambiente secondo un processo finalistico naturale, per Darwin soltanto i singoli individui più resistenti riescono ad adattarsi e a sopravvivere, con la precisazione che **il sorgere degli individui più forti e adattabili non è predeterminato nella specie ma è dovuto solo al caso (antifinalismo)**.
In altri termini:

1. la specie è formata da individui con caratteristiche diverse e questa diversità è casuale e non finalizzata;
2. la quantità di individui procreati è superiore alla quantità di individui che riescono a sopravvivere;
3. la lotta per la vita contro l'ambiente e le scarse risorse ambientali determinano la selezione la sopravvivenza solo degli individui più forti e più adattabili;
4. i caratteri acquisiti dagli individui più forti a seguito della selezione naturale vengono trasmessi alle generazioni successive, ma soltanto a quelle di derivazione diretta e non anche ai discendenti degli individui inadatti, destinati a perire.

Quindi, diversamente da Lamarck, le trasformazioni delle specie sono solamente ad opera degli individui più adattabili e non sono da attribuire direttamente all'ambiente ma alla lotta per la sopravvivenza.
La teoria evoluzionistica delle specie vegetali e animali spiega anche l'origine dell'uomo. La specie umana, precisa Darwin, è solo una delle varie specie di primati (=le scimmie primitive): **l'uomo deriva dagli stessi antenati che hanno dato origine da una parte al ramo delle scimmie contemporanee e, dall'altra, al ramo della razza umana**. Gli uomini da un lato e le scimmie dall'altro derivano dai medesimi antenati. Quindi **tra l'uomo e gli animali esiste solo una differenza di grado** relativa al maggior sviluppo nell'uomo delle facoltà mentali.

All'epoca questa tesi di Darwin scatenò le più violenti reazioni e polemiche da parte dei teologi ed umanisti. **Oggi l'evoluzionismo non costituisce più un problema** per la filosofia e la teologia, ma è invece comunemente accettato, avendo la stessa teologia riconosciuto che la tesi della discendenza dell'uomo dalla scimmia non è inconciliabile con la tesi della creazione divina. Lo stesso Darwin del resto ha assunto in campo religioso una posizione agnostica, sostenendo l'impossibilità di trovare in sede scientifica conferme o smentite delle concezioni religiose tradizionali.
Piuttosto, soprattutto agli inizi del Novecento, la teoria della lotta per la vita e della sopravvivenza del più forte fu strumentalizzata da sostenitori di ideologie razziste, denominate "**darwinismo sociale"**, che tentarono di giustificare la legittimità del predominio dei popoli e delle razze più forti e superiori su quelli considerati più deboli.

HERBERT SPENCER (1820-1903).

Di nazionalità inglese, diviene ingegnere delle ferrovie a Londra ma abbandona la professione, dopo avere ricevuto una piccola eredità, per dedicarsi alla sua vocazione filosofica.
Opera principale: Primi principi.

La teoria di Spencer si distingue nettamente da quella di Darwin per il suo carattere filosofico e non sperimentale. **Spencer si rende conto che tra la concezione della natura di tipo meccanicistico e quella evoluzionistica vi è un profondo contrasto**. Cerca però una sintesi, considerando l'universo come un meccanismo che si evolve. L'impronta è comunque di tipo evoluzionistico, concezione che anzi Spencer estende a tutti i campi dell'esperienza umana e non solo a quello scientifico: **interpreta** infatti **in senso evoluzionistico tutta la realtà naturale ma anche sociale**.

Religione e scienza. L'inconoscibile.

Spencer entra nel merito del problema aperto da Darwin circa il rapporto tra scienza e religione, cercando una conciliazione. Non considera infatti in contrasto tra loro scienza e religione in quanto entrambe devono ammettere di non essere in grado di pervenire alla conoscenza ultima della realtà: da un lato tutte le religioni hanno a che fare e attestano il mistero circa la natura del creatore (il senso del mistero, per Spencer, è insopprimibile nell'uomo ed è all'origine di ogni concezione religiosa); dall'altro lato, anche la scienza si arresta di fronte alle verità fondamentali che rimangono inaccessibili (nulla può essere conosciuto nella sua intima essenza; rimarrà sempre una realtà ultima inspiegabile).
Perciò **scienza e religione hanno in comune, nello sfondo, l'"inconoscibile"**. Le religioni si trovano di fronte al mistero della natura divina, mentre le scienze non sono altro che il successivo inserimento di verità speciali in verità più generali, peraltro sempre relative poiché la verità generale, non potendo essere inclusa in nessuna altra, non può essere spiegata. **Per tali motivi religione e scienza sono conciliabili**: ambedue riconoscono l'assoluto e l'incondizionato (i principi primi e le cause ultime) come verità irraggiungibili dalla nostra esperienza. **Ma in ciò sta anche la loro diversità, ciascuna nel proprio campo**, senza che siano ammissibili interferenze e senza confondere l'oggetto dell'una con l'oggetto dell'altra.
Con tali pensieri e col concetto dell'"inconoscibile" Spencer manifesta il valore infinito, e quindi religioso, del progresso. Il suo positivismo filosofico evoluzionista appare fondarsi sul presupposto romantico secondo cui il finito è la manifestazione dell'infinito, in virtù del quale i singoli e frammentari processi evolutivi sono ricondotti ad un processo unico, universale e progressivo: viene esteso al mondo della natura il concetto della storia elaborato dall'idealismo romantico.

La teoria generale dell'evoluzione.

Mentre Darwin limita agli esseri viventi la sua teoria dell'evoluzione, Spencer estende il principio dell'evoluzione a tutto l'universo, a tutta la realtà, non solo biologica ma anche fisica, sociale, artistica e morale.
In linea generale, **Spencer definisce l'evoluzione come passaggio dall'incoerente al coerente** (ad esempio il sistema solare sorto da una nebulosa), come passaggio **dall'omogeneo all'eterogeneo** (le piante e gli animali si sviluppano differenziandosi secondo organi e tessuti diversi) e come passaggio **dall'indefinito al definito** (dalla tribù selvaggia ad un popolo civile con più definita specificazione dei compiti e delle funzioni). In tal senso l'evoluzione, pur essendo un processo naturale, quindi inevitabile e necessario, è interpretata in **termini ottimistici** di progressivo perfezionamento, almeno come linea di tendenza, di tutta la realtà.

La classificazione delle scienze.

Spencer applica la legge evolutiva anche ai singoli campi ed ambiti scientifici.
In riferimento alla **biologia** cerca di conciliare le teorie di Lamarck con quelle di Darwin: tutti gli organismi sono condizionati dall'ambiente e differenziano gradualmente i loro organi e funzioni (Lamarck) ma, rispetto a tali differenziazioni prodotte dall'ambiente, la selezione naturale favorisce la sopravvivenza soltanto o prevalentemente degli organismi più forti e più adatti.
Diversamente da Comte e similmente a Mill, Spencer pensa che **la psicologia** come scienza autonoma e positiva sia possibile. Essa ha per oggetto lo studio dei comportamenti individuali condizionati dall'ambiente (psicologia oggettiva), nonché lo studio introspettivo dei processi mentali dell'istinto, della memoria, della riflessione e della ragione. In tal senso la psicologia diviene presupposto della logica.
Spencer **riconosce altresì nella coscienza umana la presenza di funzioni a-priori** indipendenti dall'esperienza individuale. **Ma**, aggiunge, **ciò che è a-priori per l'individuo è a-posteriori per la specie**, nel senso che i modi di funzionare dell'intelletto individuale, uniformi e costanti, sono il prodotto dell'esperienza accumulata dalla specie nel suo sviluppo e trasmessi per ereditarietà nella struttura organica del sistema nervoso. **Quindi, diversamente da Kant, "a-priori" non equivale a valido**: gli schemi mentali fissati ed ereditati possono anche essere errati e possono mutare.
Contrariamente a Comte, Spencer concepisce una **sociologia** orientata non già a fornire regole per lo Stato ma a difendere l'individuo. Coerentemente col suo spirito liberale, secondo Spencer **la società esiste per gli individui e non viceversa**: primato dell'individuo rispetto al gruppo sociale.
Ed ancora, secondo l'ottica evoluzionistica, Spencer **concepisce il progresso della società secondo tempi lenti e graduali**, per cui è contrario a coloro che pensano di cambiare il mondo o accelerare il corso della storia con la rivoluzione o con radicali mutamenti. Allo stesso modo in cui non si può abbreviare il passaggio dall'infanzia alla maturità, non è possibile che le forme sociali più basse divengano più elevate se

non attraverso piccole modificazioni successive. Spencer è portatore quindi di un **atteggiamento di cauto riformismo**.
Definisce lo sviluppo graduale della società come passaggio da "società militari", in cui il potere dello Stato domina sugli individui, **a "società industriali",** caratterizzate da maggiore autonomia individuale.
La filosofia è definita come conoscenza al più alto grado di generalità: è generalizzazione massima di principi generali quali l'indistruttibilità della materia, la continuità del movimento, la persistenza della forza e soprattutto la legge universale dell'evoluzione.

L'etica.

Quella di Spencer è **un'etica naturalistico-biologica che non sempre si accorda con quella utilitaristica ed esclude uno sfrenato individualismo**.
Premesso che lo scopo dell'attività umana è il piacere o l'utile, Spencer tuttavia osserva che **l'agire umano**, il quale deve pur tener conto degli interessi altrui, **rientra nell'ambito dell'evoluzione biologica**, **con conseguenze di reciproca valorizzazione e rispetto sia della specie che dell'individuo**.
Come per Kant, **le norme etiche devono basarsi sul concetto di dovere**. **Tuttavia**, Spencer afferma che **con la progressiva evoluzione morale della specie umana gli impulsi stessi spingeranno direttamente l'individuo al bene**, per cui **ad una morale del dovere subentrerà una morale organica**: il comportamento morale diverrà naturale e spontaneo. La morale non ha quindi nessun rapporto con valori trascendenti e religiosi ma si fonda sulla naturalità dell'uomo ed è invece in rapporto con l'evoluzione. Non esiste contrapposizione insuperabile tra altruismo ed egoismo. L'uomo è morale nella misura in cui, a seconda del suo livello evolutivo, sa regolare i suoi istinti in base alle reali necessità sociali. **Così come per la conoscenza, l'evoluzione fornisce all'individuo anche degli a-priori morali, che sono a-priori per l'individuo ma a-posteriori per la specie** (carattere "acquisito" del dovere).

ROBERTO ARDIGO (1828-1920).

È il **maggior esponente del positivismo italiano**. Dapprima prete e canonico, abbandona poi l'abito talare. È professore di liceo e poi docente all'Università di Padova. Quello di Ardigò è un positivismo **di tipo evoluzionista**.
Il positivismo in Italia fu favorito dalla caduta della destra storica e dalla diffusione di un clima anticattolico ed anticonservatore. Il positivismo italiano trova i propri presupposti culturali in quella tradizione filosofico-scientifica che anteponeva la "realtà effettuale" dell'esperienza alle speculazioni della metafisica, quale espressa da Machiavelli e Guicciardini in politica, da Galileo nella scienza e da Vico in ambito storico e politico.

Dalla sacralità della religione alla sacralità del fatto.

Il positivismo di Ardigò si ricollega a Spencer ma affonda le sue radici nel naturalismo italiano del Cinquecento (Pomponazzi e Bruno). **Si richiama al principio vichiano secondo cui "verum ipsum factum" (il vero è il fatto stesso**) e ne fa il fondamento della propria filosofia, sviluppandolo ulteriormente. Il fatto, scrive Ardigò, ha una propria realtà per sé, inalterabile, che noi siamo costretti ad accettare quale data, con l'assoluta impossibilità di togliervi ed aggiungervi nulla. **Invece i principi, le idee, le teorie sono astrazioni e costruzioni umane**. Il fatto è sempre il punto di partenza, mentre il principio è un punto di arrivo che può essere anche abbandonato, corretto od oltrepassato. **La scienza deve quindi basarsi sulla raccolta e l'accertamento di una serie di fatti, secondo il metodo induttivo**.

La sostanza psicofisica, l'evoluzione e l'ignoto.

Il primo fatto da cui è lecito partire per interpretare la realtà è ciò che Ardigò definisce **sostanza o, meglio, "indistinto psicofisico"**. L'indistinto psicofisico, che ha come precedenti la "natura naturans" di Spinoza e l'Assoluto indifferenziato di Schelling, **consiste nel dato** originario **della sensazione**. **L'indistinto**, precisa Ardigò, **è un qualcosa non ancora noto ma avvertito confusamente, che sollecita il pensiero verso l'analisi e la conoscenza per giungere al distinto**. **Tuttavia il distinto non esaurisce mai l'indistinto** che permane al di sotto: il distinto è finito e l'indistinto è infinito. L'indistinto psicofisico è una sostanza senziente, è il "sentire organico". **La sensazione è l'indistinto psicofisico originario: nella sensazione non c'è antitesi e distinzione tra soggetto e oggetto, esterno ed interno, io e non-io**. **La distinzione tra spirito e materia, io e non-io, soggetto e oggetto sono risultati che derivano dall'associazione delle sensazioni**, secondo un processo in cui la sostanza senziente, il sentire, riflette su se stesso e prende coscienza di sé e quindi riconosce la materia come altro da sé in base al principio di causalità (gli oggetti sono sentiti come causa delle sensazioni), per cui ogni realtà deriva inevitabilmente da un'altra secondo un rapporto che Ardigò spiega aristotelicamente come passaggio da potenza ad atto.

"Datemi le sensazioni e la loro associabilità -scrive Ardigò- ed io vi spiego tutti i fenomeni".
Come nel caso della sensazione, anche **l'intera realtà si sviluppa mediante un processo di evoluzione**. **Mentre l'evoluzionismo di Spencer è di tipo biologico** e procede per cause organiche esterne, **quello di Ardigò è un evoluzionismo** di cui è messo in evidenza **soprattutto** l'elemento **psicologico**. L'indistinto è tale solo relativamente ad un distinto che ne deriva, che viene successivamente conosciuto, il quale a sua volta è un indistinto per il distinto successivo, secondo un processo psicologico incessante.
Ma l'evoluzione della realtà nella sua prodigiosa varietà **è spiegata** da Ardigò **anche in base al principio di causalità**. La diversità infinita delle cose non è l'esito di un progetto provvidenziale né di una razionalità superiore: essa è piuttosto il risultato di un semplice sviluppo meccanico, causale, in cui **però gioca un ruolo fondamentale anche il caso**, poiché le serie causali -ognuna necessaria e determinata- possono incontrarsi casualmente fra di esse dando luogo ad eventi imprevedibili. **Il pensiero umano**, afferma Ardigò, **è uno di questi prodotti casuali dell'evoluzione cosmica**, formatosi accidentalmente.
L'unica conoscenza valida, per Ardigò, **è quella scientifica e tutta la realtà è natura**. **Nulla vi è di soprannaturale**; nulla vi è al di fuori della natura e con essa coincide quindi l'infinito (l'infinito dei positivisti è essenzialmente non religioso ed è piuttosto concepito come la totalità illimitata della realtà). **Tutta la realtà è natura che cerchiamo di conoscere con le diverse scienze particolari, mentre la filosofia o "scienza generale" non è la scienza dei primi principi, come in Spencer, ma la scienza del limite, nel senso che supera i limiti delle scienze particolari per attingere mediante un'intuizione** (che è sensazione e pensiero) **la totalità della natura,** che tutto abbraccia e funge da matrice (da causa) indeterminata ma reale di tutte le determinazioni, cioè di tutte le cose concrete, specifiche e determinate, da essa derivanti.
Però, essendo tutta la realtà natura, **non si può accettare il concetto di "inconoscibile" di Spencer**, che esprime un ambito **di per sé esorbitante dalle nostre possibilità conoscitive**. Se tutto è natura, l'inconoscibile non può esistere in quanto esiste solo ciò che accade nell'ambito dell'esperienza. **Bisogna invece parlare di "ignoto**", cioè di ciò che non è ancora diventato oggetto di conoscenza ma che, di principio, lo può diventare. L'ignoto è il limite sempre spostabile in avanti della conoscenza umana. Non c'è nulla per Ardigò che possa trascendere, oltrepassare l'esperienza: la sua è una forma di immanentismo intransigente.

Morale e società.

L'uomo non sfugge all'universale legge dell'evoluzione. L'imprevedibilità degli eventi non significa affatto che l'uomo sia libero. **La libertà dell'uomo è solo apparente**: è invece l'effetto della pluralità delle concatenazioni psicofisiche o degli istinti. Dunque **l'uomo è natura; il pensiero è frutto dell'evoluzione della natura; la volontà umana non possiede maggior libertà rispetto a qualsiasi altro evento**

naturale, evolvendosi tutta la realtà, compresa quella umana, secondo processi necessari di causalità oppure secondo processi casuali. **Da ciò la critica ad ogni morale di tipo religioso, spiritualistico, metafisico**. **La coscienza morale**, giuridica e sociale **è invece il risultato dell'evoluzione causale o casuale dell'umanità**, caratterizzata dalla più assoluta naturalità. Le norme morali sono nate, in origine, come reazione della società contro coloro che volevano mettere in pericolo l'esistenza. Queste forme di difesa si sono poi interiorizzate col passare delle generazioni, diventando morale e patrimonio comune dell'umanità.
Anche per quanto riguarda **le leggi dello Stato**, esse furono in origine una sorta di prepotenza esercitata dal potere sui cittadini. Successivamente, attraverso una lenta evoluzione, si sono trasformate in norme indispensabili alla pacifica convivenza. La prepotenza è stata quindi la prima forma del diritto. La prima forma di giustizia è il diritto positivo (scritto). Ad ogni diritto positivo si contrappone sempre, per riformarlo, una forma di diritto naturale: in tal modo Ardigò definisce l'**evoluzione della giustizia**.
In politica Ardigò è un liberale e antimassone. Critica il marxismo nella sua concezione materialistica della storia giacché assolutizza (trasforma in dogma assoluto) il fattore economico. Guarda invece con interesse al socialismo, contro l'idealismo che stava ritornando prepotentemente di moda e contro la brillante ma evanescente filosofia di Bergson.

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844 1900).

Di nazionalità tedesca, è stato docente di filosofia classica all'università di Basilea, da cui tuttavia dopo qualche anno si dimette per motivi di salute e soprattutto di carattere, vivendo un'esistenza errabonda tra Svizzera, Italia e Francia meridionale. È stato colpito anche da episodi di malattia mentale che alla fine si è inesorabilmente aggravata.
Di temperamento irrequieto, non stabilisce legami costanti né con persone né con luoghi. Agli inizi ammira la filosofia di Schopenhauer, ma in seguito la respinge. Stringe amicizia col musicista Richard Wagner, nella cui arte vede uno strumento di rigenerazione, ma successivamente ne rimane deluso poiché rivelatosi ai suoi occhi un istrione desideroso solo di successo mondano.
Opere principali: Nascita della tragedia; La genealogia della morale; Umano, troppo umano; La Gaia scienza; Così parlò Zarathustra.
Lo stile è volutamente asistematico e il linguaggio metaforico e aforistico (aforisma= massima, linguaggio figurato e simbolico).

Premessa.

Il pensiero di Nietzsche è del tutto particolare ed originale per cui non è facilmente collocabile all'interno di una corrente filosofica: per alcuni aspetti è antipositivista e per altri anticipa temi che saranno sviluppati dalla filosofia esistenzialista. In generale persegue **un'impostazione antidealistica**, come Schopenhauer e Kierkegaard, **definita "irrazionalistica**" in opposizione alla razionalità dell'idealismo.
L'irrazionalismo è una corrente di pensiero ancor oggi condivisa da taluni filosofi che parlano di "crisi della ragione". In verità non sono concezioni contro la funzione e l'importanza della ragione in sé, quanto piuttosto contro un certo tipo di razionalismo che considera importante soltanto la ragione trascurando l'importanza anche delle passioni, degli istinti, dell'inconscio.
Tutta l'opera di Nietzsche è un tentativo di comprendere e descrivere l'epoca moderna, per giungere alla drammatica constatazione della scomparsa di tutti i principi e valori morali, religiosi ed estetici tradizionali: si tratta di principi e di valori, osserva Nietzsche, che non valgono niente. Da ciò il termine di **"nichilismo"** (dal latino nihil= niente, nulla) attribuito a questo tipo di filosofia.
Di conseguenza, **Nietzsche propone una nuova cultura "eroica" e un nuovo modello di uomo: il superuomo**. L'uomo, come descritto e pensato dalla metafisica e dalla morale tradizionali, proclama Nietzsche, deve essere superato, deve acquistare una nuova fede in se stesso ed essere liberato dalle vecchie norme metafisiche e morali. L'uomo deve oltrepassare da sé e procedere verso il proprio destino: il superuomo, l'oltre-uomo.
Già Schopenhauer aveva affermato che la vita è cieca irrazionalità, priva di senso e di qualsiasi fine e che pertanto l'unica soluzione per l'uomo era il distacco dalle cose e dalle passioni della vita, la rinuncia e la fuga dal mondo, cioè l'ascesi. Nietzsche condivide questa concezione ma non la conclusione ascetica: la vita non deve essere

rifiutata ma amata e vissuta nella sua immediatezza, anche nei suoi aspetti irrazionali, più tragici e crudeli, contro tutti i modelli imposti dalla morale borghese e cristiana.

Spirito dionisiaco e spirito apollineo: le origini e la critica della cultura contemporanea.

Nietzsche è **insoddisfatto della cultura del suo tempo**, che giudica falsa ed illusoria. **Perciò compie un'analisi della storia della cultura**, fin dalle sue origini, **per comprendere come è nata e come si è via via** deformata e **corrotta nel tempo**.
Il **punto di partenza** è per Nietzsche l'analisi della cultura greca ed in particolare **l'analisi della nascita della tragedia greca antica**, in quanto forma d'arte principale di quell'epoca. **La tragedia greca antica** non nasce nel periodo classico della civiltà greca, quello della civiltà ateniese e della filosofia socratica e platonica, ma **sorge** prima, **nel periodo presocratico del VI secolo** a. C. A questo periodo Nietzsche rivolge la sua iniziale analisi.
Nietzsche ammira l'atteggiamento che i greci dell'età presocratica avevano nei confronti della vita. Essi sapevano che la vita è gioia ma anche dolore e tormento. **Soprattutto sapevano che la vita non ha alcun senso**, alcuna giustificazione razionale o teologico-religiosa, ma che è anzi un continuo divenire, un incessante svolgimento di vicende, dominato da una volontà, da **un destino cieco e crudele** (come affermato da Schopenhauer), che non ha altro scopo se non la realizzazione e l'accrescimento della sua potenza.
Eppure, constata Nietzsche, **i greci di quel tempo vivevano pienamente la loro esistenza**. Questo modo di concepire e di vivere la vita è espresso soprattutto dalla **tragedia greca antica**. In essa sono rappresentate tutte e due le caratteristiche che contraddistinguono la vita e la cultura. Nietzsche chiama queste due caratteristiche, rispettivamente, **"spirito dionisiaco" e "spirito apollineo**".
Lo spirito dionisiaco (dal dio greco Dioniso, cioè Bacco) è quello che deriva dagli istinti irrazionali, dalle passioni sfrenate, dalle forze oscure della vita, come espressi nei riti orgiastici, nelle danze passionali, nei miti terribili che parlano di morte e distruzione, di maledizione e persecuzione, e che ha la sua massima esaltazione nella musica, ritenuta l'arte più capace di suscitare passioni.
Lo spirito apollineo (dal dio delle arti Apollo) deriva invece da un sentimento di serenità, di armonia, di equilibrio provato nei confronti della vita ed ha nella scultura e nella poesia le sue maggiori espressioni.
Ebbene, **entrambi questi spiriti**, fra di essi contrapposti, **sono rappresentati nella tragedia greca presocratica di Eschilo e Sofocle**. **Anzi, lo spirito dionisiaco assume maggior rilievo**, in quanto la tragedia antica ha come elemento fondamentale il coro, composto dai seguaci di Dioniso mascherati da capri. Lo stesso eroe tragico, il protagonista, è una maschera, una raffigurazione del dio Dioniso e del derivante senso di accettazione ebbra della vita, di esaltazione degli istinti e di coraggio di fronte a un fato, a un destino crudele.

La contrapposizione tra spirito dionisiaco e spirito apollineo presente all'origine della tragedia greca viene però meno, secondo Nietzsche, **col sorgere della filosofia socratica e platonica**, che comporta il prevalere dello spirito apollineo, ossia una concezione idealizzata della vita e della cultura, fatta di armonia e di equilibrio, mentre lo spirito dionisiaco viene svalutato. Socrate infatti, commenta Nietzsche, pretende di capire e di controllare la vita con la ragione e con la morale, nell'illusione che la vita e il mondo siano razionali e quindi spiegabili. Platone, col suo mondo delle idee, ci presenta addirittura l'esistenza di un mondo ideale soprasensibile, sovrannaturale, superiore al mondo terreno. Ma **in realtà quella di Socrate e di Platone è per Nietzsche una rinuncia alla vita vera che è quella degli istinti**. **Con loro**, prosegue Nietzsche, **comincia la decadenza della cultura** e la morte dello spirito dionisiaco a causa della superiorità che si è voluta attribuire allo spirito apollineo. Nella contrapposizione tra istinto e ragione si è voluto far prevalere quest'ultima ma, avverte Nietzsche, questa è una concezione idealizzata e non vera della vita e della cultura.
Euripide (il terzo grande tragediografo greco) **trasferisce infatti nel teatro le nuove ed idealizzate concezioni moralistiche**. Il protagonista delle sue tragedie, ormai annacquate e svigorite, non è più l'eroe tragico e tormentato ma l'uomo comune, mediocre ed ingenuo, il quale si illude di trovare la verità in una morale meschina, che suppone capace di distinguere il bene dal male, mentre invece non sa più comprendere che l'esistenza è piena di contraddizioni.

La saturazione (l'eccesso) di storia.

Alla critica contro la cultura del suo tempo Nietzsche fa seguire una **critica contro lo storicismo**, cioè contro quelle filosofie della storia le quali credono che la storia si svolga in modo razionale e finalistico nel perseguimento di uno scopo superiore. Ma la pretesa di poter comprendere razionalmente la profonda ed oscura realtà della storia e del mondo è per Nietzsche un'illusione. **Non che Nietzsche neghi l'importanza della storia**, **piuttosto** combatte sia contro l'idolatria, il culto positivistico, dei soli fatti, compresi quelli storici, sia contro le interpretazioni storicistiche finalistico-provvidenziali.
Innanzitutto, afferma Nietzsche, **i fatti sono sempre stupidi perché devono essere sempre interpretati**. **Inoltre**, chi crede ciecamente nella potenza della storia e nella razionalità del divenire storico si sottomette ad un **eccessivo attaccamento al passato**, che spegne la volontà di agire nel presente e di progettare il futuro, perché gli appare incerto e precario rispetto alla supposta grandezza del passato.
La saturazione di storia, l'eccessivo attaccamento al passato, sostiene Nietzsche, **è la malattia dell'Ottocento**. Fa credere all'uomo di essere il risultato di un lungo processo, di una lunga catena di eventi e quindi di dover ricercare nel passato il proprio senso, distogliendolo dal presente ed indebolendo il suo interesse per il futuro. A causa poi dell'identificazione hegeliana del reale col razionale, la cultura moderna è arrivata a giustificare ogni evento storico e a collocarlo all'interno di uno

svolgimento finalistico. Il rischio grave è quello del **conformismo**: quando si è abituati a vedere tutti i fatti storici sempre come razionali e necessari, si rinuncia ad ogni volontà di rinnovamento. Invece ogni vera realizzazione, umana e storica, deve essere "nuova", deve essere una rottura col passato. È evidente l'intento antitradizionalista di Nietzsche.
Nei confronti della storia Nietzsche distingue tre atteggiamenti (tre modi di pensare) **e tre tipi di storiografia** (di scrivere la storia):

1. la storia monumentale, che cerca solo nel passato i modelli e i maestri di vita;
2. la storia antiquaria, che basa la vita del presente sulle tradizioni del passato;
3. la storia critica, che guarda al passato anche con senso critico e sa condannare tutti quei fatti storici che sono di ostacolo alla realizzazione di valori nuovi, a nuovi modi di vedere e di concepire la realtà del presente e del futuro.

Per Nietzsche solo il terzo è l'atteggiamento corretto nei confronti della storia. La concezione della storia di Nietzsche si sposta quindi dalla teoria alla prassi: la storia del passato è valida solo se ci insegna ad agire nel futuro e non se ci fa rimanere attaccati alle passate vicende.

La critica alla filosofia e all'arte del passato e la successiva critica alla scienza.

Sono critiche espresse particolarmente nelle opere "Umano, troppo umano" e "La Gaia scienza".
Due sono i tipi di pessimismo, dice Nietzsche. Il primo è **il pessimismo romantico**, cioè il pessimismo dei rinunciatari, dei falliti e dei vinti, caratterizzato da un nichilismo inteso come desiderio del nulla. Questo è ad esempio il pessimismo di Schopenhauer, che è di rassegnazione, di paura e di fuga dalla vita. Ma c'è un secondo e miglior tipo di **pessimismo, di chi eroicamente accetta la vita pur nella sua dolorosa tragicità e vuole viverla pienamente**.
Se critica il pessimismo della filosofia romantica, Nietzsche **critica anche l'ottimismo della metafisica sia tradizionale sia della filosofia idealista** le quali, illudendosi, credono nell'esistenza di essenze e di entità supreme (trascendenti o immanenti) in grado di garantire lo sviluppo razionale e finalistico della realtà.
Altrettanto criticabile è l'arte quando pretende di rappresentare ideali eterni ed assoluti.
Inizialmente Nietzsche aveva ritenuto la metafisica e l'arte valori superiori, poi scopre invece che esse sono debolezze irrimediabilmente "umane, troppo umane", perché bisogna rendersi conto che il mondo non ha un senso, un fine, e che è vano ogni intento di attribuirvi un significato nella pretesa di andare oltre la realtà fenomenica, oltre i fenomeni, per comprendere essenze che invece non sussistono. Occorre eliminare ogni atteggiamento metafisico ed estetico di tipo dogmatico (=assoluto, cioè definitivo e indiscutibile) e riconoscere invece i limiti e la finitezza umana.
Questa fase del pensiero di Nietzsche è stata definita "**la fase illuministica**", perché Nietzsche ha avuto in comune con l'Illuminismo la critica della metafisica da una

parte e, dall'altra, il valore attribuito per contro alla scienza, definita "gaia" poiché capace di liberare l'uomo sia dai dogmi e dalle illusorie certezze della metafisica sia dalle false idealizzazioni dell'arte contemplativa.
Nietzsche **critica altresì il positivismo**, perché giudica ridicola e assurda la sua pretesa di spiegare razionalmente l'enorme varietà della realtà e dei suoi misteri.
Critica anche il socialismo e il comunismo, giudicati pura utopia, poiché hanno fiducia nelle masse che sono invece inaffidabili.
Ancora, **critica l'evoluzionismo** perché, secondo Nietzsche, le specie non si sviluppano perfezionandosi sempre di più ed inoltre, nella realtà della vita e del mondo, non è vero che l'evoluzione procede selezionando sempre i più forti, i migliori, ma spesso invece, nella società, la massa dei deboli e dei mediocri prevale sui più forti d'animo e di carattere.
In generale, Nietzsche critica ogni filosofia che pretenda di scoprire verità oggettive, **universali ed assolute, trascurando** per contro **i problemi concreti dell'esistenza**. La filosofia deve essere invece strettamente intrecciata con la vita.
Successivamente, la critica di Nietzsche si rivolge anche contro il culto e l'esaltazione della scienza e della tecnica, che dapprima aveva invece ammirato. La scienza e la tecnica, sostiene Nietzsche, propongono i falsi valori dell'uguaglianza di tutti gli uomini e credono nell'ordine razionale del mondo, mentre ciò che caratterizza l'esistenza dell'uomo è invece il caos, il disordine, il tragico e il contraddittorio. **Così come sono stupidi i fatti storici, lo sono anche quelli fisici** studiati dalla scienza. Ciò che noi chiamiamo verità scientifica è infatti solo un insieme di opinioni che in un certo momento, per determinate circostanze storiche o di interessi, vengono considerate verità assolute, indiscutibili. **Anche per la scienza non vi sono fatti oggettivi**, certi, **ma solo interpretazioni**, punti di vista. **Non esistono verità o falsità definitivamente accertate**. **Conoscere significa sempre valutare** (selezionare, preferire) **e pertanto sono le idee dominanti all'interno della società a stabilire ciò che si ritiene vero**. È interessante notare come alcuni filosofi della scienza contemporanea, ad esempio Popper, siano stati influenzati da tale posizione.
Di conseguenza **è messo in discussione anche il tradizionale concetto di soggetto conoscente**, che diventa un semplice modo di vedere, un punto di vista, un'opinione rispetto alla certezza della conoscenza che la filosofia, da Cartesio a Kant, aveva invece sempre attribuito all'io, al soggetto stesso. **Nietzsche è peraltro estraneo**, non interessato, **ad ogni indagine sulla conoscenza**. Per lui il problema della conoscenza (se sia possibile e valida e come avvenga) non coinvolge direttamente la vita dell'individuo e quindi è un tema considerato secondario. Ciò che interessa Nietzsche (come in Schopenhauer e Kierkegaard) è soprattutto l'esistenza concreta del singolo individuo ed il senso di tale esistenza.
Insomma, la critica di Nietzsche è particolarmente rivolta contro l'idealismo ed il positivismo della filosofia ottocentesca, i quali hanno finito col trascendere e trascurare la materialità del mondo, sia perché, da un lato, si è creduto in uno Spirito assoluto e razionale, lontano dalla condizione terrena e concreta dell'uomo, sia perché, dall'altro lato, è stato attribuito un valore assoluto, quasi sacro, ai metodi e ai risultati delle scienze (la scienza come nuova religione).

La critica alla morale e alla religione.

Si è visto che per Nietzsche la filosofia di Socrate e Platone, avendo criticato gli istinti e le passioni umane in nome dell'armonia e dell'equilibrio, ha fatto prevalere, quale guida di vita, lo spirito apollineo su quello dionisiaco rovesciando l'ordine delle cose: la vita reale invece non è fatta solo di equilibrio e compostezza, ma anche di passionalità e di sofferta tragedia.
Ebbene, afferma Nietzsche, **il cristianesimo e la sua morale hanno accresciuto la tendenza alla rinuncia degli istinti vitali e degli impulsi delle passioni avviata con l'etica socratica e platonica**. Cos'ha fatto il cristianesimo, si chiede Nietzsche, se non difendere tutto ciò che è nocivo all'uomo? Esso ha considerato peccato tutti quelli che sono i valori, i piaceri terreni, mettendosi dalla parte di tutto quanto è debole, abbietto e mal riuscito. **Il cristianesimo è la religione della compassione, ma si perde forza quando si ha compassione**, poiché ostacola il trionfo e la supremazia degli uomini migliori e più forti in favore degli uomini mediocri. **La morale cristiana è**, per Nietzsche, **il prodotto del risentimento e dell'invidia degli uomini deboli i quali, timorosi del dominio dei forti** e considerandoli causa della loro infelicità, **hanno prodotto una cultura ed hanno sostenuto una morale ed una religione che mortifica le forze vitali e passionali dell'esistenza, per esaltare invece tutto ciò che avvilisce la vita, come la pietà, l'umiltà, la compassione**, la castità, ecc. Quella cristiana è per Nietzsche **la morale degli schiavi**, basata sulla rinuncia delle passioni e dei piaceri terreni, che ha dominato la storia dell'umanità. Nel nome di Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere. **In Dio è divinizzato il nulla** (il nulla di ciò che è terreno e di ciò che è vita e passione terrena). Si tratta dunque di una **concezione** decisamente **nichilistica nei confronti della morale e della cultura** (che non valgono nulla, niente), quali sono state imposte dalla massa dei mediocri e dei deboli. Quando si scopre che esse sono solo illusione, allora ciò che resta è niente. Il nichilismo, come stato d'animo, subentra necessariamente quando si vuole cercare un senso in tutto ciò che accade e ci si accorge che invece non c'è. Così dicasi anche quando si crede che in tutto ciò che accade vi sia un ordine e un principio fondamentale che tutto può spiegare. **Ma non c'è un fine nell'universo, né una provvidenza divina**, né un ordine razionale delle cose e neppure una verità assoluta ed immutabile. **Il mondo** non ha un senso, la sua condizione, il suo modo di essere, **è** il **caos**.
Questa critica radicale di Nietzsche alla cultura e alla morale dominanti è stata chiamata "**filosofia del martello**" perché distrugge, come se colpisse con tante martellate, la tradizione culturale e morale dell'Occidente.
Tutto ciò non significa che per Nietzsche non esista alcun valore etico. Egli condanna invece la cultura e la morale prevalenti del suo tempo quali si sono storicamente formate.
Nell'opera "La genealogia della morale" Nietzsche analizza appunto l'origine della morale e i modi in cui si è sviluppata nel corso della storia. **I valori della morale e della cultura** non derivano da principi assoluti e trascendenti (come quelli posti nel Dio delle religioni) e neppure da sentimenti innati ed immanenti nello spirito

umano (come sostiene la filosofia idealista). Essi invece **derivano e sono imposti dal dominio di alcuni uomini sugli altri**.
In realtà, dice Nietzsche, **vi sono due morali: la morale dei signori e la morale degli schiavi**.
La morale dei signori è quella basata sui valori e sulla forza delle passioni eroiche, dell'intelligenza superiore, dell'individualismo.
La morale degli schiavi, che ha finito col prevalere, è la morale dei deboli, del loro rancore e della loro invidia nei confronti degli uomini superiori. La massa dei deboli, non possedendo la forza per emergere ed affermarsi come insieme di individui superiori, ha imposto una morale che, anziché esaltare i meriti degli uomini migliori, parla invece di sacrificio, di altruismo, di idealismo, per sottomettere in questo modo i più forti. **È questa per Nietzsche la morale del cristianesimo ma anche quella della democrazia, del socialismo e del comunismo**.
Perciò Nietzsche prende le difese e **sostiene la morale dei signori, la quale implica** l'inversione, il **rovesciamento di tutti i valori della vecchia morale** a favore dei valori della volontà e della forza d'animo individuali, della gioia degli istinti e delle passioni, dell'orgoglio di sé. La nuova morale indicata **è una morale aristocratica; ma qui aristocrazia non è intesa come privilegio** ereditario dei nobili, **bensì come supremazia degli uomini migliori per intelligenza, per carattere e forza d'animo**. Questa è per Nietzsche **l'etica del futuro**: alla rinuncia al mondo e agli istinti vitali essa contrappone l'affermazione di tutto ciò che è terreno e corporeo.

La morte di Dio.

Nietzsche è tra i maggiori interpreti della **secolarizzazione** (=il distacco della mentalità moderna dalla mentalità religiosa). Con l'avvento della società moderna e delle nuove conoscenze l'uomo comincia a rendersi conto che la metafisica, la morale e la religione tradizionali sono tutte illusioni: non c'è alcun essere supremo, nessun Dio in cui confidare quale garante di una verità e di una morale assolute e universali. Il Dio della vecchia morale e della vecchia religione non c'è. Bisogna dunque avere il coraggio di annunciare che **"Dio è morto"**. Nietzsche ritiene superflua, nel mondo moderno secolarizzato, ogni dimostrazione della non esistenza di Dio. Per lui è la stessa presenza del male e del caos nel mondo che smentisce l'esistenza di Dio, il quale si rivela invece come mera invenzione degli uomini nell'illusione di trovare in una vita ultraterrena il rimedio contro le incertezze e l'infelicità della vita terrena.
Così, prima da parte dell'uomo folle, che è tra i protagonisti dell'opera "La Gaia scienza", **e poi** nell'opera "Così parlò Zaratustra, **da parte di Zaratustra** stesso, l'antico riformatore religioso persiano, **Nietzsche fa annunciare che Dio è morto**.
L'annuncio della morte di Dio non riguarda soltanto la fine del Dio della religione cristiana e di ogni altra religione, ma il venir meno altresì di tutte le certezze delle filosofie metafisiche nell'esistenza di principi e di verità assoluti e immutabili, da cui dedurre la spiegazione e la comprensione del senso e del fine di tutta la realtà.

L'ateismo di Nietzsche non è quindi superficiale e semplicemente anticlericale, che è in fondo indifferenza circa l'esistenza o meno di Dio; al contrario, **Nietzsche è consapevole delle terribili implicazioni che la negazione di Dio e dell'esistenza di verità assolute comporta**. La scomparsa di Dio e della verità salda e stabile è per Nietzsche un'ammissione dolorosa e tragica perché **significa comprendere che non vi sono più certezze, punti fermi e sicuri. Si tratta di una constatazione amara che lascia l'uomo solo, senza più entità supreme nelle quali sperare**.
Perciò, accorgendosi che Dio non c'è e che non ci sono più verità sicure, **l'uomo allora, per non precipitare nell'angoscia e nella disperazione, deve diventare Dio lui stesso**. **È necessario che l'uomo oltrepassi se stesso per diventare superuomo**, **oltre-uomo**.
L'ateismo di Nietzsche è dunque contrassegnato da un senso di fortissima nostalgia e rimpianto per la perdita di ogni fede in esseri e verità supremi. "Cristo, esclama Nietzsche, è l'uomo più nobile e la morte di Dio è l'evento più tragico". **La morte di Dio**, cioè la scomparsa di ogni fede in un essere e in verità e principi assoluti, **è sì una liberazione dell'uomo dai dogmi e dalle illusioni, ma porta nell'uomo un vuoto radicale**. L'uomo si sente abbandonato; non sa più a quale essere e a quali verità superiori rivolgersi. **Questo vuoto dovrà essere colmato fuggendo il pericolo di creare nuovi idoli e nuove religioni, siano questi la scienza (positivismo), lo Stato (nazionalismo) o il popolo (socialismo e comunismo)**. **Sarà compito dell'uomo diventare Dio lui stesso, ma questo**, dice Nietzsche, **è un traguardo ancora lontano** ed il cammino sarà lungo.

Il superuomo. L'"amor fati" e la "volontà di potenza".

Spetta all'uomo divenire Dio lui stesso, cioè divenire superuomo perché, scrive Nietzsche, "**l'uomo è una corda tesa tra la bestia e il superuomo**". L'uomo è cioè un essere transitorio, si trova a metà strada rispetto alla bestia (la scimmia) da cui discende e al superuomo nel quale trasformarsi. Il valore dell'uomo non sta in ciò che esso è, ma nella sua capacità di oltrepassare se stesso e divenire superuomo. Perciò non deve rimpiangere il suo destino, che è quello di tramontare come uomo per diventare superuomo.
Il superuomo è colui che non si aspetta più di trovare il proprio destino e la propria felicità in una vita ultraterrena, sacrificando e disprezzando la sua vita terrena. Deve anzi amare e rimanere fedele alla terra, al suo essere terreno, pur nei limiti e nella tragicità della sua esistenza.
Scrive Nietzsche: "Il superuomo è il senso della terra (la consapevolezza di essere creatura terrena e non una creatura destinata ad una vita ultraterrena). Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio. Ma Dio è morto. Commettere sacrilegio contro la terra (disprezzare la propria condizione di essere terreno), questa è oggi la cosa più orribile. Chieda quindi l'uomo di essere e di diventare fino in fondo ciò che è nella sua essenza (nella sua natura): una creatura che ama gioiosamente la propria vita terrena anche quando è tragedia, che non si vergogna dei propri sensi e

ha il coraggio di accettare il caos dell'esistenza, nella consapevolezza che nulla c'è al di fuori della vita terrena, trasformando il peso della necessità e dei limiti della condizione umana nella propria volontà. L'uomo faccia posto al superuomo che dice: la vita è enigma, è caos spaventevole, ma così volevo che fosse, così come voglio e vorrò che sia".
Nietzsche introduce in tal modo le sue teorie del'"amor fati" (amore per il proprio destino) **e della "volontà di potenza"**.
Il superuomo sa amare il proprio fato, il proprio destino, anche se tragico: non solo sa accettarlo coraggiosamente ma anzi sa amarlo **e, ancor di più, volerlo**, **volere che si compi fino in fondo pur se pieno di contrasti**. L' amor fati non è quindi accettazione passiva delle cose. Il destino si vince non opponendo ad esso un'inutile resistenza ma accettandolo e volendolo, anche se caotico e assurdo.
In tal modo la volontà del superuomo (volere che il proprio destino si compi anche se tragico) si identifica con la volontà del mondo di Schopenhauer, che è forza cieca ed irrazionale, volta ad affermare ed accrescere solo se stessa. Nella stessa maniera il superuomo è proteso all'affermazione di sé, amando la tragicità del proprio stato e della propria sorte.
Accettando, amando e volendo che il proprio destino si compi, pur se caotico e assurdo, il superuomo manifesta in tal modo anche la propria **"volontà di potenza"**, **che non significa volontà di dominio**, di diventare padrone assoluto delle cose e degli altri, **ma significa** capacità di vivere pienamente e liberamente la propria vita, di realizzare e di trovare il senso della propria esistenza attraverso la gioiosa ed eroica accettazione del proprio destino. Altre forme di libertà non esistono: **volontà di potenza è libertà di sfogare senza limiti le passioni terrene e gli istinti vitali; è libertà di produrre nuovi valori, nuovi ideali e una nuova morale, realizzando così in modo pieno la propria natura** e le proprie capacità.
Persino Dio e la metafisica devono morire (venir meno) **per non costituire**, con le loro regole, **un limite a tale libertà**. **Persino la vecchia morale deve essere superata e capovolta, perché la volontà di potenza sta "al di là del bene e del male", in cui**, come tradizionalmente intesi, **il superuomo si colloca. Egli non riconosce limiti (volontà di potenza) e si eleva al di sopra della massa degli uomini mediocri**. Egli è il nuovo tipo di umanità che deve nascere dal superamento dell'uomo mediante una sorta di salto, di mutazione genetica, così come l'uomo è stato il risultato del superamento dell'animale (della scimmia da cui l'uomo discende).

L'eterno ritorno.

La teoria dell'eterno ritorno è, secondo lo stesso Nietzsche, **il più abissale dei suoi pensieri**. **Questa teoria dice** che la storia, cioè il divenire, il tempo, non ha un andamento lineare e progressivo, non è una linea diritta che si allunga sempre di più attraverso il continuo susseguirsi dei fatti e delle vicende storiche, ma ha invece un andamento circolare (come si pensava nell'antichità greca), per cui al compimento del

circolo le vicende del mondo sono destinate ogni volta ripetersi in eterno allo stesso modo: **eterno ritorno delle passate vicende storiche**.
Si tratta di una **teoria di difficile interpretazione**.
Da alcuni è interpretata come una teoria scientifica cosmologica ed astronomica: l'universo, per quanto grande, è finito, mentre il tempo è infinito; perciò prima o poi il mondo arriverà nel tempo ad esaurire e a completare tutte le sue possibili combinazioni, tutte le sue possibilità di mutamento e di sviluppo, e quindi non potrà allora che ripetere il proprio ciclo.
Per altri invece questa teoria **esprime uno stato d'animo, un sentimento dell'uomo che sceglie di vivere "come se" tutto dovesse ripetersi. In questo senso due sono le principali interpretazioni**:

1. Nietzsche **rifiuta la tesi di un andamento lineare della storia e del tempo perché** altrimenti ciascun momento, ciascun attimo, non verrebbe vissuto pienamente in sé, ma solo in conseguenza ed in relazione all'attimo che lo ha preceduto nonché nell'attesa dell'attimo successivo. **Nessun momento verrebbe** cioè **vissuto in sé, per quello che è, ma ognuno acquisterebbe senso da quelli precedenti e da quelli successivi attesi**. **Il superuomo è invece colui che sa amare e vivere intensamente l'attimo presente, qualunque esso sia, anche tragico e drammatico**, realizzando in tal modo la sua piena libertà, liberandosi così dai vincoli e condizionamenti degli eventi passati e dalle aspettative, spesso illusorie, del futuro. Ciò significa vivere senza voler imporre alla vita un qualsiasi ordine e fine predeterminati.
2. Nietzsche respinge la tesi di un andamento lineare della storia e di un suo continuo progresso verso un fine, uno scopo ultimo perché, secondo Nietzsche, **non c'è alcun finalismo o provvidenza** nel mondo e nella storia. **Accoglie perciò la tesi della storia come eterno ritorno delle vicende storiche**, che ciclicamente si ripetono, **poiché ciò significa escludere che la storia e la vita abbiano** una qualsiasi direzione, **un qualsiasi fine e senso ultimi**, come invece predicato dalla metafisica, dalla morale e dalla religione tradizionali. **Il superuomo è colui che ha il coraggio di accettare e di volere questa assoluta mancanza di senso** della vita e della storia, **poiché se la vita avesse uno scopo determinato da una entità** o da un essere **superiore**, ne risulterebbe di conseguenza menomata e **verrebbe meno la sua propria libertà e volontà di potenza**.

Vi è anche una terza e più sottile interpretazione. La dissoluzione della metafisica, della morale e della religione ribadita da Nietzsche significa rendersi conto che non ci sono più verità assolute ed immutabili al di sopra dell'uomo e tali da limitare la sua libertà. Il superuomo infatti è colui che non è condizionato da entità superiori. Però, se venisse accettata una concezione lineare della storia e del tempo rimarrebbe ancora un'ultima condizione immutabile ed insuperabile, tale da limitare la libertà e la volontà di potenza del superuomo, rimarrebbe cioè l'immutabilità ed immodificabilità del passato, delle vicende trascorse. Nietzsche accoglie pertanto la tesi dell'andamento circolare della storia poiché in tal modo il passato è destinato a ritornare e, ritornando, allora non è più immutabile perché può essere rivissuto dal

superuomo in modo e con spirito diverso. In tale maniera il superuomo può trionfare anche sul tempo passato.

La pluralità delle interpretazioni e delle strumentalizzazioni del pensiero di Nietzsche.

A causa dei temi trattati sovente in modo oscuro, dello stile provocatorio e paradossale, nonché del linguaggio usato, metaforico e pieno di simboli, sono derivate disparate interpretazioni ed altresì strumentalizzazioni del pensiero di Nietzsche.
Nietzsche è stato variamente considerato come esponente o dell'antipositivismo oppure dell'irrazionalismo o, addirittura, come precursore delle ideologie antidemocratiche e totalitarie del Novecento, **del nazismo in particolare**.
Anche sul piano letterario, Gabriele D'Annunzio ci ha dato un'interpretazione superficiale e falsa del superuomo: si è fermato infatti ai soli aspetti esteriori e non ha saputo comprendere il senso di eroica tragicità del superuomo di Nietzsche. Per Nietzsche il superuomo è colui che accetta ed ama anche la condizione tragica dell'esistenza, mentre il superuomo di D'Annunzio si illude di vincere la tragedia della vita attraverso il piacere sensuale, il godimento della bellezza e la fama che deriva da imprese eroiche. Per Nietzsche, ancora, il superuomo è il possibile destino di tutta l'umanità, anche se soltanto i migliori sono in grado di realizzarlo; per D'Annunzio invece è il privilegio di pochi raffinati. Più che altro, il superuomo dannunziano è un esteta velleitario.
Il movimento nazista-hitleriano, a sua volta, non ha esitato ad usare strumentalmente gli ideali nietzschiani di superuomo, di volontà di potenza e di una nuova e "pura" razza umana a fini di propaganda e per dare giustificazione ideologica e culturale al proprio programma di razzismo, di dominio e di statalismo autoritario. A lungo è durata l'immagine di Nietzsche quale "profeta del nazismo". A questa interpretazione ha contribuito per prima la sorella di Nietzsche, di sentimenti filo-nazisti, che ha deformato i manoscritti postumi del fratello. Ma il superuomo di Nietzsche non ha nulla a che fare con l'ideologia nazista: non è certo l' ariano puro, perché il superuomo di Nietzsche non fa nessuna distinzione di razza, essendo invece un traguardo ideale proposto a tutti gli uomini mentalmente superiori di qualunque razza ed etnia. Il superuomo di Nietzsche non è neppure il nazista che celebra lo Stato tedesco, il Reich, ma è il filosofo che annuncia una nuova umanità liberata dalle antiche catene, ivi compresa l'idolatria dello Stato, che è invece centrale nell'ideologia nazista. "Lo Stato, avverte Nietzsche, è il più freddo di tutti i mostri. È un idolo che puzza".
In effetti, la filosofia di Nietzsche, pur nelle sue ambiguità, non può essere strumentalizzata e messa al servizio di nessuna ideologia. Occorre piuttosto considerare la rilevante influenza del pensiero di Nietzsche sulle principali correnti filosofiche e culturali di tutto il Novecento, dall'esistenzialismo alla psicoanalisi, dallo strutturalismo al pensiero critico-utopico.

LA FILOSOFIA TRA FINE OTTOCENTO E NOVECENTO.

Tutte le più importanti filosofie di fine Ottocento e Novecento sono critiche nei confronti del Positivismo a causa dell'eccessivo entusiasmo manifestato per la scienza, le cui verità sono ritenute assolute ed esclusive, quando invece anche la scienza commette errori ed inoltre, se sa spiegare il come delle cose, dei fenomeni, non sa però spiegrne il perché. Il Positivismo è accusato di aver trasformato il culto della scienza in un culto dogmatico e di aver concepito la scienza come una nuova metafisica costituita da certezze indubitabili.
Per reazione al Positivismo sorgono tra Ottocento e Novecento nuove filosofie e nuovi indirizzi filosofici, volti ad indagare soprattutto gli aspetti della realtà non ricompresi nel campo delle conoscenze scientifiche fisiche e naturali, sulle quali invece il Positivismo era particolarmente incentrato.
Sorgono così:

1. **La Psicoanalisi**, che scopre la realtà e la forza dell'inconscio.
2. **Il Neocriticismo**, che invita ad un ritorno, seppur rinnovato, alla filosofia di Kant, vale a dire all’analisi delle condizioni di validità delle scienze e degli altri prodotti umani come l'arte, la morale o la religione.
3. **Lo Spiritualismo**, contro il materialismo ed il naturalismo meccanicistico.
4. **Lo Storicismo tedesco**, volto ad analizzare la natura e la validità del sapere storico nonché gli elementi di distinzione rispetto alle scienze fisiche e naturali.
5. **Il Neoidealismo**, sui temi del soggetto conoscente e della storia.
6. **La Fenomenologia**, fondata sull'esigenza di cogliere l'essenza dei fenomeni nell'obiettivo di individuarne il senso.
7. **L'Esistenzialismo**, che indaga i problemi e il senso dell'esistenza umana.

LA PSICOANALISI E IL SUO SVILUPPO.

La psicologia.

La psicoanalisi nasce all'interno della psicologia contemporanea di cui può essere opportuno, pertanto, farne molto sinteticamente la storia.
La psicologia scientifica nasce nella seconda metà dell'Ottocento. Prima di allora essa si identificava con la metafisica e, specialmente, con la trattazione del problema dell'anima. Solo in ambiente positivistico inglese tramonta l'idea della psicologia come branca della metafisica e gli studi psicologici si indirizzano verso l'osservazione e il rilevamento dei dati di fatto.
In Germania si sviluppa ***la psicologia sperimentale*** *ad opera di Gustav Fechner (1801-1887) e soprattutto di Wilhelm Wundt (1832-1920), che organizza con metodo rigoroso le osservazioni sperimentali utilizzando anche i progressi compiuti dalle scienze dell'anatomia, della fisiologia, della neurologia e della frenologia.*
I principi cui la psicologia sperimentale si ispira *sono i seguenti:*

1. *la psicologia si interessa dei fatti di coscienza, dei fenomeni interni, la cui conoscenza è possibile attraverso l'introspezione e la riflessione;*
2. *i fatti interni sono in rapporto diretto con i fenomeni fisici e fisiologici;*
3. *lo sviluppo della vita psichica viene studiato riconducendolo ai suoi elementi semplici, vale a dire alle sensazioni, alle emozioni ed alla loro combinazione, tutte singolarmente e distintamente considerate;*
4. *la psicologia ha carattere scientifico in quanto usa l'esperimento, l'induzione e il calcolo matematico.*

Nel corso del Novecento nascono *nell'ambito della psicologia* ***nuove scuole di pensiero. Esse si oppongono ai principi della psicologia sperimentale****, sia a causa della generale reazione contro la cultura positivista, sia a causa dell'influenza esercitata dal pragmatismo e dall'evoluzionismo sviluppati negli Stati Uniti d'America, centro propulsore di queste nuove scuole.*
I nuovi indirizzi in campo psicologico sono*:*

1. ***Il comportamentismo****, fondato da John Watson (1878-1958) in America, che contesta il primo fondamento della psicologia sperimentale (di cui al numero 1 in precedenza riportato) e si basa invece sullo studio del comportamento e sulla ricerca delle leggi causali che lo determinano in rapporto all'ambiente.*
2. ***La psicologia della forma****, che riformula il terzo fondamento della psicologia sperimentale (di cui al numero 3 in precedenza riportato), i cui esponenti principali sono Kurt Koffka (1886-1941), Marx Wertheimer (1888-1941) e Wolfgang Kohler (1887-1967). Tale scuola sostiene che l'oggetto della psicologia è la forma, cioè la struttura, l'insieme totale dei fatti di coscienza, che non sono la somma di singoli elementi riconducibili alle sensazioni elementari, ma si presentano come percezione globale da cui solo successivamente si possono ricavare e quindi interpretare le singole e specifiche sensazioni.*

3. ***Il funzionalismo**, che riformula il primo, il secondo e il terzo fondamento della psicologia sperimentale (di cui ai numeri 1,2 e 3 in precedenza riportati) e sostiene che oggetto della psicologia non sono i fatti della coscienza ma le funzioni che svolge l'organismo vivente nel suo processo di adattamento all'ambiente; pertanto non vengono analizzati i processi mentali bensì come funzionano e a cosa servono.*
4. ***La psicoanalisi**, che riformula il quarto fondamento della psicologia sperimentale (di cui al numero 4 in precedenza riportato) a seguito della scoperta dell'inconscio e della predisposizione di nuovi metodi di indagine.*
5. ***La psicologia genetica**, il cui fondatore è Jean Piaget (1896-1980), che studia lo sviluppo psichico dell'individuo nei suoi passaggi dalle sensazioni alle concettualizzazioni ed ai ragionamenti logici formali. Tali passaggi avvengono attraverso "crisi" del soggetto, nelle quali l'acquisizione del nuovo sviluppo implica la trasformazione più o meno rapida delle precedenti modalità di pensiero.*
6. ***L'antropoanalisi**, inaugurata da Ludwig Binswanger (1881-1966), che recepisce l'influenza delle filosofie esistenzialistiche e fenomenologiche adottando, secondo le tesi di Husserl e Heidegger, il metodo fenomenologico in ambito psicologico. Tale concezione si basa sul presupposto non già del dualismo ma dell'unità tra io (coscienza) e mondo e concepisce la vita mentale come espressione di intenzionalità e di progettualità della coscienza. La patologia della vita mentale sorge quando l'individuo si trova rinchiuso in un progetto di mondo (in un progetto di vita nel mondo) ristretto a pochi temi o addirittura ad uno solo. La terapia ha come intento il recupero del progetto esistenziale specifico dell'individuo ed è fondata su un incontro tra il medico e il paziente basato sulla centralità del paziente stesso.*

*Contemporaneamente a queste nuove scuole e indirizzi, la psicologia contemporanea vede svilupparsi nel suo interno **questioni teoriche e problemi che assumono sempre più spesso rilevanza filosofica**. Ad esempio si dibatte su quale sia il metodo corretto per studiare la realtà psichica e se la psiche umana sia una realtà naturale oppure un prodotto della società e della storia. Si discute inoltre sul concetto di normalità o meno dei fatti psichici e se sia possibile tracciare i confini tra sanità mentale e comportamento patologico o deviante. Altro problema presente è quello relativo ai legami tra lo psichico e il somatico (il corporeo), legato alla fisiologia del corpo umano e alla misurabilità o meno dei fatti psichici. Si discute sul rapporto tra individuo e ambiente, sulla presenza o meno di forme di innatismo (di idee innate) e sulla ereditarietà delle strutture (dei modi tipici) comportamentali. Ulteriore grande problema è quello relativo alla libertà: la libertà è possibile ed in quale misura? Si può quindi affermare che allo stato attuale la psicologia, che era nata nella seconda metà dell'Ottocento staccandosi dalla filosofia, è coinvolta a livello profondo con tutte le più rilevanti questioni filosofiche.*

La psicoanalisi.

La psicoanalisi è innanzitutto una teoria dell'inconscio: nell'indagine dell'attività mentale umana essa si rivolge soprattutto a quei fenomeni psichici che si svolgono al di fuori del livello della coscienza. Viene quindi recuperato il concetto di inconscio, già introdotto nella riflessione filosofica, sia pur con significati e scopi differenti, da Cartesio, Locke e Leibniz e che Freud adeguerà e approfondirà da un punto di vista descrittivo e clinico.
In secondo luogo la psicanalisi è un metodo psicoterapeutico: nello specifico come cura dei disturbi mentali e, all'origine, come cura dell'isteria nonché, in seguito, come cura dei fenomeni psicopatologici chiamati nevrosi e psicosi. Il suo uso è stato inoltre esteso allo studio e trattamento di altri tipi di psicopatologie.
Successivamente, a livello culturale più generale, **l'influenza della psicoanalisi si è esercitata anche nella filosofia e nelle scienze sociali**.
La validità clinico-scientifica della psicoanalisi è stata lungamente dibattuta ed anche criticata, in corrispondenza altresì ai suoi diversi sviluppi teorici e metodologici. Mentre in un primo tempo le considerazioni sulla sua scarsa verificabilità scientifica avevano condotto ad una visione piuttosto critica della psicanalisi, a partire dagli anni ‘80 e ‘90 del XX secolo si è giunti ad una visione più articolata e positiva di tale disciplina, grazie anche alla verifica a posteriori dei suoi risultati clinici, all'integrazione della sua impostazione teorica e metodologica con altri ambiti di ricerca psicologica e psichiatrica ed altresì ai suoi collegamenti con le neuroscienze. L'impossibilità di verifiche sperimentali dirette ne fanno comunque una disciplina certamente plausibile, tuttavia caratterizzata dall'impossibilità di accertare se i suoi successi sono effettivamente dovuti alle ipotesi e diagnosi formulate, oppure se sono dovuti ad altre cause non prese in considerazione ed intervenute ad insaputa.
Fondatore della psicoanalisi è stato Sigmund Freud. Altri illustri esponenti sono Carl Gustav Jung e Alfred Adler.

SIGMUND FREUD (1856-1939).

Nasce a Freiberg in Moravia. Si laurea in medicina a Vienna, compie studi di neurologia e successivamente si dedica alla psichiatria. Si reca a Parigi con una borsa di studio e si applica a studi sull'isteria.
Tornato a Vienna giunge alla scoperta dell'inconscio e alla fondazione della psicoanalisi, concepita come un metodo scientifico per l'analisi dei processi psichici inconsci. Come tale la psicanalisi è rivolta soprattutto alla cura delle malattie mentali, ma offre anche molti spunti per la comprensione del comportamento umano in generale. Ha avuto perciò molta influenza sulle scienze umane, antropologia e sociologia in particolare.
Perseguitato dai nazisti in quanto ebreo, Freud ripara Londra nel 1938 come esule, dove muore.
Opere principali: L'interpretazione dei sogni; Tre saggi sulla teoria sessuale; Al di là del principio del piacere; Il disagio della civiltà; Totem e tabù.

La scoperta dell'inconscio.

La scoperta dell'inconscio è la novità più importante della psicoanalisi, cui Freud giunge in seguito agli studi sull'isteria. **Prima di Freud** le malattie mentali, secondo la concezione positivistico-materialistica divenuta prevalente, erano considerate alterazioni del sistema nervoso su base organica, dovute cioè a lesioni organiche del cervello, e non venivano presi in considerazione gli stati psiconevrotici in cui tali lesioni non fossero rintracciabili. **Freud elabora una diversa interpretazione dei disturbi mentali**. Gli studi sull'isteria avevano infatti dimostrato che la guarigione del paziente era possibile facendo riemergere alla coscienza episodi sgradevoli dell'infanzia dimenticati a livello cosciente. Freud **scopre** cioè **disturbi mentali che non hanno niente di organico**. **Ciò lo induce a mettere in luce un fatto fondamentale**, ossia che al di sotto della coscienza esiste un mondo di desideri, di fantasie, di istinti e di impulsi, cioè **l'inconscio**, di cui il soggetto non è consapevole ma che è causa di numerose nostre azioni e condiziona tutta la nostra vita psichica.
Per poter conoscere l'uomo bisogna quindi esplorare l'inconscio, questa zona oscura, questo agglomerato di pulsioni. Al riguardo, **dapprima Freud ricorre al metodo dell'ipnosi, che poi abbandona perché insoddisfacente, e adotta quindi il metodo delle associazioni libere**: facendo parlare liberamente il paziente, le sue idee e parole si associano e si sviluppano secondo criteri apparentemente illogici che possono invece rivelare gli stati d'animo e le tensioni profonde dell'inconscio. Cogliendo ed interpretando i lapsus, i blocchi improvvisi, le esitazioni, diviene possibile per il medico far emergere il contenuto dell'inconscio bloccato dalla coscienza e condurre il paziente alla guarigione. Si afferma così la **concezione per cui in molti casi la causa dei disturbi nervosi**, specie per le isterie, **non è di natura fisiologica ed organica ma psichica**, determinata dalle tensioni esistenti all'interno

dell'inconscio tra pulsioni sepolte nel profondo, avvertite come contrastanti con la coscienza e per le quali a livello cosciente si prova vergogna.
Poiché l'inconscio agisce non solo sui soggetti malati ma è presente in tutti gli uomini e ne influenza i comportamenti, dalla scoperta della forza condizionante dell'inconscio deriva una nuova e rivoluzionaria visione della natura umana. Ne risulta **sconvolta la tradizionale concezione di coscienza**, intesa come lucida espressione della razionalità. La maggior parte della vita mentale si svolge nell'inconscio, al di fuori della coscienza. **Il conscio** è solo la manifestazione consapevole e visibile della vita mentale, della psiche, di cui anzi **occupa solo la superficie**. **La scoperta dell'inconscio ha rivoluzionato la tradizionale idea di uomo**, tant'è che la psicoanalisi **ha potentemente influenzato tutte le discipline umane**, non solo la psicologia ma anche la letteratura, la filosofia, la sociologia, l'antropologia, la pedagogia. Ha influenzato, in poche parole, **tutta la cultura del nostro secolo**.

I fattori della vita psichica e la struttura della personalità.

In una prima sistemazione teorica della sua dottrina chiamata la **prima topica**, che significa i luoghi della psiche, Freud individua **tre fattori**, o sistemi, **che operano nella vita psichica dell'uomo**:

1. il conscio, ovvero tutto ciò di cui siamo consapevoli;
2. il preconscio, ovvero tutto ciò che non è presente a livello cosciente in noi, ma che può essere facilmente richiamato alla coscienza;
3. l'inconscio, ovvero tutto ciò che è nel profondo della psiche umana su cui nulla può la coscienza.

Più importante è la sua seconda sistemazione teorica, la seconda topica, in cui Freud distingue tre diverse componenti della psiche o struttura della personalità:

1. **l'Es, cioè l'inconscio**, ossia il "calderone degli istinti ribollenti", cioè la forza caotica dell'inconscio che costituisce la materia originaria della nostra psiche, la quale non conosce né il bene né il male né la morale, ma ubbidisce unicamente al principio del piacere ed ignora le leggi della logica, a cominciare dal principio di non contraddizione: è perciò un calderone di impulsi contraddittori;
2. **il Super-io o Super-ego**, che è ciò che comunemente è chiamato **la "coscienza morale**", ossia l'insieme delle norme, dei valori, dei simboli, dei divieti e delle proibizioni interiorizzati e appresi dall'individuo fin dai primi anni di vita attraverso l'educazione ed il suo inserimento nella società; **il Super-io è quindi un censore severo** che punisce, sviluppando un senso di colpa, ogni trasgressione, ogni desiderio che sia in contrasto con i valori, i costumi e le consuetudini della società;
3. **l'Io, o l'Ego**, che rappresenta il livello conscio, ma non coincide pienamente con il conscio stesso perché è condizionato dalle sollecitazioni e tensioni che

provengono sia dal mondo esterno sia dal inconscio sia dal Super-io; **l'Io si trova in mezzo a queste spinte contrastanti, le tentazioni dell'Es da una parte e i richiami del Super-io dall'altra, contrasti che si trova quindi a dover mediare, ad equilibrare mediante opportuni compromessi**.

Nell'individuo normale l'Io riesce abbastanza bene a controllare la situazione. Agendo secondo il principio della realtà (il buon senso) **concede parziali soddisfazioni all'Es senza violare in forma vistosa i precetti del Super-io**.

Ma se l'Es è troppo forte o il Super-io è troppo debole o troppo rigoroso, l'Io non riesce ad equilibrare le spinte contrastanti e la sua impotenza produce angoscia.

Se l'Es ha il sopravvento e il Super-io è troppo debole, l'Io è allora condotto a comportamenti asociali, delinquenziali o perversi.

Quando invece il Super-io è troppo rigido esso provoca **la rimozione**, cioè la cancellazione e la soppressione forzata dal livello della coscienza, delle pulsioni (istinti) e dei desideri dell'Es e possono allora derivare stati di nevrosi e di psicosi (le psicosi sono disturbi mentali più gravi delle nevrosi: costituiscono ciò che è comunemente chiamato pazzia). Essi possono guarire quando il malato prende coscienza, mediante la psicoanalisi, del conflitto che subisce e lo supera anche attraverso il delicatissimo rapporto detto "transfert", ossia il trasferimento sulla persona del medico di stati d'animo ambivalenti e contrastanti di amore e odio, provati dal paziente durante l'infanzia nei confronti dei genitori.

Oltre alla rimozione degli istinti, che più di talvolta può essere abbastanza dannosa, un meccanismo più equilibrato di difesa nei confronti dell'Es è quello della **"sublimazione"**, mediante cui l'Io trasferisce gli istinti dell'Es verso méte ed obiettivi socialmente accettabili, ad esempio l'impegno e la gratificazione del lavoro, dell'arte, della religione.

L'interpretazione dei sogni.

Dunque l'inconscio condiziona la vita ma esso rimane inaccessibile a livello di coscienza. **Oltre alle libere associazioni, un metodo efficace per giungere all'inconscio ed esplorarlo consiste per Freud nell'interpretazione dei sogni**. Egli infatti **ritiene che i sogni siano l'appagamento camuffato**, mascherato, **di un desiderio rimosso**.

Freud **distingue fra contenuto manifesto e contenuto latente** (nascosto) **del sogno**. **Ma perché i sogni, se richiamano e sono espressione di desideri e istinti inconsci, non lo fanno in forma diretta ma nascosta? Perché**, risponde Freud, **si tratta di desideri inaccettabili e vergognosi** per il soggetto, **che vengono quindi censurati dal Super-io, cioè camuffati**. Il contenuto manifesto dei sogni non è altro che il travestimento in cui si presentano i desideri latenti. Le immagini che appaiono nel sogno e/o quelle di cui ci si ricorda non corrispondono ad un effettivo contenuto dell'Es quale esso vorrebbe manifestare e che rimane invece latente, nascosto, poiché anche nel sogno, interviene la censura del Super-io, che trasforma le immagini oniriche (del sogno) in forme meno scandalose. **L'interpretazione psicoanalitica dei**

sogni intende appunto svelare questo contenuto latente, farlo emergere a livello di coscienza **e guarire così dalle nevrosi o psicosi**.
I travestimenti in cui nei sogni si presentano i desideri latenti si svolgono secondo Freud nei modi seguenti:

1. la condensazione: ogni singolo elemento del sogno concentra su se stesso più significati, quelli manifesti e quelli latenti;
2. lo spostamento: un certo significato è trasportato da un elemento ad un altro del sogno, l'elemento latente è trasportato in quello manifesto;
3. la simbolizzazione: ogni elemento del sogno non rappresenta effettivamente se stesso, quale è nell'inconscio a livello latente, ma assume a livello manifesto una forma simbolica, individualmente e socialmente più accettabile.

La teoria della sessualità.

Gli impulsi rimossi (respinti e cancellati a livello di coscienza) che stanno alla base delle nevrosi e psicosi **sono sempre o quasi sempre per Freud di natura sessuale, legati ad istinti sessuali dell'infanzia che sono state dimenticati**.
La teoria della sessualità costituisce un altro aspetto fino ad allora inconcepibile. **Si riteneva infatti la sessualità come sostanzialmente coincidente col rapporto sessuale. Ma in tal modo non veniva spiegata né la sessualità infantile, né la sublimazione** (il trasferimento di un desiderio sessuale in passioni socialmente nobili come il lavoro, l'arte, la scienza, ecc.), **né la perversione** (intesa come attività sessuale insana).
Freud amplia il concetto di sessualità, concepita come energia istintiva **chiamata "libido**", rivolta non solo al rapporto sessuale ma alla ricerca del piacere dei sensi più in generale. Freud scopre che **la libido domina l'inconscio fin dall'infanzia**. **La scoperta della sessualità infantile provoca così un altro profondo sconvolgimento rispetto alla cultura tradizionale**, che da sempre aveva visto l'infanzia come stato di innocenza e purezza, mentre la libido è invece presente anche nel bambino e lo spinge a trarre piacere dal proprio corpo.
La sessualità infantile si sviluppa, per Freud, **attraverso tre fasi**, corrispondenti ad altrettante zone erogene:

1. **la fase orale**, consistente nel piacere del poppare;
2. **la fase anale**, consistente nel piacere dell'evacuazione;
3. **la fase fallica**, consistente nella scoperta del pene come oggetto di attrazione sia per il bambino che per la bambina, i quali soffrono entrambi di un "**complesso di castrazione**": il bambino per la paura di una possibile evirazione (il taglio del pene), la bambina perché si sente di fatto evirata e prova "l'invidia del pene".

In connessione alla sessualità infantile Freud elabora la nota **teoria del "complesso di Edipo"** (dal mito di Edipo, costretto dal destino a uccidere il padre e a sposare, anche se inconsapevolmente, la madre). Nel caso della bambina si parla anche, in corrispondenza, di "**complesso di Elettra**" (dal nome della madre

inconsapevolmente sposata da Edipo). **Questo complesso consiste** in un attaccamento "libidico" (sessuale) del bambino verso il genitore del sesso opposto e in un atteggiamento ambivalente di affetto e gelosia verso il genitore di ugual sesso. **Dalla risoluzione positiva o meno di questo complesso**, dopo aver superato l'età infantile, **dipende lo sviluppo equilibrato o squilibrato della sessualità adulta e della struttura della personalità in generale**.

Il disagio della civiltà e la religione.

L'inserimento dell'uomo nella società ed il riconoscimento delle esigenze degli altri comporta il sacrificio delle pulsioni (istinti) originarie e degli egoismi. La civiltà implica un "costo" in termini libidici, essendo **costretti a deviare la ricerca del piacere in prestazioni sociali e lavorative**: il mancato adeguarsi viene punito con il senso di colpa e l'angoscia morale.
Ciò non significa che Freud sia contro la civiltà ed aspiri ad un'umanità primitiva. L'antropologia (la concezione dell'uomo) dell'ultimo Freud, ispirata a quella di Schopenhauer, è piuttosto crudamente realista se non pessimista. **Per Freud** la sofferenza è una componente strutturale della vita e, contro coloro che credono che **l'uomo** sia "una creatura gentile", ribatte che esso **è** al contrario **una creatura con un elevato tasso di aggressività**. **Tuttavia**, anche se costringe a reprimere gli istinti, **la civiltà è un male minore** rispetto ad un'umanità senza un'organizzazione sociale e senza regole. Si tratta, semmai, di dar vita ad uno Stato che riduca il più possibile gli interventi di regolazione sociale che causano repressione. **La civiltà è un male che produce comunque vantaggi perché** costringe gli uomini ad una disciplina e, attraverso la sublimazione, orienta le pulsioni istintive verso obiettivi superiori, quali la solidarietà, il lavoro, lo studio, da cui derivano le grandi conquiste del genere umano.
Freud distingue le pulsioni in due specie, quelle che tendono a conservare ed unire, e sono quindi erotiche in senso etimologico (erotico etimologicamente=che unisce), chiamate perciò **"Eros"**, e quelle che invece tendono a distruggere e uccidere, chiamate **"Thanatos"** (che in greco significa morte). **La storia del genere umano**, conclude Freud, **si dibatte continuamente tra Eros e Thanatos**, tra periodi di pace e periodi di guerra. In quest'ultima fase del suo pensiero, dunque, Freud non considera più, come in precedenza, il principio del piacere come quello fondamentale della vita psichica, attribuendo invece più rilevante importanza ai due contrapposti principi di Eros e Thanatos.
Circa le "rappresentazioni religiose", come da Freud definite, esse non sono che illusioni, appagamenti dei desideri più antichi e più intensi dell'umanità, nonché più tipicamente infantili, di sentirsi cioè protetti contro i pericoli della vita. Così, l'amato e temuto Padre celeste (Dio) non sarebbe altro che la proiezione psichica dei rapporti ambivalenti (di amore e gelosia) col padre terreno.

Carl Gustav Jung (1875-1961).

Di nazionalità svizzera, aderisce alla psicoanalisi di Freud, da cui si allontana definendo la propria teoria "psicologia analitica".
Jung contesta l'eccessiva importanza attribuita alla sessualità dalla psicoanalisi di Freud e concepisce l'inconscio individuale come slancio vitale e spinta verso la vita, facente parte di un inconscio più vasto che coinvolge tutto il gruppo cui l'individuo appartiene e che Jung definisce inconscio collettivo.
L'inconscio collettivo è ricco di modelli culturali (mentalità e credenze) che bisogna tener presenti nell'indagine dei disturbi mentali causati, secondo Jung, da squilibri tra questi modelli e la coscienza del soggetto. Si tratta di modelli culturali originari, primordiali, (vecchio, madre, bambino, amore, Dio, nascita, morte, ecc.) che sono presenti in tutte le culture umane e che vengono trasmessi per via ereditaria ai singoli individui. Essi costituiscono la memoria del gruppo, fatta di miti, fantasie e di storia.
Gli studi di Jung sono pertanto rivolti all'indagine dei modelli primordiali (denominati in senso tecnico "archetipi") che hanno accompagnato lo sviluppo di una data civiltà e che hanno fornito notevoli contributi anche allo sviluppo di altre scienze quali l'etnologia, l'antropologia, la sociologia.

Alfred Adler (1870-1937).

Di nazionalità austriaca, collabora inizialmente con Freud da cui in seguito si allontana per insanabili contrasti teorici.
Anche Adler considera la psicoanalisi di Freud riduttiva (limitata) per il carattere esclusivamente sessuale della libido e ritiene che la spinta proveniente dall'inconscio non sia solo di natura sessuale ma molto più ampia e simile alla volontà di potenza di Nietzsche, che deve poi confrontarsi con la realtà esterna.
Per Adler la nevrosi e psicosi hanno quindi origine dalla sproporzione che viene a determinarsi, nei soggetti più deboli, tra la volontà di autoaffermazione del singolo e le difficoltà che la realtà oggettiva oppone a tale desiderio. Da ciò deriva "il complesso di inferiorità", che costituisce il motore, la molla della vita psichica. In taluni casi esso può essere di forte stimolo per quegli individui che si impegnano con tutte le energie per superare gli ostacoli e raggiungere situazioni gratificanti. In altri casi le difficoltà da superare sono talmente grandi che l'individuo sofferente di questo complesso si chiude in se stesso e compensa i suoi insuccessi con comportamenti anche anomali ma che attirino su di sé l'attenzione.
Adler non riconosce come fondamentale l'ereditarietà genetica e considera invece importante il ruolo che svolge l'educazione nel processo di formazione dell'individuo. Infatti un bambino male educato è destinato a diventare un adulto nevrotico. L'educazione deve evitare i rischi del permissivismo e quelli della severità eccessiva. Psicologia e pedagogia devono collaborare per la formazione dell'individuo.

IL NEOCRITICISMO.

*Fra Ottocento e Novecento si assiste, soprattutto in Germania ma anche altrove, ad una ripresa della filosofia kantiana, definita "**Neocriticismo" o "Neokantismo**", nel senso di una ripresa e sviluppo della filosofia di Kant in termini di analisi delle condizioni di validità delle scienze ma anche degli altri prodotti dell'attività umana quali la storia, la morale, l'arte, il mito, la religione, il linguaggio.*
Come tutti i vari indirizzi filosofici sorti, tra l'altro, per reazione al positivismo, anche il criticismo combatte il culto positivistico della scienza, trasformata in sapere assoluto e dogmatico al pari della più ostinata metafisica. Ma il neocriticismo respinge altresì ogni altra forma di metafisica, sia di tipo spiritualistico che idealistico, così come si oppone ad ogni riduzione della filosofia alla scienza empirica.
Per il Neocriticismo alla filosofia non devono interessare tanto i fatti, le teorie delle varie discipline o ambiti culturali, quanto le questioni di validità dei fondamenti della conoscenza e dei prodotti dell'intelletto. Come ha commentato Léon Brunschvicg, non spetta alla filosofia aumentare la quantità del sapere ma riflettere sulla qualità del sapere. È dunque una filosofia in cui prevalgono i problemi gnoseologici rispetto a quelli empirico-fattuali o metafisici. Critica pure la metafisica marxista, seppur alcuni esponenti siano stati propugnatori del socialismo, visto però non come esito del materialismo dialettico ma, piuttosto, come fondato su quell'imperativo morale che comanda di trattare gli altri sempre come fine, mai come mezzo (Kant).
Inoltre, poiché anche antipsicologista, obiettivo del Neocriticismo è di considerare la validità della conoscenza indipendentemente dalle condizioni soggettive psicologiche in cui essa avviene.
Due sono stati in Germania i principali centri di elaborazione del Neocriticismo: la Scuola di Marburgo, i cui maggiori esponenti sono stati Cohen, Natorp e Cassirer, orientata verso l'analisi critica sulla validità del conoscere, e la Scuola di Heidelberg, che ha avuto per esponenti Windelband e Rickert, orientata verso la teoria dei valori, considerati indipendenti dagli stati soggettivi e dai fatti psichici.
In Italia esponenti del Neocriticismo sono stati Antonio Banfi e Carlo Cantoni.

***Hermann Cohen** (1842-1918).*

È stato difensore di un socialismo non materialista.
Per il positivismo l'oggettività sta nei fatti, nelle sensazioni, cioè nell'a-posteriori; Cohen ritorna a Kant e pone nell'a-priori il fondamento dell'oggettività della scienza. La scienza si è costituita non già per accumulazione di fatti, quanto piuttosto attraverso l'unificazione e spiegazione dei fatti per mezzo di leggi e teorie: esse non sono ricavate dai fatti bensì sono applicate ai fatti; sono l'a-priori.
In questo senso la filosofia, cui spetta di indagare sugli elementi "puri" o a-priori della conoscenza scientifica, è metodologia, cioè critica metodologica della scienza,

volta alla ricerca di puri concetti, ovverosia di contenuti logici dotati di una loro validità specifica e autonoma.
Di Kant peraltro Cohen rifiuta due punti:

1. *il riferimento alla cosa in sé a motivo del suo rifiuto di ogni realismo, cosa in sé che egli reinterpreta piuttosto come un concetto-limite dell'esperienza e della conoscenza che sempre si sposta in avanti;*
2. *la distinzione tra forme della sensibilità (spazio tempo) e forme dell'intelletto (le categorie), che invece Cohen assimila: il tempo è la condizione della pluralità dei fenomeni, cioè del loro succedersi, mentre lo spazio è la condizione della loro esteriorità, cioè dei luoghi in cui si manifestano.*

Paul Natorp *(1854-1924).*

Come Cohen, Natorp afferma che la filosofia non è scienza delle cose, delle quali si occupano le scienze, ma è teoria della conoscenza. La filosofia però non studia il soggetto conoscente, non è cioè un'attività psichica, ma indaga sui contenuti logici, assimilati ad una sorta di idee platoniche che però non sono considerate oggetti, super-cose fisse, ma piuttosto un fine, un ideale regolativo. Mediante i contenuti (i principi) logici si giunge a progressive determinazioni dell'oggetto (si giunge progressivamente a comprendere gli oggetti negli aspetti e caratteristiche specifici). La conoscenza è sintesi e l'analisi consiste nel continuo controllo e rielaborazione delle sintesi già effettuate, in modo da perfezionare sempre di più le determinazioni degli oggetti. L'oggetto perciò non è un punto di partenza ma un punto di arrivo che si sposta sempre in là: l'oggetto è sempre in divenire, è un compito infinito. Ciò che conta, dunque, è il processo della progressiva determinazioni degli oggetti: il processo, il metodo è tutto.
A differenza di Cohen, Natorp non restringe la riflessione critica all'esperienza fisico-naturale ma l'estende anche all'esperienza morale, estetica e religiosa. Tale estensione di interessi sarà portato avanti soprattutto da Cassirer.

Ernst Cassirer *(1874-1945).*

È stato docente all'università di Berlino, di Amburgo e di Yale.
Nell'opera "Il concetto di sostanza e il concetto di funzione", Cassirer sottolinea che ***la conoscenza matematica, fisica e chimica non cerca tanto gli elementi comuni delle cose, ossia le sostanze, quanto la legge e le relazioni, cioè le funzioni****. La metafisica di Aristotele parlava di un mondo delle cose da cui astrarre i caratteri comuni, l'essenza. Ma, dice Cassirer, non c'è garanzia alcuna che gli elementi in comune siano l'essenziale. Si è visto invece che le scienze sono progredite perché si sono matematizzate e la matematica non è basata sul concetto di sostanza bensì, appunto, di funzione; sono progredite proprio perché hanno smesso di cercare*

sostanze e, in una visione fenomenica e non sostanziale della realtà, si sono rivolte alla ricerca delle relazioni funzionali tra gli oggetti. ***Le funzioni non si ricavano dalle cose per astrazione ma sono costruite dall'intelletto****, sono l'a-priori. Abbandonando il concetto di sostanza viene abbandonata con ciò la nozione di scienza come immagine o rispecchiamento delle sostanze naturali.* ***Con la prevalenza del concetto di funzione acquista importanza il valore del segno*** *(dei modi di denominazione o indicazione degli oggetti)* ***ed appare decisiva la funzione costitutiva del linguaggio*** *rispetto agli oggetti di cui si occupa la scienza (il linguaggio non è solo mezzo di comunicazione ma condiziona altresì la stessa visione e comprensione del mondo e dei fenomeni, tant'è che in ogni linguaggio esistono termini, cioè modi di pensare, sconosciuti in altri linguaggi).*

Gli interessi di Cassirer non sono *tuttavia* ***rivolti al solo ambito scientifico ma****, come preannunciato,* ***estende la sua analisi anche ad altri ambiti, vale a dire alle altre forme fondamentali della "comprensione" del mondo****, definite "****forme simboliche****". Sono le forme mentali attraverso cui gli individui e i gruppi producono significati, interpretazioni e schemi della loro esperienza della realtà. Sono tali forme simboliche che* ***danno "forma e senso" al modo di vedere il mondo,*** *che* ***organizzano l'esperienza e la rivestono di significati****. Inserito tra il sistema nervoso ricettivo e quello reattivo, ritrovabili in tutte le specie animali, nell'uomo, afferma Cassirer, vi è un terzo sistema che si può chiamare "****sistema simbolico****". L'uomo è un animale culturale anzi, precisa Cassirer, l'uomo è animale simbolico e mediante esso supera i limiti della sola vita organica. L'uomo non vive in un universo solamente fisico bensì in un universo simbolico, il cui tessuto è* ***costituito dal linguaggio, dai miti, dall'arte****,* ***dalla religione, oltre che dalla stessa scienza e conoscenza****. L'uomo non si trova direttamente di fronte alla realtà, bensì vede e conosce la realtà attraverso le proprie teorie concettuali ma anche attraverso le proprie forme linguistiche, le immagini artistiche, i simboli mitici, i riti religiosi.* ***Anche nel campo pratico*** *l'uomo non vive in un mondo di puri fatti; egli piuttosto "vive fra emozioni suscitate dall'immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni".*

In Cassirer i simboli rivestono la medesima funzione delle categorie kantiane, in quanto rappresentano altrettante forme che organizzano l'esperienza e altrettanti modi di "vedere la realtà". Tuttavia, a differenza delle categorie di Kant, i simboli sono storicamente e culturalmente condizionati; non sono quindi stabili e costanti bensì mutevoli secondo le diverse epoche storiche e ambienti culturali.

Cassirer è quindi dell'idea che si possa e si debba ***correggere la definizione tradizionale di uomo****. Certo, la definizione di uomo come animale razionale mantiene il suo valore ma pretende di scambiare la parte con il tutto, perché oltre al linguaggio concettuale esiste un linguaggio dei sentimenti e delle emozioni. È limitante considerare la sola ragione se si vogliono abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale ed emozionale dell'uomo. È soprattutto attraverso le proprie forme simboliche che l'uomo dimostra un nuovo potere, il potere di costruirsi un proprio mondo ideale in un processo di progressiva autoliberazione (libertà di costruirsi i propri significati e ideali).*

Wilhelm Windelband *(1848-1915).*

*Si ispira alla cosiddetta "**filosofia dei valori**". Windelband attribuisce certo alla filosofia il compito di cercare i principi a-priori che garantiscono la validità della conoscenza ma non si limita all'ambito scientifico. La filosofia non è solo ricerca se ci sia una scienza, vale a dire un pensiero che possegga con validità universale e necessaria il **valore della verità, ma** è **anche** ricerca se ci sia una morale, cioè un volere e un agire che posseggano con validità universale e necessaria il **valore di bene**; è pure ricerca se ci sia un'arte, vale a dire un intuire e un sentire che abbiano con validità universale e necessaria il **valore di bellezza**. Gli a-priori kantiani non organizzano solo la conoscenza ma anche l'etica e l'estetica. Non vi sono solo norme teoretiche ma anche estetiche e morali.*
La filosofia quindi non ha per oggetto giudizi di fatto ma giudizi valutativi *del tipo: questa cosa è vera; è buona; è bella. I giudizi valutativi della filosofia si riferiscono a valori che hanno **validità normativa** e si distinguono pertanto dalle leggi naturali che hanno invece **validità empirica** e necessariamente predeterminata, nel senso che non possono essere altrimenti. La validità empirica è quella dell'essere, mentre la validità normativa è quella del dover essere. Da qui la distinzione tra **scienze nomotetiche** (le scienze fisiche e naturali, dal greco "nomos"=legge), che stabiliscono leggi necessarie e meccaniche, e **scienze ideografiche** (dal greco=le scienze del particolare, cioè le scienze storiche e dello spirito), che indagano ciò che di individuale, di specifico ed irripetibile è in ogni evento.*

Heinrich Rickert *(1863-1936).*

*Rickert riprende la concezione della **filosofia come teoria dei valori**, sulla scia di Windelband, tuttavia nell'ambito di un'impostazione più organica e sistematica della teoria della conoscenza e nell'obiettivo di fondare l'**autonomia della conoscenza storica**. In tal senso il neocriticismo di Rickert si ricollega allo storicismo tedesco.*
*Rickert considera **tre tipi di rapporto tra soggetto ed oggetto in campo gnoseologico**:*

1. *il rapporto individuo-ambiente;*
2. *il rapporto coscienza e realtà esterna;*
3. *il rapporto coscienza e i suoi contenuti.*

*Per Rickert **quello che conta è il terzo tipo di rapporto**. Egli critica infatti la gnoseologia di stampo realistico, nel senso che nega la conoscenza come rapporto del soggetto con un oggetto da esso indipendente. Per Rickert invece la rappresentazione (la percezione) e la cosa rappresentata (la cosa percepita) sono ambedue oggetti e contenuti di coscienza e perciò il loro rapporto è quello tra due oggetti di pensiero interni alla coscienza. Di conseguenza **la garanzia della validità della conoscenza non risiede nell'essere ma nel dover essere** nel senso di*

Windelband. Infatti ***conoscere vuol dire giudicare****, cioè accettare o rifiutare* ***e ciò implica il riconoscimento di un valore, ossia di un dover essere*** *ed è questo il fondamento della conoscenza. Un giudizio non è vero perché esprime ciò che è; piuttosto si può affermare che qualcosa è soltanto se il giudizio che la esprime è vero in forza del suo dover essere.*

Il dover essere *(cioè i valori, le norme)* ***è trascendente rispetto ad ogni singola coscienza empirica****. La coscienza per Rickert è appunto il soggetto trascendentale, al di là di qualsiasi condizionamento di spazio e di tempo:* ***è "la coscienza in generale", la coscienza collettiva****, che ha valore duraturo e permanente al di là della soggettività individuale.* ***Non è soltanto logica ma anche etica ed estetica****.*

Poiché i valori trascendono le coscienze singole, le indagini di Rickert, diversamente da Max Weber (come si vedrà), fanno completa astrazione, esulano dalle condizioni e dai problemi effettivi inerenti ai processi di ricerca. Compito della filosofia è di stabilire in che modo le scienze generalizzanti (le scienze fisiche e naturali) e quelle individualizzanti (le scienze storiche e psichiche) trovino, nel riferimento ai valori che ne costituiscono i principi a-priori, il fondamento e la garanzia della loro validità universale e necessaria.

Rickert distingue sei domìni (ambiti) del valore:

1. *la logica, che è il dominio del valore di verità;*
2. *l'estetica, che è il dominio del valore di bellezza;*
3. *la mistica, che è il dominio del valore di santità impersonale;*
4. *l'etica, che è il dominio del valore della moralità;*
5. *l'erotica, che è il dominio del valore di felicità;*
6. *la filosofia religiosa, che è il dominio del valore di santità personale.*

Diversamente da Cassirer, tutti i valori sono assoluti, universali ed eterni*, non sono cioè condizionati né storicamente né culturalmente.*

La disputa sui valori si manifesta particolarmente nella seconda metà dell'Ottocento. Nietzsche aveva negato i valori tradizionali proclamando nuovi valori desunti dall'esaltazione della vita e della potenza. Altri filosofi, come Georg Simmel e lo stesso Cassirer, a differenza di Rickert, insistono invece sulla relatività dei valori, cioè sul fatto che mutano con i tempi e con le circostanze.

Rickert ***riprende dal Windelband la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze ideografiche, ma per lui la distinzione è solo di metodo****, di punto di vista,* ***e non di contenuto****, di oggetto. Coerentemente con l'obiettivo di dimostrare l'autonomia della coscienza storica,* ***le scienze nomotetiche*** *si contraddistinguono perché il loro orientamento, il loro punto di vista, è generalizzante (mirano a ricavare concetti e leggi generali). Da questo punto di vista esse* ***si applicano sia al mondo fisico ma anche a quello psichico. Però****, precisa Rickert, le scienze generalizzanti lasciano fuori di sé l'intero mondo dell'individualità. Difatti ogni processo ed evento, fisico o spirituale, è qualcosa di unico e di irripetibile, è un individuo.* ***Se si vuole cogliere la specificità degli eventi, e non le loro caratteristiche comuni di generalità****, bisogna ricorrere allora a una forma di conoscenza diversa da quella generalizzante. Questo diverso tipo di conoscenza è* ***la storia****, che rappresenta la realtà non in riferimento al generale ma solamente in riferimento al particolare.*

LO SPIRITUALISMO FRANCESE.

Lo spiritualismo si sviluppa soprattutto in Francia tra fine Ottocento e Novecento in contrapposizione alla pretesa positivistica di ridurre la vita spirituale a fatti "naturali", analizzabili col metodo scientifico e spiegabili con leggi deterministiche simili a quelle della natura.
Non che il positivismo negassi i fatti umani. Piuttosto li riduceva a fatti di natura, a prodotti giuridici, morali, economici, estetici e religiosi della natura umana, **da studiarsi secondo il medesimo metodo deterministico delle scienze naturali**, abbandonando ogni pretesa metafisica. **Ma in tal modo il positivismo**, secondo cui nulla esiste al di fuori dei fatti positivi (oggettivi) di cui trovare le leggi che li determinano, **negava proprio quei fatti**, quali la libertà della persona umana, l'interiorità della coscienza, l'irriducibilità dei valori ai fatti e la trascendenza divina, **che per lo spiritualismo sono altrettanto reali di quelli naturali e fisici**.
Lo spiritualismo trova i suoi precedenti antichi in Plotino e in Agostino (la verità abita nell'interiorità dell'anima) e quelli più recenti in Montaigne, in Cartesio (il cogito), in Pascal (l'esprit de finesse) e nella coscienza dei romantici.
Concezione di fondo dello spiritualismo è **l'assoluta irriducibilità dell'uomo alla natura**, la sua assoluta differenza rispetto i fatti naturali. Esiste una fondamentale **contrapposizione tra mondo dello spirito**, dove domina la libertà e il finalismo, **e mondo della natura**, dove esiste determinismo e necessità (le leggi meccaniche e necessarie di spiegazione dei fenomeni fisici).
Lo spiritualismo ha a che fare con **l'interiorità della coscienza, indagabile attraverso l'introspezione e l'intuizione**; il mondo ha a che fare, invece, con l'esteriorità della natura, indagabile col metodo scientifico. Eredita dal romanticismo **il concetto di coscienza**, con i valori morali ed estetici ad essa connessi, considerata espressione centrale dell'uomo al posto della fredda ragione nonché luogo di manifestazione del divino. Ma, contrariamente al romanticismo, accentua il carattere trascendente del divino e rifiuta l'identificazione tra finito e infinito teorizzata da Hegel. Lo spiritualismo infatti ha in genere sbocchi religiosi e coltiva interessi morali.
In sintesi**, tratti salienti dello spiritualismo sono**:

1. la filosofia non può in alcun modo venir assorbita dalla scienza;
2. l'uomo è caratterizzato da una irriducibile diversità rispetto a tutta la natura: esso è soprattutto interiorità, riflessione, coscienza, libertà (non soggiace al determinismo);
3. l'uomo deve essere dunque indagato mediante uno strumento di analisi sconosciuta i positivisti, vale a dire dando ascolto alle voci della coscienza attraverso l'introspezione;
4. l'uomo è soprattutto spirito; mentre ogni altro fenomeno naturale è causato e subìto, l'uomo è attività causante e agente; lo spirito quindi è sempre libera iniziativa; esso si crea e si sviluppa da sé e, producendo se stesso, produce anche non le cose (come invece per l'idealismo) ma il senso delle cose;

5. la coscienza umana è essenzialmente movimento, sforzo e tendenza verso un fine; perciò non può essere indagata col metodo delle scienze fisiche e naturali.

Maggiori esponenti dello spiritualismo sono stati **Boutroux, Blondel**, il movimento cosiddetto della "**filosofia dell'azione**", quello del "**modernismo**" e **soprattutto Bergson**. Legato alla filosofia dell'azione, tuttavia con interessi politico-sociali anziché spiritualistici, è George **Sorel**.

Emile Boutroux (1845-1921).

È stato professore alla Sorbona di Parigi ed è divenuto punto di riferimento della polemica antipositivistica in nome dello spiritualismo.
Giunge allo spiritualismo in maniera originale, tenendo conto e partendo proprio dalle novità della scienza. Boutroux accetta la classificazione delle scienze proposta da Comte, ma la corregge introducendo la "**teoria del contingentismo**" da lui fondata.
Per Boutroux infatti **le scienze non derivano una dall'altra secondo uno sviluppo progressivo** in base al criterio della maggiore complessità, come per Comte, bensì **ogni scienza ci rivela un ordine (un settore) della realtà irriducibile agli altri ordini**. La materia, il mondo organico e l'uomo sono **ordini di realtà** ciascuno dei quali non è spiegabili in base al precedente poiché contiene elementi originali, nuovi e pertanto "**contingenti**", nel senso che non derivano necessariamente dai gradi inferiori. Tra grado inferiore della realtà e grado superiore non vi è un processo di continuità ma invece un salto, per cui **le leggi di una scienza quantitativa** (ad esempio la chimica) **non valgono** più **per una scienza qualitativa** (ad esempio la psicologia). **Non è quindi possibile un unico metodo scientifico** ed un'unificazione metodologica e concettuale di tutte le scienze secondo principi comuni.
Più si sale verso gradi superiori di realtà, più le relative leggi diventano sempre meno necessarie ed includono larghi margini di contingenza, cioè di libertà. Da ciò appunto il nome di "contingentismo" attribuito alla filosofia di Boutroux. Allora, **così come la biologia**, **cioè la vita organica**, **non è riducibile alla fisica** o alla chimica, cioè al mondo inorganico, **altrettanto la vita spirituale**, lo spirito dell'uomo, **è irriducibile alla vita organica**. **Nello spirito c'è qualcosa di più, di nuovo, di contingente**: i moti dello spirito non possono essere spiegate in base ai processi della fisiologia, come testimonia l'originalità della vita spirituale che si fonda su valori morali e religiosi. **Non vi è quindi contrasto tra scienza e fede** religiosa, poiché la religione ha un oggetto diverso dalla scienza. Lo spirito opera secondo valori che il meccanicismo e i rapporti di causa-effetto della scienza non possono spiegare. Le schematizzazioni delle **leggi scientifiche possono essere utili per la vita pratica ma non** sono vere **rispetto alla vita** più autentica che è quella **spirituale**. **L'uomo non è solo una macchina ma prima di tutto è coscienza**, che non vuole limitarsi a spiegare il "come" dei fenomeni ma vuole capirne anche il

"perché" e il senso. La religione infatti non vuole essere spiegazione dei fenomeni e perciò non può sentirsi toccata dalle scoperte scientifiche concernenti la natura delle cose. Per la religione i fenomeni valgono invece per il loro significato morale e per i sentimenti che suggeriscono.

La filosofia dell'azione e Maurice Blondel (1861-1949).

Blondel è esponente della cosiddetta "filosofia dell'azione", che costituisce una variante dello spiritualismo. Al pari dello spiritualismo, anche la filosofia dell'azione giunge a conclusioni decisamente religiose e **anch'essa pone quale concetto di base la coscienza**. Tuttavia, diversamente dagli altri spiritualisti, la coscienza dei filosofi dell'azione non è contemplazione teoretica ed introspezione quanto piuttosto **volontà ed azione**: quando un'idea è veramente viva non è una pura e semplice questione intellettuale ma coinvolge altresì la volontà e l'agire umano. Il cristianesimo, per Blondel, è una di queste grandi idee.
Blondel comincia il suo pensiero col chiedersi: "**La vita umana ha si o no un senso? L'uomo ha si o no un destino?"** Per rispondere, dice Blondel, dobbiamo interrogare la vita stessa e tentare di descriverla. Così facendo possiamo allora renderci conto che **ciò che qualifica la vita è l'azione**, la spinta, **la volontà di agire**. **Nell'azione l'uomo esprime la sua capacità creativa in campo morale, sociale e religioso**. È affermato il primato dell'azione rispetto a quello della ragione.
L'azione è spiegata da Blondel in termini di **"dialettica della volontà"** anziché in termini di dialettica della ragione. Vi è infatti sempre un contrasto tra ciò che l'uomo vuole realizzare e ciò che di fatto riesce a realizzare, il che altro non è che il contrasto tra l'ideale e il reale. Si crea quindi una tensione ed **una contrapposizione continua tra la "volontà volente"** (le intenzioni) **e la "volontà voluta"** (i risultati effettivamente raggiunti). **I traguardi raggiunti sono sempre inadeguati. Ne deriva un continuo tendere verso nuovi obiettivi**. Dapprima puntiamo a chiarire le nostre **sensazioni**; poi ci accorgiamo che le sensazioni devono essere interpretate e trasformate in **concetti**, in categorie generali, producendo in tal modo le **scienze**. Ma **in prosieguo ci accorgiamo che neppure la scienza è in grado di appagarci**, di dirci con certezza come stanno davvero le cose. Anche nella scienza vi sono continui dissidi tra teorie contrastanti. Ma **soprattutto la scienza non è in grado di risolvere l'enigma del destino umano**. La coscienza, e quindi l'azione che ne è elemento caratterizzante, sfugge alla scienza. Anzi, spesso è proprio la coscienza che orienta la ricerca scientifica in una direzione piuttosto che in un'altra, secondo le soggettive intuizioni ed inclinazioni. Dal contrasto tra volontà volente e volontà voluta si giunge così a renderci conto dell'inadeguatezza delle sensazioni e della stessa scienza, che ha semmai un valore più che altro pratico, divenendo per contro consapevoli della priorità della coscienza e dell'interiorità.
In particolare l'azione, attraverso cui la coscienza si esprime, **è considerata da Blondel funzione sociale per eccellenza**: si agisce per gli altri e nei confronti degli

altri. **Dall'impulso all'azione sociale deriva la realizzazione delle forme e organizzazioni sociali**, quali la famiglia, la patria, il sentimento di appartenenza all'umanità e il senso morale. Si tenta in tal modo di soddisfare la spinta ad agire che sta nella nostra coscienza, che è volontà di espandersi ed accrescersi. **Ma il contrasto tra volontà volente e voluta non si spegne, anzi si accentua sempre più quanto più sono alti i nostri obiettivi**, perché noi operiamo pur sempre sul piano del finito, sul piano umano che è imperfetto e non siamo in grado di realizzare pienamente i nostri ideali; non ci è concessa la perfezione nelle nostre realizzazioni. **Per superare tale contrasto è necessario** trascendere, oltrepassare, il piano del finito, il piano umano, **per arrivare a concepire, attraverso la religione, il Dio trascendente**, nel quale soltanto il contrasto può cessare e solo dal quale può essere garantito un senso alla vita. Ciò non significa che la fede potrà consentirci, nella vita terrena, di realizzare pienamente e senza inadeguatezza la volontà volente. Significa invece che, riconoscendosi finito e inadeguato, l'uomo si mette nella condizione di riconoscere e ricevere Dio. È questo, come chiamato da Blondel, **il metodo dell'immanenza**. Qui il termine immanenza **non significa negazione della trascendenza divina, ma consiste** invece **nel riconoscere il soprannaturale che è in qualche modo immanente nell'uomo**, consiste nel riconoscere, dalla natura finita dell'uomo, l'esigenza di Dio: dall'inadeguatezza dell'ordine naturale scaturisce la necessità e la scoperta del soprannaturale e di Dio. **L'esistenza di Dio è attestata proprio dalla limitatezza** (contingenza) **della natura umana** che, passo dopo passo secondo la dialettica della volontà, diviene consapevole della propria inadeguatezza. Solo l'intervento soprannaturale, la grazia di Dio, può sottrarre la volontà alla sua insoddisfazione, ai suoi contrasti. Il soprannaturale non giunge all'uomo dall'esterno ma da una propria intrinseca esigenza.
Pertanto, **Dio è scoperto non nella fissità del dogma e della rivelazione**, ricevuta una volta per tutte, **ma in una progressiva rivelazione storica**: l'andare oltre è una necessità perché Dio è sempre al di là. Dunque **anche la rivelazione divina** (le sacre scritture) **e i dogmi non sono verità prefissate e immutabili ma** si adeguano e **si evolvono con lo sviluppo e il divenire storico della coscienza**. Qui sta, in nuce (in breve), la tesi del **Modernismo**.

Il Modernismo.

Legato alla filosofia dell'azione di Blondel e al metodo dell'immanenza è **il "Modernismo",** movimento di pensiero religioso sorto in Francia agli inizi del Novecento e diffuso anche in Italia (Fogazzaro, Murri, Bonaiuti) nonché negli Stati Uniti.
Principali caratteristiche del Modernismo sono:

1. la fede religiosa è un bisogno insito nella natura dell'uomo; perciò tutte le religioni (non solo il cristianesimo) appagano l'aspirazione universale a trascendere i limiti imposti all'uomo dalla natura;

2. il modernismo è volto a colmare il fossato, la separazione, tra l'anacronismo della cultura ecclesiastica ufficiale e la mentalità scientifica del mondo moderno;
3. considera i dogmi non immutabili; poiché si tratta di chiarificazioni operate dall'intelletto circa il sentimento religioso, i dogmi stessi non sono immodificabili ma hanno una storia; essi si adeguano all'evolversi e alla maturazione storica del sentimento religioso in rapporto all'ambiente ed allo stato delle conoscenze umane;
4. la volontà e l'azione sono prioritarie rispetto alla ragione; vale quindi il metodo dell'immanenza, che spiega il bisogno immanente nell'uomo di operare in campo morale e religioso per giungere a concepire la trascendenza divina e superare quindi l'inadeguatezza umana;
5. critica la Chiesa ufficiale che ha spesso tradito lo spirito originario di Gesù.

Considerato eretico, il Modernismo è stato condannato dal papa Pio X nel 1907.

George Sorel (1847-1922).

È anch'egli esponente della filosofia dell'azione, peraltro secondo interessi politico-sociali anziché religiosi e morali.
Accetta da Marx il principio della lotta di classe e quindi il rifiuto della società capitalista. Ma fonda questo principio su una filosofia della storia desunta da Bergson. La storia umana è divenire incessante, movimento, azione: come tale è libertà. Ma la libertà si realizza solo mediante un contrasto radicale e violento con la realtà storica determinatasi. L'azione libera contrappone a questa realtà storica un "mondo fantastico", capace di negare la realtà esistente; contrappone cioè un complesso di immagini capaci di evocare con la forza dell'istinto un sentimento di rivolta socialista contro la società capitalista. Quando questo mondo fantastico diventa un patrimonio di massa, diviene un **mito sociale**. Il mito sociale non è un'utopia, la quale è piuttosto un modello ideale cui ispirare l'azione. È invece una forza capace di cambiare la storia e distruggere ciò che esiste.
In particolare, l'arma che può essere in grado di produrre il mito necessario per realizzare la rivoluzione socialista (altrimenti destinata a restare pura utopia) è un **sindacalismo attivo e violento** nonché lo sciopero generale. In tal senso concepisce il mito del passaggio dal capitalismo al socialismo come evento catastrofico, distruttivo, il cui svolgimento sfugge a qualsiasi descrizione.
Ai politici del compromesso e della ricerca del giusto mezzo, Sorel contrappone la figura del sindacalista tutto votato alla sua missione, una sorta di superuomo nietzschiano. Il marxismo non è quindi, per Sorel, un'analisi scientifica della società, ma un incitamento e una prassi utili all'azione. Infatti, per Sorel i fattori che muovono la storia sono irrazionali ed istintivi.
Il pensiero di Sorel ha influenzato lo sviluppo del sindacalismo rivoluzionario che rivendica lo sciopero come strumento di lotta per eccellenza.

Tuttavia il socialismo di Sorel è un ibrido (una mescolanza eterogenea) di marxismo, di fascismo (quello di ispirazione socialista degli inizi) e di superomismo nietzschiano. Dopo aver aderito al partito socialista, Sorel se ne allontana, accusando il socialismo di essersi alleato con il positivismo e di credere al progresso scientifico anziché alla volontà e alla forza morale, al mondo fantastico e al mito sociale, i soli capaci di operare la trasformazione radicale del mondo. Il socialcomunismo di Sorel è, insomma, idealismo passionale piuttosto che programma politico.

HENRI BERGSON (1859-1941).

Parigino, di origine ebraica, si laurea in lettere e in matematica e si dedica alla filosofia riscuotendo anche grande successo di pubblico. È stato docente di liceo e poi nel College de France. Ha ricevuto il premio Nobel per la letteratura nel 1928. Ha condotto una vita appartata, accostandosi sempre più al cattolicesimo ma senza convertirsi per non abbandonare i suoi correligionari ebrei perseguitati dal nazismo.
Opere principali: Saggio sui dati immediati della coscienza; Materia e memoria; Introduzione alla metafisica; L'evoluzione creatrice.

È considerato il filosofo più importante del suo tempo. La sua filosofia accoglie elementi provenienti dalla tradizione mistico-religioso di Agostino, di Malebranche e di Pascal, rielaborati alla luce dello spiritualismo e della reazione antipositivistica. **Notevole è stato l'influsso del suo pensiero non solo sul pragmatismo americano ma anche sulla scienza, sull'arte, sulla letteratura, sulla società e sulla religione**. La filosofia di Bergson è una sintesi ricca e originale tra evoluzionismo spenceriano e critica al culto positivistico della scienza.
L'intento di fondo è la difesa della creatività e della irriducibilità della coscienza, o spirito, **al mondo della natura**, indagato col metodo scientifico. La coscienza, o spirito, è in fondo la vita e il senso della vita di ognuno. **Ma l'originalità** e peculiarità **di Bergson è che persegue il proprio intento proprio sulla base e facendo suoi i risultati della scienza**, senza minimizzare affatto i fenomeni fisici e l'universo materiale, grosso errore, questo, che Bergson addebita alle dottrine spiritualiste alle quali pur appartiene. Bergson intende essere fedele alla realtà, anche a quella fisica, tuttavia non stravolta e ridotta al culto ingenuo dei "fatti" del positivismo, di cui critica lo schematismo scientifico. Egli costruisce un nuovo modello di sapere che però non si identifica con la metafisica tradizionale basata su "essenze immobili". La nuova metafisica bergsoniana si basa piuttosto sul concetto di centralità della coscienza.

Il tempo della scienza e quello della coscienza.

Proprio per la sua fedeltà alla realtà, Bergson da giovane si entusiasma per la teoria positivistico-evoluzionistica di Spencer. Ma si accorge che il positivismo non mantiene affatto la sua promessa di fedeltà ai fatti, come nel caso della **trattazione del problema del tempo**. Bergson procede così alla sua celebre **distinzione tra tempo della scienza e tempo della coscienza**.
Osserva che **il tempo della scienza e della meccanica** è concepito come **una serie di istanti** (di unità di misura) **uno accanto all'altro ed ognuno uguale all'altro**. È un **tempo spazializzato**, espresso in termini di movimento di un oggetto in un certo spazio (le lancette dell'orologio). **È altresì** un tempo **reversibile**, perché possiamo tornare indietro e ripetere infinitamente la misurazione temporale. Ma queste

caratteristiche di spazialità e reversibilità del tempo della scienza non riescono minimamente rendere conto del tempo della coscienza.
Il tempo della coscienza, la cui caratteristica è da Bergson definita **"durata"**, è ben altro rispetto al tempo della scienza: **è il tempo** concreto, **interiore, che sentiamo dentro di noi come continuo** fluire e **scorrere di** istanti, **di momenti, che non sono uguali ma diversi fra loro** (un'ora di sofferenza dura per noi molto di più di un'ora di piacere) **e che non sono separabili e divisibili gli uni dagli altri, ma anzi si compenetrano e crescono uno sull'altro**. Questo **è un tempo irreversibile**, non si può tornare indietro perché è tutt'uno con la storia della nostra coscienza che procede incessantemente in avanti. **Viene avvertito come continua successione dei nostri stati d'animo che si fondono tra loro e plasmano la coscienza stessa**, la quale si forma, cresce e cambia in base alle diverse esperienze maturate nel succedersi degli istanti temporali. Il tempo della coscienza è quindi durata che conserva tutti gli stati di coscienza (non solo quelli che al momento non sono più presenti ma anche quelli inconsci) e che contemporaneamente cresce continuamente su di sé. **È come un gomitolo di filo**, **mentre il tempo della scienza** e della meccanica **è come una collana di perle**.
Certo, **il tempo spazializzo della scienza**, quantitativo e misurabile, **funziona** bene **per le finalità pratiche della scienza medesima, ma la scienza** della natura **e i suoi metodi sono del tutto inadeguati per la comprensione dei dati della coscienza**.
Sull'idea di durata, quale peculiare caratteristica della coscienza, **Bergson fonda la libertà della coscienza** stessa **nonché la sua critica al determinismo** per la presunzione di spiegare la vita della coscienza. Bergson affronta cioè il **problema del rapporto tra libertà della coscienza e necessità predeterminata dei comportamenti, chiedendosi se l'uomo è libero oppure se le sue azioni sono il risultato di condizionamenti e meccanismi vincolanti e necessitati**.
Bergson respinge sia il determinismo ma anche la dottrina del libero arbitrio, secondo cui ogni scelta deriva da un libero e consapevole atto di volontà. Entrambe le concezioni sono in errore perché applicano alla coscienza i concetti tipici di ciò che invece è esterno alla coscienza. I deterministi cercano le cause determinanti dell'azione negli eventi passati; i sostenitori del libero arbitrio pongono la volontà come causa della libertà. Ma **entrambi presuppongono un'idea di coscienza come somma di atti distinti ed irrigiditi, siano questi i condizionamenti degli avvenimenti trascorsi oppure i singoli atti di volontà. Invece la coscienza non è fissa e cristallizzata; è puro scorrere creativo che si rinnova continuamente e imprevedibilmente**. La coscienza conserva tutte le tracce del proprio passato, in base al quale storicamente viene a costruirsi e a definirsi, però cambia e cresce continuamente su se stessa: in essa non esistono mai eventi identici derivanti dall'esterno o da una specifica scelta della volontà. **L'azione e il comportamento umani derivano dallo stato complessivo in cui la coscienza è venuta a maturarsi, derivano dall'intera storia interiore di ciascuno** che, in quanto tale, non è predeterminabile.
Di conseguenza, siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra intera personalità, quando esprimono la totalità profonda della coscienza.

È vero che spesso i nostri atti sono abitudinari, per cui in questo senso sono meccanici, analizzabili e prevedibili come i fenomeni esterni: **in essi quindi non siamo liberi**. **Ma quando l'atto di volontà deriva dallo sciolto fluire della coscienza, esso si presenta come qualcosa di continuamente nuovo e creativo: in questo senso è libero, di una libertà imprevedibile e indefinibile**, perché dipende di volta in volta da come in quel momento l'intera coscienza è venuta a svilupparsi. **La libertà è dunque indefinibile**, perché il definirla significherebbe analizzarla e irrigidirla, cioè cristallizzarne lo slancio per sottoporlo a criteri rigidi di misurazione e a parametri di confronto. Ma la coscienza se è imprigionata cessa di essere vita per diventare morte e il divenire si trasforma in divenuto, cioè muta natura non appena è sottoposto ad indagine.

Materia e memoria, corpo e spirito.

Dopo aver affrontato il problema del rapporto tra libertà e necessità nell'agire dell'uomo, Bergson propone una soluzione anche per **il problema del rapporto** o, meglio, **del dualismo tra corpo (materia) e spirito**, vale a dire il problema della contrapposizione tra la realtà esterna o corporea, che è meccanica, mai nuova e ripetitiva, e la realtà interna, quella della coscienza, dello spirito, che è sempre creativamente nuova. In che termini sta, si chiede Bergson, il problema del rapporto e anzi del passaggio tra le due realtà?
In proposito Bergson rifiuta sia il materialismo, secondo cui l'attività spirituale deriva ed è spiegabile in base alla fisiologia del cervello, **sia l'idealismo**, secondo cui la materia, i corpi, sono produzione del pensiero. **Critica specialmente la riduzione positivistica dello spirito a materia**. Bergson ribadisce l'idea che il cervello non spiega lo spirito e che "**in una coscienza umana c'è infinitamente di più che nel cervello**" corrispondente. Il cervello è solo un mezzo che stabilisce un rapporto tra la coscienza, cioè la realtà interna, e la materia, cioè la realtà esterna.
Per spiegare il rapporto tra corpo e spirito, o coscienza, Bergson distingue tra memoria, ricordo e percezione.
La memoria coincide con la coscienza stessa, con la durata della coscienza, e contiene tutto ciò che ci è accaduto e ci accade, anche ciò di cui al momento non siamo consapevoli (l'inconscio).
Il ricordo è una funzione del cervello che, per effetto di una nostra percezione, estrae dalla memoria quel dato o quei dati che ci sono utili in vista dell'azione cui la percezione ci induce.
La percezione è il modo in cui noi entriamo in relazione col mondo esterno; attraverso la percezione infatti noi entriamo in contatto con i corpi e la materia esterna a noi.
La percezione, ossia il contatto con le cose esterne, spinge ad agire o reagire contro di esse. **A tal fine la percezione mette in funzione il cervello che estrapola dalla memoria quei ricordi**, quelle esperienze passate, **che sono i più idonei per**

agire. I ricordi di analoghe esperienze trascorse ci suggerisco infatti l'azione più utile di fronte alla situazione che al presente è percepita.
La materia per Bergson si può considerare come quell'insieme di immagini (non di immaginazioni) quali noi percepiamo: **è ciò che noi percepiamo delle cose** (la forma degli oggetti, la consistenza, il suono, il colore, l'odore, ecc.).
La percezione quindi corrisponde alla materia, mentre la memoria, cioè la coscienza, corrisponde allo spirito. La percezione che noi abbiamo della realtà materiale ha carattere reattivo, nel senso che induce il cervello ad estrarre dalla memoria i ricordi che ci sono utili in vista dell'azione. **I ricordi fanno parte della memoria, cioè dello spirito, ma, tramite il cervello, sono evocati dalla percezione,** cioè dal nostro entrare in contatto con la realtà materiale. **Pertanto i ricordi sono il collegamento, il passaggio dalla realtà spirituale a quella materiale**. **In tal modo è superato il dualismo tra spirito e materia**. **Le percezioni infatti diventano poi a loro volta memoria, nel senso che vengono successivamente assorbite nella coscienza accrescendo il suo bagaglio. Dunque tra spirito e materia non c'è dualismo ma un circolo di continuo scambio reciproco**.

L'evoluzione creatrice e lo slancio vitale.

Bergson non vede l'universo alla maniera di Cartesio, diviso tra spirito (res cogitans) e materia (res extensa). Per Bergson, come abbiamo visto, spirito e materia, anima e corpo, sono due aspetti della medesima realtà. **Materia e spirito non sono distinti ma**, prosegue Bergson, **derivano entrambi dalla medesima evoluzione della realtà**. **Nella sua opera "L'evoluzione creatrice" Bergson passa** dall'analisi della coscienza **all'elaborazione di una concezione cosmologica della vita dell'universo, proponendo l'idea di un evoluzionismo globale che coinvolge sia la materia sia lo spirito** (il pensiero, i sentimenti, le emozioni).
Le teorie dell'evoluzione si distinguono in due grandi classi:

1. le teorie meccanicistiche dell'evoluzione, come quella di Darwin, secondo cui una mutazione del tutto casuale favorisce, nella lotta per la sopravvivenza, un individuo piuttosto che altri, il quale poi trasmette per ereditarietà la propria mutazione vantaggiosa ai discendenti diretti permettendo la sopravvivenza del più adatti;
2. le teorie finalistiche dell'evoluzione, come quella di Spencer, secondo cui l'evoluzione segue un piano determinato e funzionale al raggiungimento di un fine.

Bergson respinge sia l'evoluzionismo meccanicistico sia quello finalistico perché sono entrambi deterministici. Infatti il primo spiega l'evoluzione in base ad un principio deterministico di causa-effetto, ma anche il secondo spiega la realtà come determinata dalla causa finale, predeterminata cioè dal fine perseguito.
Proprio perché deterministici, l'evoluzionismo meccanicistico e quello finalistico **si lasciano sfuggire la realtà autentica e profonda dell'evoluzione**, **che per Bergson** non è né meccanicistica né finalistica bensì è **"evoluzione creatrice"**.

Al pari della vita della coscienza, anche la vita biologica e quella dell'intero universo non è una macchina che si ripete sempre identica a se stessa; non è neppure integralmente e uniformemente diretta ad un fine, ma **è anch'essa continua evoluzione creatrice, sempre nuova, imprevedibile e libera**: **è**, come Bergson definisce l'evoluzione creatrice, **"slancio vitale" che si espande incessantemente**.
Come abbiamo visto, la durata è per Bergson l'essenza non solo della coscienza, dello spirito, ma anche della materia, rigettando con ciò ogni dualismo che contrappone l'anima al corpo. In base ai risultati delle scienze l'universo sembra invece senza durata, caratterizzato cioè da una evoluzione meccanica ed inconsapevole, non libera. Tuttavia, dice Bergson, le scienze si fermano alla superficie della realtà, che scompongono e frazionano con l'analisi perdendone di vista il carattere di profonda unitarietà, ma la verità è un'altra.
Anche l'universo è durata, ossia evoluzione libera e imprevedibile: libera e imprevedibile perché l'evoluzione avrebbe potuto o potrà essere diversa: rimane quindi escluso sia il determinismo meccanicistico sia il finalismo predeterminato.
Sia i corpi organici sia quelli inorganici derivano tutti da un unico e medesimo principio, cioè dal medesimo slancio vitale e dalla medesima incessante evoluzione creatrice. **Ma come procede questa evoluzione creatrice libera, non meccanicistica o finalistica?**
L'evoluzione creatrice come sviluppo e creazione continua, come azione ed energia che si espande continuamente, risponde Bergson, **è una forza impressa una volta per tutte all'origine dell'universo ed è forza dinamica, incessante**, dal momento che una forza statica non ha senso.
Pur non avendo un fine o un procedere meccanicistico, ma essendo invece azione e movimento sempre nuovo ed imprevedibile, **l'evoluzione creatrice o slancio vitale ha comunque non solo la tendenza ad espandersi ma altresì di procedere dal maggior disordine a stati di maggior ordine**. **Lo slancio vitale non procede tuttavia uniformemente, ma secondo differenti linee evolutive**. **Si espande a raggiera**: è come un fascio di steli che partendo dalla medesima origine si protende in tante direzioni diverse. Ebbene, **solo una di queste linee evolutive è progredita conservando sempre inalterato il flusso vitale e spirituale (cioè la coscienza) che si è sviluppato fino a giungere all'uomo. Lungo le altre linee evolutive, invece, il flusso dello slancio vitale, dello spirito, si è prima o poi arrestato ed arrestandosi si è degradato, si è come solidificato, dando origine ai diversi livelli della materia inorganica ed organica.**
Appare in tale spiegazione il **concetto moderno di materia come degradazione dell'energia**. Come attestato dal secondo principio della termodinamica, la materia è energia che progressivamente si depotenzia e si degrada. Così, mentre lo spirito, lo slancio vitale, è passaggio dal maggior disordine al maggior ordine, la materia procede da un ordine relativo ad un disordine sempre maggiore **(entropia**).
Le altre linee evolutive, arrestandosi, danno origine una al regno minerale, un'altra al regno vegetale ed un'altra ancora al regno animale. **In questi regni inferiori di livello materiale si esaurisce** la libertà della durata, **la libertà dello**

slancio vitale, essendo la materia regolata da leggi deterministiche e necessarie di causa-effetto (fisica, chimica, biologia, fisiologia).
Solo lungo la linea evolutiva che è arrivata a radicare (collocare) la coscienza nell'uomo prosegue il processo evolutivo libero ed imprevedibile che si è invece arrestato nella materia inorganica e in quella vegetale e animale. Ma anche nei corpi inorganici ed organici rimane un soffio di vita, di spirito, che attraverso processi chimici e biologici, ossia attraverso la catena della nutrizione e dell'alimentazione, raggiunge infine l'uomo, diventando base nutritiva della sua coscienza. Si ripristina così il circolo, lo scambio, tra materia e spirito. Il rapporto tra slancio vitale (evoluzione creativa) e materia è quindi analogo a quello che esiste tra memoria e percezione.

La teoria della conoscenza: istinto, intelligenza, intuizione.

Nelle linee evolutive di natura biologica sussistono, diversamente da quelle inorganiche, **differenti facoltà conoscitive**, pur correlate tra loro, **che Bergson distingue in istinto, intelligenza ed intuizione**. Sono distinte ma correlate, connesse, nel senso che non c'è istinto che non manifesti una qualche forma di intelligenza e non esiste intelligenza che non abbia alla sua base un qualche elemento intuitivo.
L'istinto è attività inconsapevole; è lo strumento utilizzato dagli animali che agiscono per la loro sopravvivenza senza averne consapevolezza. Funziona per mezzo di organi naturali. È ripetitivo, ereditario e rigido; è abitudine.
L'intelligenza è attività consapevole e caratterizza l'uomo che produce gli strumenti necessari per risolvere i problemi della vita. Mentre l'istinto si rivolge alle cose, l'intelligenza non conosce le cose ma i rapporti tra di esse. L'intelligenza non è ereditaria, non è ripetitiva ma creativa. Poiché è conoscenza dei rapporti tra le cose, l'intelligenza conosce attraverso i concetti e, distaccandosi in tal modo dalla realtà immediata, può prevedere quella futura. Su di essa si basa la scienza. Per ragioni pratiche l'intelligenza, dunque, astrae, classifica e distingue tra le diverse cose, cioè frantuma la durata del reale in una serie di stati, di spezzoni, come i singoli fotogrammi di una pellicola cinematografica. Perciò è incapace di conoscere la vera natura delle cose, di cogliere lo slancio vitale della realtà autentica che è movimento non irrigidito in segmenti statici. Sta qui, secondo Bergson, la ragione dei paradossi di Zenone sul movimento.
Pertanto né l'istinto né l'intelligenza ci danno la realtà: "ci sono cose che soltanto l'intelligenza è capace di cercare, ma che da sé non troverà mai; soltanto l'istinto potrebbe scoprirle, ma esso non le cercherà mai". **Tuttavia la situazione non è disperata, perché l'intelligenza**, che non è mai separata completamente dall'istinto, **può tornare consapevolmente all'istinto. Quando ciò accade si ha allora l'intuizione**, che è consapevole ritorno dell'intelligenza all'istinto, la quale coglie immediatamente il suo oggetto ed opera su di esso in modo consapevole. L'intelligenza gira intorno all'oggetto; l'intuizione entra in esso, ci conduce "all'interno della vita". **L'intelligenza opera per analisi**, per concetti rigidi, distinti e

separati; **spezza il divenire** e spazializza la realtà. **L'intuizione procede attraverso la simpatia; ci conduce all'interno dell'oggetto** (all'interno delle cose del mondo e degli uomini) per cogliere ciò che ha di unico e di inesprimibile. **L'intuizione è immediata come l'istinto e consapevole come l'intelligenza**. Che l'intuizione sia un processo reale è dimostrato per Bergson dall'intuizione estetica, dall'arte, dove le cose appaiono prive di legami con i bisogni quotidiani e pratici. **Essa ci svela la durata della coscienza**, il suo continuo fluire, **e ci rende consapevoli dello slancio vitale** e di quella libertà che siamo noi stessi. L'intuizione **è lo strumento della metafisica**. **La scienza analizza; la metafisica intuisce** e così ci fa entrare in contatto diretto con le cose e con quell'essenza della vita che è la durata, l'incessante slancio vitale della realtà. Dappertutto, fuorché nell'uomo, la linea evolutiva della coscienza ha finito con l'arrestarsi in un vicolo cieco; soltanto nell'uomo ha proseguito il suo cammino; l'uomo pertanto continua indefinitamente il movimento vitale. È sempre grazie all'intuizione che comprendiamo che tutti gli esseri viventi sono congiunti insieme e tutti obbediscono al medesimo formidabile impulso, alla medesima evoluzione creatrice.

Morale e religione. Società chiusa e società aperta. La religione statica e religione dinamica.

L'opposizione tra intelligenza e istinto, trovata in ambito gnoseologico (=nella teoria della conoscenza) si ripropone anche nell'ambito della morale e della religione. Lo slancio vitale, colto dall'intuizione, che si arresta nelle altre linee evolutive, nelle altre specie inorganiche e viventi, perdura invece nella linea evolutiva che giunge all'uomo, esprimendosi nell'umana attività creatrice: arte, filosofia, morale e religione.
Secondo Bergson, **le norme morali hanno due fonti, due origini: la pressione sociale e lo slancio d'amore**.
La morale che deriva dalla pressione sociale è quella della società chiusa, che di fatto corrisponde al tipo di società che si è realizzata nella storia in cui l'ordine sociale è modellato (impostato) su quello fisico. **Le norme morali**, frutto della pressione sociale, esprimono le esigenze della vita associata, **sono funzionali alla salvaguardia della società contro gli egoismi dei singoli e dei gruppi**. L'individuo segue in genere la linea di condotta stabilita dalle norme sociali e morali. **La morale è di tipo conformistico**; **è una morale dell'obbligo fondata sull'abitudine**. La vita sociale è un sistema di abitudini che rispondono ai bisogni della comunità e che danno luogo a comportamenti conformistici, statici e ripetitivi, senza slanci. L'individuo agisce come parte del tutto, sia questo la famiglia, il gruppo o la nazione. A questa morale e alla società chiusa **corrisponde una religione statica**, basata sui riti e sulle credenze e rivolta a fornire consolazione e protezione agli uomini nei confronti della paura della morte. È una religione che in realtà rafforza gli obblighi morali e le convenzioni sociali. In questo senso è una religione naturale, frutto e funzione dell'evoluzione naturale.

La morale che deriva dallo slancio d'amore è quella della società aperta, ancora da costruire, fondata sullo slancio creativo. È questa la morale che in nuce, anche se non pienamente liberata, si trova nel cristianesimo, nei saggi dell'antica Grecia, nei profeti d'Israele. È una morale e una società che sa esprimere esigenze spirituali e di libertà, anche attraverso trasformazioni radicali degli ordinamenti sociali. **Spinge l'umanità a progredire, pertanto è dinamica** e promuove l'iniziativa individuale e la novità. **È una morale** assoluta, **creatrice di valori universali, di eroi morali** (quali Socrate e Gesù) che vanno oltre i valori del gruppo o della società di appartenenza per guardare all'intera umanità. È una morale e una società dinamica che fa appello all'originalità e alla profondità della persona. È una morale che non si insegna; è la morale dei grandi mistici e profeti. **Vi corrisponde una religione dinamica, che rifiuta i dogmi della religione statica e si fonda sul rapporto personale e diretto con Dio**. **I dogmi sono** cristallizzazioni, **principi rigidi, che vanno superati col misticismo. Tuttavia non un misticismo contemplativo**, come quello neo-platonico od orientale, **ma attivo e dinamico**, come in San Paolo, San Francesco, Giovanna d'Arco. In effetti, solo l'esperienza mistica è in grado di fornire la vera prova dell'esistenza di Dio. La rinascita del misticismo potrebbe porsi come rimedio contro i grandi mali sociali e morali di cui soffre l'umanità nonché contro il predominio tirannico della tecnica, che esige un "supplemento d'anima", vale a dire, appunto, una mistica.

IL PRAGMATISMO AMERICANO.

L'ispirazione all'azione, che nell'ambito dello spiritualismo si trova nella cosiddetta "filosofia dell'azione", si ritrova altresì nel movimento filosofico denominato come "pragmatismo americano". L'azione peraltro è qui concepita non già come capacità creatrice di valori estetici, sociali, morali e religiosi, bensì in termini pratici, pragmatici: è un fare piuttosto che un creare.
La cultura americana alle sue origini è fortemente influenzata dalle concezioni filosofiche provenienti dall'Europa, soprattutto dall'Illuminismo che ha costituito il presupposto ideologico della rivoluzione americana. Successivamente i temi filosofici europei che si diffondono in America vengono interpretati alla luce della tradizione religiosa puritana, determinando un orientamento progressista che riesce ad esprimere i valori di fiducia nell'uomo e nel progresso nonché un ottimismo di fondo che esalta le capacità e le libertà individuali e ciò anche in rapporto al grande sviluppo economico ed industriale americano sorto nella seconda metà dell'Ottocento.
Verso la fine dell'Ottocento la filosofia americana incomincia ad assumere una dimensione propria, nascono riviste specifiche e l'insegnamento della filosofia viene introdotto a livello universitario. In questo contesto **si sviluppa il "Pragmatismo", movimento di pensiero che si diffonde poi anche in Europa e che rappresenta il primo contributo specifico della cultura americana al dibattito filosofico**.
Il termine pragmatismo è coniato da Peirce, che riprende la distinzione kantiana tra pratico (ciò che riguarda la morale e la libertà) e pragmatico (ciò che indica un rapporto tra mezzi e fini).
Plurime sono le fonti del pragmatismo, anche a motivo dello spirito americano per sua natura sincretistico (multiforme):

1. **l'empirismo inglese**, in particolare quello di Hume che, ponendo in discussione il concetto di causalità, respinge la pretesa di leggi scientifiche dotate di certezza matematica per limitarsi invece alle credenze e ad una concezione probabilistica; con Dewey il pragmatismo estende la dottrina empiristica non solo alla sfera chiara e distinta della conoscenza ma anche agli aspetti oscuri e confusi dell'esperienza; peraltro, mentre l'empirismo classico mantiene la nozione di una verità oggettiva, per il pragmatismo invece la verità non è unica e universale, ma è un processo che si sviluppa nel tempo ed è sempre soggetta a verifica;
2. **il positivismo**, considerato tuttavia un'ideologia di retroguardia: mentre il positivismo è retrospettivo, cioè considera l'accumulazione delle osservazioni e dei dati sensibili raccolti nel passato come base per i programmi scientifici del futuro, il pragmatismo è invece prospettivo, ossia fonda il valore della conoscenza sulla sua capacità di previsione e quindi di regolare la condotta in vista dell'azione prossima e futura;
3. **l'evoluzionismo**, inteso come adattamento dell'organismo all'ambiente, da cui è dedotto (Dewey) il concetto di conoscenza come processo evolutivo di adattamento al contesto ambientale;

4. **la filosofia marxista della prassi**, nella parte in cui assegna alla filosofia non più il compito di interpretare il mondo ma di cambiarlo.

Caratteristiche generali del pragmatismo americano sono:

1. le idee, le conoscenze sono valide non tanto in sé, sotto il profilo teoretico (conoscitivo) ma solo nella misura in cui producono "credenze", cioè regole di azione rispetto alle evenienze future: **carattere strumentale della conoscenza**;
2. **la validità della conoscenza sta nei risultati e nei successi pratici** che ci permette di conseguire;
3. **non esistono dunque verità assolute, né filosofiche, né religiose, né scientifiche**; ogni tipo di conoscenza dipende dagli effetti positivi dell'azione che essa ci suggerisce; **le dottrine valgono** quindi **per la loro utilità** e per la loro influenza benefica sulla vita dell'uomo; in questo senso, se produce effetti benefici, è riconosciuta validità anche alla fede in Dio.

È falsa peraltro l'interpretazione del pragmatismo come "filosofia del successo" o "degli affari", perché il concetto di base di utilità è inteso in senso ampio, tale da ricomprendere anche l'utilità sociale, morale, religiosa e scientifica.

Anche per il pragmatismo la conoscenza si basa sull'esperienza ma, contrariamente all'empirismo classico, l'esperienza non è tanto la somma delle conoscenze acquisite bensì anticipazione degli effetti delle azioni che le conoscenze passate ci suggeriscono. L'esperienza, cioè la conoscenza, **è capacità** soprattutto **di previsione**.

Principali esponenti del pragmatismo americano sono Peirce, James, e Dewey. **Pur nelle comuni caratteristiche di fondo, diverse sono le forme di pragmatismo praticate**: quello di **Pierce** è un pragmatismo logico e metodologico; quello di **James** è un pragmatismo morale e religioso o metafisico, che ricomprende nell'esperienza anche e particolarmente quegli elementi irrazionali che sono le fedi, i sentimenti, le pulsioni (istinti); quello di **Dewey** è un pragmatismo biologico-organicistico ed evoluzionistico. Il pragmatismo metodologico si fonda su un'impostazione razionalistica, sperimentalistica, verificazionistica; quello metafisico sfocia in un irrazionalismo a sfondo mistico-religioso e talora politico.

CHARLES PEIRCE (1839-1914).

La conoscenza e il concetto di "credenze".

Critica la metafisica perché è fonte di infinite discussioni ed incapace di conclusioni certe ed utili. Contro Cartesio, Pierce afferma che **la conoscenza non è intuizione** (il cogito); ma anche contro la filosofia del senso comune degli scozzesi sostiene che la conoscenza **non è assunzione acritica delle opinioni del senso comune**; e contro Kant dice che la conoscenza **non è sintesi a-priori**.

Il sapere, la conoscenza umana **è per Pierce attività progettuale** di ricerca aperta al nuovo e sottoposta a controllo e verifica, **orientata a indicare le regole di azione** da porre in atto sulla base delle conoscenze acquisite. **La conoscenza è essenzialmente ricerca e la ricerca inizia dalla lotta contro il dubbio per giungere ad una credenza**. **La credenza è** un'opinione convinta e una regola di azione da mettere in atto per superare il dubbio e raggiungere uno stato di calma e di soddisfazione. Di solito la credenza non ci fa agire immediatamente, ma ci pone in condizione di comportarci in una certa maniera, secondo quanto le conoscenze acquisite ci suggeriscono allorquando sorge l'occasione.

Per Pierce ci sono quattro metodi per passare dal dubbio alla credenza, cioè al convincimento ad agire in un certo modo al presentarsi di una data circostanza:

1. **il metodo della tenacia o dell'ostinazione**, tipico di chi non mette mai in discussione le proprie idee, nemmeno di fronte al sorgere di evidenze chiaramente contrarie; è un atteggiamento di sicurezza nei propri convincimenti solo apparente, che in realtà nasconde l'incertezza del nuovo;
2. **il metodo dell'autorità**, che è proprio dello Stato, della Chiesa o delle istituzioni sociali, che impongono concezioni che non possono essere messe in discussione e vengono sostenute con intimidazioni o con la minaccia della pena;
3. **il metodo dell'a-priori**, che è proprio dei metafisici, che considerano verità tutte quelle idee che sono in accordo con la ragione, salvo che quegli stessi filosofi metafisici non danno tutti lo stesso significato alla ragione e discordano tra loro;
4. **il metodo della scienza**, secondo Pierce l'unico valido perché è capace di correggere non solo le conoscenze errate ma anche se stesso, aggiornando le proprie impostazioni e conclusioni e rinunciando a pretese di infallibilità; è il metodo **che per Pierce bisogna adottare anche nella filosofia**.

Tre sono i procedimenti del metodo scientifico:

1. **la deduzione**, che però presuppone quale punto di partenza il possesso di premesse generali già accertate come vere;
2. **l'induzione**, che tuttavia classifica più che spiegare;
3. **il procedimento di abduzione**, così chiamato da Pierce, il quale si basa sulla formulazione, di fronte ad un fatto problematico, di ipotesi di lavoro ai fini della spiegazione, da sottoporre quindi a sperimentazione e verifica applicando l'induzione e la deduzione all'ipotesi di lavoro formulata e alle risultanze sperimentali.

La verifica delle ipotesi di lavoro può anche dare risultati negativi. **Perciò Pierce**, contro ogni determinismo, **parla di "fallibilità"** (possibilità di errore) **della ragione e delle credenze scientifiche**. Chi usa il metodo scientifico verifica le conseguenze pratiche dell'ipotesi di lavoro ed è disposto a correggere e modificare la credenza (il convincimento) stessa. Il dubbio non è allontanato ma costituisce elemento importante di una concezione non dogmatica della scienza.

Il pragmatismo di Pierce non intende dunque ridurre la verità a mera utilità, ma si presenta piuttosto come una logica della ricerca e come una regola metodologica che vede la verità come processo in divenire, nel senso di considerare vere quelle idee i cui effetti vengono confortati dal successo pratico; un successo peraltro mai definitivo e assoluto.

La semiotica o teoria dei segni.

Accanto alle concezioni sulla conoscenza Pierce ha sviluppato **una teoria dei segni**. In questo senso può essere considerato il fondatore della **semiotica moderna**, come è appunto denominata la teoria generale dei segni. **I segni sono** i nomi attribuiti alle cose, ma anche le immagini grafiche delle cose, le loro sensazioni tattili, olfattive, ecc.
Pierce è convinto che non può esserci comunicazione e rapporto immediati tra il mondo delle cose e la mente umana. Tra la mente umana e le cose si interpone il segno, che attribuisce significato alle varie cose. La conoscenza è pertanto interpretazioni di segni. Ogni pensiero è un segno; non è possibile pensare senza segni e i segni si identificano soprattutto col linguaggio verbale o scritto ma anche con il linguaggio mimico, visivo, eccetera. Il segno è qualcosa che sta al posto di un'altra cosa e la rappresenta. La struttura (composizione) di ogni comunicazione è a tre termini:

1. l'oggetto (la cosa);
2. il segno, che denomina e/o rappresenta l'oggetto;
3. il soggetto, che è l'interprete del segno.

Pierce concepisce la logica con lo stesso atteggiamento pragmatico manifestato nei confronti della conoscenza. La logica è strumento di immediata utilizzazione pratica. Si tratta di liberare il campo da tutti i concetti più oscuri e indefiniti e di fare della logica un complesso di regole per il buon funzionamento del pensiero e quindi per una efficace azione nella realtà.
Oltre alla dottrina dei segni, Pierce elabora anche una dottrina delle categorie sui caratteri logici essenziali del fenomeno e dell'esperienza fenomenica. Rispetto alle dodici categorie di Kant, egli ne individua tre di portata assai più ampia. Si tratta, dice Pierce, di tre concetti "perpetuamente presenti in qualsiasi punto della teoria della logica":

1. il concetto di essere o esistere indipendentemente da qualsiasi altra cosa; è la pura presenza del fenomeno; è un sentire immediato;
2. il fatto bruto, cioè fare esperienza della presenza di un un universo di cose in cui ogni esistente è in rapporto di reazione dinamica con le altre cose dell'universo; il fatto lotta per venire all'esistenza combattendo contro le altre realtà;
3. l'aspetto intellegibile della realtà (ossia le condizioni per la sua comprensione), il quale è il regno della legge che vince la moltitudine caotica della realtà; è l'abitudine ad acquisire abitudini e credenze in un universo in continuo sviluppo.

La cosmologia.

Le conclusioni tratte dalla sua dottrina delle categorie inducono Pierce a giungere alla cosmologia. Nell'universo egli vede la tendenza ad un graduale passaggio dal caos e dal disordine verso stati ordinati e razionali e contesta ogni forma di meccanicismo e di determinismo nell'evoluzione. Nel passato remoto dell'universo non c'era alcuna legge ma solo indeterminatezza. Si può presagire nel lontano futuro uno stadio in cui non sussisterà più alcuna indeterminatezza, non esisterà più il caos ma il regno della legge e della spiegazione razionale.
Secondo Pierce tutte le cose tendono ad acquisire abitudini, cioè comportamenti ordinati e più prevedibili, anche se in natura ci sarà sempre la discontinuità, cioè l'irregolarità e l'imprevedibile. L'universo tuttavia avanza e si evolve. L'evoluzione appare rivolta verso un fine grazie alla presenza di una forza, l'amore, per cui le cose, interagendo le une sulle altre, progrediscono nell'ordine e nella razionalità (dottrina dell'amore evolutivo). L'uomo fa parte di questo processo evolutivo e vi contribuisce con la sua intelligenza.

WILLIAM JAMES (1842-1910).

Il pragmatismo è soltanto un metodo.

Se con Pierce abbiamo la versione logica del pragmatismo, con James abbiamo quella metafisico-spiritualistica, morale e religiosa. Il pragmatismo, dice James, è una versione più moderna e meno criticabile dell'empirismo. Il pragmatismo rifugge dall'astrazione, dalle cattive ragioni a-priori, dai principi fissi e assoluti, dai sistemi chiusi. Si rivolge invece alla concretezza, ai fatti e all'azione. Né **il pragmatismo** prende posizione per qualche risultato particolare: esso **è soltanto un metodo di ricerca; non guarda alle cause prime e ai fini ultimi ma ai risultati e alle conseguenze dei fatti**.
La filosofia è per James un bisogno dell'esistenza umana. L'uomo, a differenza degli altri esseri, si fa domande sul futuro dal quale è attirato ma al tempo stesso intimorito. Alla filosofia è demandato il compito di rendere l'uomo consapevole delle proprie potenzialità e quindi della possibilità di essere artefice del proprio destino.

Il valore strumentale della verità.

Per Pierce, come abbiamo visto, la verità o, meglio, le credenze, pur sempre transitorie e verificabili, sono il risultato di un metodo di ricerca: il metodo della scienza. Per James invece le idee e le credenze non sono l'elemento essenziale della nostra esperienza, ma solo una parte poiché **l'esperienza, la coscienza, è fatta anche di componenti non logiche e razionali** quali sono i sentimenti, le fedi, le emozioni.

Gli elementi logici dell'esperienza diventano veri nella misura in cui ci aiutano ad ottenere una soddisfacente relazione con le altre parti non logiche e non razionali della nostra esperienza, coordinandole per operare con sicurezza ed economizzare la fatica. È questa per James la **concezione strumentale della verità**: la verità delle nostre idee consiste nella loro capacità di operare, di fornire regole di azione, e nella loro utilità ai fini del miglioramento delle condizioni di vita.
Alla critica secondo cui la soddisfazione immediata del soggetto non garantisce la verità dell'idea, James risponde che un'idea è resa vera dagli eventi. La verità è per lui un processo, il processo della sua verificazione. Le idee o teorie oggi ritenute vere sono spiegazioni approssimative migliori delle idee precedenti, ma il possesso della verità è ben lungi dall'essere un fine, è solo un mezzo per altre soddisfazioni esistenziali, di vita. **La verità** dunque **non è fine a se stessa: la verità, intesa come credenza, convincimento, è un mezzo** mediante cui l'individuo opera **per adattarsi all'ambiente** non solo fisico-naturale ma anche sociale e relazionale. Questa concezione, secondo cui la verità di un'idea sta nella sua capacità di adattarsi alla realtà, è un'applicazione della teoria evoluzionistica alla psicologia.

I principi della psicologia. La coscienza.

James condivide la formula di Spencer secondo cui "l'essenza della vita mentale e l'essenza della vita corporale sono identiche", condivide cioè la formula "dell'adattamento delle relazioni interne alle esterne". Questa formula, dice James, considera il fatto che le menti, ossia le coscienze, si trovano in ambienti che agiscono su di esse e a cui reagiscono a loro volta. Concepire la coscienza nel contesto delle sue relazioni è più fertile della vecchia psicologia razionale, che riteneva l'anima entità separata e autosufficiente. La coscienza per James è una corrente che scorre ininterrottamente in noi. Le idee non compaiono nella coscienza ad intervalli intermittenti ma sono sempre presenti, almeno a livello potenziale.
Secondo James, le idee e sensazioni presenti alla coscienza non sono, come per la psicologia cartesiana, rappresentazioni chiare e distinte. Sono sempre circondate da un alone (uno sfondo) di indeterminato. **I sensi non sono meramente passivi** e recettivi della realtà ma esercitano una funzione attiva sulla realtà stessa: accentuano taluni aspetti e ne ignorano altri di una realtà brulicante, ossia, **per intervento della coscienza, non recepiscono la realtà così com'è ma operano un'azione selettiva rispetto alle sensazioni complessive**. Non esistono quindi sostanze (chiare e distinte) in senso tradizionale. La realtà che ci circonda è un caotico e indeterminato magma di qualità sensibili e la nostra coscienza individua e si sofferma su quelle che più interessano dal punto di vista pratico ed estetico. **La mente o coscienza è dunque uno strumento dinamico e funzionale all'adattamento all'ambiente**.
James non critica solo la vecchia nozione di anima, separata dall'ambiente e autosufficiente, ma anche gli associazionisti, che riducono la vita psichica alla combinazione di sensazioni elementari; critica altresì i materialisti per la pretesa di

identificare i fenomeni psichici con la fisiologia: la coscienza è ben di più che fisiologia, è corrente continua di pensieri diversi che tutti assorbe in sé.
Il concepire la mente come uno strumento di adattamento all'ambiente conduce James ad ampliare il proprio concetto circa l'ambito della psicologia, che non si limita ai soli fenomeni percettivi ed intellettivi, ma deve estendersi anche ai condizionamenti sociali o a fenomeni quali il subconscio, l'ipnotismo, la dissociazione, anticipando nelle sue analisi la psicologia della gestalt, il comportamentismo e la psicanalisi.

La volontà di credere e la questione morale.

James riconosce che **esistono idee e valori che non possono essere verificati secondo criteri scientifici ma che hanno comunque grande importanza per l'uomo** e per la sua vita pratica: **sono le idee e i valori dell'etica e della religione**. Le questioni morali non possono trovare la loro soluzione mediante una prova sensibile. Quella morale non è infatti una questione concernente ciò che esiste ma ciò che è bene. Per le questioni morali dobbiamo consultare le "ragioni del cuore", i sentimenti. **Ci sono decisioni che ogni uomo non può non prendere**: riguardano il senso ultimo della vita, il problema della libertà umana o meno, della dipendenza o meno del mondo da una intelligenza ordinatrice e creatrice, del senso e dell'essenza del mondo. **L'unica scelta possibile in merito è quella pragmatica**, quella che individualmente e socialmente convince di più, perché sono questioni teoreticamente (conoscitivamente) irrisolvibili.
I fatti fisici come tali non sono né buoni né cattivi. **Il bene e il male non sono fatti fisici ma esistono in quanto soddisfano o deludono le esigenze degli individui. Queste esigenze generano un insieme di valori spesso in contrasto tra loro. Ma allora come unificare e ordinare gerarchicamente tale varietà di valori?** In quest'ambito **l'uomo ha il diritto di scegliere le concezioni che gli consentono di dare risposte ai suoi problemi, anche se non ha le prove della loro verità**. **L'uomo deve osare credere**, correndo il rischio della fede e deve agire come se credesse. Fra i tanti valori e ideali contrastanti, James risponde che saranno da preferire quelli che comporteranno, se realizzati, la distruzione del minor numero di altri ideali e la conservazione di un universo ricco di possibilità.
James esalta l'energia, la libertà e la potenzialità dell'individuo contro ogni forma di autoritarismo e di assolutismo ideologico. Anche contro Spencer, che parlava di un'evoluzione progressiva e di un ordine morale indifferente alle iniziative dell'individuo, James mette in luce, invece, l'iniziativa e l'originalità dell'individuo, che l'ambiente può accettare o respingere. Ma senza l'impulso innovatore e creativo degli individui le comunità avvizziscono, così come gli impulsi individuali muoiono senza la simpatia delle comunità.

L'uomo dunque deve osare credere. La volontà di credere rende vere le credenze che non sono fondate sui fatti e tuttavia esercitano una influenza positiva nella vita sociale. In tal senso James apprezza ed attribuisce utilità anche sociale al rispetto

degli altri, alla tolleranza, all'amicizia, all'amore e alle occasioni che consentono ai talenti migliori di affermarsi.
Utile in quanto soddisfi le esigenze individuali e sociali è pure l'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa è caratterizzata da un'ampia varietà e James ne propone una ricca fenomenologia (esemplificazione). È contrario ai positivisti che legavano la religione a fenomeni degenerativi. Invece per James anche la religione può concorrere alla ricchezza delle esperienze umane. La vita religiosa mette gli uomini in contatto con un ordine invisibile e ne muta l'esistenza. **Lo stato mistico è**, secondo James, **il momento più intenso della vita religiosa** e apre possibilità sconosciute al controllo razionale. Ma l'atteggiamento mistico non può diventare garanzia e base di una particolare teologia: resta, tra i tanti, una libera scelta di valore dell'individuo secondo le sue inclinazioni.

L'universo pluralistico.

Dalla valutazione dell'esperienza mistica come accesso privilegiato a un Dio che potenzia le nostre azioni, James passa ad una **concezione pluralistica dell'universo, non meccanicistica o monistica** (monismo=teoria che concepisce l'esistenza di un solo e unico principio a fondamento della realtà e del mondo). Il mondo è composto da una totalità di individui indipendenti, che sono tra di loro in rapporto di azione e reazione ma non subordinati ad un progetto universale assoluto, unico e necessario**. Il Dio di James è concepibile solo all'interno di un universo pluralistico** e non monistico. Infatti, in un universo monistico è presente "la vecchia concezione monarchica della divinità, come una specie di Luigi XIV dei cieli". **In un universo monistico** (che consideri Dio unico ed esclusivo principio) **Dio, detenendo il potere assoluto, fornisce certamente un senso di sicurezza alle anime** tristi e **incerte**, che sentono il peso di dover essere esse stesse artefici del loro destino e si smarriscono a causa dell'angoscia causata da tale scelta; **tuttavia la concezione teologica monistica non elimina, anzi acuisce lo scandalo rappresentato dal male**: se Dio è potenza assoluta e non può volere il male, come si può allora giustificare l'esistenza del male nel mondo?
L'universo pluralistico, invece, non è una massa compatta in cui tutto è predeterminato, nel bene come nel male, e nel quale dunque è assente la libertà. Anziché ad una monarchia assoluta, l'universo pluralistico è paragonabile ad una repubblica federale, nella quale gli individui, pur solidali tra loro, mantengono tuttavia la loro autonomia. **Nell'universo pluralistico Dio stesso è un'entità finita, non onnipotente, e dunque spetterebbe all'uomo e al suo impegno pratico**, alla sua responsabilità e libertà di fare, **eliminare i mali** che offuscano l'armonia del tutto.
In effetti **James tenta di liberare l'esperienza religiosa dall'angoscia del peccato**, radicata nella tradizione puritana della Nuova Inghilterra (gli Stati Uniti prima della loro indipendenza e costituzione). **Perciò Dio è concepito come essere finito**: non è l'assoluto, **non è la totalità dell'universo ma ne è una parte, quella ideale**. Dio è persona sovrumana ma non è entità infinita bensì **è tendenza ideale che chiama gli**

uomini a cooperare per il bene e contro il male, il quale pure è parte dell'universo ma distinto da Dio e da lui non derivante. Dio non è il tutto ma **è un Dio-compagno**. Dio **non ha cioè un fondamento ontologico** (reale) trascendente, **ma è una credenza utile per incrementare l'azione**, in quanto accettando l'ipotesi di Dio le cose diventano solide e piene di significati, mentre respingendola "un terribile freddo di morte scenderebbe nel mondo".

JOHN DEWEY (1859-1952).

È stato docente universitario. Ha viaggiato molto in Europa, in Cina, in Giappone, in Turchia, nel Messico, in Russia.
Opere principali: Esperienza e natura; La ricerca della certezza; Logica, teoria dell'indagine; Teoria della valutazione.
La filosofia di Dewey è stata definita come "naturalismo": si muove infatti nell'ambito di un pragmatismo naturalistico-organicistico ed evoluzionistico e si colloca all'interno della tradizione empirista. Il suo pensiero è inizialmente influenzato dalla filosofia di Hegel, da cui deriva la concezione della realtà come di un unico organismo, ossia come unione uomo-natura. Questo organicismo-naturalismo di impronta idealista favorisce l'accostamento di Dewey all'evoluzionismo di Spencer, inteso come processo progressivo che va dal semplice al complesso e che coinvolge la realtà fisica ma anche quella psichica e spirituale. In tal modo le concezioni evoluzionistiche di Dewey assumono altresì connotazioni spiritualistiche. Ha intrapreso lo studio di Hegel in un certo senso "americanizzandolo", ossia fondendo il pragmatismo col razionalismo hegeliano: la dialettica di Hegel è presentata come processo di passaggio degli egoismi umani verso il bene comune.
Dopo aver letto le opere di James, si rivolge più decisamente verso un pragmatismo umanistico di stampo democratico-progressista. Contro il vecchio liberalismo individualistico sostiene un liberalismo che non esclude interventi regolatori dello Stato in campo economico, pur riconoscendo la libera iniziativa dell'individuo. Auspica la trasformazione della società industriale individualistica ed egoista in una "socialismo di pubblico interesse", basato tuttavia non sulla rivoluzione e sulla lotta di classe ma sull'integrazione tra le classi sociali nonché su di un sistema di pianificazione economica.

Il concetto di esperienza e la realtà come evoluzione.

Pur essendo di impostazione pragmatistica, Dewey sceglie di chiamare "**strumentalismo**" la sua filosofia, che in particolare si differenzia dall'empirismo classico sul fondamentale concetto di esperienza. **L'esperienza per di Dewey è**

qualcosa di assai più vasto della conoscenza dato che l'ignoranza è uno dei principali aspetti dell'esperienza stessa. Certo, **la conoscenza fa parte dell'esperienza ma in quest'ultima confluiscono tutti gli aspetti dell'esistenza, anche quelli oscuri e confusi, e comprende abitudini, desideri, errori, follia, credenze**, **incertezze**. Include altresì i sistemi filosofici, siano essi trascendentali o empirici, nonché la scienza ma pure la magia e la superstizione. **L'esperienza** per Dewey **non è la coscienza individuale bensì la coscienza collettiva**, nel senso che è l'insieme delle memorie, delle valutazioni e dei giudizi che si sono accumulati nel corso dell'evoluzione storica della specie umana e quindi è al di sopra del singolo individuo. Essa comprende l'intero mondo dell'uomo e non è semplice recezione passiva dell'oggetto, come per gli empiristi, ma azione scambievole o "interazione" tra uomo e natura, tra spirito e materia, tra soggetto e oggetto, che si influenzano reciprocamente.
In polemica con le concezioni deterministiche, Dewey sottolinea il **carattere attivo dell'esperienza** in quanto **l'uomo, pur inserito nella natura, è tuttavia teso a modificarla**. Critica altresì il razionalismo perché ha dell'esperienza una concezione unilaterale: è vero che anch'esso concepisce l'esperienza come una forma di conoscenza attiva, ma soltanto di quegli aspetti della realtà che sono razionali, che possono essere inquadrati entro schemi logici, mentre tutto il resto è ignorato e attribuito alla finitezza e inadeguatezza della natura umana. Ma soprattutto di questo "resto", afferma Dewey, è fatta per lo più l'esperienza.
Più vasta della conoscenza e al di sopra della coscienza individuale, l'esperienza è dunque storia, è storia dell'uomo, la quale altro non è che lo sforzo che egli compie per modificare la situazione in cui si trova. **La storia dell'uomo si svolge** nella natura, **dentro l'ambiente che lo circonda, con il quale si stabilisce un processo di interazione e interscambio in termini sia di azione reciproca che di adattamento**.
La realtà è concepita come evoluzione lungo la quale, attraverso un processo unitario, **dal mondo fisico emerge quello spirituale, la coscienza**.
Tre sono i principali livelli attraverso cui il mondo spirituale emerge da quello fisico, livelli che non sono tra loro irriducibili (distinti e separati) ma **coesistenti**:

1. **il livello della vita fisico-chimica**, che ha le caratteristiche di un sistema meccanico; tale sistema, pur interagendo con la natura, ancora non la modifica in profondità ma tende ad adattarsi ad essa;
2. **il livello della vita psico-fisica**, che è quello degli organismi viventi; in esso l'esperienza, pur non essendo ancora cosciente di se, è caratterizzata dall'attitudine a ristabilire rapporti di equilibrio con l'ambiente qualora essi vengano interrotti;
3. **il livello della vita spirituale**, che è quello più alto dell'evoluzione; l'esperienza diventa consapevole di se stessa e del rapporto che la lega alla natura; a questo livello l'esperienza coglie ed esprime in termini spirituali il rapporto uomo-natura come libertà creativa.

Questo fluire continuo che è la realtà come evoluzione, così come non ha carattere deterministico né razionalistico, non ha neppure carattere

meccanicistico o finalistico. Il meccanicismo infatti ritiene che il passaggio dalla fase o dal livello precedente a quello seguente sia determinato da una causa meccanica. Il finalismo, per parte sua, sostiene che tutto il processo si muove in vista di un fine superiore. Però, afferma Dewey, la fase precedente è solo condizione di quella seguente e, in quanto condizione, non è né un fine né una causa, bensì è solo un momento cronologicamente necessario allo sviluppo evolutivo, tanto più che fase precedente e seguente possono coesistere e spesso coesistono (il mondo inorganico, quello organico e quello spirituale sussistono infatti contemporaneamente).

Precarietà e rischiosità dell'esistenza e fallacia della filosofia.

Come si è visto, per Dewey l'esperienza è storia, una storia che, mediante l'interazione uomo-ambiente, è rivolta al futuro a causa del carattere attivo dell'esperienza stessa, tesa a modificare la natura e le situazioni dell'esistenza.
La non identificazione di conoscenza e di esperienza (che è più vasta) permette a Dewey di avanzare un tentativo di soluzione del problema gnoseologico. Vi sono, egli afferma, due aspetti, due modi di fare esperienza delle cose: 1) coglierle come oggetto di generica esperienza; 2) conoscerle e assorbirle nell'esperienza in modo più significativo e sicuro. In questo secondo aspetto sta il problema della conoscenza, il problema gnoseologico, e in tale ambito può anche manifestarsi lo scetticismo rispetto alle conclusioni formulate. Però lo scetticismo è impossibile rispetto al primo modo di fare esperienza delle cose, ossia rispetto alle cose che sono oggetto solo di esperienza generica e non di conoscenza poiché esse, appunto, non sono materia di conoscenza ma soltanto di esistenza: posso dubitare dei concetti ma non di ciò che empiricamente ho colto o sono.
L'esistenza peraltro, in tutte le sue forme, dalle più elementari alle più sviluppate, **presenta comuni tratti caratteristici che sono la precarietà, il rischio, l'incertezza**. **A queste inquietudini l'uomo ha sempre cercato di porre rimedio**: **inizialmente, riponendo fiducia nelle forze magiche o soprannaturali e nella superstizione; successivamente, rifugiandosi nella religione e nella filosofia metafisica**, che lo spingono a credere nell'immutabilità dell'essere (cioè del fondamento della realtà) nonché nell'uniformità della natura, nel progresso universale e nella razionalità del reale. **Ma** sia le filosofie dell'essere (ad esempio Parmenide e Spinoza) sia le filosofie del divenire (ad esempio Eraclito, Hegel, Bergson) **sono per Dewey concezioni e filosofie illusorie e fallaci**, perché tendono a divinizzare la staticità o il mutamento per farne un principio assoluto di garanzia e ordine nell'esistenza umana. Sono per Dewey filosofie della paura, ipersemplificatorie e deresponsabilizzanti. Trasformano un elemento della realtà, ossia la razionalità, nella totalità della realtà, relegando in tal modo come apparenza erronea tutto ciò che non risulta compatibile con lo schema razionale di immutabilità, di ordine, di armonia.
Occorre dunque avere il coraggio di denunciare la fallacia di queste filosofie metafisiche, consolatorie ed illusorie, che trattano come semplice apparenza l'irrazionalità, il disordine, l'errore, il male, che invece apparenza non sono ma sono

realtà che bisogna sperare di dominare e controllare, pur nella consapevolezza della precarietà della vita, contando sull'impegno umano e non su infondati principi e garanzie trascendenti.
Il compito dell'uomo e dell'autentica filosofia è quello di adoperarsi per far prevalere la razionalità sull'irrazionalità, la stabilità sull'instabilità e l'ordine sul disordine**, seppur nei limiti dell'intelligenza umana, poiché non vi è alcuna garanzia e principio superiore**. **Attraverso la scienza ci siamo assicurati un certo grado di controllo, ma il carattere fondamentalmente rischioso del mondo non è seriamente modificato**.

Lo strumentalismo e la teoria dell'indagine.

La concezione che Dewey ha dell'esperienza, della natura e dell'esistenza non è dunque idilliaca, sebbene su di lui si sia fatto sentire l'influsso dell'evoluzionismo che è tendenzialmente più ottimista. **In ogni caso Dewey è realista**: **non rinuncia alla lotta** per combattere un mondo e un'esistenza così difficili, **consapevole tuttavia che esige comportamenti intelligenti e responsabili nonché strumenti scientifici**, di indagine e ricerca, **adeguati. In ciò consiste, per l'appunto, lo "strumentalismo" di Dewey e la sua derivante "teoria dell'indagine"**.
Come in Peirce, il valore della conoscenza per Dewey consiste nel risolvere i problemi. Come esposto, la conoscenza non esaurisce l'esperienza ma ne è solo un aspetto particolare. Inoltre **il conoscere** non è un pensiero puro, svincolato dalla sua matrice biologica, **non è solo attività mentale e spirituale ma è anche attività biologica e fisiologica perché è condizionato dai sensi**. Anzi, la conoscenza e il pensiero derivano proprio dalla struttura biologica dell'uomo e si configurano, nell'interazione uomo-natura, come ricerca e ricostituzione di un equilibrio che sia stato infranto. Il pensiero puro non esiste, **quindi l'attività logica non è mai fine a se stessa ma nasce da un'esigenza biologica**, comune a tutti gli organismi viventi, **di restaurare l'equilibrio** (l'adattamento) **con l'ambiente**. La logica si configura in effetti come piano operativo in vista dell'azione. **Il pensiero e la logica non sono meramente contemplativi ma indirizzati a scopi operativi** (strumentalismo). Certo, la contemplazione è essa stessa un'esperienza ma costituisce solo la parte finale, nella quale l'uomo gode dello spettacolo delle sue azioni e dei suoi processi.
Il metodo sperimentale come da ultimo scientificamente organizzato, commenta Dewey, è nuovo come risorsa, tuttavia come espediente pratico esso è vecchio come la vita stessa. Per tale ragione **Dewey insiste sulla continuità tra conoscenza comune** (che non è quindi banale) **e conoscenza scientifica**. La scienza specialistica odierna altro non è che un'elaborazione sofisticata di operazioni quotidiane. **Ciò che importa è** proprio **che la scienza non diventi astratta ma resti legata alla pratica, perché è sempre la pratica a decidere del valore di un'idea o di una teoria**. **Come già sottolineato, le idee** (comprese quelle scientifiche) **sono strumenti** per risolvere problemi e fronteggiare un mondo minaccioso ed un'esistenza precaria. In quanto strumenti, **ha ben poco senso discutere della verità o falsità delle idee, quanto**

piuttosto della loro efficacia o inefficacia. **Qui sta il significato più genuino dello strumentalismo di Dewey**: la verità non è più l'adeguarsi del pensiero all'essere (alla realtà) come nella vecchia metafisica, o l'adeguarsi dell'essere al pensiero, come in Kant, ma consiste nell'efficacia delle idee come strumenti e regole di azione. La verità non è di natura metafisico-ontologica, cioè non individua essenze immutabili presenti nella realtà, ma è di natura operativo-pratica.
La verità secondo la maggior parte dei sistemi filosofici tradizionali è statica e definitiva, assoluta ed eterna; per Dewey è invece un processo evolutivo consistente in indagini metodologicamente impostate con rigore e controllabili scientificamente. Ogni indagine consiste, in sostanza, in una forma di adattamento all'ambiente e di ricostituzione dell'equilibrio uomo-natura e uomo-altri uomini (che pure sono natura).
Poiché, secondo Dewey, nella conoscenza non si può mai separare l'aspetto teorico da quello pratico, egli fa consistere la conoscenza nell'indagine, che in termini operativi (ossia di regole di azione) **definisce come "trasformazione controllata di una situazione indeterminata** (caratterizzata cioè da esperienze oscure o contrastanti) **in una situazione determinata** (cioè chiara e coerente) **nelle sue distinzioni e nelle relazioni tra le sue parti costitutive"**.
Metodologicamente, Dewey propone quindi una teoria dell'indagine articolata in cinque fasi:

1. il problema: ogni indagine parte da un problema, cioè dal turbamento di un equilibrio o da un disagio;
2. il ragionamento, in cui rispetto al problema sorto si sviluppa un'ipotesi guida, un'ipotesi di lavoro per la ricerca;
3. l'osservazione e l'esperimento, in cui si sottopongono a verifica le ipotesi teoriche precedentemente formulate;
4. la rielaborazione intellettuale, in cui si analizzano con criteri di sistematicità tutte le ipotesi sottoposte a verifica per appurare se esse risolvono i fatti problematici indagati; a tale proposito Dewey, diversamente dal vecchio empirismo, fa presente che i fatti non esistono in se stessi ma solo in relazione ad un'idea o programma operativo;
5. il giudizio finale, il quale conclude la ricerca con garanzia di scientificità, anche se tale garanzia non è da considerare né assoluta né eterna.

La teoria dei valori.

Il concepire la conoscenza soprattutto in vista dell'attività pratica e della risoluzione di problemi, induce Dewey a considerare il tema del sorgere dei valori e dell'attribuzione di valore a talune idee e comportamenti piuttosto che ad altri. Il suo interesse non è volto a stabilire la natura dei valori in sé, quanto invece a chiarire i motivi per cui i valori esercitano tanta attrattiva per gli uomini.
Per Dewey vi è **analogia tra i giudizi logici e i giudizi di valore**: entrambi sono strumenti per risolvere problemi in via pratica; di tipo conoscitivo i primi, di tipo morale-esistenziale i secondi. I giudizi logici nascono da una situazione di crisi

gnoseologica e mirano a ristabilire un equilibrio conoscitivo e di riconoscimento con l'ambiente. I giudizi di valore nascono da una situazione di insoddisfazione esistenziale e perciò sono proiettati verso il futuro in cui si confida di realizzare uno stato di benessere. Da ciò l'attrattiva che i valori esercitano. L'uomo, deluso dal presente, colloca nel futuro la sua aspirazione alla felicità e chiama valore tutto ciò che gli permette di realizzarla.

Ma Dewey è un relativista: non ritiene possibile fondare valori assoluti o una gerarchia fissa di valori; i valori, così come i fini dai valori perseguiti, sono storici (mutano col variare delle epoche storiche e delle mentalità) e non sono stabilmente predeterminabili una volta per tutte.

Inoltre, dato il carattere pratico dell'esperienza e del conoscere, consistente nell'efficacia dei mezzi prescelti rispetto ai risultati mirati, Dewey sostiene l'**indistinguibilità dei mezzi dai fini**: ogni fine è anche un mezzo e ogni mezzo che raggiunga il fine viene goduto come fine esso stesso. Tra mezzi e fini vi è continua relazione, un reciproco scambio. Le cose che appaiono fini sono unicamente anticipazioni o previsioni di ciò che può essere realizzato in determinate condizioni. La valutazione dei valori può avvenire solo nell'ambito della relazione tra mezzi e fini. Ciò vale non solo per l'etica, ma anche per l'arte e la religione.

Tutt'al più Dewey distingue tra valori di fatto (cioè le cose capaci di soddisfare immediatamente una nostra esigenza) **e valori di diritto** (cioè idee guida, regole di azione per migliorare la qualità della vita e la convivenza sociale). **Ma sostanzialmente tutti i valori sono mezzi per raggiungere il benessere: quindi sono tutti sullo stesso piano. Anche l'arte, la religione, la filosofia sono valori che hanno carattere strumentale**.

Lo scopo dell'**arte** è prevalentemente educativo e serve ad aprire la mente a nuovi modi di percepire la realtà, a nuovi oggetti di osservazione. Il sentimento estetico si produce ogni volta che l'organismo avverte di aver superato un ostacolo e di averne tratto godimento. Non c'è quindi una definizione aprioristica (sempre valida in via preliminare) del fenomeno artistico, che può realizzarsi anche attraverso le forme del gioco. Dewey critica di conseguenza la concezione neo-idealistica, specie quella di Croce, secondo cui l'arte è solo forma espressiva di una intuizione.

Pur negando l'esistenza di un Dio persona e trascendente, e quindi ogni tipo di dogma e di verità rivelate, **Dewey ritiene comunque che la religione possegga un duplice valore**: riguardo al passato essa assicura la tradizione, la conservazione e quindi il ricordo delle pratiche e delle sofferenze delle comunità umane, che hanno cercato rassicurazione e conforto nell'esperienza religiosa, divenendo essa stessa, perciò, elemento di ordine e di stabilità sociale; riguardo al futuro la religione propone valori quali la giustizia, la pace, la fratellanza che, pur se privi della prospettiva ultraterrena, sono comunque validi come obiettivi anche in una dimensione puramente umana.

A sua volta la filosofia ha nei confronti dei valori, e come valore essa stessa, un **duplice ruolo**: 1) poietico, cioè creativo di nuovi valori in armonia con il livello raggiunto dall'interazione uomo-ambiente; 2) critico, in quanto è compito della filosofia operare una scelta tra i valori al fine di respingere quelli che risultino

inefficaci rispetto alla crescita civile della società. Dewey si contrappone pertanto ai filosofi utopisti che non si preoccupano di dedicare un'indagine accurata circa i mezzi necessari e possibili per la realizzazione della loro visione ideale. Anzi è dubitabile lo stesso valore dell'utopia perché essa normalmente genera o lo scetticismo o il fanatismo. In tal senso Dewey motiva la sua critica nei confronti della società totalitaria e dello Stato etico in quanto, nella supposizione di servire un fine superiore, troncano la discussione. Il suo favore va invece alla società democratica, in quanto la democrazia è discussione del tutto libera, fatta di partecipazione e collaborazione.
La filosofia di Dewey, così ancorata all'esperienza biologica dell'essere umano, fu considerata nella prima metà del Novecento una valida alternativa sia allo spiritualismo francese sia al neoidealismo italiano. Tuttavia il ridurre l'essere umano al rapporto con l'ambiente rischia in ultima analisi di privare la vita spirituale della sua autonomia. Cultura e civiltà si riducono in tal modo a semplici manifestazioni della natura nel suo divenire.

La pedagogia.

Dewey applica le sue idee filosofiche anche alla pedagogia. Anzi, **in campo pedagogico ha dato una duratura impronta al sistema scolastico**. Sostiene la validità di un'educazione democratica non semplicemente informativa ma formativa, in grado cioè di sviluppare e potenziare le capacità dell'alunno. **Anche il suo programma pedagogico ha un orientamento strumentalista**, volto allo scopo di adattare l'alunno alla società e quindi renderlo, per così dire, competitivo per quanto riguarda il lavoro, l'iniziativa pratica, l'impegno per il successo.
Principi fondamentali della sua pedagogia sono:

1. il rispetto per la personalità dell'allievo, che non deve essere forzata;
2. il ruolo attivo e dinamico dell'apprendimento, da fondare sia sulla centralità dell'allievo, che non deve essere soverchiato dall'insegnante, sia su di un sapere da acquisire soprattutto affrontando problemi reali e pratici;
3. lo sviluppo della socialità dell'alunno grazie anche all'introduzione del lavoro manuale.

Lo strumentalismo pedagogico di Dewey ha contribuito ad imprimere alle nuove generazioni americane quel senso di concretezza e di volitività che le ha contraddistinte. D'altra parte, la pedagogia di Dewey ha standardizzato il modo di pensare americano, creando una cultura di massa dominata dagli "slogan".

LO STORICISMO TEDESCO.

L'Ottocento è stato il secolo dei grandi storici tedeschi della politica, dell'arte, della filologia, della filosofia. In tale interesse per la storia si riscontra certamente l'influsso del Romanticismo (il culto della tradizione, della coscienza collettiva dei popoli) e della filosofia della storia di Hegel, concepita come manifestazione dello Spirito assoluto nel mondo.
Lo Storicismo è un movimento culturale-filosofico sorto in Germania negli ultimi due decenni dell'Ottocento e sviluppatosi sino alle soglie della seconda guerra mondiale. È volto ad **analizzare la natura, la validità e i limiti del sapere storico**, anche alla luce, in genere, di una teoria dei valori impostata come rapporto tra fini ideali dell'umanità ed effettive realizzazioni storiche. Si propone di **definire**, ovviamente secondo i diversi punti di vista degli studiosi, **le caratteristiche di scientificità della storia in quanto disciplina**: quali sono le peculiarità dell'oggetto di indagine? quali gli strumenti di indagine propri ? in che rapporto stanno metodi e contenuti con i valori e gli interessi propri dello studioso?
Comune è la tendenza a **rifiutare una filosofia della storia in senso hegeliano**: per gli storicisti **la storia non è la realizzazione di un principio spirituale** infinito (lo Spirito assoluto di Hegel) **ma è opera degli uomini ed è condizionata dal contesto ambientale e temporale**. La filosofia della storia diviene così scienza della storia. **È altresì rifiutata la pretesa del positivismo di ridurre le scienze storiche al modello delle scienze naturali**.
In analogia al neocriticismo riguardo alla conoscenza in generale, gli storicisti assegnano alla filosofia il compito critico di determinare i fondamenti, vale a dire le condizioni di possibilità e di validità, del conoscere storico. Si propongono cioè di estendere il metodo dell'analisi critica kantiana sulle possibilità e validità della conoscenza scientifica a tutto il complesso delle scienze storico-sociali che Kant non aveva considerato. Tuttavia, soggetto e condizione della conoscenza storica non sono per gli storicisti le forme a-priori trascendentali, indipendenti dall'esperienza, bensì gli uomini concreti, condizionati dal contesto storico in cui si trovano a vivere nonché dall'individuale sistema di valori.
Fondamentale è giudicata la distinzione tra storia e natura, tra scienze storico-sociali e scienze fisico-naturali. **L'oggetto della storia** è solitamente individuato nel carattere di individualità, specificità ed irripetibilità degli eventi storici e dei prodotti dell'umana cultura in genere (miti, costumi, leggi, valori, opere d'arte, filosofie, ecc.). **L'oggetto delle scienze fisico-naturali** è individuato invece nel carattere di uniformità e ripetibilità dei fenomeni indagati. **Lo strumento di conoscenza dei fenomeni fisico-naturali è la spiegazione causale, mentre quello della conoscenza storica è la comprensione**. Le azioni umane tendono a predeterminati fini; è quindi importante capire a quali motivazioni e valori si siano ispirate le diverse vicende storiche (capire e non giudicare, essendo i giudizi di valore demandati invece alla morale e alla politica).
Tra gli iniziatori dello storicismo si annovera **Dilthey**, che sostiene posizioni di **relativismo storico** tra le varie civiltà (ogni civiltà è caratterizzata da uno sviluppo

storico suo proprio distinto da quello di ogni altra civiltà), per cui le differenti civiltà sono fra di esse irriducibili e non comparabili. **Ulteriore esponente,** che tratta lo storicismo secondo gradi di maggior organicità e sistematicità (ciò non significa in termini di maggior profondità) nonché di completezza metodologica, è ritenuto **Max Weber**. Fra i due si situa una serie di pensatori che, o introducono peculiari novità metodologiche, come **Windelband e Rickert**, oppure portano alle estreme conseguenze il relativismo di Dilthey, come **Simmel e Spengler**, ovvero reagiscono a tale relativismo proponendo valori assoluti, come **Troeltsch e Meinecke**.

WILHELM DILTHEY (1833-1911).

Così come Kant si era posto l'obiettivo di una critica della ragione per individuare le condizioni e i fondamenti di validità della conoscenza in generale e della conoscenza scientifica in particolare, Dilthey si propone **l'obiettivo di una "critica della ragione storica" per accertare la validità delle scienze storico-sociali o**, come da lui definite, delle **"scienze dello spirito"**. Contrario sia alla filosofia della storia di Hegel sia al positivismo, è d'accordo con i neocriticisti sul "ritorno a Kant", sostenendo tuttavia che il primato delle scienze naturali proposto da Kant e dal neo kantismo è sbagliato, poiché le scienze dello spirito sono in accordo con la struttura della ragione umana molto più del metodo matematico-sperimentale. Altresì, i modi del conoscere storico non devono essere confusi con le forme a-priori kantiane dell'intelletto, essendo invece incarnati nello spirito e nella mentalità delle varie epoche storiche nonché condizionati dai diversi contesti ambientali e temporali.
Innanzitutto Dilthey si preoccupa di definire i criteri di **distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito**, individuandone l'elemento di differenziazione soprattutto nel rispettivo oggetto, il che comporta una differenza gnoseologica (cioè nei modi del processo conoscitivo): **i dati delle scienze naturali sono colti dall'osservazione esterna, mentre quelli delle scienze dello spirito sono colti dall'esperienza interna** ossia, in tedesco, dall'"Erlebnis" (l'esperienza vissuta); comprendiamo i fatti sociali dall'interno, intendendoli e rivivendoli, cercando di immedesimarci nel contesto storico in cui si sono sviluppati. **Inoltre, mentre oggetto e scopo delle scienze naturali è** di pervenire a una spiegazione dei fenomeni fondata sulla causalità, sull'osservazione, sulla generalizzazione, ovvero sulla ricerca di uniformità (modi uniformi di sviluppo di ogni singolo fenomeno) traducibili in leggi e teorie scientifiche; **le scienze dello spirito hanno invece come oggetto e scopo** la comprensione dei fenomeni storici che sono all'interno di uno sviluppo storico e che perciò sono unici, irripetibili e collegabili a concetti e valori, quali il significato, lo scopo, le finalità, i quali sono anch'essi frutto di uno sviluppo umano e storico e quindi sono mutevoli e non già uniformi e costanti. **Nell'ambito delle scienze dello spirito** (le scienze storico-sociali e umane) **non c'è una distinzione netta tra oggetto e soggetto** come nelle scienze naturali, perché il soggetto, lo studioso, fa

parte egli stesso del mondo storico-sociale descritto. In aggiunta, non si può operare con il concetto di causa in senso fisico-meccanico, bensì con quelli di motivo, scopo e valore dei fatti storico-sociali considerati.
Dilthey distingue, nella storia del pensiero, tre forme tipiche di visione del mondo (modi di concepire il mondo e l'umanità):

1. il naturalismo materialistico, che si fonda sul concetto di causa (Democrito, Lucrezio, Epicuro, Hobbes, gli enciclopedisti dell'Illuminismo, Comte);
2. l'idealismo oggettivo, per il quale l'intera realtà deriva da un principio immanente, interno alla realtà stessa (Eraclito, gli stoici, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel);
3. l'idealismo della libertà, che interpreta il mondo in termini di volontà e finalità umana e che distingue lo spirito dalla natura (Platone, la filosofia ellenistico-romana, Cicerone, la filosofia cristiana, Kant, Fichte).

Tuttavia, secondo Dilthey, **la pretesa della metafisica di offrire una spiegazione assoluta, unica e globale della realtà è illegittima. Egli sostiene invece una concezione di "relativismo storico"**. Anche le metafisiche sono prodotti storici. Non vi sono filosofie e valori che valgono in tutte le nazioni e in tutti i tempi, ma **ogni avvenimento storico, in quanto finito, ambientalmente e temporalmente delimitato, è relativo e differente da qualsiasi altro**. Tuttavia, aggiunge Dilthey, "la coscienza storica della finitudine" di ogni fenomeno storico è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo dai vincoli di sistemi filosofici o religiosi totalizzanti e integralisti. Di fronte alla relatività vale la continua forza creatrice del divenire della storia. Il senso e il significato dei fatti storici sorgono soltanto nell'uomo, non nell'uomo singolo bensì nell'uomo storico (nello svolgersi della storia umana). Nella comprensione di ciò sta la funzione fondamentale della filosofia.

Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936).

Di Windelband e di Rickert si è già parlato a proposito del Neocriticismo. Ma essi, come neocriticisti e secondo l'intento di estendere l'analisi critica, di derivazione kantiana, sul fondamento di validità della conoscenza e della scienza anche agli altri ambiti dei prodotti umani, affrontano altresì il problema della conoscenza storica.
Windelband respinge la distinzione di Dilthey tra scienze della natura e scienze dello spirito perché fondata su una supposta diversità di oggetto e contenuti, mentre per lui la diversità è invece di metodo e non di contenuto.
Windelband **distingue piuttosto le discipline scientifiche (tutte**, sia quelle fisiche e naturali sia quelle storiche e umane) **tra scienze nomotetiche e scienze ideografiche**. **Le prime** sono quelle che cercano di determinare le leggi generali di spiegazione di una complessiva categoria di fenomeni; **le seconde** invece pongono l'attenzione al fenomeno singolo per comprenderne la specificità e univocità. **Entrambi i metodi**, **nomotetico e ideografico, possono essere applicati sia alle scienze naturali che a quelle dello spirito, secondo il punto di vista e**

l'orientamento della ricerca: infatti qualsiasi fenomeno o evento, fisico o storico-sociale, può venire studiato o nei suoi aspetti uniformi e comuni nell'ambito della categoria di appartenenza oppure nei suoi aspetti tipici e specifici per comprenderne la singolarità.
Con riguardo a **Rickert**, **il suo problema di fondo è quello dell'autonomia della conoscenza storica**. Condivide la distinzione di Windelband tra scienze nomotetiche e scienze ideografiche, senonché, egli prosegue, sorge a questo punto un altro **problema**: **non tutti gli eventi singoli e specifici (di tipo ideografico) suscitano l'interesse dello storico ma solo quelli che per lui hanno particolare importanza o significato**. **Ma in base a quale criterio?** Per Rickert **il criterio sta nel valore storico dell'evento preso in considerazione**. Tutto ciò che non ha valore storico può essere trascurato. Ciò non significa che lo storico debba pronunciare giudizi di valore (di approvazione o di condanna) su ciò che indaga. Deve piuttosto prescegliere i fatti che siano dotati di particolare valore nell'ambito della cultura del periodo storico indagato. **È però inevitabile** che la scelta in base ai valori sia relativa non solo a quelli più importanti all'interno del contesto storico esaminato ma che sia relativa, e perciò influenzata, anche dai valori della civiltà e della cultura cui lo storico stesso appartiene e dal medesimo condivisi; è cioè inevitabile **che lo storico sia di sovente influenzato, nella scelta e sul giudizio circa gli eventi da indagare, dai suoi personali valori e punti di vista**, a discapito dell'oggettività, imparzialità e autonomia della narrazione storica, non facilmente perseguibili. Su tale problema si pronuncerà particolarmente, proponendo una soluzione, Max Weber.

GEORG SIMMEL (1858-1918).

È uno storicista esponente altresì, assieme ad Oswald Spengler, della cosiddetta "filosofia della vita", di derivazione nietzschiana, la quale esalta la realtà e gli istinti vitali (lo spirito dionisiaco), da cogliersi nei loro caratteri spontanei ed originari contro le pretese razionalistiche della filosofia di ingabbiare la natura entro forme, concetti e schemi teoretici rigidi e fissi (lo spirito apollineo). Nel contrasto tra vita e spirito, tra natura e cultura, la filosofia della vita prende decisamente posizione a favore degli aspetti vitalistici e naturali.
Quella di Simmel è una filosofia che **esprime la tragedia della cultura, perché la vita manifesta avversione per le forme concettuali e le istituzioni sociali irrigidite, dalle quali deriva un continuo conflitto sociale**. Il vero soggetto della storia è la spontaneità e lo slancio istintivo della vita, simile in tal senso al processo vitale di cui parla Bergson.
Gli inizi della filosofia di Simmel sono neocriticisti: pone il problema della storia in termini kantiani, vale a dire come analisi delle condizioni che rendono possibile e fondano la validità delle scienze storico-sociali. Ma gli esiti sono di **relativismo storico, di grado anzi maggiore rispetto a quello di Dilthey**. Contro Kant, infatti,

afferma che le categorie (i presupposti) della conoscenza storica si ritrovano nell'esperienza e non in condizioni a-priori indipendenti dall'esperienza. I criteri e i concetti della ricerca storica sono essi stessi prodotti storici e mutano con il divenire della storia. **Non ha senso** perciò **parlare di fatti storici "oggettivamente" importanti**; **un fatto è importante solo per chi lo considera tale**. Anche per Simmel sono i valori, i punti di vista, che agiscono come criterio di scelta ed essi non sono inerenti ai fatti ma sono i valori dello storico.
Dalla storia, influenzata dai valori ambientali e culturali e da quelli individuali del ricercatore, **Simmel distingue la sociologia, cui attribuisce un compito descrittivo dei fatti sociali caratterizzato da maggior autonomia e oggettività**. Diversamente dalla storia, cui spetta la comprensione dei singoli avvenimenti storici rivivendoli in relazione ai valori, frequentemente intrecciati fra quelli effettivi e quelli individuali della storico ed altresì dell'epoca in cui egli si trova a vivere, la sociologia deve unicamente capire, in termini più neutrali e generali (si potrebbe dire attraverso procedimenti statistici e medie statistiche), i modi e le forme di associazione ed aggregazione sociale, prescindendo dagli elementi specifici e particolari, rilevanti invece nella ricostruzione storica.

Oswald Spengler (1880-1936).

Spinge all'estremo il relativismo di Dilthey e considera in termini radicali la distinzione tra natura e storia, la prima dominata da una necessità meccanica e la seconda da una necessità organica (biologica). Per Spengler sono come due realtà metafisiche incommensurabili. **Il mondo della natura è** un insieme di fenomeni legati da rapporti causali che si sviluppano nello spazio. **Il mondo della storia** si manifesta attraverso fenomeni unici ed irripetibili, soggetti al tempo e tendenti a formare un destino (un destino storico). La natura è il mondo del divenuto, ossia è il prodotto della vita che si è staccato dalla vita stessa, non più dinamico ma irrigidito perché ormai compiuto; la storia è invece il mondo del divenire, cioè della vita che crea incessantemente nuove forme.
Spengler **non crede nella storia intesa come progresso continuo**. **Assimila la storia ad un organismo biologico e le attribuisce un andamento ciclico** come gli organismi viventi. **Non crede nemmeno nel concetto di umanità intesa come caratteristica omogenea e comune di tutti gli uomini**. Per Spengler l'umanità è semplicemente un concetto zoologico oppure è una parola priva di senso. **L'umanità non ha**, come totalità degli uomini, **nessun fine**, nessuna idea, **nessun piano. Al posto di una umanità unitaria esiste invece una pluralità di civiltà ognuna delle quali**, come gli organismi biologici, **sorge, matura, appassisce e tramonta per sempre**. **Ogni civiltà è chiusa in se stessa e non è paragonabile a nessun'altra**: ciascuna ha una propria morale, una propria scienza, una propria filosofia, un proprio diritto, senza interscambi e comunicazione alcuna tra le civiltà. Ognuna è contraddistinta da un suo proprio inesorabile destino che si impone a tutti gli uomini che vi appartengono.

Quando una civiltà raggiunge il culmine, il suo fine, **si irrigidisce e tramonta**. **Al tramonto appare ormai, agli occhi di Spengler, anche la civiltà occidentale**, a causa delle crisi della morale e della religione, del prevalere della democrazia e del socialismo che sovvertono i rapporti naturali di potere, nonché per la degenerazione di tutti i valori autentici quale già denunciata da Nietzsche e ravvisabile nel culto del denaro, nel trionfo della tecnica, nella decadenza delle élites (della classe dirigente), nella rivolta delle masse.
Dopo il crollo della Germania col termine della prima guerra mondiale, evento che suggerisce appunto a Spengler il tramonto della civiltà occidentale, egli **si illude di trovare un rimedio nel nazionalsocialismo**, contro la democrazia, il capitalismo e il socialismo.
Indubbiamente Spengler descrive le civiltà con toni catastrofici; occorre tuttavia riconoscergli una lucidità non comune nell'indagare i mali della società di massa.

Ernst Troeltsch (1865-1923) **e Friedrich Meinecke** (1862-1954).

All'opposto dei sostenitori del relativismo storico nonché dei valori, difendono invece l'assolutismo dei valori: affermano la sussistenza di valori perenni, specialmente i valori eterni della religione.
Per Troeltsch il problema fondamentale è quello che scaturisce, per un verso, da una coscienza storica che ci mostra il condizionamento, dipendente da fattori culturali e ambientali, esercitato da ogni forma di religione e, per l'altro, dalla pretesa di ciascuna religione di possedere una validità assoluta. Troeltsch respinge sia la soluzione positivistica, che faceva della religione uno stadio primitivo dell'umanità, sia quella romantico-idealistica, che vedeva nelle diverse religioni la realizzazione di un'essenza, di uno spirito universale, per lo più immanente piuttosto che trascendente. Per Troeltsch le religioni sono fatti storici e non soprannaturali e tale è anche il cristianesimo. Ma il carattere storico del fenomeno religioso(=che muta col divenire storico) non lo priva di validità. Certamente, la religione è storicamente condizionata e tuttavia essa mostra, in fenomeni come il sorgere del cristianesimo e della riforma protestante, una causalità autonoma, nel senso che certi fenomeni ed eventi religiosi sono prodotti da fattori parimenti religiosi anch'essi. Troeltsch individua così un'indipendenza della religione dalle cause naturali, che interpreta come presenza di Dio nel mondo finito. Per tale motivo la relatività dei valori non vuol dire per Troeltsch relativismo e anarchia perché scorge nel relativo qualcosa di assoluto: l'impulso divino che dona agli spiriti finiti (agli uomini) volontà di creazione storica secondo un fine.
Meinecke vede nella ragion di Stato come il ponte, il collegamento, che nella lotta politica sta tra l'impulso della forza e della prepotenza, da un lato, e la responsabilità morale, dall'altro. Contro il relativismo storico, egli afferma, esistono tre vie:

1. la fuga romantica nel passato, in epoche trascorse e idealizzate;
2. la fuga nel futuro, spinti da una concezione ottimistica nel progresso;
3. la via verticale, cioè il guardare la storia dall'alto, intesa come realizzazione di valori assoluti riconducibili a Dio e da lui derivanti.

MAX WEBER (1864-1920).

Per organicità, sistematicità ed attualità, il pensiero di Weber occupa un posto a parte sia nell'ambito dello storicismo tedesco sia nel campo della sociologia. È considerato il filosofo e il sociologo della modernità per eccellenza.
Weber, **pur accettando una distinzione di metodo tra scienze della natura e scienze dello spirito**, **giunge ad assegnare anche alle discipline storico-sociali**, sia pur nella specificità del metodo, **i requisiti propri della scientificità**, ossia la capacità di elaborare le leggi generali o comunque di individuare tendenze, ricavabili dalle regolarità riscontrabili nei comportamenti umani e sociali.
Contro l'idealismo, Weber rivendica l'autonomia logica e teorica **della scienza**, sia fisica che sociale, la quale non può sottostare, al modo di Hegel, ad entità metafisiche astratte come "lo spirito del popolo". Per Weber lo spirito del popolo è un prodotto storico costituito da innumerevoli variabili culturali e non già un principio metafisico posto a fondamento di tutti i fenomeni culturali di un popolo. **Critica altresì il materialismo storico di Marx**, che del primato della struttura sulla sovrastruttura, cioè dell'economia sulla cultura, aveva fatto un dogma.
Pur collocandosi nell'ambito dello storicismo, Weber **non condivide la distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura fondata su una supposta differenza nel rispettivo oggetto**. **Adotta invece la distinzione tra metodo generalizzante** (attribuito alle scienze della natura) **e metodo individualizzante** (attribuito alle scienze storico-sociali), ma non perché concordi con la concezione secondo cui l'oggetto della ricerca storico-sociale è unico e irripetibile per cui non può consentire generalizzazioni (leggi o teorie generali), bensì solo perché il metodo individualizzante è frutto di una scelta, allorché il ricercatore intenda isolare l'oggetto prescelto dagli altri ritenuti meno significanti.
Rifiuta inoltre la pretesa, come in Dilthey, di porre la psicologia a base della sociologia per il solo fatto che quest'ultima si trova prima poi nella necessità di affrontare fenomeni psichici, come se, fa presente Weber, la sociologia non si trovasse a dover affrontare anche fenomeni geografici, economici, artistici, ecc. In effetti per Weber non esistono scienze privilegiate. La conoscenza e la scienza, per Weber come già per Kant, non sarà mai una riproduzione integrale e definitiva della realtà.
Opere principali: L'etica protestante e lo spirito del capitalismo; Il significato della avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche; Economia e società.

Scopo e oggetto delle scienze storico-sociali.

Scopo della scienza per Weber è di descrivere e spiegare i fenomeni presi in considerazione. Tale è anche lo **scopo della storiografia** (delle scienze storiche), il cui interesse è peraltro maggiormente puntato sulla specificità individuale e singolare dei fatti indagati. Tale è altresì lo **scopo della sociologia**, il cui interesse è invece maggiormente rivolto alle uniformità (ai comportamenti uniformi, più generali e

comuni) riscontrabili nell'agire sociale degli uomini che, in quanto tale, è un agire determinato dal costante riferimento all'atteggiamento degli altri ed è quindi, in questo senso, suscettibile di generalizzazioni, si presta cioè alla formulazione di leggi o, per lo meno, di linee di tendenza generali di comportamento.

Weber distingue quattro tipi di agire sociale:

1. **l'agire razionale rispetto allo scopo**, definito anche **"etica della responsabilità",** in cui è soprattutto rilevante la ricerca di mezzi adeguati al raggiungimento dello scopo proposto;
2. **l'agire razionale rispetto al valore**, definito anche **"etica delle intenzioni",** in cui è maggiormente rilevante operare in base alle proprie convinzioni, ideali e valori, coerentemente con essi, anche a prescindere e al di là delle conseguenze pratiche del proprio agire;
3. **l'agire affettivo**, in cui si opera in base ad impulsi, emozioni o sentimenti;
4. **l'agire tradizionale**, in cui si agisce in base a consuetudini, abitudini, costumi e credenze del gruppo cui si appartiene.

Ovviamente, tale classificazione circa i tipi dell'agire sociale è uno schema teorico-interpretativo ricavato dall'osservazione empirica, tipi e modi che nella realtà non si troveranno mai allo stato puro bensì intrecciati fra di essi.

L'agire razionale rispetto allo scopo è per Weber quello prevalente nelle società moderne, soprattutto nel mondo economico-capitalista.

L'agire sociale è dunque l'oggetto della sociologia, cui spetta il compito di spiegarlo nelle sue cause e nelle sue regolarità o linee di tendenza.

A fondamento delle scienze storico-sociali, e contro una tentazione frequente negli storicisti, non possiamo invece mettere l'intuizione, cioè la comprensione basata sulla simpatia, vale a dire su atteggiamenti volti a rivivere le esperienze degli altri, poiché l'intuizione appartiene all'ambito del sentimento e non a quello della scienza controllata e verificata.

La questione del "riferimento ai valori" e la disputa sulla "avalutatività" delle scienze, in particolare delle scienze storico-sociali.

Per Weber si ha scienza, cioè oggettività del sapere, **quando si produce un sistema di spiegazioni causali**, ossia quando si stabiliscono connessioni logiche tra cause ed effetti ovvero, per quanto riguarda l'agire umano, tra mezzi e scopi. Ciò vale, parimenti, sia per le scienze fisico-naturali sia per quelle storico-sociali. **Peraltro** nelle scienze naturali, attraverso la spiegazione causale, i fenomeni vengono visti nelle loro caratteristiche e leggi generali e comuni, mentre nelle scienze storico-sociali gli eventi sono visti soprattutto nella loro particolarità, specificità e peculiare motivazione. **Lo sviluppo dei fenomeni storico sociali non può** cioè **essere descritto mediante una spiegazione causale meccanica, bensì mediante una spiegazione causale volta a comprendere i motivi e il senso dei comportamenti**. Perciò Weber definisce la propria sociologia come "**sociologia comprendente**".

Tuttavia ogni spiegazione causale è soltanto una visione parziale della realtà poiché, essendo la realtà smisurata, è impossibile indagarla integralmente. **Ci dobbiamo quindi accontentare di studiare alcuni determinati fenomeni e non tutti**: **operiamo cioè una selezione** dei fenomeni da studiare secondo i personali punti di vista e di interesse che ci inducono a prescegliere li.
Ma come si attua e come funziona tale selezione? In analogia a Rickert, Weber risponde che la selezione **si opera in riferimento ai valori**, ossia secondo gli ideali, le motivazioni e i punti di vista del ricercatore. **Il riferimento ai valori** di cui parla Weber **non ha però nulla a che fare con un giudizio di valore**, cioè con un apprezzamento di natura morale; **non equivale a giudicare un fenomeno come positivo** e giusto **o negativo** ed iniquo; **né** il riferimento ai valori **implica il riconoscimento di valori assoluti** e indiscutibili. **Non vi è un sistema universale di valori** gerarchicamente ordinati **ma vi è una pluralità alternativa di valori**, tutti sullo stesso piano e quindi in conflitto tra loro. Anche Weber dunque aderisce alla concezione del relativismo storico e spaziale dei valori. La pluralità di valori contrapposti **è per Weber una condizione ineliminabile della situazione umana** (ad esempio: è preferibile l'ordine o il cambiamento sociale? è più importante l'individuo o la società? vale di più la ragione o il sentimento?, ecc.) Alla fine si dovrà pur scegliere tra valori fra di essi opposti: si tratta di una scelta condizionata per ciascuno dalle proprie inclinazioni e dalle esperienze vissute.
Nel passato tale situazione di contrapposizione tra i valori **era nascosta** perché non era consentita una scelta libera: il peso della tradizione e delle norme imponevano un unico sistema di valori, che si credeva garantito da Dio o da una qualche potenza soprannaturale oppure da un supposto principio metafisico. **Oggi, per effetto del processo di razionalizzazione** (cioè della progressiva azione critica svolta dalla ragione) **siamo in quella che è chiamata "fase di disincanto del mondo**": gli uomini cioè, per spiegare la realtà o per vincere la paura dell'ignoto, non ricorrono più agli incanti, alla magia, ai miti, alle potenze divine o a principi metafisici; prevale invece la fiducia, senza più incantamenti, di poter conoscere e dominare il mondo attraverso la ragione, la scienza e la tecnica.
Ma allora, per tornare alla domanda iniziale, **in che modo il ricercatore seleziona i fenomeni da studiare?** In base a quali valori opera la propria scelta? I campi di ricerca sono sconfinati. Inevitabilmente quindi il ricercatore (il sociologo, lo storico) finirà con lo scegliere quali oggetti della sua indagine **i fenomeni che lui** trova e **ritiene interessanti**. I fenomeni sono quindi interessanti non per una loro qualità intrinseca ma solo in riferimento ai valori del ricercatore, cioè alla sua visione del mondo, ai suoi orientamenti, ai suoi punti di vista. E i punti di vista, i valori, non sono dati una volta per tutte, ma variano lungo il divenire storico. **Unico parziale elemento di oggettività possibile** nella scelta dei fenomeni da indagare in base ai propri punti di vista e interessi **può consistere** nella circostanza che i medesimi interessi siano condivisi da una pluralità di ricercatori, venendo così a coincidere con un più vasto riconoscimento sociale della loro importanza. Ciò detto, precisa Weber, **è bene peraltro che il ricercatore espliciti per correttezza, fin dall'inizio**, **in base**

a quali valori ha scelto e ritenuto interessanti **i fenomeni fatti oggetto della propria indagine**, per non contrabbandare come oggettive scelte che sono invece soggettive.
Il fatto che la scelta dell'indagine storico-sociale **sia condizionata dai valori** del ricercatore, **non significa che l'intera ricerca diventi necessariamente soggettiva e arbitraria. I risultati della ricerca devono avere** invece **una loro validità oggettiva**, **possibile col rispetto di due condizioni: la avalutatività e la spiegazione causale**.
Una volta scelto l'oggetto della propria indagine, il ricercatore corretto dovrà seguire scrupolosamente il **criterio della avalutatività**, dovrà cioè astenersi dal pronunciare sui fenomeni indagati giudizi di valore, di lode o di condanna. Weber distingue nettamente tra conoscere e valutare (=giudicare), tra giudizi di fatto e giudizi di valore, tra "ciò che è" e "ciò che deve essere". Per lui la scienza sociale deve essere avalutativa: la scienza spiega, non valuta. Formulare valutazioni e giudizi non è compito dello scienziato ma del politico. **Tale presa di posizione ha per Weber due significati**: uno **epistemologico** (scientifico), di difesa della libertà della scienza da valutazioni etiche, politiche, religiose; l'altro di tipo **etico-pedagogico**, di difesa della scienza da strumentalizzazioni demagogiche, contro quei maestri che si servono ed abusano della cattedra per propagandare le proprie ideologie etico-politiche anziché spiegare obiettivamente i concetti e le teorie.
La seconda condizione per mirare all'oggettività dei risultati della ricerca storico-sociale è, come per le scienze fisico-naturali, quella della **spiegazione causale**. Significa che per Weber non vi è contrasto tra scienze naturali e scienze storico-sociali perché ambedue si fondano sul principio di causalità ed hanno come fine la descrizione dei fenomeni e non il giudizio su di essi.

La possibile oggettività delle scienze storico-sociali.

Nelle scienze sociali e storiche la spiegazione causale non mira a ricavare leggi generali, ma si presta comunque a spiegare la causa di un fenomeno analogamente al principio di ragion sufficiente di Leibniz, che spiega senza necessitare (ossia, diversamente dalle scienze fisiche, senza che, data una certa causa, derivi necessariamente un determinato effetto o viceversa).
Si pone allora la **seguente domanda**: come è possibile l'oggettività nelle scienze storico-sociali che riguardano fenomeni specifici i quali possono essere effetto di una pluralità di cause, alcune più importanti ed altre meno? A differenza delle scienze naturali, **non esiste nella storia una relazione necessaria di causa-effetto**. Ad esempio la prima guerra mondiale è scoppiata anche per le cause descritte nei libri di storia, ma non necessariamente per quelle: poteva anche non scoppiare o scoppiare per cause diverse.
È vero, dice peraltro Weber, che la ricerca storica riguarda fatti specifici, non uniformi, non costanti e non ripetibili. Ma è anche vero che per spiegare questi fatti c'è bisogno di concetti generali, occorre ricavare regole generali di spiegazione, cioè leggi o tendenze esplicative. A tal fine, soggiunge Weber, **nel soccorrere lo storico**

interviene la sociologia, che è in grado di scoprire connessioni, collegamenti e regolarità nell'agire sociale.
Quando lo storico spiega un fatto lo fa riferendosi in genere ad un insieme di concause. Ma non tutte le cause hanno per lo storico ugual peso ed importanza. Ecco quindi il problema: **come può lo storico determinare il maggiore o minor peso di una causa rispetto ad un'altra?** Al riguardo Weber indica il ricorso al **metodo dell'esclusione**. Si considerino cioè tutte le concause possibili di un evento quali individuate dallo storico in base alle conoscenze, ai documenti e alle fonti a sua disposizione. Il metodo dell'esclusione consiste nel procedere poi a isolare ognuna di queste cause e a domandarsi se senza tale causa il corso degli avvenimenti sarebbe stato il medesimo o diverso. Se il corso degli avvenimenti sarebbe stato lo stesso, quella causa non è allora determinante ma solo accidentale. Se invece sarebbe stato diverso, quella causa va assunta come essenziale. Ad esempio se i Persiani, anziché perdere, avessero vinto i Greci nella battaglia di Maratona, è allora verosimile pensare che il corso della storia sarebbe cambiato, perché sarebbe tramontata la civiltà greca, che ha dato origine alla civiltà occidentale, e al suo posto si sarebbe affermata la civiltà orientale, di tipo teocratico-religioso anziché razionale. Invece, anche escludendo le fucilate che nel marzo del 1848 furono causa occasionale della rivoluzione a Berlino, è verosimile pensare che, stante la situazione generale, la rivoluzione sarebbe ugualmente scoppiata essendo sufficiente in proposito una qualsiasi altra causa occasionale. Dunque le fucilate a Berlino nel 1848 non furono causa determinante.

La teoria del "tipo ideale".

Un altro strumento metodologico proposto da Weber per dare più rigore e oggettività alle indagini storico-sociali è la cosiddetta **teoria del "tipo ideale". Il tipo ideale è un modello euristico** (=di ricerca), uno strumento metodologico, che si ottiene ricavando, astraendo ed accentuando da un insieme di fenomeni simili le caratteristiche e i tratti comuni, più significativi e tipici, nonché le connessioni più rilevanti ed espressive, giungendo quindi ad una descrizione e spiegazione tipica ed ideale, cioè allo stato puro, di quella categoria di fenomeni. **È definito ideale perché** a questo modello concettuale di riferimento, così ricavato, non corrispondono effettive situazioni empiriche nella realtà, che non si trovano mai allo stato puro essendo le situazioni reali sempre intrecciate e mescolate con altri tipi più o meno analoghi di fenomeni. **Però è un utile strumento** metodologico in base al quale confrontare i fenomeni studiati **per verificare il grado di approssimazione o di scostamento del fenomeno esaminato rispetto al tipo ideale** (modello) preso a riferimento e poter quindi stabilire se il fenomeno indagato appartiene maggiormente ad un genere o ad un altro. Così, categorie (concetti) come il capitalismo, il liberalismo, la Chiesa, lo Stato, il feudalesimo, il cristianesimo, ecc. sono tutte riconducibili ad altrettanti tipi ideali in base a cui misurare e comparare poi i fenomeni empirici effettivi.

L'analisi del potere.

Un altro importante contributo recato da Weber, anche attraverso l'uso metodologico del "tipo ideale", è la sua analisi del potere nella società. **Ogni società organizzata si basa su di un insieme di regole e norme sociali e su di un potere che abbia la capacità di stabilirle e di farle rispettare. Traducendoli in "tipi ideali", Weber classifica tre tipi di potere**:

1. **il potere legale**, basato su una concezione di legalità-legittimità degli ordinamenti e delle leggi che regolano l'esercizio del potere stesso; in questo caso l'obbedienza viene data non alla singola persona che esercita il potere ma alla legge che si esprime attraverso gli organi e le persone preposte ad applicarla;
2. **il potere tradizionale**, basato sulla credenza nella sacralità delle consuetudini e delle tradizioni, che legittimano colui che di quelle tradizioni è depositario e custode e nei confronti del quale l'obbedienza deriva da un senso di rispetto e di reverenza;
3. **il potere carismatico**, per cui chi esercita il potere è dotato di un particolare carisma, cioè di un fascino e un'attrattiva sulle persone tali che le induce alla devozione e ad una obbedienza che non è determinata da leggi o tradizioni; un esempio di potere carismatico nelle società antiche è quello esercitato da Gesù nei confronti dei suoi seguaci oppure, in società più moderne, quello esercitato da un leader politico particolarmente influente, dotato di una particolare ascendenza personale.

Nella società occidentale contemporanea la forma prevalente di potere è quella del potere legale.

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo.

Weber è stato tormentato a lungo da una **domanda inquietante: "E se Marx avesse ragione?"**. Se davvero, cioè, la struttura economica fosse causa determinante di tutte le forme di cultura, delle idee, della morale, del diritto, che ne sarebbe allora del valore autonomo della vita spirituale? **È davvero possibile che la cultura e lo spirito degli uomini e delle società siano assolutamente condizionati, anzi dominati, dai fattori materiali economici, dai modi di produzione?**
Per rispondere a questa assillante domanda **Weber decide di fare una controprova**. **Prende cioè in esame** un fenomeno, non culturale ma economico vero e proprio, anzi il fenomeno economico più rilevante per Marx, vale a dire **il capitalismo, e studia le origini del fenomeno capitalistico per verificare se esse sono davvero di esclusiva causa economica oppure se abbiano concorso** alla nascita del capitalismo **anche fattori culturali**. **Ebbene**, a conclusione della sua analisi, riportata nell'opera "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo", **Weber scopre che le effettive origini** di un fenomeno economico addirittura tra i più

rilevanti, ossia **del capitalismo, sono rintracciabili in fattori non già strutturali-economici ma culturali-religiosi**.
Il capitalismo, dice Weber, consiste essenzialmente nello sviluppo di imprese economiche che hanno come scopo il massimo profitto da raggiungere attraverso l'organizzazione razionale del lavoro, resa possibile in Occidente dai progressi della matematica, della scienza, della tecnica, delle istituzioni amministrative e dell'organizzazione burocratica. Ciò premesso, **Weber è convinto che l'origine e lo sviluppo del capitalismo sia da attribuire soprattutto all'etica** (religione) **protestante** e specialmente allo spirito calvinista. Egli **sviluppa** infatti **il seguente ragionamento**. Fondamentale nella religione protestante, e particolarmente nel calvinismo, è la teoria della predestinazione: è Dio che sceglie, attraverso il dono della grazia, quali uomini destinare alla salvezza e quali destinare alla dannazione. Questa scelta di Dio è misteriosa. Tuttavia i calvinisti credevano che Dio desse segni tangibili della sua scelta, nel senso che il successo nelle attività economiche e nelle professioni era ritenuto indice della grazia divina. Ciò induceva allora al massimo impegno nel lavoro e nelle attività economiche, in quanto il successo in tali attività poteva essere la prova di una benevola predestinazione divina. L'etica protestante e il calvinismo, inoltre, comandavano ai credenti di diffidare dei beni di questo mondo e di praticare una condotta ascetica, sobria e austera. I credenti erano quindi spinti a lavorare intensamente per trarne profitto, segno della grazia divina, tuttavia senza spendere e sprecare il profitto ricavato ma invece reinvestirlo per un ulteriore sviluppo dell'impresa economica. Da ciò è appunto derivata l'accumulazione dei capitali che ha determinato la nascita e la diffusione del capitalismo.
Weber critica dunque il materialismo storico di Marx, vale a dire la tesi di una esclusiva determinazione della sovrastruttura e della cultura sociale ad opera della struttura economica e dei vigenti modi di produzione. Critica cioè il carattere dogmatico di questa generale interpretazione marxista della storia.
Non che Weber trascuri l'importanza anche dei fattori economici nella spiegazione dell'evolversi della storia ma, avverte, i fattori e le cause del divenire storico non possono essere unilaterali bensì vari e molteplici, di natura economica ma altresì culturale e spirituale.

L'etica delle intenzioni e l'etica della responsabilità. Il disincantamento del mondo.

Weber distingue due grandi modelli etici, già anticipati parlando dei tipi dell'agire sociale:

1. **l'etica dell'intenzione o della convinzione,** che nel comportamento prescrive l'ossequio e l'obbedienza incondizionata a determinati principi e ideologie quali prescelti a prescindere dalle conseguenze (magari anche con effetti collaterali negativi) che la loro attuazione comporti;
2. **l'etica della responsabilità**, che si preoccupa sia dei mezzi idonei ad ottenere determinati scopi, ma sia anche degli effetti connessi al proprio agire.

Riflettendo più in generale sulla spinta alla razionalizzazione tecnico-scientifica che caratterizza il mondo moderno, Weber aderisce, come sopraddetto, alla **dottrina del disincantamento del mondo**, intesa come quel processo tramite cui il progredire della spiegazione razionale della realtà fa perdere al mondo il significato magico-sacrale, l'incanto, rivestito nelle interpretazioni primitive, per cui il mondo diventa semplicemente il luogo dell'azione dell'uomo, caratterizzato da pluralità anche contrapposte di valori e di fedi.

Questo processo avviene attraverso tre grandi tappe:

1. trapasso dalla religiosità magica a quella etico-profetica (rivelata) delle religioni storiche universali, (cristianesimo, ebraismo, islamismo, buddismo, ecc.);
2. progressiva secolarizzazione e autonomizzazione delle varie attività umane (secolarizzazione= diventare autonomi e indipendenti dalla credenza che ogni fatto, ogni sviluppo, dipenda da Dio e venga spiegato dalla religione);
3. progressiva intellettualizzazione del mondo operata dalla scienza e dalla tecnica.

A causa del crescente processo di razionalizzazione (l'espandersi della scienza e della tecnica), **che rende il mondo sempre più complesso**, tale da richiedere azioni attente anche alle possibili conseguenze ed effetti, **Weber raccomanda pertanto di dirigere i comportamenti secondo l'etica della responsabilità** anziché secondo quella dell'intenzione.

IL NEOIDEALISMO ITALIANO. CROCE E GENTILE.

Per idealismo, contrapposto al realismo, **si intende** ogni concezione secondo cui non esiste alcuna realtà esterna e indipendente dal pensiero o idea (da cui il termine "idealismo"), poiché per l'idealismo non c'è alcuna realtà, nessuna cosa, se essa non è dapprima pensata e presente nella coscienza: le cose esistono solo quando se ne abbia l'idea, cioè solo se sono percepite e pensate. Anche se vi fossero, ma non fossero percepite e pensate, per noi comunque non esisterebbero. In questo senso generale rientrano nell'idealismo varie e diverse concezioni della filosofia passata (in particolare l'Idealismo Tedesco di Fichte, Schelling ed Hegel), ma anche di quella contemporanea (Spiritualismo, Filosofia dell'azione, buona parte della Fenomenologia e Neoidealismo italiano).
Il Neoidealismo Italiano sorge nel primo Novecento e ha in Benedetto Croce e Giovanni Gentile i maggiori esponenti. **Tale movimento è caratterizzato** dalla ripresa della filosofia hegeliana, peraltro riformulata, nonché da una critica radicale al positivismo ed altresì da una critica ma anche da una riflessione sul marxismo, oltre che da una concomitante svalutazione delle scienze.
Il neoidealismo Italiano giunge all'identità del finito e dell'infinito per via positiva, mostrando cioè che la caratteristica essenziale del finito (le cose finite) è quella di essere partecipe e ricompreso nella totalità dell'infinito.
Contemporaneamente si sviluppa un neoidealismo inglese (Green, Bradley, Royce) che giunge all'identità del finito e dell'infinito per via negativa, mostrando cioè che il finito, in quanto tale irrazionale, non è reale e che diventa reale solo in quanto manifestazione dell'infinito, che è l'unica vera realtà.

BENEDETTO CROCE (1866-1952).

Di famiglia agiata, può dedicarsi tranquillamente ai suoi studi. Fonda insieme a Gentile la rivista "La critica". È stato senatore e anche Ministro dell'istruzione. Antifascista e antimarxista, dopo la guerra è stato Presidente del partito liberale e ha partecipato all'Assemblea costituente.
Opere principali: Logica come scienza del concetto puro; Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale; Teoria della storia e storiografia; La storia come pensiero e come azione.

La filosofia dello Spirito. Aspetti accettati e rifiutati della filosofia di Hegel.

Inizialmente Croce, nell'opera "Materialismo storico ed economia marxista", **si interessa alla filosofia marxista giungendo a conclusioni critiche**. Individua come errate le tesi fondamentali della filosofia marxista: la teoria del plus-valore, che non tiene conto della domanda e dell'offerta del mercato quali fattori determinanti nella formazione dei prezzi delle merci; il materialismo storico (la struttura economica determina la sovrastruttura ideologico-culturale della società), che giudica non già una vera filosofia della storia ma una semplice interpretazione della storia dal punto di vista economico; i limiti dell'analisi economica marxista, che si è occupata di una sola forma economica, cioè del capitalismo, e non del fatto economico in sé. Riconosce invece l'importanza, ma non esclusiva, dei fattori economici nello sviluppo della storia. Negativa è comunque, nel complesso, la valutazione che Croce dà dell'azione politica di Marx, visto come un "Machiavelli del proletariato".
Dopo l'iniziale interesse per il marxismo e le critiche espresse in merito, Croce, nell'opera "Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel", sente il bisogno di risalire alle fonti della sinistra hegeliana e quindi **si interessa della filosofia di Hegel, accettandone alcune tesi e rifiutando e modificandone altre**.
Di Hegel condivide la concezione idealistico-immanentistica, secondo cui la realtà più autentica e profonda è **lo Spirito** (il pensiero in generale), mentre gli enti finiti (gli oggetti, le cose, i singoli uomini ed eventi storici) sono solo manifestazioni dello Spirito e da esso derivano. Lo Spirito è continuo movimento e attività; è continuo processo che, come tale, produce gli enti finiti, i quali sono poi superati e riassorbiti nello Spirito medesimo, che è totalità infinita e assoluta (assoluta=che tutto ricomprende e che niente lascia fuori da sé). Ogni ente finito è così solo un momento della totalità, dello Spirito, ed è parte dello Spirito stesso in collegamento con tutti gli altri enti finiti. Di conseguenza, **il finito in sé non esiste perché è solo realizzazione provvisoria dello Spirito infinito** ed è destinato ad essere riassorbito in esso: unità di infinito e finito. La realtà è dunque il prodotto dell'incessante movimento e processo dello Spirito.
Di Hegel Croce apprezza anche il principio secondo cui lo Spirito è colto, compreso, dalla riflessione filosofica attraverso il concetto puro, universale e concreto:

1. *il concetto è puro perché non è intuizione o sentimento, ma è fondato sulla logica;*
2. *è universale perché trascende, supera, le singole percezioni e non coincide nemmeno con i concetti ordinari, che sono semplici generalizzazioni e astrazioni da un complesso di percezioni e sensazioni simili; il concetto universale si identifica invece direttamente con l'Idea, con la razionalità;*
3. *è concreto perché coglie la realtà nelle sue singole determinazioni empiriche (nelle singole cose), che successivamente lo Spirito comprende essere non esterne e indipendenti bensì destinate ad essere riassorbite nella totalità e nella realtà infinita dello Spirito assoluto medesimo, da cui derivano e del quale fanno parte.*

Con questa tesi Hegel superava sia la concezione sia di quanti riducevano gli opposti ad una semplice "coincidentia oppositorum" (interpretando il puro essere come un puro nulla), opposti che in tal modo venivano appiattiti e soppressi, sia di quanti li mantenevano dualisticamente contrapposti e separati senza alcuna possibilità di sintesi. La scoperta di Hegel è invece quella per cui la realtà deriva sempre da una sintesi di opposti e che proprio per questo non si sfascia, sviluppandosi anzi eternamente nella serie delle sintesi. L'universale-concreto, l'unità e la sintesi degli opposti, diventa per Hegel il nuovo e vero principio di identità.

Come per Hegel, **anche per Croce dunque la filosofia è filosofia idealistica dello Spirito**, perché né le cose materiali né gli spiriti finiti, cioè le singole coscienze umane, hanno realtà propria in quanto entrambi derivano e sono realizzazioni dello Spirito assoluto infinito. Quella di Croce **è anche filosofia dello Spirito immanentistica**, perché lo Spirito assoluto, come in Hegel, non è trascendente, distinto e separato dal mondo delle cose e degli uomini, ma è dentro tale mondo; è attività e processo che si realizza e si manifesta nel mondo animandolo e sviluppandolo. **Infine, è anche filosofia dello Spirito storicistica**, perché la realtà dei fatti umani è considerata prodotto dello Spirito, il quale si manifesta e si evolve attraverso la storia umana.

Da questa concezione immanentistica e storicistica della sua filosofia dello spirito **deriva** conseguentemente **la critica che Croce rivolge ad ogni filosofia fondata sia sulla trascendenza** (che afferma cioè l'esistenza di due realtà, di due mondi distinti, uno soprasensibile ed ultraterreno e l'altro sensibile e terreno) **sia su essenze o sostanze prime statiche** e precostituite, anche se immanenti (come il concetto di sostanza di Spinoza), poiché lo Spirito (o Idea o pensiero) della filosofia idealistica non è sostanza statica ma è continuo movimento, attività e processo che si realizza e si sviluppa storicamente nel mondo. **Croce non tratta i grandi problemi della metafisica tradizionale**: l'essere, l'anima, Dio. **Tratta invece dell'identità tra filosofia e storia**, perché la realtà autentica è il divenire (lo sviluppo) dello Spirito che si manifesta e si realizza nella storia del mondo e degli uomini. **In questo senso la filosofia di Croce è definita anche come "storicismo assoluto"**, secondo quanto si vedrà in seguito.

Croce invece non accetta bensì riformula la dialettica hegeliana, per la quale ogni aspetto della realtà è concepito come il prodotto del movimento e del processo dello

Spirito, che avviene secondo i tre momenti (schema triadico) della tesi, dell'antitesi e, sempre, della relatva sintesi. **Secondo Croce**, invece, **l'errore di Hegel è di non aver capito che la realtà non è fatta solo di opposti** (che poi trovano la loro sintesi) **bensì è fatta anche di "distinti"**, cioè di ambiti fra di essi non contrapposti ma distinti seppur collegati. Da tale spunto Croce sviluppa quindi la sua **teoria definita**, appunto, **"dialettica o nesso** (collegamento) **dei distinti"**.

La dialettica o nesso dei distinti.

Croce sostiene dunque che la realtà non è fatta solo di opposti ma anche di distinti, che Hegel invece non ha riconosciuto ed ha trattato come se fossero degli opposti. Per Croce non è l'opposizione che bisogna principalmente scoprire nella vita dello Spirito ma è piuttosto la distinzione. Infatti **la vita e lo sviluppo dello spirito si svolge in primo luogo secondo forme o categorie** (generi) **fra di esse distinte e autonome, che non si contrappongono per giungere poi ad una sintesi. La contrapposizione dialettica si sviluppa invece all'interno di ciascuna forma**.
In particolare, la vita dello Spirito si compone per Croce **di due attività fondamentali, anch'esse distinte e non contrapposte**:

1. l'attività conoscitiva o teoretica;
2. l'attività volitiva o pratica (basata sulla volontà di fare).

I quattro "distinti" di Croce.
Le due attività anzidette, a seconda che riguardino aspetti particolari o universali, danno origine ai seguenti quattro distinti, chiamati anche categorie:

1. l'arte o estetica, che è intuizione del particolare;
2. la logica o filosofia, che è conoscenza dell'universale;
3. l'economia, che è volizione dell'utile particolare;
4. la morale o etica, che è volizione del bene universale.

Le contrapposizioni dialettiche, come si è detto, non si sviluppano tra i distinti ma all'interno di ciascun distinto, ossia si hanno i seguenti opposti:

1. nell'arte o estetica valgono gli opposti bello o brutto;
2. nella logica o filosofia valgono gli opposti vero o falso;
3. nell'economia valgono gli opposti utile o dannoso;
4. nella morale o etica valgono gli opposti bene o male.

Le quattro forme o categorie dello Spirito **sono tra loro distinte ma**, pur nella distinzione, sono **anche connesse**, collegate (**nesso dei distinti**), **nel senso che ognuna è il presupposto**, la condizione, **della forma successiva**.
La vita dello Spirito è unitaria nel suo profondo, però si svolge passando, non consecutivamente ma contestualmente, da una categoria all'altra. In tal senso l'attività conoscitiva è presupposto di quella pratica: prima di agire bisogna conoscere; l'arte, che è intuizione, è presupposto della filosofia: alla base di ogni conoscenza c'è sempre un'intuizione; la filosofia è presupposto dell'attività economica: l'attività conoscitiva guida infatti l'attività pratica a cui l'economia

appartiene; infine l'attività economica quando si rivolge all'utile universale è presupposto della morale.
Mentre i distinti sono uno il presupposto dell'altro, gli opposti invece si implicano a vicenda: non c'è il bello senza il brutto; il bene senza il male, ecc.

La circolarità dello Spirito.

La vita dello Spirito si sviluppa dunque secondo i quattro distinti, o categorie, crescendo ed arricchendosi indefinitamente. Croce dice che è **"una storia ideale eterna", è come un circolo**, **in cui però nessuna delle quattro categorie è il punto primo di partenza perché tutte hanno pari funzione**. Lo Spirito è come un organismo i cui organi (i distinti) sono tutti ugualmente essenziale. Così ogni distinto o categoria è reciprocamente primo e ultimo. Infatti il fine dello Spirito è, nello stesso modo e con pari importanza, sia il conoscere (l'attività conoscitiva) sia l'operare (l'attività pratica); è sia l'arte sia la filosofia sia l'attività economica sia l'attività morale, perché nessuna di queste forme di distinti è il fine fondamentale; esso sta piuttosto nella loro totalità: il fine dello Spirito è cioè lo Spirito stesso nella totalità delle sue quattro forme.
La vita dello Spirito ha quindi uno svolgimento circolare ma non ritorna mai al punto iniziale di partenza, perché ogni ritorno dei corsi e ricorsi della "storia ideale eterna" dello Spirito **si colloca su un grado più alto** in quanto arricchito dall'esperienza precedente. L'**andamento** della vita dello Spirito è dunque di tipo **circolare a spirale**.
Alle quattro categorie, o distinti, dello Spirito corrispondono le parti in cui si suddivide la filosofia di Croce: 1) l'estetica; 2) la logica o filosofia; 3) l'economia; 4) l'etica o morale.
Per quanto riguarda **la religione**, Croce nega che essa sia una forma o categoria dello Spirito. La ritiene invece un miscuglio impuro di elementi estetico-intuitivi, logico-intellettivi, pratico-economici e pratico-morali. Croce nega l'esistenza di un Assoluto trascendente rispetto allo Spirito immanente (lo spirito dell'umanità) che si esplica nella storia.

L'estetica e il concetto di arte.

L'arte è definita da Croce come conoscenza intuitiva e creativa. Ciò significa che:

1. l'arte **innanzitutto è attività teoretica**, è cioè un modo di conoscere la realtà anche se elementare e non ancora logico;
2. l'arte **è intuizione** (ispirazione) che si rivolge ad aspetti particolari e sensibili della realtà ed esprime stati d'animo, sentimenti; ciò non vuol dire che l'intuizione si identifichi con la sensazione, che è funzione puramente passiva

dei sensi; l'intuizione artistica è invece facoltà non passiva bensì creatrice di immagini;

3. in quanto attività teoretica (conoscitiva), l'arte **non può essere confusa con le forme dell'attività pratica** (economia e morale); essa pertanto non ha scopi morali o di ricerca del piacere o di interessi e vantaggi pratici; neppure può essere confusa con la conoscenza concettuale che è propria della logica o filosofia; l'arte cioè non ha il compito né di istruire né di educare, ma ha valore autonomo in sé; è fine a se stessa.

L'arte è dunque autonoma sia dalla sensazione (dal piacere dei sensi), **sia dall'economia** (dagli interessi materiali), **sia dalla morale** (dall'indirizzare verso il bene) **come anche dalla filosofia**, la quale è conoscenza attraverso concetti universali e non attraverso intuizioni particolari della realtà come nel caso dell'arte. Proprio perché caratterizzata da questa assoluta autonomia e indipendenza l'arte è definita **intuizione pura**.

Inoltre **nell'arte non ha nessuna importanza che le immagini rappresentate siano reali o irreali** (fantastiche); nell'intuizione artistica contano le nostre impressioni ed emozioni.

Originale è la concezione di Croce secondo cui ogni intuizione (ispirazione) artistica è contemporaneamente anche espressione artistica: quando si ha un'intuizione in qualche modo si è in grado anche di esprimerla. Per Croce tutti gli uomini intuiscono, sono capaci di intuizioni e quindi sono capaci di esprimerle in vario modo. Non bisogna confondere l'intuizione-espressione artistica con l'estrinsecazione, cioè con la riproduzione o realizzazione tecnica dell'espressione secondo i vari generi di opere d'arte (pittura, scultura, letteratura, ecc.), la cui distinzione oltretutto è da Croce disconosciuta. Le **tecniche artistiche sono attività pratica, mentre l'intuizione**-espressione **artistica è attività conoscitiva** e tutti hanno momenti di intuizione e di ispirazione artistica anche se non tecnicamente riprodotta in un'opera d'arte. **La differenza tra l'uomo comune e l'artista** non è quindi di qualità ma solo di grado, in termini di maggior intensità e profondità dell'intuizione e di maggior capacità tecnica riproduttiva. Si può essere anche grande artista (avere cioè un'alta ispirazione) e cattivo tecnico (non essere cioè capaci di riprodurla tecnicamente in modo adeguato).

Croce critica la teoria della "morte dell'arte" di Hegel, secondo cui la filosofia è un modo più alto e superiore attraverso cui lo Spirito si rivela e si manifesta. Abbiamo visto infatti che per Croce l'arte è una forma permanente dello Spirito con pari valore rispetto alle altre.

Circa il **rapporto tra forma e contenuto nell'arte**, cioè il rapporto tra immagine o riproduzione artistica ed intuizione-ispirazione artistica, Croce afferma che l'arte non è un contenuto riprodotto in forma artistica ma che è sintesi a priori, di tipo kantiano, di forma e contenuto. Ciò significa che l'immagine è la forma a priori che rende il contenuto (cioè l'intuizione o ispirazione) comunicabile e fruibile da tutti gli uomini di ogni tempo e di ogni paese. Ma la forma senza il contenuto è vuota. Ne deriva che l'arte, se come intuizione-ispirazione esprime aspetti particolari, come sintesi a priori di forma e contenuto ha invece un carattere di universalità.

Per Croce non esistono generi artistici distinti (pittura, scultura, musica, letteratura, poesia, ecc.): **l'arte è sempre unica in tutte le manifestazioni**. Le distinzioni per genere sono semplici schemi pratici e classificazioni di comodo. Il bello cioè non è nelle cose, non esiste in natura, e non vi sono diversi generi di bello (pittorico, musicale, letterario, ecc.); il bello sta invece nell'arte in sé, ossia nello Spirito in quella sua forma che è quella estetica, ed è il medesimo per qualunque genere.
Dall'identità crociana **tra intuizione ed espressione artistica** (ogni intuizione artistica è contemporaneamente anche espressione -non riproduzione- artistica) **deriva altresì l'identità tra arte e linguaggio**: l'arte, soprattutto quella poetica, e il linguaggio sono identici. Il linguaggio è cioè, in se stesso, creazione continua di significati, di visioni delle cose (è il modo di interpretare e di vedere le cose), proprio come l'arte e la poesia in particolare. Invece le regole grammaticali e sintattiche del linguaggio non sono linguaggio vivo, ma soltanto sistemazioni del linguaggio introdotte dall'intelletto.
L'estetica di Croce ha influenzato notevolmente la critica letteraria e poetica.

La logica o filosofia ossia la conoscenza dell'universale.

Come si è visto, **la logica o filosofia è conoscenza dell'universale. Ha come presupposto le intuizioni e il linguaggio estetici ed ha come suo oggetto i concetti puri, universali e concreti nel senso in precedenza definito e come di seguito precisato:**

1. **puri** perché non sono intuizioni o sentimenti;
2. **concreti** perché si riferiscono a singole determinazioni empiriche, a singole cose o eventi;
3. **universali** perché nelle singole cose cui si riferiscono colgono non tanto le caratteristiche specifiche ma le categorie o forme universali dello Spirito (il bello, il vero, l'utile, il bene) a cui le singole cose appartengono e che le qualificano.

Mentre l'arte è conoscenza del particolare e si basa sull'intuizione, i concetti puri, universali e concreti, della logica o filosofia non sono invece strumento di conoscenza degli oggetti particolari bensì delle forme dello Spirito o categorie che in quegli oggetti si manifestano. **Oggetto della logica o filosofia è** perciò lo studio non degli oggetti particolari ma lo studio dello Spirito e delle sue forme in continuo divenire (nel loro continuo svilupparsi e manifestarsi).
I concetti puri, universali e concreti si distinguono pertanto dai concetti del pensiero comune ed anche dai concetti stessi della scienza, entrambi chiamati da Croce **"pseudoconcetti"** (falsi concetti). Infatti gli pseudoconcetti del pensiero comune, come "casa", "gatto", "rosa", sono concreti ma non sono universali, mentre gli pseudoconcetti astratti delle scienze, come "triangolo", "movimento", sono universali ma non sono concreti (il triangolo come forma geometrica non esiste nella realtà: vi sono oggetti a forma di triangolo ma non c'è il "triangolo"). **Gli**

pseudoconcetti delle scienze, o concetti astratti, sono semplici generalizzazioni ed astrazioni ricavate dalla ripetizione di esperienze analoghe. Non ci consentono di conoscere la vera realtà che è quella dello Spirito e delle sue forme in continuo divenire. Però sono schemi di comodo utili dal punto di vista pratico. **Non hanno** cioè **valore teoretico-conoscitiva, bensì di attività pratica**. E poiché si basano sull'utile, **allora** per Croce gli pseudoconcetti delle scienze e le scienze stesse **non appartengono alla sfera della logica ma a quella dell'economia**. In Croce, come nell'idealismo in genere, è quindi presente un atteggiamento di **svalutazione delle scienze rispetto alla filosofia**.
Se le scienze hanno valore pratico e non conoscitivo, **gli errori nelle scienze sono allora soltanto errori nell'attività pratica e non nella conoscenza. La vera conoscenza è solo quella dello Spirito, o Pensiero**, **il quale è** invece **sempre verità assoluta, perché non siamo noi** in effetti **a conoscere il Pensiero ma è il Pensiero che si rivela a noi**, si manifesta in noi (non il pensiero dei singoli ma il Pensiero in generale).
Il risultato fondamentale della logica o filosofia è l'identità tra filosofia e storia, cui Croce giunge mostrando l'identità tra il giudizio definitorio e il giudizio individuale.
Giudizio, in termini logici, significa attribuire un predicato al soggetto (ad esempio, il mare è grande). **Il giudizio definitorio**, che esprime un'essenza universale, è quello in cui sia il soggetto che il predicato sono universali (ad esempio, il reale è razionale; l'arte è intuizione). **Il giudizio individuale**, o di esistenza, è quello in cui il soggetto è particolare, è riferito ad una specifica realtà concreta (ad esempio Leopardi è un poeta). Però, come si vede, **il predicato sia del giudizio definitorio che del giudizio individuale sono sempre universali** (infatti, "razionale", "intuizione", "poeta" sono termini che hanno valore universale in quanto si possono riferire a una pluralità di soggetti), **per cui sostanzialmente coincidono**. **Quindi, in generale, il giudizio è sempre sintesi di universale e di particolare** o individuale, giacché anche il giudizio definitorio, in cui non solo il predicato ma altresì il soggetto ha valore universale, viene poi comunque applicato a fatti particolari e individuali, mentre a sua volta il giudizio individuale attribuisce al soggetto, pur se particolare e individuale, un predicato che ha sempre valore universale.
Ebbene, **il giudizio definitorio è sempre filosofico**, perché la filosofia è conoscenza dell'universale, **ed il giudizio individuale è sempre storico**, perché si riferisce a fatti, ad avvenimenti concreti, che cambiano col cambiar della storia. **Ma poiché**, come abbiamo visto, **il giudizio definitorio**, che è filosofico, **ed il giudizio individuale**, che è storico, **coincidono**, si conclude **allora** che **pure filosofia e storia coincidono**: identità di filosofia e storia. Infatti ogni concetto filosofico ci aiuta a comprendere i fatti storici ed ogni fatto storico che accade e ci aiuta formulare concetti filosofici.

L'economia.

L'economia rientra nell'ambito dell'attività pratica o volitiva (agire è volere) **dello Spirito**. Nell'attività pratica il singolo, il soggetto, produce azioni e non conoscenze e pertanto è mosso dalla volontà (di compiere o meno una determinata azione). Perciò l'attività pratica è chiamata anche attività volitiva. **Quando la volontà ha come fine interessi individuali o particolari si ha l'economia, che riguarda l'utile personale**. Quando invece, come vedremo, la volontà ha come fine l'interesse e il benessere universale si ha la morale o etica, che riguarda il bene universale. L'attività economica intende realizzare ciò che è utile e non già, direttamente, ciò che è bene; quindi, **in quanto distinta dalla morale, l'attività economica non è valutabile con i criteri di bene e di male ma di utile o dannoso**.
Per Croce l'attività economica è intesa in senso molto ampio: comprende non solo l'attività produttiva ma anche, come già abbiamo osservato, tutte le scienze ed inoltre le leggi, il diritto, la politica e quindi anche lo Stato, poiché tutti questi settori hanno come finalità l'utile, individuale o collettivo; non possono pertanto essere valutati dal punto di vista morale essendo invece autonomi rispetto ad essa. Lo Stato perde, per Croce, il carattere etico che Hegel gli aveva attribuito quale più alta manifestazione dello Spirito nel mondo e nella storia. **In quanto l'economia è una forma distinta dello Spirito rispetto alla morale e poiché all'economia appartiene anche la politica, essa pure è allora indipendente dalla morale**, come per Machiavelli. È questa una **concezione realistica e non etica della politica e dello Stato**, perché Croce sa bene che lo Stato non può basarsi solo sui buoni sentimenti morali, ma deve ricorrere anche alla forza per imporre le sue leggi all'interno e per difendersi dai nemici e dalle minacce esterni. **Lo Stato però non deve essere dispotico**, tirannico od autoritario **ma deve essere uno Stato liberale**. Quella liberale è per Croce la forma superiore di Stato, perché solo lo Stato liberale è in grado di garantire non solo la libertà dei cittadini ma anche di difenderli dalle minacce di degenerazioni autoritarie e dittatoriali dello Stato stesso. Croce è stato un convinto antifascista.

L'etica o morale.

È la seconda forma, o categoria o distinto, **dell'attività pratica dello Spirito e si realizza quando si indirizza ed ha come fine il bene universale**, il bene per tutti, e vengono dunque superati gli egoismi individuali. **L'economia invece**, come abbiamo visto, **ha come fine l'utile** ed è possibile volere l'utile individuale senza volere anche il bene. **Però l'economia, secondo il nesso** (collegamento) **dei distinti, è pur sempre il presupposto**, la condizione **che rende possibile la morale** perché non si può volere il bene per tutti senza volere anche l'utile per tutti.
Perciò Croce **respinge sia l'etica materialistica**, che identifica il bene con l'utile, perché l'utile se è presupposto del bene è comunque distinto da esso, **sia le morali formali**, come quella di Kant che ha la forma disinteressata del "dovere per il

dovere", perché troppo astratte e perché separano completamente il bene dall'utile, il quale invece, seppur distinto, è comunque condizione della morale. **Realisticamente, Croce ritiene impossibile che l'azione morale degli uomini sia completamente disinteressata**, poiché quando si agisce moralmente è inevitabile che ci si aspetti anche una qualche utilità, cioè un premio per i meriti individuali.
Pur tuttavia Croce attribuisce alla morale la funzione e il compito più rilevanti. Scopo fondamentale della morale, scrive Croce, è quello di promuovere e favorire la vita e tutte le forme spirituali della vita, ossia la bellezza (estetica), la verità (filosofia), l'ingegno e le attività pratiche (economia, scienze, tecniche, politica). **In tal senso la morale si identifica con lo Spirito medesimo**, che si realizza nel mondo e nella storia degli uomini attraverso le sue forme spirituali che proprio la morale favorisce e potenzia.

La teoria della storia.

Nella logica o filosofia abbiamo visto che per Croce storia e filosofia coincidono. Lo Spirito infatti non è entità statica ma è attività, processo che diviene e si realizza storicamente. Quindi lo Spirito è la storia dello Spirito che si svolge attraverso la storia del mondo e la storia degli uomini. E poiché la filosofia ha come suo oggetto lo Spirito, che è storia, allora filosofia e storia coincidono.
Ogni fatto della realtà, scrive Croce nell'opera "Teoria e storia della storiografia", **è sempre un fatto storico**, perché la realtà non è statica ma è continuo divenire e sviluppo della storia dello Spirito. **Non è possibile nessuna distinzione tra fatti storici e non storici**. Anche il sasso si trasforma nel tempo e quindi anch'esso è un fatto storico. **Di conseguenza** ogni giudizio, **ogni** valutazione e **conoscenza sulla realtà, è sempre** giudizio storico, **conoscenza storica**.
Ed ogni storia, prosegue Croce, **è sempre storia contemporanea**, poiché per quanto remoti siano i fatti considerati essi sono sempre rivissuti con riferimento e per rispondere ai bisogni ed alle domande della situazione presente. Noi operiamo il giudizio storico sempre per un bisogno pratico: per capire meglio il presente. Da ciò la **distinzione tra storia e cronaca**: la prima è studio e ricerca che fa rivivere i fatti del passato per meglio comprendere la situazione presente, mentre la cronaca invece non ha alcun interesse a far rivivere come attuali i fatti del passato, che tratta come cose morte. La storia è la storia viva; la cronaca è la storia morta.
Dato che filosofia e storia coincidono, deve essere allora rifiutata ogni filosofia che pretenda di occuparsi di problemi universali, eterni e non storici, quali i problemi di Dio, dell'anima, dell'essere (cioè della realtà astratta). Ogni problema filosofico si risolve unicamente quando sia trattato e considerato in rapporto e sulla base dei fatti storici che lo hanno fatto sorgere.
In questo senso quindi la **filosofia** deve essere **intesa come metodologia della storia**, cioè come elaborazione del metodo e dei concetti di base di cui si serve lo storico. È proprio per tale concezione, come si diceva in premessa, che la filosofia di Croce è definita anche come **"storicismo assoluto",** perché considera che la vita e la

realtà sono essenzialmente storia e perché considera ogni conoscenza una conoscenza storica attualizzata, cioè rivissuta nel presente. Croce riprende la concezione di Vico secondo cui l'unica realtà che l'uomo possa davvero conoscere è proprio la storia, tuttavia essa, benché riferita agli uomini, è per Croce il prodotto dello stesso Spirito assoluto che si realizza nel tempo, e ciò a differenza di Vico per il quale la storia è invece prodotto umano. La concezione crociana attribuisce per contro alla storia un più elevato valore di unica realtà esistente: **la realtà è storia**.
La conoscenza storica non è semplice riproduzione e narrazione passiva dei fatti del passato, ma per Croce **si ha vera conoscenza storica allorché giunga anch'essa ai concetti puri**, universali e concreti, **quando cioè i singoli fatti storici concreti vengano riferiti e collegati con le forme universali o categorie dello Spirito** (estetica, logica, economia, morale) **di cui essi sono manifestazioni**. Si ha autentica conoscenza storica quando si perviene a comprendere che la storia è la libera manifestazione e realizzazione dello Spirito nel mondo. **Lo Spirito è libertà perché è assoluto**, non è condizionato da niente, da alcunché. **Per tale ragione**, appunto, **la realizzazione della storia da parte dello Spirito è sempre libera**. Significa che Croce non crede ad una concezione deterministica e meccanicistica dello svolgimento dei fatti storici. Ma neppure crede che la storia sia guidata da una provvidenza divina trascendente, poiché **lo Spirito** è il Pensiero, l'Intelligenza del mondo immanente in esso. **Lo Spirito, oltre che sempre libero, è anche sempre razionale**. **Di conseguenza pure la storia**, in quanto libera e razionale realizzazione dello Spirito, **è essa stessa razionale**. **I fatti storici non possono pertanto essere giudicati in termini di lode o condanna**. La lode o condanna per le azioni compiute possono riguardare i singoli uomini nel momento in cui agiscono, ma quando le loro azioni sono divenute eventi, fatti storici, essi non possono essere giudicati una seconda volta. La conoscenza storica non ha il compito né di assolvere né di condannare bensì di descrivere e comprendere. Tutto ciò che è accaduto ha una sua giustificazione logica poiché è un prodotto dello Spirito. I fatti che risultino degenerazione o decadenza storica sono tali solo in apparenza perché riguardano situazioni specifiche le quali, se sembrano costituire un regresso, sono in realtà fasi di preparazione e formazione di un nuovo progresso.
L'ottimismo di Croce però si attenua di fronte alle gravi situazioni provocate dal fascismo e dal nazismo, che non si sente di giustificare come fatti storici anch'essi razionali, i quali fanno perciò **dubitare dell'idea di storia concepita sempre come sviluppo della razionalità e della libertà**. **Allora Croce**, nell'opera "La storia come pensiero come azione", **distingue**, da un lato, **tra storia come oggetto di studio**, cioè come storia pensata, in quanto tale logicamente e razionalmente sempre giustificata poiché realizzazione dello Spirito, **e**, dall'altro lato, **storia come azione**, cioè agita nell'attività pratica nel momento in cui gli uomini si accingono a compiere azioni storiche: in tal caso il tipo di azioni storiche, politiche e sociali prescelte non sono necessariamente e razionalmente sempre giustificabili ma diventano responsabilità personali che, come tali, sono condannabili se non si ispirano ai valori di libertà, di bene universale, di moralità.

GIOVANNI GENTILE (1875-1944).

Studente alla Scuola Normale di Pisa, è divenuto poi docente all'università di Palermo, di Pisa e di Roma. È stato senatore e Ministro dell'istruzione, portando a termine la riforma della scuola iniziata da Croce. Aderisce al fascismo, considerato come realizzazione, da parte dello Spirito, dello Stato etico e del conseguente superamento dell'individualismo. Per coerenza, dopo la caduta del fascismo aderisce anche alla ricostituita Repubblica Sociale di Salò. Ciò gli è costato probabilmente la vita: è stato infatti ucciso a Firenze da un'azione partigiana.
Opere principali: L'atto del pensare come atto puro; La riforma della dialettica hegeliana; La teoria generale dello spirito come atto puro; Il sistema della logica.

L'attualismo.

La filosofia di Gentile è definita come "attualismo", caratterizzata da un'impostazione, come vedremo, **di soggettivismo assoluto ed immanentismo assoluto**.
Gentile si ispira alla dialettica di Hegel tuttavia riformulata e corretta. Per Gentile vi sono **due forme di dialettica**:

1. **quella antica, di tipo platonico**, che può essere definita come **la dialettica del passato**, perché considera le idee, i concetti puri come già dati e predeterminati, esterni e indipendenti dal pensiero (sussistenti per loro conto nel mondo delle idee), cosicché il pensiero deriva da tali idee o concetti puri e quindi non è un pensare originale ma derivato, è cioè un pensato, una **dialettica del pensato**, condizionato da idee esterne al pensiero;
2. **la dialettica del pensare o dialettica moderna**, per la quale non esistono concetti, idee, realtà e verità già dati e predeterminati, esterni e indipendenti dal pensiero, cioè dal soggetto che pensa o coscienza.

Gentile riconosce ad Hegel il merito di essere stato l'iniziatore della dialettica moderna del pensare e di aver compreso che la realtà non si fonda su una sostanza o su principi statici, essendo invece continuo divenire e sviluppo. **Tuttavia**, dice Gentile, la dialettica di Hegel non è ancora giunta alla sua perfezione perché **in essa rimangono ancora residui della vecchia dialettica, elementi di staticità** che contraddicono la concezione della realtà come libero e continuo sviluppo. **L'errore** di Hegel **è di aver concepito la dialettica ancora come dialettica del pensato**, **cioè come un insieme di regole** (la tesi, l'antitesi e la sintesi che spiegano lo sviluppo della realtà come contrapposizione di elementi contrari i quali trovano poi loro accordo) **che sussistono prima del pensare e che anzi regolano e predeterminano dall'esterno il pensare stesso** (i modi in cui si pensa). **Invece** per Gentile **il pensare non si svolge secondo regole predeterminate ma è esso stesso che**, **nell'"atto" in cui pensa**, cioè nel momento in cui pensa, **crea le proprie regole, che può anche cambiare** e che non sono dunque predeterminate. **Anche la verità non è qualcosa di statico, di predeterminato e preesistente al pensiero**, che il pensiero debba

cogliere come tale. **La verità invece è quella che crea il pensiero nell'atto del pensare**, nel momento in cui pensa.
Insomma, per Gentile **l'atto del pensare è l'unica realtà perché nessun oggetto esiste se non nell'atto** (nel momento) **in cui viene pensato**. Da ciò il nome di **"attualismo"** dato alla filosofia di Gentile.
Perciò, pur dichiarandosi hegeliano, Gentile afferma la necessità di una riforma della dialettica hegeliana che elimini, da un lato, la Logica perché essa è soltanto dialettica del pensato e che, dall'altro lato, elimini anche la Filosofia della natura, la quale non è affatto dialettica intesa come dialettica del pensare. Ciò che Gentile salva della dialettica di Hegel è la sola Filosofia dello Spirito in quanto dialettica del pensare, del pensiero pensante, quale è appunto lo Spirito inteso come atto puro del pensare o pensiero in atto, l'unica e sola realtà.
Dunque **ciò che autenticamente esiste nella realtà è solo l'atto del pensare, il pensiero in generale nel momento in cui pensa, il quale è unico e indistinto**: non solo non ci sono oggetti esterni ma non ci sono nemmeno altri soggetti pensanti di sorta, dato che questi possono essere riconosciuti come "altri" solo nell'atto in cui sono pensati, ma subito, nel momento in cui sono pensati, sono posti anch'essi all'interno dell'unico e indistinto atto del pensare (**inteso come pensiero in generale e non come pensiero del singolo soggetto empirico**).
Non solo, come per Hegel, la realtà autentica e la verità esistono esclusivamente nel pensiero, nella coscienza o Spirito, non essendoci nulla al di fuori di esso **ma inoltre, a differenza di Hegel, esse esistono** per Gentile **soltanto nell'atto del pensare**, nel momento in cui si pensa **perché ciò che è già stato pensato è ormai superato dato che la realtà cambia in ogni nuovo atto del pensare**, ossia in ogni nuovo momento in cui è pensata. Al di fuori dell'atto, del momento, in cui si pensa, ossia dell'atto del pensare, non è colta e avvertita nessuna realtà; quindi non esiste alcuna realtà esterna all'atto del pensare (si ribadisce, ancora una volta, che Gentile intende l'atto del pensare non come quello del singolo soggetto empirico pensante bensì come quello del pensiero in generale, il pensiero collettivo).
L'atto del pensare o pensiero in atto è chiamato da Gentile **il "Soggetto trascendentale"** o l'"Io universale e assoluto": **soggetto in quanto** è la coscienza generale dell'umanità nella sua complessiva facoltà di pensare e di conoscere; **trascendentale perché** il pensiero in atto non è quello del singolo soggetto empirico ma quello dello Spirito, della coscienza dell'umanità, che in quanto tale trascende, è oltre a tutti i singoli soggetti empirici, ai singoli individui e alle singole coscienze individuali, che sono essi stessi un prodotto del Soggetto trascendentale ovvero dello Spirito assoluto. **Non ci sono dapprima gli oggetti i quali solo dopo vengono pensati dal soggetto ma anzi, al contrario, essi sono il prodotto dell'atto del pensare o pensiero in atto, cioè del Soggetto trascendentale**: gli oggetti esistono solo nel momento in cui sono pensati. Per tale proprio carattere assoluto e a priori del Soggetto trascendentale la filosofia di Gentile è chiamata altresì**"soggettivismo assoluto"**: **l'unica autentica ed assoluta realtà è quella del Soggetto, o Io trascendentale, che crea il proprio oggetto nell'atto in cui lo pensa e, nel pensarlo, crea anche se stesso come atto del pensare (autocreazione)**.

Lo Spirito è Soggetto trascendentale nel senso che trascende, cioè sovrasta e ricomprende tutti i singoli oggetti ed i singoli soggetti empirici (i singoli uomini), **però non è trascendente**, ossia non è distinto e al di sopra del mondo e degli uomini, **ma è immanente** nel mondo e nell'umanità. Non è il mondo ultrasensibile e ultraterreno delle idee come in Platone e non è neppure il Dio creatore delle religioni. Perciò la filosofia di Gentile è definita anche come **"immanentismo assoluto"**.
Il Soggetto trascendentale, ossia lo Spirito, è la forza, l'Intelligenza, il Pensiero che agisce dentro il mondo e nella storia, che si realizza nel mondo e che si manifesta e vive nei soggetti empirici, negli uomini. **Nel produrre la realtà pensandola**, **il pensiero in atto, o Spirito** o Soggetto trascendentale, **è del tutto libero in quanto Spirito assoluto**, nel senso che non è condizionato da alcunché, da niente. **Invece, i singoli oggetti e le singole idee prodotte non sono liberi ma necessari perché**, una volta che siano stati prodotti dal Pensiero, essi diventano dei pensati, cioè entità statiche che non possono essere diverse da quelle che sono. Però il Pensiero nell'atto in cui le produce è assolutamente libero: potrebbe anche non produrle o produrle in modo diverso.

I momenti dialettici dello Spirito.

Secondo la concezione idealistica, lo Spirito è movimento, è processo di sviluppo dialettico della realtà. **Gentile individua** peraltro **i momenti dialettici in termini diversi rispetto ad Hegel**:

1. la tesi è costituita dal soggetto pensante, il puro pensiero, la pura facoltà di pensare;
2. l'antitesi è costituita dall'oggetto, che il soggetto contrappone a sé come coscienza di qualche cosa d'altro da sé: non è il pensiero ma il pensato, ossia gli oggetti empirici;
3. la sintesi è il momento in cui il soggetto pensante riconosce (autocoscienza) i pensati, cioè gli oggetti empirici, e tutta la realtà come propri, ossia prodotti da se stesso: è unità di soggetto e oggetto.

In altre parole, **il soggetto pensante (tesi) contrappone a sé l'oggetto (antitesi) e quindi riconosce l'oggetto come posto da sé (sintesi)**.
Come nella dialettica idealistica in genere, anche qui la tesi e l'antitesi non hanno valore reale bensì solo ideale, logico e concettuale.
La vera realtà è solo quella della sintesi di pensiero pensante (soggetto) e di pensiero pensato (oggetto). È vero che il soggetto, poiché pensa, deve pensare necessariamente qualcosa che concettualmente contrappone a sé come oggetto, ma l'oggetto del pensiero (sia esso la natura, la propria coscienza o quella degli altri uomini) non esiste al di fuori dell'atto del pensiero anzi è dal soggetto stesso prodotto nel momento in cui lo pensa: l'oggetto pensato, e con ciò prodotto, è dentro ed unito al soggetto pensante (sintesi).

Il processo dialettico è la spiritualizzazione (il diventare spirito) della realtà, che cessa allora di apparire come un insieme di oggetti opposti al soggetto, ma viene riconosciuta (autocoscienza) come un prodotto del soggetto stesso e viene riassorbita in esso. Tutto è riportato nell'autocoscienza: il pensiero pensa se stesso, riflette su di sè e si riconosce come creatore della realtà. Non esistono perciò fenomeni e cose in sè esterni all'atto del pensare: nel momento in cui vengono spiritualizzati, cioè nel momento in cui vengono pensati, diventano partecipi dello Spirito.
Lo Spirito è processo (dialettico) che crea al proprio interno la molteplicità degli oggetti e continuamente li oltrepassa mediante incessanti sintesi e unificazioni tra soggetto ed oggetto. In questo senso la dialettica di Gentile è più simile a quella di Fichte che a quella di Hegel. Infatti per Gentile, come per Fichte, la realtà autentica è il movimento del pensiero che tuttavia non giunge mai a termine perché il processo procede indefinitamente secondo un andamento lineare o a spirale infinito, anziché secondo un andamento circolare come in Hegel.
La dialettica di Gentile spiega anche l'errore e il male. Non sono intesi come reali in quanto l'unica realtà, si è visto, è il pensiero in atto. Sono concepiti, piuttosto, solo come momenti dialettici, cioè come condizioni, come antitesi, da superare per raggiungere la verità e il bene. In sè il pensiero in atto è sempre verità, bene, positività. L'errore, il male, il dolore sussistono nel pensiero in atto soltanto come suoi momenti superati. Vengono riconosciuti come tali solo dopo essere stati oltrepassati, ma allora, in quanto superati, non sono più qualcosa di negativo poiché la conoscenza dell'errore e del male è sempre verità e bene. L'errore è solo un momento dialettico ai fini della conoscenza del vero ed il male è solo un momento necessario alla realizzazione del bene. Neppure la morte esiste propriamente, in quanto riguarda solo l'io empirico per cui essa, in realtà, è piuttosto un ritorno all'Io trascendentale.

Logica astratta e logica concreta.

Gentile considera un errore la logica astratta, tradizionalmente concepita come sistema di principi (di identità, di non contraddizione, ecc.), di sillogismi e di regole del pensare predeterminati, statici e immobili, che precedono il pensiero stesso e si propongono di spiegare in modo fisso e immutabile i modi in cui il pensiero si svolge. È un errore perché, come abbiamo visto, per Gentile il pensiero in atto non è sottoposto a regole predefinite, ma è esso stesso che crea e può anche cambiare liberamente le sue regole nel momento in cui pensa.
La logica del pensiero in atto non è quella astratta ma è una logica concreta che si costituisce e può variare nell'atto concreto del pensare. Però, dice Gentile, gli errori della logica astratta sono errori necessari perché derivano dal secondo momento del processo dialettico dello Spirito, cioè dall'antitesi, in cui il pensiero, il soggetto pensante, si oggettivizza nel senso che, per poter pensare, produce qualcosa che per lui, in un primo momento, è un oggetto, ossia l'oggetto del suo pensiero. La logica

astratta è quella che si presta a spiegare l'oggettività della natura, cioè gli oggetti empirici che costituiscono il momento negativo, vale a dire l'antitesi del processo dialettico. Poiché negatività, è un errore limitarsiad essa. Tale errore è risolvibile e superabile solo nel terzo momento del processo dialettico, quello della sintesi fra soggetto e oggetto, recuperando così la logica concreta.

Arte, religione, filosofia e scienza.

Gentile stabilisce una corrispondenza fra i tre momenti del processo dialettico dello Spirito **con gli ambiti**, i settori, **della cultura**:

1. al momento del soggetto (la tesi) corrisponde **l'arte**;
2. al momento dell'oggetto (l'antitesi) corrisponde **la religione**;
3. al momento dell'unità di soggetto ed oggetto (la sintesi) corrisponde **la filosofia**.

Così come la tesi è il momento del soggetto pensante, anche **l'arte è** il momento e **l'ambito della pura soggettività**, è l'ambito in cui prevale il soggetto poiché il mondo dell'arte **è un mondo fantastico che vale solo come stato d'animo soggettivo e non possiede realtà oggettiva**. **Per Gentile, a differenza di Croce, l'arte non è mai intuizione**, ossia attività conoscitiva rivolta ad aspetti particolari della realtà, **ma è sentimento**, il sentimento di quel soggetto che è l'artista e il sentimento di quegli altri soggetti che sono le persone che fruiscono e ammirano le opere d'arte. **Anzi**, precisa Gentile, l'arte non è un qualunque sentimento ma **è quel sentimento di infinito che è l'amore**. Come l'amore, l'arte è tensione, slancio, **attrazione** verso ogni forma di realtà ma **soprattutto verso lo Spirito**. Come sentimento soggettivo, cioè come manifestazione individuale derivante dalla creatività del pensiero dell'artista, l'arte **è autonoma** sia dalla morale sia da ogni condizionamento storico-culturale.

La religione è **l'antitesi dell'arte**; come nell'antitesi del processo dialettico dello Spirito, essa **è l'ambito in cui prevale l'oggetto**. Infatti nella religione il Pensiero, lo Spirito, non è avvertito come forza e attività immanente nel soggetto, cioè nella coscienza collettiva; il soggetto invece dimentica se stesso e si annulla in un oggetto concepito come assoluto e trascendente ed adorato come Dio. La religione è pertanto considerata negazione della libertà e della creatività del Pensiero ed è intesa come misticismo, ossia come annullamento dell'uomo in un oggetto assoluto esterno. Nella religione il soggetto, ossia il Pensiero, concepisce la creazione non come propria autocreazione ma come opera di un entità esterna, ossia Dio. Altrettanto, concepisce la conoscenza non come produzione-comprensione dell'oggetto da parte del soggetto (del Pensiero, o Soggetto trascendentale, che giunge all'autocoscienza), ma come rivelazione che l'oggetto, cioè Dio, fa di se stesso al soggetto, ossia al pensiero umano, all'uomo. Parimenti, concepisce il bene non come realizzazione della volontà del soggetto ma come grazia che l'oggetto-Dio dona al soggetto. Tuttavia la religione, aggiunge Gentile, pur spingendo l'uomo ad annullarsi di fronte al suo Dio, ha il merito di fargli sentire dentro di sé il senso dell'eterno. Si può notare l'analogia

con Feuerbach: per entrambi è l'uomo ad aver creato Dio e non viceversa; per entrambi Dio va ricercato nell'uomo: per Gentile nella sfera teoretica (della conoscenza umana), per Feuerbach in quella antropologica (della natura umana).
Così come nella sintesi del processo dialettico dello Spirito, anche **la filosofia è l'ambito della sintesi di soggetto e oggetto**. La filosofia scopre che tutta la realtà è creata dal pensiero in atto, che cioè scorre e si svolge nel pensiero nel momento in cui viene pensata e che nulla vi è fuori di esso. Di conseguenza non ha senso parlare di un soggetto (il pensiero) e di un oggetto (il pensato) separati, perché il soggetto è il pensiero nell'atto in cui pensa e che, con ciò, crea l'oggetto. La filosofia pertanto supera sia l'individualismo eccessivo dell'arte, cioè la prevalenza del soggetto, sia la prevalenza e la separazione dell'oggetto (Dio) dal soggetto quale si ritrova nella religione. La filosofia riconosce che la realtà autentica e assoluta è invece il solo soggetto pensante, il Soggetto trascendentale, ossia lo spirito umano.
La scienza, a sua volta, **è collocata** da Gentile **in una posizione intermedia tra l'arte e la religione**. Oscilla tra la soggettività dell'arte (prevalenza del soggetto), poiché il punto di vista dello scienziato è sempre soggettivo (individuale), e l'oggettività della religione (prevalenza dell'oggetto), poiché le teorie e le leggi della scienza si ritiene possiedano un valore oggettivo. Insomma per Gentile la scienza non ha neppure quella validità parziale attribuita all'arte e alla religione, perché di esse possiede i limiti senza condividerne le qualità. La sottovalutazione della scienza da parte di Gentile, come anche da parte di Croce, ha condizionato a lungo la cultura italiana, che ha privilegiato le discipline umanistiche rispetto a quelle scientifiche.

Inattualità dell'arte e della religione.

Inattualità dell'arte e della religione significa che non sono pensiero in atto.
Abbiamo visto che per Gentile solo la filosofia scopre che tutta la realtà è sintesi di soggetto e oggetto e che essa è creata dal pensiero in atto, cioè dal pensiero nel momento in cui pensa la realtà stessa. Anzi la filosofia, soggiunge Gentile, ancor prima di coincidere con la filosofia dei filosofi, coincide con la vita stessa, coincide col pensiero concreto dell'uomo, con la sua intelligenza che pone e risolve problemi. L'arte e la religione sono invece inattuali perché non sono pensiero in atto; sono momenti astratti che diventano concreti solo quando diventano pensiero in atto, ossia quanto diventano filosofia. "Ogni uomo, scrive Gentile, non può mai né poetare (essere artista) né adorare (credere in Dio) senza pensare". Infatti l'arte nella sua purezza (in se stessa) è inafferrabile, tant'è che nel momento in cui il sentimento artistico si esprime cessa di essere arte per diventare pensiero e quindi filosofia. Anche la religione nella sua purezza è inafferrabile perché il suo oggetto (Dio) esiste solo se c'è il soggetto (l'uomo) che la pensa e quindi fa filosofia. Pertanto l'attualità dell'arte e della religione coincide con la loro morte nella filosofia, ossia l'arte e la religione diventano attuali solo morendo come tali e diventando filosofia.

L'unità indistinta dello Spirito: la polemica con Croce.

Anche Croce similmente a Gentile considera come realtà autentica solo quella che deriva dal processo dialettico dello Spirito, allorquando nella sintesi si realizza l'unità di soggetto e oggetto. Tuttavia Croce, all'interno dello Spirito, distingue l'attività teoretica (conoscitiva) da quella pratica, affermando inoltre la presenza nello Spirito di quattro categorie o forme distinte, seppur collegate nel senso che ognuna è il presupposto della seguente (l'arte, la logica o filosofia, l'economia e la morale). **Gentile, per contro, non accetta la teoria dei "distinti" di Croce**. Su tale questione sorge anzi un'accesa polemica fra i due filosofi che prima avevano collaborato a lungo insieme.
Per Gentile invece lo Spirito è unico, è un'unità indistinta: non esistono in esso attività e categorie distinte perché unico è lo Spirito che pensa (attività teoretica) e che agisce (attività pratica); infatti quando pensa agisce e quando agisce pensa. **Esiste solo un'unica categoria che è l'atto del pensare**, poiché non ci sono realtà molteplici da comprendere ma una sola, cioè il pensiero in atto, il pensiero che pensa e riflette su stesso e si autoriconosce come realtà unica e assoluta. Scrive Gentile: "Io non sono mai io senza essere tutto quello che penso; e quello che penso è sempre unico perché unico sono io". Le varie esperienze (conoscitiva e pratica, artistica e filosofica, economica e morale) sono sempre assorbite nell'unità dell'io, cioè della coscienza: la Coscienza, il Pensiero, come Spirito dell'umanità, è uno solo; non vi sono Spiriti dell'umanità plurimi perché unica è l'umanità stessa.

Filosofia, storia della filosofia e storia.

Croce e Gentile, come pure Hegel, sono invece d'accordo sull'identità di storia e filosofia e sull'identità della filosofia con la storia della filosofia.
Infatti, se tutta la storia della realtà è il prodotto della storia del pensiero, cioè dello Spirito, e se la storia del pensiero è la filosofia, allora storia e filosofia coincidono, sono identiche: lo Spirito si realizza nella storia e la storia è la realizzazione dello Spirito.
Altrettanto, se la filosofia è lo studio della storia dello Spirito man mano che esso diviene e si sviluppa, allora la filosofia coincide con la storia della filosofia. Non c'è un filosofo che abbia prodotto una filosofia definitiva poiché la filosofia progredisce continuamente lungo la sua storia.
Gentile divide la storia della filosofia in due grandi epoche:

1. **quella antica, che è una filosofia dell'oggettività**: la realtà è intesa come insieme di oggetti esterni e indipendenti dallo Spirito e non come suo prodotto;
2. **quella moderna**, che per Gentile inizia col Rinascimento italiano, la quale comincia a divenire e poi diventa una **filosofia della soggettività**: dapprima, fino a Kant compreso, la conoscenza della realtà viene fondata sulla capacità del soggetto pensante di organizzare i dati fenomenici della realtà; poi si

comprende che la realtà è il prodotto e la realizzazione del Soggetto trascendentale (lo Spirito, il Pensiero) nel mondo e nella storia.

Gentile concepisce peraltro l'identità di storia e filosofia in maniera ancor più estrema di Croce. Egli infatti non distingue, come in seguito ha fatto Croce, tra storia come pensiero (storiografia, studio della storia) e storia come azione (le azioni storiche nel momento in cui sono compiute dagli uomini), perché è convinto che i fatti storici sono reali solo nel pensiero che li pensa, solo in quanto sono pensati. A chi gli obietta che c'è una contraddizione quando, da un lato, si considera che lo Spirito è storia perché si realizza nella storia e quando, dall'altro lato, si considera invece che lo Spirito non è storia perché è eterno, Gentile risponde che è vero che lo Spirito si realizza nella storia, ma è altrettanto vero che il tempo della storia, ogni tempo, passato, presente e futuro, è ugualmente presente nell'eternità dello Spirito. Nell'eternità infatti non c'è passato e futuro, ma ogni tempo è in essa contemporaneamente presente: è un presente eterno.

Il concetto secondo cui **la storia è sempre storia contemporanea**, già formulato da Croce, assume di conseguenza in Gentile un senso ancora più forte: allorquando i fatti storici sono pensati, essi sono, per Gentile, sempre rivissuti dal pensiero che li pensa come attuali, sono attualizzati, vale a dire che sono sempre considerati e interpretati secondo i bisogni, le domande e le aspettative della situazione contemporanea. Ad esempio Dante risulta vivo ancor oggi perché, leggendo e quindi pensando il suo poema, lo facciamo nostro e lo interpretiamo in base alla nostra presente sensibilità.

Lo Stato etico.

Nelle opere "Fondamenti della filosofia del diritto" e "Genesi e struttura della società", Gentile affronta **i temi della morale, del diritto, della politica, della società e dello Stato**.

Spiega la morale e il diritto non già in termini di prodotti dell’attività pratica, come in Croce, bensì **attraverso la dialettica** (contrapposizione) **di volente e voluto**, che è perfettamente corrispondente a quella di pensante e pensato, avendo visto che per Gentile nessuna distinzione è possibile tra pensiero e volontà, tra attività teoretica e attività pratica: il pensiero come attività creatrice infinita è volontà infinita creatrice. **La moralità è il volente**, è volontà del bene, cioè creazione del bene nell'atto di volerlo; **il diritto è il voluto**, cioè non è più volontà del bene in atto (il volere il bene) ma è volontà passata, è ciò che è divenuta la volontà del bene quando è realizzata; il diritto infatti è l'insieme delle norme che regolano il bene sociale che si è voluto. **La moralità** (il volere il bene) **si basa sulla libertà; il diritto** (le norme volute) **si basa sull'obbligo di rispettarlo**, anche con l'uso della forza. Ma tale contrasto è per Gentile più apparente che reale, perché il voluto, cioè il diritto, è proprio ciò che vuole il volente, ossia la moralità, che non è quella individuale egoistica ma quella sociale altruistica.

Gentile rifiuta perciò **la distinzione tra privato e pubblico e la conseguente possibilità di porre limiti all'azione dello Stato**. Tale distinzione non può in effetti sussistere se l'unica autentica realtà non è quella dei singoli individui empirici ma è lo Spirito trascendentale, cioè lo spirito dell'umanità. **La vera democrazia** quindi **è quella che non pone limiti allo Stato ma che riconosce la superiorità dello Stato sui singoli** cittadini: lo Stato non è al servizio dei cittadini ma vale il contrario. In tal modo Gentile teorizza e sostiene, ancor più di Hegel, lo **"Stato etico"**. **Viene chiamato etico perché** intende regolare non solo la vita pubblica ma anche la vita etica, la morale privata dei cittadini, proprio in forza della superiorità dello Stato sugli individui. Lo Stato etico è per Gentile, come per Hegel ed anche per Rousseau, la realizzazione della volontà universale dello Spirito. Pertanto **esso non ha limiti** al di sopra o al di fuori di sè **e pretende** dunque **obbedienza** da parte dei cittadini. Tale obbedienza non è in contrasto con la libertà perché, secondo Gentile, la libertà non risiede negli egoismi particolari degli individui bensì nello **Stato**, che **è sintesi di moralità, basata sulla libertà, e di diritto** (le leggi dello Stato) **basato sull'obbligo** di rispettarlo. Solo lo Stato garantisce la sintesi tra gli interessi individuali e i doveri che impone la società. Lo Stato costituisce la realizzazione della moralità pubblica perché in esso i singoli cittadini superano gli egoismi individuali e sono condotti ad attuare la volontà universale, il bene universale.

Lo Stato etico di Gentile ha una struttura corporativa, è cioè basato sull'insieme delle varie corporazioni (categorie) di lavoratori. Infatti, osserva Gentile, non è vero che tutti i lavori sono uguali: il lavoro dello spazzino è assai diverso da quello dell'artista o dell'ingegnere. Ogni lavoratore appartiene ad una sua propria e distinta categoria o corporazione. **Ogni corporazione ha interessi specifici**, diversi da quelli delle altre, **ma nel loro insieme le diverse corporazioni trovano un'intesa**, un accordo, **nel superiore interesse dello Stato**; lo Stato tiene conto dei diversi interessi delle varie categorie di lavoratori tuttavia equilibrandoli, stabilendo un equilibrato e proporzionato riconoscimento per ognuna. **Gentile è contrario sia allo Stato liberale**, per il quale le libertà individuali del cittadino non possono mai essere violate ma devono sempre essere rispettate, **sia al socialismo-comunismo, come al sindacalismo**. Il cittadino non partecipa direttamente alla vita dello Stato, alla politica, ma vi partecipa indirettamente attraverso la corporazione lavorativa cui appartiene.

Proprio in base a tali concezioni Gentile aderisce al fascismo, fornendo ad esso una giustificazione ideologica. Giudicando altresì la società italiana troppo individualista, nutre fiducia nel fascismo in quanto sostenitore di un ideale collettivo. L'ideologia fascista si basava infatti non sui diritti individuali ma proprio sulle corporazioni. Perciò **Gentile considera il fascismo superiore al sindacalismo** perché in grado di eliminare la contrapposizione tra Stato e sindacati; considera il fascismo superiore **anche al socialismo e al comunismo** poiché intende far leva sul comune interesse nazionale e non sulla lotta di classe. Considera il fascismo **superiore altresì al liberalismo** (allo Stato liberale), giudicando del tutto astratte e formali le libertà individuali sostenute dall'ideologia liberale: la vera libertà consiste per Gentile, come già visto, nella moralità pubblica.

La pedagogia e la riforma della scuola.

In conformità alla sua filosofia, che afferma la sintesi e l'unità di soggetto e oggetto all'interno dello Spirito, nel pensiero in atto, anche **per quanto riguarda la pedagogia Gentile afferma**, altrettanto, **l'identità tra educatore ed educando**, similmente a Sant'Agostino. Ogni forma di insegnamento deve perciò comportare una profonda e reciproca intesa tra insegnante e allievo. L'insegnante deve di volta in volta adattarsi all'allievo e l'allievo all'insegnante. **Non esiste** dunque per Gentile **un metodo didattico** generale, **unico e predeterminato** per ogni materia e per ogni insegnante. **Rifiuta il metodo d'insegnamento di origine anglo-americana**, che riduce il processo educativo a tecniche didattiche.
Sempre in conformità con la sua filosofia, che afferma l'identità della filosofia con la storia della filosofia, mediante la sua riforma della scuola del 1923 Gentile **sostituisce lo studio della filosofia per problemi** (per singoli temi omogenei) **con quello della storia della filosofia** (ancora attuale). **Altrettanto dicasi per le altre discipline**, che basa anch'esse sullo studio della relativa storia (storia della letteratura, dell'arte, della lingua, ecc.).
Secondo la sua mentalità idealistica, che sottovaluta le scienze, considera il Liceo classico come istituto scolastico riservato ai più intelligenti e superiore alle altre scuole tecniche e scientifiche.

LA FENOMENOLOGIA.

Fra le correnti filosofiche in polemica col Positivismo (cioè contro la concezione deterministica e dogmatica della scienza e contro l'assoluta fiducia positivistica nei "fatti", indotta ad igorare che i fatti in sé non significano niente ma che è la nostra coscienza che interpreta e attribuisce significato ai fatti) **si colloca anche la "Fenomenologia"**, **la quale si oppone altresì allo psicologismo** (ritenere cioè che la logica derivi dalla psicologia, ossia che i concetti logici derivino da processi psichici e dalla struttura psicologica dell'uomo), **nonché all'idealismo e al neoidealismo**.
Letteralmente fenomenologia significa scienza dei fenomeni che costituiscono e sono l'oggetto dell'esperienza. **Ma i fenomeni di cui si occupa la fenomenologia non sono quelli fisici bensì quelli psichici** (le credenze, le persuasioni, le opinioni, i punti di vista, le emozioni, i sentimenti) che avvengono nella coscienza per effetto delle sensazioni ed esperienze effettuate e vissute. **Inoltre, la fenomenologia studia i fenomeni psichici non nei loro aspetti particolari, esteriori e fisiologici**, come fa la scienza, **ma per cogliere** quelle che sono definite **le essenze dei fenomeni psichici**, **ossia il loro significato, il loro senso essenziale** quale è avvertito dalla coscienza nel fare esperienza di tali fenomeni: **il motto della fenomenologia è** infatti quello di **"tornare alle cose", cioè al senso che le cose hanno per noi**, per la nostra coscienza.
Più che una teoria, ossia una spiegazione della realtà, **la fenomenologia è soprattutto un metodo di indagine**, con obiettivi di tipo descrittivo piuttosto che esplicativo. È cioè scienza dei fenomeni psichici che **intende descrivere i modi tipici, ossia il senso** e il significato essenziale, **con cui le cose**, vale a dire i fenomeni, si presentano e **sono colte dalla coscienza, depurate dai loro aspetti particolari**. Quindi è scienza delle essenze ricavabili dai fenomeni oggetto di esperienza e non scienza dei dati di fatto fenomenici, come inteso dalle scienze fisiche, fisiologiche e psicologiche meccanicistiche.
La fenomenologia dunque analizza e descrive non i dati di fatto, **gli aspetti particolari ed esteriori dei fenomeni, ma la loro essenza, il senso e significato essenziale**, **complessivo, che essi assumono per la coscienza**, la quale soltanto attribuisce un senso ai fenomeni poiché **volta a rintracciare**, nelle particolarità dei fenomeni dell'esperienza, **la specie generale cui ognuno di essi appartiene**, ossia il significato essenziale al di là delle caratteristiche particolari specifiche. **Ad esempio**, alla fenomenologia non interessa la descrizione delle pratiche e modalità specifiche con cui è celebrato un determinato rito religioso o che caratterizzano un determinato comportamento morale, ma invece ad essa interessa descrivere e capire in che modo la coscienza riconosce e attribuisce a quel rito particolare il significato generale ed essenziale della religiosità o riconosce e attribuisce a quel comportamento il significato generale ed essenziale della moralità.
La coscienza non è vuota ma è necessariamente coscienza (consapevolezza, sentire) **di qualcosa**, ossia dei fenomeni: in termini tecnici **è definita "coscienza intenzionale",** ossia “intenzionata”, vale a dire “rivolta”, “indirizzata” ai fenomeni. **I singoli fenomeni sono in se stessi casuali e contingenti ed è solo la coscienza che li**

interpreta e attribuisce loro un senso, un significato essenziale, universale e oggettivo. Universale e oggettivo **perché la coscienza di cui tratta la fenomenologia** non è la coscienza soggettiva dei singoli individui ma **è la coscienza in generale**, che è comune facoltà di tutti gli uomini, in quanto tale stabile e costante.
Le essenze dei fenomeni sono definite dalla fenomenologia come strutture (modi di essere) **invarianti** (che non variano ma sono costanti) **e trascendentali** perché non derivano dai singoli fenomeni particolari ma li trascendono, li superano, in quanto la coscienza attribuisce ai diversi e singoli fenomeni particolari appartenenti ad una medesima specie (la religiosità, la moralità, la giustizia, la bellezza, ecc.) un medesimo e comune significato essenziale.
Come si può notare, la fenomenologia risulta in parte somigliante ed in parte differente rispetto sia al kantismo che all'idealismo. La coscienza fenomenologica organizza, interpreta e conferisce senso ai dati dell'esperienza, ossia ai fenomeni, analogamente alle forme a priori della sensibilità (spazio tempo) e alle categorie dell'intelletto su cui Kant fonda la validità della matematica e della fisica. Ma, diversamente da Kant, la coscienza fenomenologica abbraccia la totalità delle facoltà umane: non è solo intelletto (ragion pura) ma è anche volontà (ragion pratica) e sentimento (critica del giudizio). La coscienza fenomenologica è inoltre la coscienza in generale, come l'Io, l'Idea o lo Spirito dell'Idealismo (lo spirito dell'umanità di cui tratta Hegel) ma, diversamente dall'Idealismo, non è produttrice della realtà bensì si pone in rapporto, si confronta, con la realtà fenomenica.
Fondatore e maggior esponente della fenomenologia è Husserl. Altri importanti esponenti sono Scheler, Hartmann e in parte Heidegger.
Come scienza del rapporto tra coscienza e fatti fenomenici e quindi **come scienza delle essenze, ossia del senso che la coscienza attribuisce ai fatti, alle "cose" dell'esperienza, la fenomenologia si sviluppa** al suo interno **in due** direzioni od **orientamenti**: **uno idealistico, l'altro realistico**.
Secondo l'orientamento idealistico, assunto da **Husserl**, i significati o essenze dei fenomeni, comprensivi sia degli oggetti dell'esperienza, sia delle istituzioni sociali (ad esempio la Chiesa, la famiglia, le organizzazioni sociali, ecc.) e sia anche dei valori (gli ideali), sono prodotti e costituiti dalla coscienza stessa.
Secondo l'orientamento realista, assunto da **Scheler**, i significati o essenze hanno una reale esistenza in sé, come le idee matematiche, che la coscienza coglie ed intuisce.
Hartmann, a sua volta, dà alla fenomenologia un'impostazione prevalentemente ontologica, considerando la fenomenologia soprattutto come analisi dell'essere (della realtà in generale) piuttosto che come analisi della coscienza.
Notevole è stato l'influsso della fenomenologia non solo su taluni ulteriori sviluppi della filosofia come l'esistenzialismo, ma anche sulla psicologia, sull'antropologia, sulla psichiatria, sulla filosofia morale e sulla religione.

EDMUND HUSSERL (1859-1938).

Tedesco di origine ebraica, studia matematica, poi psicologia e filosofia. È stato allievo di Brentano e quindi docente universitario ad Halle, a Gottinga e a Friburgo. Poiché ebreo, è stato perseguitato dal nazismo.
Opere principali: Le ricerche logiche; Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica; La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale.

La polemica contro lo psicologismo.

Ai suoi esordi Husserl partecipa con interesse al vivace dibattito sviluppatosi tra psicologisti e logicisti.
Gli psicologisti, e tra questi Brentano maestro di Husserl, **sostengono che la logica deriva dalla psicologia**: i concetti logici e lo stesso concetto matematico di numero derivano dai processi psichici e **dalla struttura psicologica dell'uomo**, che istintivamente è indotto, davanti ai fenomeni, ad astrarre da essi generalizzazioni e regole di organizzazione nonché a sviluppare la tendenza al contare.
I logicisti (Bolzano, Cantor, Frege) **sostengono**, per contro, **che i concetti logici e matematici** non si possono ridurre a funzioni e processi psichici, poiché essi **possiedono una verità e validità in sé**, universale e necessaria, **indipendentemente dalla coscienza soggettiva** e dall'esperienza. Le proposizioni logiche e i concetti matematici sussistono e sono validi sia che vengano o non vengano pensati. Così è, ad esempio, per il principio di non contraddizione, per il concetto di triangolo, per quello di numero. Non solo essi non derivano dai processi psichici, ma ne sono la condizione. Bisogna distinguere tra giudizi di fatto, che procedono per via intuitiva e che in quanto tali non sono affatto necessari, e i principi universali e necessarie della logica e della matematica che, applicati all'osservazione, alla conoscenza e alla scienza, garantiscono la correttezza delle deduzioni. Le leggi logiche e matematiche non possono dipendere dai processi psicologici. La rappresentazione psicologica è particolare, empirica e soggettiva, per cui non può darci altro che giudizi di fatto, non universali né oggettivi. Siamo in tal senso di fronte all'idea di una logica pura.
Husserl inizialmente aderisce alle tesi dello psicologismo e, in particolare, a quelle di Brentano. **Successivamente**, convinto dalle critiche di Frege, **abbandona lo psicologismo** riconoscendo l'autonomia della logica e della matematica dai processi psicologici. **Tuttavia Husserl non assolutizza la logica** (non la considera prioritaria, assoluta ed esclusiva) e non la colloca in un mondo astratto senza alcun rapporto con la vita psichica del soggetto. Per Husserl **non deve essere**, in ogni caso, **ignorato il ruolo della coscienza che è quello del conferimento di senso ai fenomeni**, per cui **si preoccupa di stabilire una serie di connessioni tra la logica e l'esperienza psichica**.

La logica e la matematica sono le condizioni che rendono possibile una teoria, ma non possono essere meccanicamente applicate ai fenomeni, soprattutto ai fenomeni psichici, dimenticando, come i positivisti, la funzione che svolge la coscienza nel dare un senso ai fenomeni particolari. Dunque **è necessario un rivolgimento del modello scientifico-conoscitivo del positivismo**, che Hegel definisce naturalistico poiché tutto è ridotto a natura; gli oggetti dell'indagine sono esclusivamente considerati enti fisici da studiare solo attraverso la fisica e la matematica. **Nel processo conoscitivo interviene** invece **anche la coscienza interpretando i fatti**, a maggior ragione se si tratta di fatti umani, i quali hanno a che fare con gli ideali, con i valori, col sentimento e con la volontà. **Da qui il proclama di Husserl**: **"Bisogna tornare alle cose concrete"**, **cioè tornare al senso e al significato delle cose quale esse assumono** non come puri e semplici dati fisici ma **in rapporto** col soggetto, ossia **con la coscienza,** che acquisisce i fenomeni e che, al tempo stesso, essa soltanto attribuisce loro senso.

La nozione di "essenza" e l'intuizione "eidetica".

Sulla base della distinzione tra proposizioni scientifiche, basate sui principi della logica e della matematica, e proposizioni (o giudizi) ricavate induttivamente dall'esperienza, **Husserl distingue tra intuizione di un dato di fatto e intuizione di un'essenza**. Husserl è persuaso che **la nostra conoscenza comincia con l'esperienza**: **con l'esperienza** di cose esistenti, cioè di fenomeni, **di fatti**. L'esperienza ci offre di continuo dati di fatto con i quali siamo alle prese nella vita quotidiana e dei quali si occupa pure la scienza. **Un fatto è ciò che accade qui e ora ed è contingente** (potrebbe esserci o non esserci). **Ma quando un fatto** (ad esempio questo suono di violino, questo colore) **si presenta alla coscienza, insieme al fatto noi cogliamo anche l'essenza di quel fatto**, cioè la specie universale, il modo tipico che caratterizza ogni dato o fatto particolare appartenente a quella data specie, ossia ad una certa categoria, ad un certo gruppo omogeneo (**ad esempio**, non cogliamo soltanto il suono di questo violino ma "il suono", cioè l'essenza del suono, l'idea universale del suono; altrettanto, non cogliamo solo questo colore, ma anche "il colore"). Nelle occasioni più disparate noi possiamo udire i suoni più diversi (violino, clarino, pianoforte, ecc.) ma in essi noi riconosciamo qualcosa di comune, un'essenza comune. **In ogni fatto particolare si coglie sempre un'essenza o idea universale**: ogni esperienza particolare si presenta sempre come tale rispetto ad una idea generale e universale. Quando la coscienza coglie un fatto qui ed ora, essa coglie anche l'essenza di cui quel fatto specifico e contingente è un caso particolare: questo colore è un caso particolare dell'essenza "colore"; questo suono è un caso particolare dell'essenza "suono"; questo rumore è un caso particolare delle essenza "rumore", e così via.
Le essenze sono quindi i modi tipici con cui i fenomeni si manifestano alla coscienza; sono una specie generale ed universale cui appartiene un fatto particolare, un dato di coscienza. **Ma l'essenza non è un concetto**: l'essenza cioè non scaturisce

dall'astrazione di ciò che è comune nei casi particolari o dalla comparazione tra cose simili, come sostengono gli empiristi, poiché la somiglianza è già un'essenza. Non astraiamo l'idea o essenza di triangolo dalla comparazione di più triangoli, ma piuttosto riconosciamo che questo, quello e quell'altro sono tutti i triangoli perché sono casi particolari dell'idea di triangolo. La conoscenza delle essenze non è cioè una conoscenza mediata, ottenuta attraverso l'astrazione o la comparazione di più fatti particolari: per comparare più fatti bisogna aver colto già un'essenza, ossia un aspetto tipico per cui sono simili. Invece, **la conoscenza delle essenze è un'intuizione immediata**, poiché in ogni singolo dato noi cogliamo intuitivamente la presenza di un'idea, di un'essenza universale.
L'intuizione delle essenze è chiamata da Husserl **"intuizione eidetica"** (dal greco "eidos" che significa idea, essenza). I fatti singoli sono casi particolari di essenze eidetiche (ideali). **È vero che sono reali solo i casi singoli mentre le essenze eidetiche non lo sono, ma solo l'intuizione delle essenze eidetiche**, delle essenze ideali, **ci permette di classificare, di riconoscere e distinguere i fatti particolari**.
Si può notare l'**analogia** della dottrina delle essenze eidetiche **con la teoria del mondo delle idee di Platone** (con la differenza però che le essenze non hanno una loro collocazione indipendente nell'Iperuranio, ma sono il modo tipico dell'apparire dei fenomeni alla coscienza) **nonché con le forme a priori e le categorie trascendentali della ragion pura di Kant** (con la differenza però che le essenze non regolano soltanto i fenomeni oggetto della conoscenza fisica e scientifica ma anche quelli che riguardano l'attività pratica, il sentimento, i valori, le emozioni).
La fenomenologia ha quindi il compito di descrivere la tipologia (i vari tipi) **delle essenze e di individuare il metodo attraverso cui i fatti particolari possono essere** correttamente **ridotti e ricondotti alle essenze**, ovverossia come nei fatti particolari si colgono le essenze. **A tal fine occorre osservare due condizioni fondamentali**:

1. **la "riduzione eidetica",** che sostituisce alla considerazione dei fatti particolari o delle cose naturali l'intuizione delle essenze;
2. **l'"epoché",** che sospende il giudizio e le tesi che derivano da credenze ingenue, dai preconcetti e dal senso comune.

La riduzione eidetica e l'epoché.

Per riduzione eidetica Husserl intende il processo, il modo, attraverso cui, con un'opera di depurazione (purificazione) o, appunto, di riduzione, si sostituisce alla percezione dei fenomeni empirico-particolari l'intuizione delle essenze. In altri termini, mediante la riduzione eidetica la fenomenologia, partendo dai fenomeni, si propone di descrivere i modi tipici con cui questi si presentano alla coscienza, rintracciando così le essenze dei fatti, ossia le idee universali che la coscienza intuisce esserci all'interno dei dati individuali e particolari. L'obiettivo è di fondare la fenomenologia come scienza rigorosa che guarda alle cose al fine di trovare, al di là dei fenomeni particolari e contingenti, punti solidi e dati indubitabili, tali da non poter venir messi in dubbio.

Per giungere alle riduzioni eidetiche Husserl propone il ricorso al metodo dell'epoché, che alla lettera significa sospensione del giudizio.
Dunque, la riduzione eidetica è un processo, una procedura, mentre l'epoché è un metodo.
L'epoché presenta **analogie col dubbio metodico cartesiano. Tuttavia praticare l'epoché non significa propriamente dubitare; vuol dire piuttosto sospendere il giudizio su tutto quello che** innanzitutto **ci dicono le dottrine filosofiche**, con i loro inconcludenti dibattiti metafisici, ma anche su quanto dicono **le scienze, nonché** sulle nostre opinioni di vita quotidiana, sulle nostre credenze, sui preconcetti, ossia **su quello che Husserl chiama l'"atteggiamento naturale", ossia il senso comune**.
L'atteggiamento naturale dell'uomo è fatto di svariate persuasioni, utili e necessarie alla vita pratica quotidiana, e **la prima di queste persuasioni è che si viva in un mondo di cose esistenti**. **Però queste persuasioni non posseggono un'evidenza manifesta e cogente** (necessaria) e di conseguenza vanno messe tra parentesi. **Il filosofo non deve** cioè **utilizzarle come fondamento della sua filosofia**, **poiché** la filosofia, se vuole essere scienza rigorosa, **deve porre a suo fondamento solo ciò che è** indubitabilmente **evidente**.
Quindi dalla mia persuasione che il mondo esiste non debbo dedurre nessuna proposizione ed elaborazione filosofica perché **l'esistenza del mondo, al di fuori della coscienza che l'avverte, non è affatto certa e indubitabile**. Il mondo esiste indubitabilmente come dato di coscienza, ma al di fuori di essa non posso affermarne con certezza l'esistenza. Come uomo il filosofo crede nell'esistenza del mondo e non può farne a meno nella vita pratica, così come di molte altre credenze, ma come filosofo non può partire da esse. Non può partire nemmeno dai risultati della ricerca scientifica perché le scienze, pur procedendo secondo un metodo rigoroso, interpretano i dati dell'esperienza comune accentuandoli "ingenuamente", senza chiedersi se questi siano in realtà indubitabili, logicamente universali e necessari. **In realtà l'epoché nemmeno si pone il problema dell'esistenza oggettiva o meno del mondo. Il problema** che l'epoché vuole risolvere **è piuttosto quello del significato e del fine del mondo**.
La domanda iniziale della filosofia alla ricerca del proprio fondamento è quella che molti filosofi hanno posto: "**esiste qualcosa di cui non si può dubitare e che non si lascia mettere tra parentesi?**" **Husserl risponde positivamente**: **questo qualcosa è la coscienza,** o soggettività, alla quale si manifesta tutto ciò che appare (apparire non significa anche esistere oggettivamente, realmente). **La coscienza è** in tal senso **definita** da Husserl **"residuo fenomenologico"**, ossia ciò che resta dopo aver applicato l'epoché su ogni cosa, su ogni tesi e teoria.
Dunque, grazie all'epoché, cioè grazie alla sospensione del giudizio e alla messa tra parentesi dei dati sensibili del mondo, **emerge il carattere** assoluto e fondante della coscienza, **della coscienza come fondamento di ogni realtà**. Poiché **nessun oggetto**, reale o ideale, **è autosufficiente** in quanto è la coscienza che gli conferisce senso, ne deriva come conseguenza che **la coscienza è invece un essere assoluto** che non ha bisogno di altro per esistere, mentre gli oggetti hanno bisogno della coscienza per essere esperiti e conosciuti, cioè per poter esistere per noi: la coscienza è quindi

l'elemento "trascendentale" (kantianamente inteso come indipendente dalla sensibilità e dall'esperienza) che rende possibile (per noi) l'esistenza del mondo. **L'esperienza di un oggetto non garantisce infallibilmente la realtà dell'oggetto, ma come esperienza (sentire, avvertire) della coscienza non può non esistere**.

L'intenzionalità della coscienza.

Queste conclusioni cui Husserl è giunto **hanno comportato interpretazioni della fenomenologia come una nuova forma di idealismo**, nel senso che, data la posizione privilegiata e assoluta attribuita alla coscienza, essa sarebbe allora idealisticamente concepibile come creatrice e produttrice del mondo e della realtà. **Husserl controbatte** a questa accusa **attraverso la teoria dell'"intenzionalità della coscienza"**, precisando in base a tale teoria che **la fenomenologia** non è paragonabile all'idealismo e che **si configura invece come una filosofia della relazione, nella quale l'oggetto** (magari solo in forma di rappresentazione o di concetto) **è altrettanto necessario quanto il soggetto** ed è ad esso irriducibile (non coincidete).
La dottrina dell'intenzionalità della coscienza risale alla filosofia scolastica medievale ed è stata ripresa in chiave moderna da Brentano, maestro di Husserl. Husserl la fa propria e la sviluppa ulteriormente.
Intenzionalità vuol dire, etimologicamente, riferirsi a qualcosaltro di diverso da sé. **In tal senso, intenzionalità della coscienza significa che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa di diverso da se stessa**, di qualcosa che non è coscienza. Quando percepisco o immagino o penso o ricordo, io percepisco, immagino, penso o ricordo qualche cosa che non è me stesso e che neppure è la coscienza come spirito generale in sè. **Risulta chiaro allora che vi è distinzione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto, e ciò contrariamente all'idealismo che negava tale distinzione**.
Husserl chiama **"noesi"** l'aver coscienza di qualcosa (il soggetto) e chiama **"noema"** ciò di cui si ha coscienza (l'oggetto). **Gli atti della coscienza hanno la caratteristica di riferirsi sempre ad un oggetto distinto da essa**; essi fanno sempre apparire o, meglio, vedere e sentire degli oggetti. "Non vedo -scrive Husserl- sensazioni di colore (che in quanto tali sarebbero interne ed indistinte dalla coscienza), ma cose colorate, non odo sensazioni di suono, ma la canzone della cantante". **Il fenomeno di cui io ho coscienza non è l'apparenza contrapposta alla "cosa in sé": io sento la musica, un profumo, non la loro apparenza**. In quanto intenzionale, cioè sempre rivolta ad oggetti diversi da sé, la coscienza non è quindi produzione o creazione delle cose, come per l'idealismo, ma è il luogo, l'ambito, il modo in cui le cose si lasciano vedere, in cui appaiono.
Il carattere intenzionale della coscienza, per Husserl, non comporta tuttavia, di per sé, una concezione realistica, ossia la certezza dell'esistenza reale del mondo e delle cose. **È vero che la coscienza si riferisce sempre ad altro da sé, ma non è dimostrato che questo altro esista davvero fuori di me**. L'apparire di un fenomeno alla coscienza non garantisce automaticamente e indubitabilmente anche l'essere reale

di quel fenomeno al di fuori della coscienza: **l'alternativa e la controversia fra realismo e idealismo restano irrisolte in Husserl**.
Del resto ad Husserl non interessa porre questo problema, non intende cioè risolvere la contrapposizione filosofica tra idealismo e realismo. **Ciò che ad Husserl interessa è di concludere che** ogni cosa, **ogni fenomeno che sia colto dalla coscienza è comunque sentito come esistente per la coscienza**, **sia che esista o non esista anche nella realtà esterna, e che è inoltre sentito come distinto dalla coscienza medesima**, come diverso da essa. In tal modo è sottolineata l'**autonomia dell'oggetto dalla coscienza**. Scrive Husserl: "tutto ciò che si presenta alla coscienza è di diritto fonte di conoscenza: deve essere assunto così come si offre, ma anche soltanto nei limiti in cui si offre".
In verità, nelle opere posteriori Husserl finisce col concepire la coscienza come del tutto assoluta, come un Io trascendentale (come fondamento e artefice della totalità della realtà) che non ha più niente a che fare con l'io empirico e naturale dell'uomo. Difatti l'io empirico è già parte del mondo e di fronte a lui esiste già il mondo come esistono gli altri io. Invece, l'Io trascendentale diventa tutta la realtà (la natura, la cultura, il mondo in generale) poiché in esso è racchiusa la possibilità, il fondamento, di tutto ciò che esiste. **Esso è quindi una coscienza che non ha più una vera e propria intenzionalità, in quanto l'intenzionalità è sempre il rapporto con un oggetto distinto, mentre non c'è alcun oggetto che sia distinto e trascendente rispetto all'Io trascendentale**. Così, **nell'ultimo Husserl si manifesta il prevalere di una tendenza idealistica**. L'Io trascendentale dell'ultimo Husserl non è più quello kantiano indipendente dall'esperienza, e quindi a priori ma funzionalmente applicato ed ordinato ad organizzare l'esperienza, bensì **viene** piuttosto **ad assomigliare allo Spirito assoluto dell'idealismo**.

Le ontologie regionali e ontologia formale.

Abbiamo visto che scopo della fenomenologia è di descrivere i modi tipici, di specie, con cui i fenomeni si presentano alla coscienza nel loro significato essenziale. Le essenze sono i significati universali e invarianti cui, attraverso la riduzione eidetica, sono ricondotti i fatti, i fenomeni particolari. **La distinzione tra il fatto e l'essenza consente di giustificare la validità della logica e della matematica**: **queste due scienze sono universali e necessarie perché hanno come oggetto i rapporti fra le essenze** (quali sono i principi logici e le essenze geometriche e aritmetiche: triangolo, numero, ecc.) **e non ricorrono all'esperienza come fondamento della loro validità**. La proposizione "i corpi cadono con un moto uniformemente accelerato" è un'asserzione di fatto e quindi ha bisogno di esperienze per confermarne la validità, mentre la proposizione "la somma degli angoli interni di un triangolo è di 180 gradi" non ha bisogno dell'esperienza per la sua validità; essa esprime infatti un rapporto tra essenze.
Ma il fatto che la coscienza si riferisca ad essenze ideali, universali e invarianti, **rende possibile alla fenomenologia altre indagini oltre al campo matematico e**

logico. **Questi altri campi di indagine sono chiamati** da Husserl **"ontologie regionali",** dove "ontologie" significa lo studio delle diverse essenze, che hanno consistenza ontologica (cioè reale, quanto meno all'interno e per la coscienza), mentre "regionali" significa le diverse regioni, cioè i diversi settori di indagine dell'esperienza umana. In tal senso le ontologia regionali indicate da Husserl sono **la natura, la società, la morale, la religione, ecc. Lo studio di queste ontologie regionali si propone** di cogliere e descrivere le essenze, cioè le modalità tipiche, essenziali, con cui appaiono alla coscienza i fenomeni religiosi o morali, ecc., nella ricerca di ciò che li caratterizza in senso universale al di là delle manifestazioni particolari.
Su questa linea altri fenomenologi daranno contributi importanti: Max Scheler sulla fenomenologia dei valori; Rudolf Otto sulla fenomenologia dell'esperienza religiosa o del sacro.
Alle ontologie regionali Husserl contrappone **l'"ontologia formale",** identificata con la logica.

La crisi delle scienze europee e il "mondo della vita".

Nelle ultime opere Husserl affronta il **problema della crisi della scienza moderna, di cui non mette in dubbio il valore scientifico ma sottopone invece a critica l'esclusivo indirizzo naturalistico ed oggettivistico** del sapere scientifico, che pretende di essere l'unico modello valido di conoscenza a cui tutte le altre discipline devono adeguarsi. Questa presunzione sorge fin da Galileo ed ha nel Positivismo la sua più arrogante espressione. **Ma tale modello di sapere scientifico non prende in considerazione tutte le questioni più importanti per la vita dell'uomo**, non considera il mondo della vita umana e **nulla dice sul senso e sul significato delle cose**, sulle possibilità dell'esistenza e della libertà di scelta nelle azioni umane. **È un modello estraneo al mondo della vita**. Dietro questo modello fisico-matematico **esiste invece un mondo umano** di bisogni, di sentimenti, di intenzioni **che rimane inesplorato dalle scienze, anche dalle scienze umane**. Lo storico infatti si rinchiude nell'esame tecnico dei suoi documenti, così come il giurista lavora scientificamente sui codici, ma ignorano la dimensione umana delle esigenze e delle finalità. La filosofia deve perciò rivolgersi a nuovi orizzonti e liberare il mondo dall'impostazione esclusivamente fisico-matematica delle scienze e della tecnica, che considerano solo le leggi quantitative e della necessità meccanica. **La filosofia può mostrare** che non esistono leggi meccaniche e necessarie insuperabili e **che la visione del mondo può scorgere e aprirsi alla dimensione dell'umanità e della libertà**: l'attività e la **creatività** dell'uomo si muovono in un ambito di libertà e non possono essere spiegate e rinchiuse nei rigidi schemi della scienza. **Ai filosofi spetta il compito di divenire "funzionari dell'umanità",** cioè di rendere gli uomini consapevoli del ruolo attivo che essi svolgono nel continuo sviluppo della storia.

MAX SCHELER (1875-1928).

Di nazionalità tedesca, **è esponente della fenomenologia di indirizzo realista**.
Opera principale: Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori.
Estende l'applicazione del metodo fenomenologico al campo dell'attività morale. **Critica la concezione etica kantiana, basata sulla distinzione tra piacere e dovere**. Kant sostiene che si vuole qualcosa o perché lo esige la legge morale (il dovere) ovvero perché piace. Ma in quest'ultimo caso viene a mancare nel comportamento il valore di universalità e necessità attribuito alla legge morale del dovere per il dovere. Secondo Scheler **questa è** però **un'etica imperativa e del risentimento, che in nome del dovere irrigidisce e limita la pienezza e la gioia della vita**. **Per Scheler non è il dovere a costituire il presupposto dell'etica bensì il valore**. **Kant non ha distinto i beni dai valori**. **I beni sono le cose che hanno valore; i valori sono essenze in senso husserliano**, cioè quelle qualità per cui sono beni le cose buone: bene, **per esempio**, è un dipinto ma il suo valore sta nella bellezza; bene è una macchina, il valore è la sua utilità; bene è una legge, ma lo è per il valore della giustizia che sappia esprimere. **I beni in sostanza sono fatti, i valori sono essenze** (nel nostro esempio: la bellezza, l'utilità, la giustizia). Scheler riconosce a Kant il merito di non derivare la morale dai fatti empirici mediante induzione e di aver cercato invece di costruire una legge morale a priori, universale. Ma per Scheler la validità universale e a priori della norma morale non sta nella forma (nel modo di funzionare) dell'intelletto in quanto egli **sostiene**, per contro, **l'esistenza di proposizioni a priori** (universali e necessarie) **non formali** (come in Kant) **bensì materiali** (realismo), giacché non si riferiscono a fatti ma a valori, che sono essenze, cioè strutture universali oggettive, principi autonomi oggettivi, anche nel caso in cui non esistessero al di fuori della coscienza. In tal modo perviene alla **fondazione di un'etica apriori materiale dei valori e non dei beni**.
I valori si rivelano all'uomo non mediante deduzione da principi metafisici o attraverso l'esperienza sensibile, **bensì attraverso un'intuizione eidetica emozionale**, **cioè sentimentale**. Ciò che manca alla morale di Kant è il riconoscimento dei "valori materiali", cioè la consapevolezza che l'uomo si trova circondato da un cosmo, da un sistema ordinato di valori, che egli non produce ma deve solo riconoscere e scoprire. **Pretendere di cogliere i valori con l'intelletto equivarrebbe alla pretesa di vedere un suono**. L'intenzionalità non è solo una proprietà della coscienza, dell'intelletto, ma anche del sentimento, che è capace di vedere e cogliere valori-essenze. È innata in noi l'intuizione sentimentale, che coglie i valori oggettivi che sono nei beni, nelle cose (nel dipinto, nella legge, nella macchina, ecc.).
L'intuizione emozionale o sentimentale scopre inoltre l'esistenza di una gerarchia dei valori, costituita da quattro gradi partendo dal basso verso l'alto:

1. i valori dei sensi, del gradevole e dello sgradevole, legati al sentire sensibile del godimento o della sofferenza;
2. i valori vitali del nobile e del volgare, legati agli stati di salute o malattia e ai modi dell'esuberanza o dell'esaurimento;

3. i valori spirituali, cui appartengono il bello e il brutto (valori estetici); il giusto e l'ingiusto (valori giuridici), che costituiscono il fondamento di ogni ordinamento giuridico, indipendente da ogni legge positiva dello Stato o della comunità; vi appartengono altresì i valori del vero e falso, cioè i valori della conoscenza pura o filosofica, che a differenza della scienza non si pone lo scopo di dominare i fatti naturali;
4. i valori religiosi del sacro e del profano, cui corrispondono i sentimenti della beatitudine e della disperazione.

Diversamente da Kant, i valori non sono concepiti come fini ma come oggetti materiali intuiti nel loro ordine gerarchico. Da ciò deriva l'universalità e l'autonomia dell'etica, le quali altrimenti non sarebbero garantite se i valori fossero intesi come fini.

In base alla sua teoria dei valori ed alla loro gerarchia, **Scheler elabora un'interessante interpretazione del concetto di "persona", intesa come soggetto portatore di valori**, nonché un'originale analisi del soggettivismo etico nel mondo moderno. Scheler concepisce la persona come essenza originaria, unità spirituale che è presente in ciascun atto, senza esaurirsi in esso. La persona nella sua individualità entra in rapporto con gli altri, stabilendo legami basati sulla simpatia e costituendo comunità sociali storicamente determinate secondo un ordine gerarchico culminante nella comunità religiosa. L'uomo è capace di domandarsi che cosa sia una cosa in se stessa, è capace di cogliere le essenze a prescindere dagli interessi vitali derivanti dagli impulsi e dall'ambiente. In quanto persona l'uomo è centro di atti intenzionali. La persona non è l'Io trascendentale ma un individuo concreto che si serve del corpo come di uno strumento per attuare valori. Da tale concezione di persona deriva per Scheler l'idea di ascesi mondana, che va al di là dell'edonismo e del solipsismo (isolamento in se stessi), ma instaura una triplice apertura e disponibilità dell'uomo alla natura, al prossimo, a Dio.

Circa il **rapporto della persona col prossimo e quindi con la comunità**, nonché in corrispondenza alla quadruplice gerarchia dei valori sopra considerata, quadruplice è pure, secondo Scheler, l'ordine gerarchico costitutivo delle comunità sociali:

1. la massa, che nasce dal contagio emotivo;
2. la società, che nasce dal contratto, originando la comunità vitale o nazione;
3. la comunità giuridico-culturale, cioè lo Stato;
4. la comunità d'amore, ossia la Chiesa.

In merito al **rapporto con Dio** la prima evidenza filosofica, dice Scheler, è che c'è qualcosa (il mondo) e che non c'è il nulla: da ciò nasce lo stupore di fronte all'essere (alla realtà). Dopo questa prima evidenza si presenta immediata l'evidenza-intuizione che vi è un essere assoluto, in sé e per sé, sacro e onnipotente, cui corrisponde un sentimento di creaturalità (un sentirsi creatura). Alla rivelazione di Dio l'uomo risponde con la fede. Dio è avvertito e vive esclusivamente nella coscienza religiosa e non nel pensiero metafisico razionale.

Significativo è **il contributo dato** da Scheler **alla sociologia della conoscenza** (studio dell'influenza dei fattori sociali, quali le classi, i ceti, la Chiesa, ecc., sulle produzioni mentali quali la filosofia, la morale, il diritto, ecc.), tenendosi lontano sia

dallo spiritualismo astratto sia dal determinismo materialistico. Il condizionamento sociale del sapere riguarda in primo luogo le forme del sapere. Rifacendosi alla legge dei tre stadi di Comte, Scheler distingue tre forme di sapere, che tuttavia non si susseguono ma sono compresenti in ogni epoca, pur prevalendo in ciascuna epoca una forma di sapere sulle altre:

1. il sapere religioso, che è un sapere di salvezza concernente il rapporto con l'Essere supremo;
2. il sapere metafisico o pedagogico, che è un sapere formativo concernente il rapporto dell'uomo con la verità e i valori;
3. il sapere tecnico-scientifico, che è un sapere pratico concernente il rapporto dell'uomo con la natura.

Rilevante per Scheler è il rapporto interfunzionale che si stabilisce tra ognuna di queste forme di sapere con determinate strutture sociali, come ad esempio tra realismo filosofico e società feudale; tra nominalismo e crisi del feudalesimo; tra trionfo della borghesia e razionalismo meccanicistico; tra capitalismo e positivismo.

Scheler analizza anche **i legami** interfunzionali tra le diverse forme di sapere, ad esempio **fra monoteismo giudaico-cristiano** (sapere religioso) **e scienza** (sapere tecnico). La religione, afferma Scheler, non ha nulla da temere dalla scienza. Una religione può entrare in contrasto solo con un'altra religione o con una metafisica, ma non con la scienza. La vittoria del monoteismo creazionistico giudaico-cristiano sulla religione e sulla metafisica del mondo antico, che hanno divinizzato gli astri e le forze misteriose della natura, è stata la prima fondamentale condizione che ha consentito la libertà della ricerca scientifica della natura.

Il marxismo, che tanta lotta ha intrapreso contro il pensiero ideologico borghese, è da Scheler definito anch'esso ideologia (del proletariato): dovunque c'è interesse di classe vi è anche ideologia.

NICOLAI HARTMANN (1887-1950).

Di nazionalità tedesca, è professore universitario a Marburgo, Colonia, Berlino e Gottinga.
Rappresenta, insieme a Scheler, l'**orientamento realista della fenomenologia** in contrapposizione all'indirizzo soggettivistico sviluppato da Husserl. Hartmann **respinge di conseguenza l'impostazione idealistica** (produzione del mondo da parte della coscienza) ed afferma che **la conoscenza ha sempre a che fare con un oggetto che è del tutto autonomo rispetto al pensiero**: il soggetto si trova l'oggetto "di contro" (l'oggetto esiste indipendentemente dalla coscienza e la realtà rimane sempre al di là di essa); sorge da qui la necessità di assumere un atteggiamento conoscitivo fenomenologico puramente descrittivo anziché esplicativo.
Rovescia il primato del conoscere sull'essere inaugurato dal razionalismo. Il problema del conoscere non è ritenuto né psicologico né logico, bensì ontologico.
Per questa via, andando oltre la fenomenologia, Hartmann perviene ad una più maarcata posizione realistica. L'analisi fenomenologia va rivolta all'essere (alla realtà) come tale e non al puro rapporto intenzionale, il quale di per sé è invece interno alla coscienza e prescinde dall'esistenza o meno di una realtà esterna (nel rapporto intenzionale, infatti, la coscienza è sempre coscienza di qualcosa di diverso da sé, ma non è detto che questo qualcosa sia esterno alla coscienza stessa). Ciò significa, allora, che la conoscenza non realizza mai completamente la padronanza del suo oggetto: rimane sempre un residuo inconoscibile. Il limite di conoscibilità si può spostare indefinitamente ma permane. Nel riconoscimento di questo residuo di inconoscibile (che Hartmann chiama "transobiettivo") sta l'originalità dell'ontologia di Hartmann rispetto a quella antica, che pretendeva di essere una "logica dell'essere", identificando così la sfera del pensiero con quella dell'essere reale senza ammettere limiti e residui.
Condivide la critica di Scheler contro l'identificazione di "apriori" e di "formale", sostenendo che l'universalità dell'apriori non va individuata nella forma (del conoscere o del volere) bensì ha una propria "materia", un proprio contenuto determinato, pur essendo in sé elemento ideale. Con ciò Hartmann, dopo essersi distaccato dal soggettivismo e dall'idealismo, prende le distanze anche dal neocriticismo kantiano sia pur in termini circoscritti: ciò che viene abbandonato è il formalismo trascendentale di Kant, per cui l'essere è sempre essere pensato. Hartmann recupera invece la tradizione ontologica di derivazione aristotelica e ripropone una teoria della conoscenza come rispecchiamento (la conoscenza e le idee rispecchiano e si riferiscono ad una corrispondente realtà esterna indipendente dalla mente). Pur negando, come visto sopra, l'identità tra apriori e formale, nel senso che per Hartmann la condizione della conoscenza non consiste nelle forme a priori della sensibilità e dell'intelletto poiché è invece relazione tra un soggetto e un oggetto esterno, egli fa salva peraltro la concezione kantiana trascendentale della conoscenza, vale a dire che la conoscenza trascende e si estende sempre verso la realtà indipendente che costituisce il suo oggetto. In proposito Hartmann parla di "obiettazione", cioè del trovarsi del soggetto gettato contro l'oggetto, in

contrapposizione all'"obiettivazione", che è invece il processo opposto, per cui qualcosa di soggettivo diventa oggettivo.

La filosofia non è "pensiero-sistema", ma "pensiero-problema". Considera terminata l'epoca dei grandi sistemi filosofici onnicomprensivi. Compito della filosofia non è la sistematicità bensì quello di evidenziare le problematiche. Tale compito è articolato in tre momenti:

1. il momento fenomenologico, consistente nell'analisi descrittiva dell'essere in quanto tale e non del rapportarsi intenzionale del conoscere ad esso;
2. il momento aporetico (aporia=contraddizione), che rintraccia e sviluppa le contraddizioni insite nei fenomeni;
3. il momento teoretico (conoscitivo), che prospetta ipotesi di soluzione.

Nell'opera "Per la fondazione dell'ontologia", Hartmann sviluppa il momento teoretico proponendo il programma di un'ontologia critica concepita, con riferimento ad Aristotele, come "filosofia prima", alla quale però Hartmann non intende dare un fondamento a priori, a partire da principi primi, bensì un fondamento fenomenologico (descrittivo).

Hartmann **distingue due sfere** (due specie) **fondamentali dell'essere**: **l'essere reale e l'essere ideale, composto ognuno da strati**.

L'essere reale si articola negli strati: inorganico, organico, psichico (la coscienza) e spirituale. Di quest'ultimo, nell'opera "Il problema dell'essere spirituale", esamina le tre forme: spirito personale (soggettivo); spirito oggettivo; spirito oggettivato. Lo spirito oggettivato è uno strato impersonale e universale, che in quanto tale non coincide con le coscienze individuali ma con la vita spirituale nelle sue varie manifestazioni storiche, artistiche, religiose, filosofiche, ecc.

L'essere ideale è costituito dagli strati della logica, della matematica e dei valori.

Nella struttura stratificata dell'essere, lo strato superiore presuppone quello inferiore come condizione necessaria, ma presenta al tempo stesso elementi e caratterizzazioni nuove: senza natura materiale non esiste la vita; senza vita non esiste coscienza; senza coscienza non esiste spirito. Cosicché il mondo spirituale è sì sorretto da tutti gli strati inferiori ma ciò non significa che esso derivi da questi.

Circa la morale, nell'opera "Etica" **anche Hartmann, come Scheler, propone un'etica materiale dei valori**. Egli intende congiungere e accordare la concezione nietzscheana della pluralità dei valori con l'esigenza kantiana di salvaguardare la loro apriorità, universalità e oggettività.

A differenza di Scheler, però, l'etica di Hartmann non è teistica (religiosa). Anzi egli ritiene che vi sia un contrasto insolubile tra etica e religione. Per lui è necessario postulare un ateismo di principio affinché l'etica sia veramente autonoma. L'etica, dice Hartmann, poiché riguarda il comportamento dell'uomo in questo mondo nei confronti degli uomini di questo mondo **è una "questione dell'aldiquà"**.

I valori in se stessi sono del tutto oggettivi ed esistono al di sopra della storia; quel che nella storia nasce e decade è solo la coscienza di tali valori, che dunque si rivelano al sentimento dell'uomo in maniere mutevoli lungo il corso storico.

La concezione kantiana dell'imperativo categorico ha per Hartmann il merito di aver mostrato l'insufficienza delle concezioni materialistiche,edonistiche o eudemonistiche

(ispirate al criterio della felicità) delle norme etiche. Anche per Hartmann le norme etiche sono a priori, tuttavia, a suo avviso, la concezione kantiana dell'apriori va corretta e depurata dell'aspetto formale, come del resto si è visto nel caso della teoria della conoscenza. Per Hartmann l'universalità dell'apriori non si identifica con la forma: la norma morale può avere un contenuto, una "materia", senza perdere l'apriorità. Vale a dire che i valori non sono creati dalla soggettività (la coscienza), la quale ha invece soltanto la funzione di manifestarli giacché essi posseggono un essere ideale in sé, come gli enti matematici e le essenze in generale, e come quelli sono universali. Il compito dell'etica pertanto è di descrivere ed analizzare i valori morali anziché prescriverli. Come per Scheler, anche per Hartmann la persona è già di per sé portatrice di valori: la vita dello spirito inizia con la realizzazione morale della persona (spirito personale), si svolge nella storia (spirito oggettivo) e si consolida e si perpetua nelle istituzioni giuridiche e nelle opere concrete dell'arte, della scienza e della cultura in genere (spirito oggettivato).

Per Hartmann l'essenza della realtà non sta nella necessità, per cui essa non può non essere (come in Parmenide, o nel creazionismo cristiano, o nello Spirito dell'idealismo), **e neppure nella possibilità**, intesa come possibilità di agire o di subire un'azione (come in Ockham, negli stoici, negli empiristi o negli esistenzialisti), **ma consiste** invece **nell'effettualità**, **cioè nella realtà di fatto**, nell'essere semplicemente così e non altrimenti, ossia nell'esistere come pura attualità, come puro fatto che accade. **L'effettualità è il modo fondamentale dell'essere** (della realtà) **anche in ambito morale**. Hartmann definisce il "bene etico" come "un insieme di valori che si rivelano tutti all'uomo con la pretesa di venir realizzati" e che, dunque, non sono oggetto di conoscenza disinteressata ma implicano una relazione emozionale con essi. Ne consegue che ogni morale positiva, in vigore in una data società sarà sempre e necessariamente unilaterale, dato che non è possibile conoscere una volta per tutte cosa sia il bene: il bene e i valori sono storicamente determinati e quindi mutevoli lungo la storia.

Tuttavia, considerando i valori entità esterne oggettive, che si rivelano all'uomo lungo la storia, anziché consistere in prodotti ideali dell'umana coscienza, **non resta allora ad Hartmann che proporre di fondare l'etica su di uno spiritualismo oggettivo** (il diritto, la moralità, l'eticità) **di per sé impersonale**, operante nella storia similmente alla concezione hegeliana, con la differenza che, mentre per Hegel il divenire della realtà e della morale nella storia è opera dell'intrinseca razionalità dello Spirito, per Hartmann invece la realtà effettuale non si giustifica razionalmente ma si pone e si presenta così come accade. Deriva allora, però, una contraddizione nell'etica di Hartmann, giacché il determinismo (il presentarsi e porsi) rigoroso ed impersonale dell'accadere della realtà effettuale non sembra compatibile con l'affermazione della libertà dell'uomo, anch'essa sostenuta d'altro canto dallo stesso Hartmann. Sia l'essere (la realtà) che la morale appaiono dunque rinviate ad un Assoluto del tutto casuale, quindi in sé irrazionale ed altresì contingente, nel senso che effettualmente è ma potrebbero anche non essere.

L’ESISTENZIALISMO.

Oltre che essere una corrente filosofica, l'esistenzialismo ha ispirato altresì le più diverse forme di cultura **nel periodo compreso fra le due guerre mondiali ed oltre** fino agli anni del dopoguerra. **Come fenomeno culturale più ampio ha influenzato la letteratura, l'arte, la psicologia, la stessa religione**, sino a proporsi come concezione e stile di vita.
In generale, l'esistenzialismo **è contraddistinto da un'intensa sensibilità nei confronti della finitudine umana** e delle condizioni che la caratterizzano: la nascita, la morte, la sofferenza, la lotta, il passare del tempo, tutti aspetti cioè che limitano l'esistenza dell'uomo.
Storicamente, esso sorge dall'esperienza drammatica di orrore e distruzioni derivante dai due terribili conflitti mondiali. Ha parimenti concorso a formare la sensibilità esistenzialista la delusione nei confronti delle concezioni filosofico-culturali ottimistiche dell'Ottocento, in particolare l'idealismo e il positivismo.
In ambito letterario, lo spirito esistenzialista è rinvenibile nei romanzi di Dostojevskij, incentrati sul problema del peso e delle responsabilità dell'uomo rispetto alle scelte di vita per quanto dolorose esse siano, nonché nelle opere di Kafka, dove è narrato il tema dell'insicurezza della vita e il senso di sconfitta dell'uomo di fronte ad una realtà che lo opprime oppure, come anche in Pirandello, è trattato il problema della banalità quotidiana dell'esistenza, priva di senso e di significati. Dopo la seconda guerra mondiale la letteratura esistenzialistica trova espressione nell'opera di Simone de Beauvoir, sul tema dell'ambiguità del bene, e di Albert Camus, sul tema dell'assurdità dell'esistenza umana tormentata dalla contraddizione tra l'infinità delle aspirazioni e la finitezza delle possibilità.
Nella poesia si trovano espressi motivi esistenzialisti nell'ambito del decadentismo e dell'ermetismo (Ungaretti, Montale, Quasimodo, Saba, per citare autori italiani), con riguardo ai temi della solitudine, dell'illusione del vivere, della precarietà dell'esistenza umana, della sofferenza della vita, delle condizioni limitate dell'essere umano.
La cultura esistenzialista si manifesta **anche nel campo della moda, del costume, del cinema e della canzone**, in termini espressivi di inquieti o malinconici stati sentimentali oppure di protesta contro il conformismo e le false sicurezze.
In ambito più strettamente filosofico, l'esistenzialismo si è espresso in **varie forme**: esistenzialismo ontologico, religioso, umanistico, ateo, negativo-nichilistico (la vanità e il nulla dell'esistenza). Comunque, al di la delle specifiche differenze di forma, sono rintracciabili nella filosofia esistenzialistica determinati **tratti comuni**:

1. la concezione dell'esistenza come modo di essere proprio dell'uomo, segnata da caratteristiche peculiari e differenti da tutti gli altri enti del mondo, definiti semplice presenza (Heidegger);
2. la riflessione sul rapporto tra l'uomo e l'essere (il mondo e gli altri), essere che per Sartre è la totalità dell'esperienza; per Heidegger è lo sfondo, l'orizzonte, che lascia apparire gli enti illuminandoli; per Jaspers e Marcel è un assoluto divino (la trascendenza, Dio, la verità);

3. il problema delle scelte e del progetto di vita cui è chiamato l'uomo, coinvolgendone la libertà e la responsabilità, peraltro nei limiti della natura finita della condizione umana;
4. gli stati di paura, di angoscia, di attesa, di nausea, che derivano all'uomo posto davanti alla necessità di compiere scelte drammatiche.

Di conseguenza, ben si comprende come l'esistenzialismo abbia preso posizione contro tutte quelle filosofie ottocentesche e novecentesche che:

1. misconoscono la finitezza dell'esistenza, identificando l'uomo con l'Assoluto;
2. non considerano l'individuo singolo per abbracciare invece una concezione impersonale e astratta dell'umanità (lo Spirito, la dialettica della storia);
3. trascurano la rilevanza delle situazioni limite, estreme, dell'esistenza (nascita, morte, solitudine) e degli stati d'animo che le accompagnano (angoscia, paura, speranza);
4. negano l'iniziativa e la scelta individuali, ritenendo l'esistenza un fatto ricostruibile deterministicamente ovvero un complesso di impulsi e di strutture di cui l'uomo è soggetto passivo.

L'esistenzialismo è manifestazione della crisi dell'ottimismo romantico che, in nome della Ragione, dell'Assoluto, dell'Idea, dell'Umanità, del senso della storia, "fondava" valori stabili nella convinzione di un progresso sicuro e inarrestabile. **Per l'esistenzialismo la realtà non si identifica con la razionalità; l'uomo è invece considerato un essere finito, "gettato" nel mondo e continuamente colpito da situazioni assurde** o quanto meno problematiche. **Ed è proprio dell'uomo nella sua singolarità** e non dell'umanità in astratto **che l'esistenzialismo si interessa**.

Concetto fondante per l'esistenzialismo è quello **di "esistenza"**, considerata come modalità costitutiva del soggetto che filosofa (che pensa). L'unico soggetto che filosofa è l'uomo, perciò l'esistenza è **tipica in modo esclusivo dell'uomo**. **È inoltre un modo di essere finito ed è possibilità**, cioè un potere-essere. L'esistenza **non è un'essenza**, una cosa data per natura, una realtà predeterminata e non modificabile. **Le cose e gli animali restano quel che sono** e in tal senso sono **semplice presenza**. **L'uomo sarà quello che ha deciso di essere** e in tal senso è, appunto, **"esistenza"**. **Quindi l'esistenza è incertezza**, problematicità, **decisione, rischio** (perché decidere è rischioso: si può sbagliare) **slancio in avanti**. Ma **slancio verso che cosa?** Proprio **qui cominciano a dividersi le varie correnti** dell'esistenzialismo a seconda delle risposte che sono: Dio, il mondo, se stesso, la libertà, il nulla.

Filosoficamente, l'esistenzialismo ha il proprio **percussore in Kierkegaard** (e, in parte, in Schopenhauer e Nietzsche) per la sua rivalutazione dell'uomo singolo contro la filosofia di impostazione astratta. L'esistenzialismo si presenta **anche**, soprattutto in Germania, **come sviluppo della fenomenologia**, da cui eredita la tendenza a considerare con particolare attenzione il mondo della vita (Erlebnis) e dell'esistenza quotidiana. Ha i propri **principali esponenti in Jaspers, Sartre**, **Marcel e**, in parte, **Heidegger**. **In Italia** aderiscono a tematiche esistenzialistiche **Abbagnano**, Paci e Pareyson. In Francia un'altra figura che si è mossa tra fenomenologia ed esistenzialismo è **Merleau-Ponty**. Ultimamente è stata rivalutata anche l'opera di **Albert Camus**.

KARL JASPERS (1883-1969).

Laureatosi in medicina, dopo la lettura di Kierkegaard e Nietzsche si converte alla filosofia, insegnando prima ad Heidelberg, da cui fu allontanato per la sua opposizione al nazismo, e poi a Basilea.
Opera principale: Filosofia, in tre volumi: Orientamento filosofico nel mondo; Chiarificazione dell'esistenza; Metafisica.
Jaspers giunge alla filosofia partendo dalla medicina. In lui è stato sempre presente l'interesse per la scienza, tanto da arrivare a dire che la filosofia e la scienza non sono possibili l'una senza l'altra: la scienza impedisce alla filosofia la pretesa di costituire una conoscenza assoluta (definitiva) del mondo e delle cose; la filosofia evita la pretesa della scienza di costituire l'unica forma razionale e concreta di conoscenza e induce la scienza stessa ad interrogarsi criticamente sui propri scopi.

Mondo, esistenza e trascendenza.

L'opera principale di Jaspers, "Filosofia", in tre volumi, **considera tre concetti fondamentali**: **1) il mondo**, cui è dedicato il primo volume intitolato "Orientamento filosofico del mondo"; **2) l'esistenza**, cui è dedicato il secondo volume intitolato "Chiarificazione dell'esistenza"; **3) la trascendenza**, cui è dedicato il terzo volume intitolato "Metafisica".
La successione di questi tre concetti indica la direzione secondo cui, per Jaspers, procede la filosofia, la quale dapprima, attraverso le scienze, indaga il mondo degli oggetti, poi si interroga sulle caratteristiche essenziali dell'esistenza ed infine riconosce la trascendenza, cioè la totalità infinita dell'Essere come fondamento da cui ogni ente ha la sua origine. L'esistenza è il momento, lo stato intermedio, la cui chiarificazione svela il rapporto sussistente tra gli esseri esistenti consapevoli del proprio esistere, cioè gli uomini, ed il mondo degli oggetti da una parte, nonché con l'Essere infinito, illimitato e trascendente dall'altra.

Il mondo.

Il mondo è costituito dalla totalità degli oggetti e dei fenomeni che, in quanto tali, sono **particolarmente indagati dalle scienze**. **La conoscenza scientifica si estende sempre di più ma non può mai superare il proprio limite**, costituito dal fatto che la scienza scopre soltanto un determinato aspetto del mondo, si rivolge sempre cioè verso oggetti determinati ma non giunge mai ad una conoscenza complessiva e definitiva della totalità del mondo. **La conoscenza scientifica è chiamata** da Jaspers **"orientamento nel mondo"** perché ci aiuta ad orientarci nel mondo delle cose e degli oggetti. **Però non può dare** nessuna **risposta** alla domanda **sul senso del mondo e sul perché** delle cose e dei fatti che accadono. **Inoltre** non è in grado di dare nessun orientamento per la vita, **non stabilisce valori**, ossia ideali e principi guida.

La totalità del mondo e il senso complessivo del mondo e delle cose del mondo rimane un orizzonte, un confine irraggiungibile e trascendente (insuperabile). **Il mondo come totalità rimane sempre al di là della nostra conoscenza**. **Tutt'al più è possibile** costruire una propria e personale immagine del mondo, che non è tuttavia il mondo ma piuttosto **un punto di vista singolo** fra i tanti possibili. **Il mondo come totalità** e nel suo senso complessivo **è chiamato da Jaspers "orizzonte conglobante",** che tutto ingloba, tutto abbraccia e ricomprende, il quale si estende con l'estendersi della nostra conoscenza ma si sposta continuamente in avanti e rimane, per l'appunto, irraggiungibile, trascendente, insuperabile.
La pretesa di conoscere l'orizzonte conglobante (il mondo nella sua totalità e nel suo significato complessivo) **determina lo "scacco"** (la sconfitta) **dell'orientamento scientifico nel mondo**, cioè del sapere scientifico. Ciò che si cerca è la comprensione del mondo come totalità assoluta e onnicomprensiva che "tutto abbraccia"; quello che si raggiunge è invece un mondo legato ad un particolare punto di vista. **Il mondo si rompe nella molteplicità delle prospettive** (dei punti di vista), ognuna delle quali ha la pretesa di valere in assoluto, mentre sono invece **tutte relative. Lo scacco** mostra la rottura del mondo come totalità e unità. La volontà di afferrare l'Essere (del mondo) nella sua totalità infinita e illimitata è destinata al **"naufragio"**.

L'esistenza.

Non solo la conoscenza scientifica è incapace di cogliere l'orizzonte conglobante, la totalità dell'essere, ma le **è impedita altresì la conoscenza del singolo essere concreto**, **ossia dell'esistenza**.
È compito dell'orientamento filosofico nel mondo, ossia **della filosofia, procedere alla "chiarificazione dell'esistenza**", per riconoscerne l'essenza, le contraddizioni e i limiti.
Esistenza (dal latino ex-stare) **significa anzitutto "situazione**", nel senso che **la condizione di ogni** esistente, cioè di ogni **uomo, è quella di scegliere le proprie situazioni di vita**.
Oltre all'intelletto, cioè alla scienza, c'è la ragione, concepita da Jaspers come comprensione dell'esistenza. La ragione è un tipo di pensiero a cui Jaspers non riconosce valore oggettivo e universale, quale invece da molti erroneamente attribuito alla scienza, bensì è concepita come forma di sapere capace di fornire valori, ideali, significati e norme di vita benché relativi. Jaspers fa sua la distinzione hegeliana tra intelletto e ragione, differenziandosi quindi sia dai razionalisti, i quali in nome della filosofia razionale e della scienza rifiutano tutto il resto (religione, morale, ecc.), giudicato come soggettività emotiva, sia dagli irrazionalisti, di cui è rimproverata l'estrema esaltazione degli istinti e l'ebbrezza vitalistica.
La verità, sostiene Jaspers, **è qualcosa di infinitamente di più della scienza**, che non riesce a comprendere l'orizzonte conglobante, la totalità dell'Essere che tutto abbraccia. **Anche l'uomo**, attraverso la biologia, la fisiologia e la psicologia, **può essere studiato scientificamente**, come un qualsiasi determinato oggetto del mondo,

ma questo studio scientifico dell'uomo **non potrà mai comprendere l'esistenza**. L'esistenza individuale concreta è per ognuno diversa; è irripetibile e non può essere oggetto di teorie scientifiche oggettivi e generali o di discorsi filosofici universali. **La singola esistenza è "inoggettivabile"** (non può essere ridotto ad oggetto di studio né scientifico né filosofico). Io non sono mai oggetto a me stesso. Io sono la mia stessa esistenza, la mia personale visione e intuizione del mondo. La mia esistenza coincide con me stesso, con la mia coscienza e non posso separarla da me per farne oggetto di studio dall'esterno.
La mia esistenza è ciò che scelgo di essere, è la situazione che io decido. **A prima vista questa appare una filosofia della libertà**: l'uomo è ciò che vuole e sceglie di essere, anche se pure Jaspers, come Kierkegaard, sottolinea l'inevitabile rischio connesso ad ogni scelta, potendo essere sempre implicito l'errore. **Ma la libertà di scelta**, questo è il punto, **è più apparente che reale, perché è condizionata dalle situazioni storiche e ambientali** in cui la mia esistenza si trova essere "gettata". Scrive Jaspers: "Io sono gettato in una determinata situazione storica, posso appartenere soltanto ad un unico popolo, posso avere questi genitori e non altri, posso amare questa donna". **Certo, io posso tradire**, cioè non riconoscere il mio popolo, i miei genitori, la mia donna, **per cercare nuove possibilità, ma ciò significa tradire se stessi**. **L'unico modo di essere se stesso**, l'unica scelta autentica, **consiste nell'accettare la situazione di fatto cui ognuno appartiene**, in cui ognuno si trova.
Dunque **l'esistenza è al tempo stesso colpa e libertà** ed è in tal senso **un paradosso**: **è colpa** in quanto non può superare i condizionamenti storici e ambientali della situazione in cui si trova ad essere; **è libertà** in quanto è possibile la scelta del progetto di vita, pur nei limiti della situazione storico-ambientale data, che non resta che accettare e fare propria.
In conclusione, la chiarificazione filosofica dell'esistenza giunge a comprendere che:

1. l'esistenza è la situazione in cui mi trovo a vivere ed entro cui scegliere il progetto di vita;
2. l'esistenza non è riducibile ad oggetto di studio scientifico;
3. l'esistenza e la scelta del progetto di vita sono condizionate dal tempo storico e dall'ambiente in cui ci si trova a vivere.

La trascendenza.

È tuttavia insopprimibile nell'esistenza (nell'uomo) **l'aspirazione alla trascendenza**, **cioè la ricerca dell'Essere come totalità infinita della realtà** e come comprensione del senso e significato ultimo del mondo e delle cose, ossia è insopprimibile l'aspirazione a cogliere **l'orizzonte conglobante**, che tutto abbraccia e ricomprende rimanendo **però irraggiungibile** perché tutto trascende, è sempre al di là della conoscenza e delle aspirazioni. Difatti l'esistenza consapevole (quella dell'uomo che è l'unico essere finito che ha consapevolezza della propria esistenza) si accorge che ogni cosa è destinata a finire, che nessun fatto è eterno. **Ciò nonostante il bisogno dell'infinito e della trascendenza è inevitabile**; **è inevitabile, in tal**

senso, il bisogno della metafisica, che è appunto ricerca di ciò che trascende, che sta oltre il mondo fisico.
Siamo di fronte ad un'altra contraddizione dell'esistenza: l'esistenza umana, in quanto destinata a finire, si rivela da ultimo come radicale impossibilità di esistere, mentre l'Essere trascendente e infinito non è una possibilità dell'esistenza perché trascende le cose del mondo e l'esistenza stessa. Alla fine dell'esistenza non c'è che il naufragio.
In quanto trascendente, al di là degli oggetti ma anche dei pensieri, **la trascendenza non è** scientificamente **conoscibile e** razionalmente **dimostrabile. Vi è tuttavia un modo in cui può essere colta e intuita e cioè nei simboli**, che Jaspers chiama **"cifre", nei quali essa si manifesta**. Tali cifre sono di due tipi:

1. quelle di cui si può fare esperienza nel modo di guardare e interpretare le cose della natura, i miti religiosi o i sistemi e teorie metafisiche appartenenti alla sfera oggettiva, al di fuori della coscienza;
2. quelle che rientrano nel modo in cui noi sentiamo e avvertiamo l'essenza della nostra esistenza, ossia come libertà ma anche scacco e naufragio dell'esistenza stessa.

La trascendenza si rivela soprattutto in quelle che Jaspers chiama "situazioni limite", quali la storicità dell'esistenza (il trovarci a vivere sempre in una situazione storica e ambientale determinata che non si può mutare) **ed anche la lotta**, **il peccato, il dolore, la morte**. **Le situazioni limite** sono quelle in cui il termine "limite" indica qualcosa che appunto trascende l'esistenza e che hanno perciò il carattere dell'immutabilità e dell'incomprensibilità. Noi **non possiamo modificarle**, ogni ribellione contro di esse è insensata; **possiamo solo constatarle**, prenderne atto ma non comprendere il perché non sia possibile vivere senza lotta, senza peccato, senza dolore, in un altro ambiente e tempo storico o senza morire. Di fronte a tali situazioni **non resta che la rassegnazione**.
Ma proprio l'impotenza di fronte alle situazioni limite induce l'uomo a credere nella presenza di un Essere trascendente, ossia Dio, cui rivolgerle la propria fede. Ci sentiamo impotenti ma proprio per questo siamo indotti a ritenere che il carattere finito delle cose del mondo, della nostra esistenza, delle nostre conoscenze si regga su di un Essere supremo, infinito, illimitato e trascendente oltre tutti i nostri limiti.
Anzi, per Jaspers la trascendenza è la condizione indispensabile dell'esistenza. **È vero che la trascendenza è il naufragio dell'ente e dell'esistenza perché è** lo sfondo, **l'orizzonte conglobante irraggiungibile** in cui tutte le cose finite e contingenti si annullano. **Ma è anche vero che** la trascendenza **è la condizione del divenire della realtà**: il divenire è possibile solo se l'orizzonte e i limiti del mondo (cioè la trascendenza) non restano fermi ma si spostano continuamente in avanti. L'ente (le cose) per divenire deve essere necessariamente in rapporto con la trascendenza, con l'assolutamente altro e nascosto.
Di fronte al naufragio e allo scacco dell'esistenza, la via d'accesso all'Essere trascendente (Dio) consiste allora nella fede. Jaspers parla di **"fede filosofica"**, che deve essere aperta, tollerante e non fanatica, nonché incessante ricerca della trascendenza **al di fuori dei dogmi rigidi di qualunque religione rivelata**.

La comunicazione della verità.

Dunque la trascendenza non è raggiungibile dalla conoscenza scientifica; **si rivela** invece **nelle "cifre"** (simboli) **delle situazioni limite. Ma tale linguaggio cifrato deve essere interpretato**, letto. **Questo è il compito della filosofia**: mentre la verità scientifica è oggettiva e anonima, impersonale, quella filosofica è esistenziale, è singola, individuale. "Dio è sempre il mio Dio (come io me lo immagino) ed io non l'ho in comune con gli altri uomini".
Jaspers profetizza una nuova epoca storica di trionfo della fede, il cui avvento però ritiene lontano. Nel frattempo l'umanità dovrebbe tendere a realizzare la sua unione (solidarietà) attraverso la comunicazione, lo scambio delle diverse verità in cui si crede. Ma **il problema è**: se la verità filosofica si trova nel profondo della singola ed individuale esistenza, allora ognuno non ha forse una sua propria e diversa verità, per cui non c'è una verità unica? Jaspers risponde che **se la verità è unica, essa è anche molteplice**: la verità altrui non è tanto una verità opposta alla mia quanto piuttosto la verità di un'altra esistenza che, insieme alla mia, cerca quell'unica verità che è al di là di tutte le verità: essa **è l'orizzonte che trascende tutte le verità individuali e verso il quale tutti si muovono**.
Di conseguenza, va respinto sia il dogmatismo e il fanatismo di chi afferma essere la propria l'unica verità, sia il relativismo e lo scetticismo di chi sostiene che esistono tante verità quante sono le esistenze. **Quello che la filosofia offre non è una verità definitiva; deve invece difendere la possibilità della comunicazione tra le verità delle singole esistenze**. Proprio a partire da tali critiche Jaspers condanna i sistemi sociali e politici totalitari, come quello nazista e marxista, e si schiera per il mondo libero.

JEAN-PAUL SARTRE (1905-1980).

È il maggior esponente dell'esistenzialismo francese.
Compie gli studi di filosofia all' Ecole Normal. Insegna al liceo di Le Havre a Parigi e poi, per il periodo di un anno, soggiorna presso l'Istituto Francese di Berlino, venendo a contatto con il pensiero di Husserl, Jaspers, Heidegger. Durante la seconda guerra mondiale è internato per nove mesi nel campo di concentramento di Treviri, dove matura la propria vocazione non solo politica ma anche letteraria. Liberato, prende parte attiva alla resistenza. Nel 1946 fonda la rivista "Les temps modernes". Per il suo impegno sociale si accosta al marxismo. Prende posizione a favore della contestazione studentesca del ‘68 e dei gruppi extraparlamentari di ispirazione cinese contro il comunismo ufficiale e contro il capitalismo borghese. Per questioni di principio e poiché contrario ad onorificenze ufficiali, rifiuta il premio Nobel per la letteratura assegnatogli nel 1964.
Opere: è autore poliedrico di romanzi (La nausea), di teatro (Le mosche; I sequestrati di Altona), di pamphlet (saggi critici) politici (I comunisti e la pace).
Principali opere di filosofia: L'essere e il nulla (1943); L'esistenzialismo è un umanesimo (1946); Critica della ragione dialettica (1960).

L'essere e il nulla. L'essere in sé e l'essere per sé.

Argomento centrale dell'opera "L'essere e il nulla" è la **contrapposizione**, che Sartre rileva, **tra il modo di essere della coscienza**, che è libertà, **e il modo di essere del mondo**, che è il sostrato, la base bruta e opaca su cui la coscienza esplica la sua attività intenzionale di riflessione, di interpretazione e di attribuzione di significato ai dati sensibili percepiti.
Inizialmente Sartre aderisce alla fenomenologia, in particolare a quella di Husserl di cui condivide la critica allo psicologismo. Anche Sartre **accoglie il concetto dell'intenzionalità della coscienza** (la coscienza è sempre intenzionata, cioè rivolta a qualcosa d'altro, non importa se reale o immaginario, che non è la coscienza ma è distinta da sé), **però respinge la concezione di Husserl il quale riduce l'io alla coscienza**. **L'io**, cioè l'esistenza del singolo individuo, non è rinchiuso nella coscienza ma **è fuori, nel mondo**. Va perciò rifiutato l'idealismo e il solipsismo (la coscienza rinchiusa e isolata in se stessa) in cui è caduto Husserl. Un tavolo non è nella coscienza, neppure come rappresentazione, ma è nello spazio, nel mondo. L'io è sempre concepito da Sartre come struttura relazionale, cioè aperta, in relazione col mondo e con gli altri. L'io è "essere nel mondo", essere in relazione con le cose del mondo e con gli altri io. La realtà non si riduce al "cogito". **Non è possibile negare la presenza di un essere** (di una realtà) **esterno a noi**.
L'io vive emotivamente i propri rapporti con la realtà attraverso atti definiti di **"modificazione magica del mondo**". **In tale modificazione magica svolge un ruolo importante l'immaginazione**. Se l'esistenza deve accettare il mondo così com'è, l'immaginazione è invece **costitutiva di un altro mondo, un mondo magico,**

quello della fantasia e dell'arte. Non è possibile negare la presenza di un mondo indipendente ed esterno a noi, però attraverso l'immaginazione è possibile creare un altro mondo, un'altra realtà, che sta al di là di quello reale. **L'immaginazione è** perciò **"la condizione necessaria della libertà dell'uomo empirico** (dell'individuo concreto) **in mezzo al mondo":** essa **esprime cioè la capacità umana di negare liberamente il mondo reale in qualsiasi momento e in qualsiasi situazione**. L'immaginazione **consente dunque di annullare il mondo**, ossia l'essere reale, attraverso l'immagine che di esso elabora. L'immaginazione è un modo attraverso cui la coscienza trascende (supera) la realtà. **Da ciò il titolo** dell'opera fondamentale: **"L'essere e il nulla": l'immaginazione** (ossia i personali punti di vista nel guardare, nell'interpretare e nell'attribuire nostri significati alle cose) **fa diventare nulla il mondo reale che sta davanti a noi**. **È a questo punto che Sartre scopre l'esistenzialismo** di Jaspers e Heidegger.

Nella nuova concezione esistenzialistica Sartre rovescia il rapporto stabilito dalla metafisica tradizionale tra essenza ed esistenza: diversamente dalla metafisica, per Sartre l'uomo è l'unico essere nel quale l'esistenza precede l'essenza. Ciò significa che l'uomo, a differenza degli altri esseri (minerali, piante e animali) non è predeterminato come essenza (non è cioè predefinita la sua essenza, ad esempio di animale dotato di ragione, o quella di persona o di spirito); invece l'uomo esiste prima di essere definito da un concetto (l'essenza) ed è ciò che diventa, vale a dire la sua essenza si costituisce in seguito, in base a ciò che vuole e sceglie di essere: dapprima l'uomo, senza sceglierlo, si trova " gettato" nel mondo e solo dopo costruisce la sua essenza, ossia ciò che vuole diventare secondo le scelte di vita che intende compiere. In tal senso l'uomo è libero, ma la sua libertà è al tempo stesso una condanna, poiché gli impone ad ogni istante di inventare se stesso, di scegliere ciò che vuole essere e, di volta in volta, diventare.

Tale concezione dell'esistenza umana comporta la negazione dell'esistenza di Dio (esistenzialismo ateo). Infatti, se Dio esistesse ci sarebbe prima e al di sopra dell'uomo un essere superiore che determinerebbe la natura (l'essenza) umana. In tal caso l'essenza dell'uomo sarebbe anteriore alla sua esistenza e ne verrebbe quindi condizionato. In tal caso l'uomo non sarebbe realmente libero: o Dio o la libertà umana; le due cose non possono coesistere.

Dunque l'immaginazione, ossia la possibilità di creare liberamente una propria personale visione e interpretazione del mondo al di là (trascendente) del mondo reale davanti a noi, **è la condizione che consente la libertà umana**. **Ma la libertà umana non è autonoma e assoluta**, **perché l'uomo viene sempre ad esistere nel mondo in una predeterminata situazione storica e ambientale non scelta da lui**. **Bisogna allora capire la struttura dell'essere, cioè la natura del mondo** in cui l'uomo si trova ad essere, **se si vuol capire l'esistenza umana**.

Il mondo è l'insieme dei fenomeni; è costituito da tutto ciò che accade; **è la prima percezione colta dalla coscienza ma che non deriva da essa**. Interrogandosi sulla struttura dell'essere (della realtà), Sartre afferma che **l'essere si manifesta in due maniere fondamentali**: 1) come **essere in sé**, definito più brevemente **"l'in-sé";** 2) come **essere per sé**, definito più brevemente **"il per-sé"**.

L'essere in sé, l'in sé, è l'insieme dei fenomeni, dei dati sensibili (delle cose che si vedono, si toccano, si sentono) nudi e crudi che vengono percepiti, del tutto contingenti, casuali e assurdi, nel senso che non si comprende il loro perché. L'essere in sé è costituito da tutto ciò che non è coscienza; consiste cioè nel mondo e nelle cose del mondo, con cui però la coscienza entra in rapporto. Esso è dappertutto "intorno a me e contro di me", che la coscienza trova costantemente davanti a se e contro di sé.
Nella filosofia esistenzialistica di Sartre, e anche di molta filosofia contemporanea, i fenomeni non significano più ciò che ci appare delle cose in sè, come in Kant. Piuttosto, ogni fenomeno rimanda semplicemente a se stesso, senza presupporre un noumeno (una cosa in sè) ad esso sottostante. Pertanto il complesso dei fenomeni è già il complesso della realtà: non ci sono sostanze, sostrati, sotto i fenomeni. L'essere in sé è definito appunto da Sartre come l'insieme dei fenomeni in quanto il suo esistere non è causato da nulla se non da se stesso (assoluta casualità). Si tratta quindi di un esistente(di un insieme di fenomeni esistenti) constatabile ma di cui non si dà ragione, quindi assurdo. Questo essere in sé è perciò una realtà compatta, opaca e oscura, nonché impenetrabile poiché non si scorge se e cosa c'è al di sotto.
L'essere per sé, il per-sé, è invece la coscienza che, trovandosi di fronte alle cose, ha la capacità, grazie all'immaginazione, di attribuire ad esse, liberamente, dei significati e un senso. La coscienza non può chiudersi in se stessa in quanto è costitutivamente in relazione con l'essere in sé, con le cose (intenzionalità della coscienza). Essa intenziona, ossia si pone in relazione con la realtà fuori di sé annullandola per attribuirvi un suo proprio senso e significato, annullando con ciò anche se stessa. **Per la sua proprietà di non essere un dato sensibile bensì di dare ad esso dei significati allora**, **come visto sopra, l'essere per sé, la coscienza, coincide col nulla: sia col nulla del mondo e delle cose**, perché li annulla in se stessa rivestendoli di propri significati, **sia col nulla della coscienza stessa**, poiché la conoscenza non è un dato, una realtà, ma è attività che inventa continuamente nuovi significati da conferire alle cose, negando quindi continuamente se stessa nel senso che non è irrigidita in forme predeterminate, esprimendo contestualmente, in tal modo, la libertà dell'uomo. Ad esempio, quando entra in contatto con una persona, la mia coscienza attribuisce liberamente ad essa una pluralità di significati e di valori: bella, brutta, simpatica, antipatica, divertente, noiosa, ecc. **La libertà costituisce** la struttura, **l'essenza stessa della coscienza**, o del per-sé, **e dell'esistenza** umana: l'esistenza infatti non è presenza, cioè non è oggetto ma è possibilità e libertà. Per costituzione ontologica, ossia per sua natura, "l'uomo è condannato ad essere libero": è una libertà a cui non può sottrarsi. L'essere in sé (le cose) è ciò che è; è un oggetto, o un'insieme di oggetti determinati, ma in sé senza senso; non ci dice il perché delle cose o dei fatti che accadono. La coscienza, ossia l'esistenza e cioè l'uomo, non è invece un oggetto; essa è vuoto di essere ma è possibilità di attribuire liberamente suoi propri significati all'essere in sé, ed in quanto possibilità la coscienza non è una realtà precostituita ma è libertà.
Il corpo dell'uomo è essere in sé, cioè oggetto contingente (casuale) **e assurdo** (di per sé senza senso, senza perché) in mezzo a tutti gli altri oggetti, altrettanto

contingenti e assurdi. Per contro, **l'uomo come essere per sé è coscienza e libertà** che trascende il mondo e le cose del mondo ma che al, tempo stesso, è sempre riferito ad esse. L'uomo come essere per sé non si riduce al suo passato, in quanto esso è quella parte di sé che è già compiuta, e neppure si riduce al presente perché continuamente lo trascende.
L'essere in sé (il mondo), ivi compreso il corpo dell'uomo, **è pieno** (è pieno di oggetti concreti) **ma opaco** (in sé senza senso e significati), **mentre l'essere per sé** (la coscienza) **è vuoto** (è assenza di essere in quanto la coscienza non è un essere, un oggetto) **e come tale è il nulla** (nullifica la realtà), **ma è possibilità, cioè libertà e responsabilità di dare infiniti significati all'essere in sé, tuttavia infondati**, **cioè di carattere soggettivo e non oggettivo**: la libertà della coscienza si fonda infatti proprio sul suo non essere realtà oggettiva (la coscienza non è un oggetto).
Vi è nella libertà della coscienza, cioè nell'uomo, un'intrinseca contraddizione: **io non sono libero di decidere della mia esistenza** ma "sono condannato ad esistere", nel senso che mi trovo "gettato" nel mondo non per mia libera scelta; **ma** dopo essere divenuto esistenza, cioè **dopo essere venuto al mondo, sono di conseguenza condannato ad essere libero**, perché come coscienza mi ritrovo inevitabilmente a dare liberi significati e senso all'essere in sé, ossia alle cose del mondo con cui vengo in contatto. **Ciò implica allora che l'uomo**, una volta gettato nella vita, **è responsabile di tutto ciò che fa**, cioè **del progetto della sua vita**. Nessuno può cercare scuse: se si fallisce è perché si è scelto di fare fallimento. Qualunque evento mi accada è qualcosa a cui posso sempre sottrarmi, se necessario anche in forma estrema, con la fuga o con la morte.

L'essere per gli altri.

Non esiste però soltanto un unico essere per sé, **un'unica coscienza individuale ma esistono anche gli altri uomini** e quindi **esiste un "essere per gli altri"** con i quali si viene in contatto, di cui si fa esperienza, e **che da coscienza individuale mi trasformano in oggetto delle loro coscienze**. **Il rapporto con l'altro** (gli altri uomini) **è costituito**, per Sartre, **da un duplice processo di reificazione** (=di trasformazione del soggetto ad oggetto, ossia a cosa, dal latino "res" che significa appunto cosa). **Infatti**:

1. dal mio punto di vista l'altro, pur essendo in se stesso una coscienza e quindi non un oggetto, diviene però oggetto per me e dunque uno strumento da utilizzare a mio vantaggio;
2. dal punto di vista dell'altro, egli a sua volta fa di me una cosa veduta e quindi un oggetto da usare a suo vantaggio.

Quando entro in contatto con l'altro nasce pertanto **il conflitto**. Il conflitto è per Sartre la **caratteristica fondamentale dell'"essere per gli altri"**. Gli uomini tendono a sottomettere gli altri per non restare sottomessi. Il conflitto è un dato strutturale della condizione umana.

Sartre scorge due modi, **due vie per superare il conflitto con gli altri ma**, aggiunge, **sono** due vie **apparenti**:

1. la via dell'amore, che consiste nel rispettare e valorizzare la soggettività, la personalità dell'altro; ma così facendo io mi riducono ad oggetto dell'altro e mi accetto come tale nei suoi confronti;
2. la via del desiderio, che consiste nel fare dell'altro il proprio oggetto da usare a proprio piacere.

Si tratta di **una visione chiaramente pessimistica del rapporto con gli altri**, dell'essere per gli altri. Sartre sembra ignorare l'amore reciproco, che è reciproca donazione di sé. Sartre invece dice **"L'inferno sono gli altri"**.

L'assurdo dell'esistenza. La nausea. L'uomo come Dio mancato.

Per Sartre **la condizione umana è assurda, paradossale**. Infatti, come si è visto, **l'uomo, pur essendo libero di fronte alle cose** del mondo, in quanto le riveste liberamente di suoi propri significati, **non è libero di scegliere** il suo essere, **il suo venire al mondo né è libero di rifiutare la propria libertà e la connessa responsabilità**. Il fatto di trovarsi al mondo è quindi per l'uomo, come per tutti gli altri enti, qualcosa di assurdo, che non ha spiegazione. Gli scopi e i fini dell'esistenza non sono nell'esistenza stessa ma, dopo essere gettati nell'esistenza, nascono soltanto nella coscienza dell'uomo, la quale soltanto dà un senso a ciò che non ha senso.

Il sentimento che caratterizza l'assurdità dell'esistenza è la "nausea", che sorge **quando l'uomo scopre l'assoluta contingenza e casualità dell'esistenza e la sua mancanza di senso**. **Per non rassegnarsi** all'insensatezza dell'esistenza, **la coscienza dell'uomo si costruisce una serie artificiosa di valori metafisici**: Dio, la religione, l'Assoluto, i doveri morali, le leggi, i miti, ecc. **Ma quando si accorge che non c'è nulla, nessun essere superiore e necessario** in grado di determinare i fini e gli scopi dell'esistenza e del mondo, **deriva allora la nausea** e lo stomaco si rivolta.

Consegue da ciò il progetto dell'uomo di farsi Dio, ossia di diventare un essere in grado di dare da se stesso un fondamento e un senso alla propria esistenza. **Ma questo è impossibile** perché l'esistenza (il venire al mondo) non ha una spiegazione e un senso in se stessa. **Solo la coscienza attribuisce senso e significati all'esistenza**, i quali sono **però soltanto soggettivi e relativi**, non oggettivi né universali. Per di più, la coscienza sorge solo dopo l'esistenza e quindi non può essere il fondamento, la base di spiegazione dell'esistenza stessa. L'esistenza rimane una condizione del tutto assurda, casuale, indeterminabile. **Non c'è alcun fine né determinismo nell'esistenza ma solo imprevedibilità**. La ragione e gli scopi dell'esistenza sono qualcosa che noi arbitrariamente inventiamo solo dopo che siamo già venuti al mondo.

Nel suo sforzo di farsi Dio l'uomo è dunque destinato allo scacco, al fallimento. "**L'uomo, dice Sartre, è un Dio mancato**, una passione (un'aspirazione) inutile".

Prigioniero della casualità della propria esistenza, l'uomo si accorge che il tentativo di diventare "essere causa di se stesso"(si tratta della definizione di Dio della scolastica medievale) è destinato a fallire.
Se Dio non esiste e se lo stesso tentativo dell'uomo di farsi Dio si rivela un fallimento, **allora** anche i valori morali perdono qualsiasi senso o, meglio, **non esistono norme morali a priori, assolute e immutabili**. Tutti i comportamenti umani sono quindi sullo stesso piano, si equivalgono e sono tutti ugualmente fallibili. Da ciò il **relativismo etico di Sartre**: non ci sono valori morali universali e necessari, validi per tutti e per sempre. Gli uomini sono assolutamente liberi nella scelta dei loro comportamenti ma proprio per questo, come abbiamo visto, sono altresì, d'altro canto, assolutamente responsabili di ciò che fanno e non possono cercare scuse se si comportano in modo errato.

L'umanesimo esistenzialistico di Sartre.

Nel corso della sua vita **Sartre tuttavia** non rimane chiuso nei suoi pensieri filosofici e produzioni letterarie ma **ritiene doveroso anche un suo impegno sociale e politico**, specie nella resistenza francese contro l'occupazione nazista, nonché nella ricostruzione post-bellica e **nel socialismo**. **Perciò** nella conferenza "L'esistenzialismo è un umanismo" **Sartre attenua il carattere pessimistico della sua prima filosofia, sottolineando che la libertà dell'esistenza**, ossia della scelta di vita, **non è da considerare assolutamente arbitraria perché comporta anche una precisa responsabilità sociale**: la libertà di ciascuno trova un limite nella libertà degli altri. Elaborando una teoria della libertà e responsabilità individuale e sociale dell'uomo, **Sartre smorza le concezioni iniziali circa l'assurdo e il nulla dell'esistenza e della coscienza, reinterpretando l'esistenzialismo nei termini di una filosofia dell'impegno** per l'uomo e per la sua emancipazione materiale, sociale e spirituale. Il destino dell'uomo è nell'uomo stesso, nelle sue scelte responsabili. **In tal senso l'esistenzialismo si presenta come un umanismo**, in quanto l'uomo viene considerato responsabile del proprio progetto di vita, che si proietta costantemente fuori di se stesso a favore degli altri e che è quindi trascendenza, ossia oltrepassamento, un andare al di là da sé verso gli altri.

La critica della ragione dialettica.

L'interesse per l'impegno sociale favorisce l'adesione di Sartre al marxismo, armonizzato però con la filosofia esistenzialista e non senza critiche nei confronti del marxismo ufficiale sovietico. In particolare Sartre esamina i rapporti tra il suo esistenzialismo e il marxismo.
La libertà individuale, osserva Sartre, non dipende solo da quella degli altri ma essa, **secondo la teoria marxista, è condizionata anche dalle sussistenti condizioni storico-sociali ed economiche**. Tali condizioni, infatti, possono limitare

le possibilità di progettare in piena libertà i modi della propria esistenza. **Sartre condivide dunque la teoria marxista del materialismo storico**, secondo cui il corso della storia è condizionato dalla continua dialettica (contrapposizione, conflitto) sociale ed economica fra gruppi e classi sociali. **Tuttavia per Sartre, a differenza di Marx**, se è vero che la dialettica socio-economica condiziona il corso della storia, però non lo determina in modo esclusivo, poiché la filosofia esistenzialistica mostra che le passioni e i bisogni dei singoli individui non sono meno importanti dei conflitti di classe nell'influenzare lo svolgimento della storia. **La storia è determinata non solo dalla struttura economica esistente ma anche dalla sussistente cultura e mentalità sia sociale che individuale**.

Sartre respinge invece il materialismo dialettico di Marx e soprattutto di Engels, secondo cui il processo dialettico (la continua contrapposizione di elementi contrari) caratterizza anche la stessa evoluzione della natura. Scoprire una dialettica anche nella natura appare soprattutto un'illusione metafisica. Essa potrebbe anche esistere ma non ne abbiamo la benché minima prova.

Per Sartre dunque la dialettica (lo sviluppo della società attraverso la contrapposizione di elementi contrari) **è un processo esclusivamente storico e umano**. **Ma esso, diversamente da** quanto pensava **Marx, non è destinato a concludersi con l'avvento di una società senza classi e quindi senza più lotta di classe, poiché è un processo incessante**, destinato a non concludersi mai, per cui ad una fase di progresso si contrappone prima o poi una fase di regresso, la quale sarà poi superata da una nuova fase di progresso e così via.

Ciò vale anche nelle società e regimi comunisti, nel senso che la stessa rivoluzione socialista o comunista è prima o poi **destinata a** perdere slancio ed **irrigidirsi in forme burocratiche ed autoritarie**. In proposito **Sartre elabora una propria fenomenologia** (descrizione) **della dinamica rivoluzionaria, distinguendo tra il concetto di "serie" e quello di "gruppo"**.

La serie è costituita dalla massa disorganizzata e anonima degli individui, tra di loro indifferenti se non ostili.

Il gruppo è invece un insieme organizzato di individui che hanno un comune scopo. Il gruppo tende a costituirsi di fronte ad un pericolo o ad un comune avversario e **trova la sua massima unione nella lotta rivoluzionaria**. **Tuttavia, passata la fase "eroica" della rivoluzione, il gruppo** perde la propria forza e capacità di unione, di aggregazione, e **decade nella "serie"**, nella massa disorganizzata. Lo slancio rivoluzionario si esaurisce e chi è al potere riesce a mantenerlo solo attraverso un rigido regime dispotico e di obbedienza imposta con la forza. **Il potere degenera in potere burocratico, gerarchico e poliziesco**, concentrato nelle mani di un solo capo carismatico o di un gruppo oligarchico di pochi privilegiati. Gli individui tornano ad essere "serie" e si sentono di nuovo alienati, cioè estranei uno all'altro e all'intera comunità.

Da tale constatazione deriva appunto la critica di Sartre **contro il marxismo ufficiale**, che nel sistema comunista sovietico è divenuto un regime autoritario e dispotico, interessato esclusivamente a conservare il potere e i privilegi dell'oligarchia dominante. Il marxismo è degenerato in dogma (in potere

indiscutibile, che non può essere criticato), incapace di tener conto dei cambiamenti sociali.
È allora necessario condannare questo marxismo ufficiale e dogmatico per ritornare ad un marxismo umano, capace di concedere maggior libertà agli individui e disponibile ad adeguarsi continuamente ai nuovi bisogni dei cittadini e ai nuovi mutamenti della società, **attribuendo pari importanza sia ai valori e fattori sociali, proclamati dal marxismo, sia ai valori e fattori individuali, proclamati dall'esistenzialismo**.

GABRIEL MARCEL (1889-1973).

Pensatore francese di duplice vocazione, letteraria e filosofica, rivolge la propria indagine soprattutto a quegli stati esistenziali che si pongono a mezza strada tra conscio e di inconscio.
Opere principali: Il mistero dell'essere; Essere e avere.

Problema e mistero.

La filosofia di Marcel si ispira da un lato allo **spiritualismo** e dall'altro **all'esistenzialismo. Dallo spiritualismo** coglie in particolare **il concetto di "coscienza**", posta quale oggetto privilegiato di indagine rispetto alla natura e all'esteriorità. Alla filosofia attribuisce infatti il compito di descrivere e spiegare i dati della coscienza, non solo quelli dell'esperienza interna o riflessione, ma anche i "dati immediati" dei sentimenti e dei valori morali e religiosi quali la libertà, la trascendenza, la manifestazione del divino. Per la sua adesione allo spiritualismo e per la sua riflessione sull'interiorità dell'uomo (come in Socrate) contro il carattere astratto delle scienze, Marcel definisce il proprio pensiero come "neo-socratismo".
Dall'esistenzialismo deriva i temi della critica della conoscenza razionale od "oggettiva", della distinzione tra essere ed esistenza, della rischiosità del rapporto tra uomo e mondo, vale a dire la rischiosità del progetto di esistenza, nonché del conseguente sentimento di angoscia o inquietudine.
Marcel chiama la scienza "riflessione primaria", **di cui critica la pretesa di** organizzare **un sapere oggettivo e sistematico**. **Individua** infatti **quali caratteristiche della scienza**:

1. l'astrattezza, che riduce la scienza al solo aspetto quantitativo, misurabile, mentre ignora la dimensione qualitativa dell'esistenza e del senso del mondo;
2. la concupiscenza, cioè la frenetica volontà di manipolare e modificare la natura solo per poter meglio disporne, da cui la prevalenza dell'avere (del possesso) rispetto all'essere (alla spontaneità e all'amore);
3. la separazione tra il pensiero e l'essere, atteggiamento che risale al razionalismo a partire da Cartesio, per cui il pensiero astratto diventa l'elemento fondamentale a discapito della conoscenza oscura (psicosomatica) che abbiamo di noi stessi.

Per Marcel invece **la ricerca filosofica deve partire proprio dalla conoscenza oscura** e globale **che ciascuno sente in sé come corpo**. È questo l'elemento veramente fondamentale: "Nulla esiste per me, scrive Marcel, se non è in qualche modo unito a me come il mio corpo".
Alla riflessione primaria (la scienza) **Marcel antepone quindi** quella che chiama **"riflessione secondaria",** cioè, per l'appunto, la conoscenza oscura, psicosomatica, dei dati immediati della coscienza, riflessione che, se non è un procedimento scientifico, è tuttavia un procedimento razionale. Infatti, **caratteristiche della riflessione secondaria sono**:

1. la socraticità, che è propria non dello scienziato ma del filosofo, il quale mira non alla coscienza bensì alla saggezza;
2. il senso di appartenenza ad una realtà cosmica, ossia il riconoscersi innanzitutto come entità psicosomatica che spinge a non rinchiudersi nel proprio antropocentrismo, ma che anzi infonde la coscienza di far parte di un universo in cui si è generati e da cui si è quindi creati;
3. il senso della trascendenza, dato che la riflessione secondaria induce l'uomo a riconoscersi al tempo stesso sia come interiorità sia come alterità: l'uomo è in sé nella sua intimità ma contemporaneamente è proiettato fuori di sé, verso l'essere (il cosmo) che lo circonda.

Anche Marcel dunque, come Jaspers, Sartre, Heidegger, si pone **il problema dell'essere**, ossia della modalità od essenza primaria e fondamentale dell'ente (delle cose e degli uomini), da cui dipendono tutte le sue manifestazioni e i suoi significati od insignificanze. **Anzi**, l'essere ha per Marcel un carattere ancor più universale in quanto la domanda (l'interrogarsi) sull'essere è rivolta non solo alla realtà esteriore, ma anche e soprattutto nei confronti di colui che tale domanda si pone (l'uomo). Così concepito, per Marcel allora **quello dell'essere non è un problema bensì un mistero**.

Secondo Marcel, **il problema è** qualcosa che si incontra e che si pone davanti a me. Si presenta cioè come una difficoltà di ordine più teoretico (conoscitivo) che esistenziale. È una difficoltà risolvibile sul piano oggettivo attraverso l'analisi o la dimostrazione razionale, ma che non coinvolge l'uomo come persona.

Il mistero, al contrario, è qualcosa in cui io mi trovo implicato, la cui essenza è di non essere un qualcosa d'altro davanti a me. L'unione di anima e corpo, ad esempio, che è costitutiva dell'io, è un mistero perché rimane al di là dell'analisi. Essa non è un dato predeterminato, ma un processo continuo di reciproca interazione mai predeterminabile.

Il mistero dell'essere.

Il problema dell'essere non è quindi **risolvibile sul piano oggettivo proprio perché l'essere non è un ente, un oggetto**. Quando ci poniamo il problema dell'essere, cioè del senso della realtà e di noi stessi, non troviamo più davanti a noi dati oggettivi analizzabili perché siamo noi che attribuiamo un senso alle cose, agli oggetti, ed inoltre siamo noi stessi che ci interroghiamo sull'essere (il ricercatore si confonde con ciò che è ricercato), non sapendo inizialmente se noi siamo né che cosa siamo. La riflessione sul problema ontologico (il problema dell'essere) si apre sopra un abisso: **il problema si trasforma in mistero**, cioè, come dice Marcel, in un "metaproblema": al di là del problema che noi comprendiamo c'è il mistero che ci comprende. A questo punto l'uomo è chiamato non più a domandare ma a rispondere, non più a chiedere ma, attraverso una totale disponibilità e apertura, ad accogliere un essere che, in quanto trascendente, non si manifesterà mai in modo totale. Questa apertura e disponibilità **si traduce in una invocazione** (l'essere non può essere compreso ma

invocato) **verso quell'essere che in Marcel acquista le caratteristiche del Dio personale del cristianesimo**.
Tuttavia Marcel nega la possibilità di giungere a Dio attraverso "l'itinerarium mentis in Deum" di medioevale memoria (San Bonaventura), nel senso che l'approssimazione a Dio non ha nulla di razionale, ovvero non muove dall'esperienza del mondo e della natura per risalire dal causato alla causa. Il mistero dell'essere, dell'essere degli enti come anche dell'essere di Dio, non possiamo comprenderlo e dominarlo. **Dio non si dimostra ma si invoca**. L'unico modo di avvicinarci a Dio è l'invocazione, cioè parlare a Dio e accoglierlo. **Quel che possiamo fare, allora, non è che compiere l'analisi dei nostri modi di partecipazione a tale mistero, che sono quelli della fedeltà, della speranza e dell'amore**.
La fedeltà non deve essere intesa come mantenimento della parola data, in quanto si ridurrebbe, in tal caso, ad una autoglorificazione di chi tale impegno ha rispettato. Essa è invece la cosciente accettazione di un totale affidarsi ad un Altro che ci trascende, per cui una fedeltà assoluta presuppone una persona assoluta che ci crea e ci chiama ad essere persona, che ci dà la responsabilità di essere fedeli o di tradire.
La speranza, a sua volta, non è mai ostinata fiducia nel futuro "contro ogni speranza", poiché si tradurrebbe anch'essa nell'autoglorificazione di una volontà che non cessa di sperare. La speranza autentica è invece una richiesta di aiuto e che, deposto ogni orgoglio, si affida a un Tu, ad un essere assoluto.
L'amore, infine, congiunge insieme la fedeltà e la speranza: si è fedeli e si spera perché si ama e l'amore assoluto non può che indirizzarsi verso una Persona assoluta.

L'avere e l'essere.

Affinché la persona si renda disponibile al mistero dell'essere, deve **capovolgere il rapporto che il mondo moderno ha fissato tra la categoria dell'avere e quella dell'essere**.
Secondo **la mentalità dell'avere**, si vale per quel che si ha e non per quello che si è: il mondo e gli altri sono unicamente oggetti di un possesso sempre più vasto. Lo stesso razionalismo scientifico e tecnico rientra nella categoria dell'avere, per cui il mondo e le cose si presentano come problemi (e non come mistero) risolvibili, dominabili e sfruttabili. Ma la categoria dell'avere è in realtà la categoria della servitù dell'uomo rispetto al mondo, giacché il dominio sulla cosa posseduta tende a capovolgersi e a diventare quello della cosa posseduta sul possessore. Nell'attaccamento alle cose l'uomo ne diventa succube ed è da esse dominato e alienato.
Contro l'alienazione e la schiavitù dell'avere, la metafisica deve allora prendere posizione per **renderci invece disponibili all'essere e al suo mistero**, liberandoci dalla cupidigia del possesso delle cose attraverso, come già visto, l'atteggiamento della fedeltà, della speranza e dell'amore per l'essere.

MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961).

È stato docente di filosofia alla Sorbona e alla Normale di Parigi.
Opere principali: La struttura del comportamento; La fenomenologia della percezione.

Rapporto tra coscienza e corpo e tra uomo e mondo.

È un filosofo esistenzialista che tuttavia non si distacca totalmente dalla fenomenologia e neppure dalla psicologia scientifica e dalla biologia, contro cui invece l'esistenzialismo ha sovente polemizzato. Tener conto della psicologia e della biologia non significa per Merleau Ponty limitare ad esse l'analisi, ma essere consapevoli che l'analisi passa anche attraverso di loro e si arricchisce dei derivanti risultati, evitando così il pericolo di discorsi campati in aria.
Secondo tale ottica, il **tema di fondo** della filosofia di Merleau Ponty è quello del **rapporto tra coscienza e mondo,** espresso in termini di incontro fecondo tra esistenzialismo, da un lato, e comportamentismo e psicologia della forma, dall'altro.
Anche per Merleau Ponty **l'esistenza è essere nel mondo**, è cioè "una certa maniera di affrontare il mondo". Ma questo essere nel mondo precede, **è anteriore alla contrapposizione tra anima e corpo**, tra lo psichico e il fisico, risultando in tal modo respinta l'interpretazione causale dei rapporti tra anima (o coscienza) e corpo. Merleau Ponty vede piuttosto in tale rapporto una dualità dialettica di comportamenti o, meglio, **anima e corpo indicano livelli di comportamento** dell'uomo **dotati di diverso significato**. Fra anima e corpo vi è un'opposizione funzionale che non può venire trasformata in opposizione sostanziale. Nella rappresentazione delle relazioni tra anima e corpo Merleau Ponty non accetta alcun modello materialista ma neppure alcun modello spiritualista. Non si può paragonare l'organo (il corpo) ad uno strumento (dell'anima) né si può paragonare lo spirito (l'anima) ad un artigiano che lo usi: **l'anima non utilizza il corpo ma si fa, si manifesta mediante esso**.
Circa i **rapporti tra uomo e mondo**, Merleau Ponty sostiene che "la verità non abita soltanto l'uomo interiore" o, meglio, non c'è l'uomo interiore: **l'uomo è nel mondo e nel mondo egli si conosce**. **Il mondo** delle cose e **dei fenomeni non è**, **d'altra parte, realtà piena ma riceve senso solo dal punto di vista derivante dalle mie esperienze e da quelle altrui**. Il mondo quindi è a sua volta inseparabile dalla soggettività e dall'intersoggettività. Da ciò ben **si comprende come il tema della percezione diventi fondamentale** per Merleau Ponty, **ed altresì la ragione per cui egli utilizza la fenomenologia** come maniera di praticare la filosofia. La fenomenologia è sì lo studio delle essenze (per esempio l'essenza della percezione è quella della coscienza) ma è anche una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e non ne fa entità metafisiche fisse e trascendenti.
Tutte le scienze si propongono una spiegazione del mondo completa e reale ma non si rendono conto che il ricercatore è influenzato nella sua ricerca **dalla propria esperienza percettiva**, dal proprio modo di vedere: l'esperienza percettiva

ha un valore costitutivo nei riguardi di questo mondo. Nell'interazione tra esperienza percettiva e mondo **diventa centrale il concetto di corpo**, giacché "il mio corpo è il mio punto di vista sul mondo". **La percezione** è l'inserzione del corpo nel mondo. Se da una parte la percezione ha il carattere della totalità (psicologia della forma), dall'altra essa rinvia sempre ad un aldilà delle singole rappresentazioni, **promette sempre altri angoli di visuale**. **Il significato delle cose** nel mondo **rimane pertanto aperto** o, come dice Merleau Ponty, **ambiguo**. **Tale ambiguità o apertura è elemento costitutivo dell'esistenza**: le cose possono anche considerarsi inesistenti sotto il profilo cognitivo (idealismo), ma devo sempre fare i conti con esse sotto il profilo pratico ed esistenziale. Posso non conoscere le cose ma esse condizionano la mia azione e la mia esistenza.

La libertà condizionata.

Se è sbagliato concepire il rapporto tra coscienza e corpo come un rapporto causale tra due sostanze e se è parimente sbagliata una concezione causale nel rapporto uomo e mondo, per Merleau Ponty **è errato altresì concepire un rapporto di causalità tra l'uomo e la società**. **Perciò critica Sartre** per la sua idea di libertà assoluta dell'individuo una volta che sia gettato nell'esistenza, **così come critica anche il marxismo** per il primato causale attribuito all'economia. Per Merleau Ponty **l'uomo è** costitutivamente **libero e non c'è alcuna struttura, come quella economica, che possa annullare la sua libertà**. **Tuttavia quella dell'uomo è una libertà condizionata dal mondo in cui vive e dal passato che ha vissuto**. Non c'è mai determinismo così come non c'è mai scelta assolutamente libera.

Così come la psicoanalisi ha gonfiato la nozione di sessualità, il marxismo ha gonfiato quella di economia. Merleau Ponty non scarta le motivazioni economiche, soltanto non le assolutizza. "Sarebbe assurdo considerare la poesia come semplice episodio dell'alienazione economica: la poesia pura può avere un senso eterno". Ma non è neppure assurdo cercare anche nel dramma sociale ed economico un motivo dell'ispirazione poetica. Per Merleau Ponty **cultura ed economia, sovrastruttura e struttura, si influenzano a vicenda.** Anche la storia umana non è affatto determinata da una inviolabile legge dialettica: "Il mondo umano è un sistema aperto e incompiuto", fondamentalmente contingente. **Il marxismo quindi non solo è sbagliato nella teoria del materialismo storico**, poiché il divenire storico è contingente, **ma anche nella teoria dialettica**, giacché il divenire storico non è sempre causato dal conflitto tra situazioni contrapposte. **È vero**, riconosce Merleau Ponty, **che non c'è dialettica senza opposizione e senza libertà di opporsi, ma esse non durano a lungo in una rivoluzione**. Che tutte le rivoluzioni conosciute degenerino non è frutto del caso: quando diventano regime non possono più essere ciò che erano come movimento e slancio iniziale. Alla rivoluzione è preferibile il riformismo.

NICOLA ABBAGNANO (1901-1990).

È stato docente di filosofia all'università di Torino.
Opere principali: Esistenzialismo positivo; Possibilità e libertà.

Abbagnano **è stato il maggior esponente dell'esistenzialismo italiano, peraltro secondo un indirizzo di maggior positività**, volto cioè ad evitare il prevalente orientamento pessimistico dell'esistenzialismo tedesco e francese i quali, dopo averli affermati, giungono a negare valori positivi all'esistenza e alla libertà.
Tre sono i temi fondamentali della filosofia di Abbagnano: 1) la polemica antiromantica; 2) la riflessione sulla scienza; 3) l'interpretazione della filosofia come tentativo di esplorare il mondo con occhi umano.
Per Abbagnano l'atteggiamento antiromantico e la considerazione del valore della scienza sono le condizioni essenziali di una filosofia che intenda essere chiarificazione del mondo umano. **Critica dunque** gli esiti di negatività dell'esistenzialismo di **Heidegger** (l'essere per la morte), di **Jaspers** (lo scacco) e di **Sartre** (la nausea). Il loro pessimismo dipende per Abbagnano dal fatto che detti pensatori, nonostante le loro polemiche antidealistiche, hanno continuato a muoversi in un sistema di concetti tipici dell'idealismo romantico, quali i concetti di inesorabile destino e di assurdità dell'esistenza, da cui è dipesa altresì la svalutazione delle scienze e del loro apporto oggettivo e metodologico alla costruzione filosofica di un mondo umano.
Da qui le due direzioni in cui Abbagnano ha proceduto nell'elaborazione di un esistenzialismo positivo: 1) il chiarimento del concetto nonché dell'ambito di un'effettiva possibilità di scelta dell'esistenza; 2) l'analisi metodologica delle procedure della scienza quale unico strumento capace di consentire soddisfacenti rapporti di comprensione del mondo da parte dell'uomo.
Nella prima direzione (l'effettiva possibilità di scelta dell'esistenza) **Abbagnano polemizza tanto contro l'idealismo quanto contro il positivismo**, perché entrambi assumono l'idea della necessità a fondamento di un sapere ritenuto assoluto (ossia di un necessario sviluppo dialettico della realtà nel caso dell'idealismo oppure di un necessario sistema di rapporti di causa-effetto nel caso del positivismo). **A tali filosofie** Abbagnano **contrappone le filosofie della possibilità**, impersonate da Kant e Kierkegaard, le quali sostengono un concetto di esistenza e di ragione possibili, recuperando il significato realistico di possibilità intesa come effettiva alternativa tra un sì o un no, cioè tra una scelta o una altra, senza alcuna predeterminazione necessaria al fallimento (esistenzialismo negativo) o al successo (idealismo romantico).
Nella seconda direzione Abbagnano sottolinea che un concetto di ragione possibile inteso come sopra risulta allora corrispondente a quello della stessa scienza moderna, che ha abbandonato le presunzioni positivistiche di una conoscenza definitiva, basandosi invece sull'elaborazione di ipotesi scientifiche da sottoporre a verifica.

Contro l'involuzione romantica dell'esistenzialismo negativo, confinato nel limbo di sterili lamentazioni antitecniche e antirazionalistiche nella nostalgia di un un mitico stato primordiale, **l'esistenzialismo positivo italiano**, e di Abbagnano in particolare, **si orienta in tal modo verso un programma neoilluministico** (di nuovo razionalismo). Il richiamarsi dell'esistenzialismo positivo alla ragione possibile non rifiuta infatti il ricorso a tecniche razionali specifiche, consapevole peraltro dei propri limiti e perciò disponibile e sempre aperto a verifiche di validità. La **rivalutazione delle scienze**, ed **in particolare delle scienze umane e sociali**, vuole essere per Abbagnano rottura dell'assolutismo metafisico e strumento utile di chiarimento dei problemi morali, sociali e politici.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976).

Ha compiuto studi di teologia, scienze matematiche e naturali e di filosofia. Nel 1919 abbandona la Chiesa cattolica per inconciliabilità con le proprie teorie filosofiche. È docente universitario a Marburgo e poi a Friburgo come successore di Husserl. Nel 1933 aderisce al nazismo ma dopo breve tempo se ne allontana e si ritira dalla vita politica.
Opere principali: Essere e tempo; Dell'essenza del fondamento; Lettera sull'umanismo; Che cos'è la metafisica; Dell'essenza della verità.

Orientamenti e interessi filosofici.

La filosofia di Heidegger può essere suddivisa in due periodi: 1) quello del cosiddetto **"primo Heidegger",** di impostazione più vicina alla fenomenologia e all'esistenzialismo; quello del **"secondo Heidegger",** di impostazione più ontologico-metafisica, però su basi nuove e contrapposte rispetto alla metafisica classica. Heidegger è quindi **collocabile solo in parte nell'ambito della filosofia fenomenologica ed esistenzialista**, con riguardo al primo periodo della sua produzione.
Nella formazione filosofica di Heidegger **confluiscono diverse tendenze**: il cattolicesimo conservatore agli inizi; la filosofia di Kierkegaard; la fenomenologia di Husserl; il nichilismo di Nietzsche.
Secondo una concezione diffusa nella cultura tedesca dell'epoca, condivide la **critica della civiltà tecnico-industriale** e ne rielabora l'interpretazione sulla base della dottrina aristotelica e del metodo fenomenologico. In Aristotele riscopre un insieme di verità metafisiche oggettive, che il pensiero moderno, tutto incentrato sul primato del soggetto, ha deformato. Per il pensiero moderno infatti (vedasi il cogito di Cartesio, l'Io trascendentale di Kant, l'Assoluto dell'idealismo) la conoscenza è soprattutto il risultato delle operazioni del soggetto o della coscienza soggettiva anziché essere conoscenza diretta degli oggetti in sé.
Agli inizi del suo pensiero filosofico Heidegger **si oppone allo psicologismo**, che riduce e fa derivare i principi e le leggi logiche dai meccanismi e dalle leggi psicologiche. Per Heidegger invece gli stati psichici sono mutevoli e non possono essere all'origine dei principi logici che sono, per contro, stabili, immutevoli e intemporali. Mediante una nuova impostazione metafisico-ontologica, Heidegger avverte l'esigenza di **confrontare la logica con il mondo storico**: **non tutto è divenire storico contingente**, mutevole e spesso imprevedibile. **La filosofia** pertanto **non può**, **alla lunga, fare a meno** dell'ottica che le è propria, cioè **della metafisica**, anche se **rinnovata**.
Sulla base dei predetti orientamenti affronta quello che per lui è il problema fondamentale, cioè **il problema dell'essere e del senso dell'essere** (ossia il problema dell'essenza e del significato profondo della realtà e dell'esistenza umana). **Nel primo periodo della sua filosofia applica allo studio di tale problema il metodo**

fenomenologico, per la capacità scorta nella fenomenologia di "giungere alle cose stesse", ossia di fornire un metodo per interpretare il mondo e la storia degli uomini cogliendone, al di là dei fatti particolari, le essenze invarianti, immutevoli. L'interesse per la filosofia rivolta ai fenomeni essenziali (colti nella loro essenza) che si rivelano alla coscienza spiega la **critica** di Heidegger **nei confronti del sapere di tipo** matematico, cioè **meccanico-quantitativo** delle scienze fisiche, derivante da Galileo Galilei, **al quale contrappone il valore della conoscenza fondata sull'intuizione** anziché sull'analisi matematica e concettuale.
Altro interesse di Heidegger **è quello teologico**. **Ma per lui la concezione** dell'essere, della vita e del tempo quale **indicata dal cristianesimo è stata tradita** poiché basata su una metafisica di tipo classico che Heidegger respinge.

Essere e tempo.

Scopo dichiarato dell'opera "Essere e tempo" è di giungere alla comprensione dell'essere degli enti (delle cose), ossia comprendere da dove derivano e quali sono le loro fondamentali caratteristiche. **L'essere è la proprietà e la caratteristica comune di tutti gli enti**: ogni ente, prima di essere qualcosa di determinato (uno specifico oggetto) deve innanzitutto "essere", cioè esistere.
Allora qual è il senso dell'essere? L'unico tra i vari enti che è in grado di porsi la domanda sull'essere per cercarne il senso è l'uomo. **Perciò prima di cercare il senso dell'essere in generale bisogna cercare quale è il modo di essere** (le caratteristiche) **fondamentale dell'uomo**.
L'uomo è chiamato da Heidegger "esserci", dove il "ci" sta ad indicare che l'uomo è sempre in una situazione nella quale si trova gettato (la nascita non dipende dalla volontà individuale e tuttavia, con la nascita, l'uomo si trova fatalmente gettato nel mondo). **Mentre tutti gli altri enti sono** trattati e considerati come **"presenza",** ossia come oggetti stabili in sé e presenti a chi li osserva, senza collegamenti né col passato né col futuro, e quindi **manipolabili** e utilizzabili **dall'uomo**, **il modo fondamentale dell'essere dell'esserci (dell'uomo) è invece l'"esistenza",** la quale non è solo nel presente ma è sviluppo, è cammino dal passato verso il futuro. **Esistenza significa** infatti **"poter essere"** ed il poter essere **riguarda il futuro**, è progetto per il futuro, sulla base anche delle esperienze e dei vissuti del passato.
La metafisica tradizionale dell'Occidente, da Platone in poi, **non ha mai concepito l'essere nel suo rapporto col tempo**, ossia secondo le dimensioni del passato, del presente e del futuro. **Anziché considerare l'essere come l'essere** (l'origine e l'essenza) **degli enti, ha per lo più ridotto l'essere stesso ad ente, pensandolo solo come "presenza",** ossia come ente fisso, stabile, non mutevole nel tempo: da qui appunto il titolo dell'opera "Essere e tempo".
Heidegger chiama la sua preliminare analisi sull'esserci (sull'uomo) **"analitica esistenziale",** da condurre secondo il metodo indicato dalla fenomenologia. La fenomenologia considera infatti i fenomeni (gli enti) non nei loro aspetti esterni e particolari ma nella loro essenza, ossia secondo i modi fondamentali e profondi con

cui sono colti dalla coscienza. **Mediante l'analitica esistenziale** Heidegger intende, appunto, **evidenziare i modi possibili, fondamentali ed essenziali di essere dell'uomo**, modi **chiamati** da Heidegger **"esistenziali"**. Mentre per esempio le categorie di Aristotele e di Kant (sostanza, causa-effetto, quantità, qualità, relazione, ecc.) indicano i modi più generale di essere degli enti, intesi come semplice "presenza", gli "esistenziali" indicano le caratteristiche strutturali fondamentali dell'esserci, inteso come esistenza e non come presenza.
Quale preliminare presupposto degli esistenziali, Heidegger individua nell'uomo tre caratteristiche essenziali dell'esistenza, che lo differenziano dagli altri enti:

1. **la capacità di porre il problema e di interrogarsi sull'essere** e sul senso dell'essere, cioè di mettersi in rapporto sia col singolo essere individuale che con l'essere in generale;
2. **l'esistenza** (ossia l'esserci o l'uomo) **è essenzialmente possibilità di essere**, cioè di progettare il proprio modo futuro di essere, a differenza degli altri enti che sono semplici presenze predeterminate e fisse; sono oggetti che si pongono davanti mentre l'esistenza non è fissa e predeterminata, ma è un insieme di diverse possibilità di essere (di progettare la propria vita) tra cui l'uomo deve scegliere. Anche **etimologicamente** la parola esistenza deriva dal latino ex-stare, che significa stare in un posto, ossia in un certo modo di essere quale si è prescelto, venendo "da" (ex), venendo cioè dal di fuori della realtà momentanea in cui ci si trova. Dire che l'esistenza, cioè l'uomo, è "poter essere", ossia possibilità di cambiare, vale a dire progetto (etimologicamente "pro-getto"=gettarsi in avanti), significa dire che non c'è una natura od una essenza di fondo immutabile nell'uomo;
3. come progetto l'esistenza (l'uomo) è dunque possibilità di portarsi e andare oltre la realtà del momento per scegliere il tipo di vita futura; allora, poiché l'esistenza trascende, ossia va oltre la realtà momentanea e presente, la terza caratteristica fondamentale o modo di essere dell'uomo è **la trascendenza**, concettualmente intesa in maniera nuova rispetto alla metafisica tradizionale.

Gli "esistenziali".

Dopo aver delineato le caratteristiche essenziali dell'esistenza in generale, Heidegger, proseguendo nell'analisi dell'esserci (l'uomo), **esamina quindi i modi fondamentali "possibili" di essere dell'uomo**, chiamati, come abbiamo visto, **gli "esistenziali"**.
Heidegger distingue tre categorie (gruppi) **di esistenziali fondamentali**:

1. "**essere nel mondo**";
2. "**essere fra gli altri**";
3. **"essere per la morte**".

Ciascuna categoria è a sua volta caratterizzata da ulteriori propri e specifici esistenziali.

"Essere nel mondo".
Nell'analisi degli esistenziali **Heidegger parte dall'esame dell'uomo quale esso mediamente è nella quotidianità della sua esistenza**, ossia esamina l'uomo nelle situazioni in cui per lo più si trova e ciò proprio per considerare (e non farsi sfuggire) il maggior numero delle varie possibilità di progetto e di scelta di vita dell'uomo. **Di seguito sono illustrati i relativi esistenziali principali**.
1) **L'uomo è prima di tutto un essere nel mondo**, un trovarsi nel mondo.
2) Nel suo essere nel mondo l'uomo è soprattutto un **"prendersi cura delle cose"** di cui ha bisogno per trasformarle e utilizzarle secondo le sue esigenze e i suoi scopi.
3) **Nell'esistenza pratica e quotidiana ogni cosa esiste in primo luogo come strumento per qualcosa d'altro**, ogni cosa assume un significato in vista di qualcosa d'altro: la casa per abitare, il sentiero per camminare, la stella per orientarsi, ecc.
4) Poiché ogni cosa rimanda (si collega) a qualcosa d'altro e così via, **l'uomo nella sua vita pratica** e concreta **si trova dentro ad** una serie di rimandi (collegamenti) che nel suo insieme costituisce **una forma di pre-comprensione del mondo**, chiamata da Heidegger **"visione ambientale preveggente"**. Questa pre-comprensione del mondo è un modo di dare significato al mondo in maniera pratica e strumentale: è il senso comune, il comune modo di vedere e di sentire le cose del mondo. Con ciò Heidegger vuol dire che **la pre-comprensione pratica e strumentale del mondo** (il mondo è un insieme di cose usate come strumenti) **precede la conoscenza teorica del mondo stesso**, nonostante la superbia di certe teorie filosofiche che pretendono di essere al primo posto. Per Heidegger invece si può indagare teoricamente il senso dell'essere (del mondo e dell'uomo) solo perché già si possiede di esso una pre-comprensione pratica, anche se indeterminata.
5) **Infatti**, prosegue Heidegger, **l'uomo innanzitutto e per lo più non si trova nel mondo secondo la "modalità della conoscenza**", cioè in primo luogo per conoscerlo, **ma secondo la "modalità del commercio",** ossia per utilizzare e sfruttare a suo vantaggio le cose: la pratica precede la teoria.
6) **Ma la pratica non è cieca perché è guidata dalla visione ambientale preveggente**, **ossia dalla pre-comprensione strumentale del mondo**. Tale pre-comprensione viene prima della comprensione e della conoscenza teorica delle cose del mondo e l'uomo, di conseguenza, viene addirittura ancor prima del mondo stesso, nel senso che **il mondo, senza la pre-comprensione, non avrebbe per l'uomo alcun significato**, è come se non esistesse. La conoscenza teorica è considerata da Heidegger un modo secondario che deriva da quello primario del prendersi cura delle cose, di tipo pratico-strumentale. Solo quando si interrompe la necessità pratica strumentale del prendersi cura delle cose subentra la riflessione sulle cose e la conoscenza teorica.
7) **Poiché la pratica precede la teoria e l'uomo si trova già "gettatto" dentro il mondo**, **non ha senso allora chiedersi se vi sia un mondo al di fuori della nostra coscienza** (come nel caso dell'idealismo secondo cui non c'è alcuna realtà esterna alla coscienza) e se il suo essere (il suo fondamento e la sua essenza) possa venir dimostrato: **non ha senso dimostrare una cosa entro cui già ci si trova ad essere**; l'essere nel mondo è un dato di fatto esistenziale.

La comprensione è per Heidegger ciò che comunemente si intende come conoscenza. Il processo gnoseologico (conoscitivo) per Heidegger non consiste:
-né in un atteggiamento puramente passivo e recettivo, in base a cui veniamo a conoscenza di una realtà a noi esterna che poi cerchiamo di organizzare e classificare mediante leggi generali (come per il positivismo);
-né in un atteggiamento del tutto attivo, per cui il soggetto, la coscienza, crea la realtà (come per l'idealismo);
-ma consiste in un progressivo disvelarsi (manifestarsi) dei significati più reconditi (profondi e nascosti) dell'essere stesso. Grazie alle progressive illuminazioni da parte dell'essere, l'uomo è in grado di portare alla non-latenza (al non più nascosto) quanto della realtà rimarrebbe invece latente senza l'intervento dell'essere, con cui l'uomo è in rapporto. La gnoseologia di Heidegger è dunque ermeneutica (è interpretazione della realtà) e la anticipa.

"Essere tra gli altri". **Esistenza inautentica e esistenza autentica**.

Un'altra fondamentale categoria di esistenziali, accanto all'essere nel mondo**, è "l'essere tra gli altri"**.
1) **Essere fra gli altri significa** che l'uomo non vive in un suo mondo isolato dagli altri uomini. Il solipsismo (l'isolamento in se stesso) è quindi un falso problema, come pure l'idealismo perché non c'è una coscienza, uno Spirito, senza mondo quale oggetto della coscienza.
2) **Il mondo e gli altri uomini non sono oggetto di conoscenza ma sono un fatto esistenziale** (è questa la nostra situazione esistenziale e non c'è niente da conoscere); sono un dis-velarsi dell'essere (un manifestarsi, un togliersi il velo che nasconde); sono il luogo dell'esistenza dell'uomo e dei suoi progetti di vita.
3) Se come "essere nel mondo" l'uomo è soprattutto un "prendersi cura delle cose", **nel suo "essere con gli altri" l'uomo è "aver cura degli altri"**.
4) **L'aver cura degli altri può assumere due forme diverse**: a) curarsi più delle cose che degli altri uomini, e questa è una forma di vita inautentica, **un'esistenza inautentica** che consiste in un semplice "essere (stare) insieme"; b) aiutare gli altri a prendersi cura di se stessi e prendersi anche direttamente cura degli altri, e questa è una forma di vita autentica, **un'esistenza autentica** in cui si ha un vero "coesistere" (non stare ma vivere insieme).
Si vive un'esistenza inautentica quando si trattano le cose e gli altri uomini come enti, in maniera strumentale, al solo scopo di utilizzarli a nostro vantaggio. La vita inautentica **è basata sul "si dice" e sul "si fa", cioè sul conformismo, sulle convenienze**. È un modo di essere anonimo e impersonale. **Il linguaggio**, che dovrebbe essere il luogo del dis-velamento (dello svelarsi) dell'essere, **è ridotto a chiacchiera inconsistente**: "le cose stanno così perché così si dice"; oppure: "bisogna fare così perché così dicono che si fa". **La "curiosità", allora, è un'ulteriore caratteristica principale della vita inautentica**; curiosità non per l'essere (per la vera realtà) delle cose e degli altri uomini ma per le loro apparenze superficiali. Nell'esistenza inautentica l'uomo si comporta e parla imitando semplicemente i più

(conformismo) e finisce col non sapere neppure di che cosa si parla. **L'uomo cade e si abbassa al livello delle cose**, diventando un semplice fatto tra gli altri fatti; **non è più un "progetto"**, ma rinuncia a perseguire ed attuare sempre nuovi progetti di vita. Questa caduta dell'uomo al livello delle cose viene chiamata da Heidegger **"deiezione"** (= decadere a cosa).

La vita inautentica, come si vedrà altresì per la vita autentica, **è accompagnata da specifiche "situazioni emotive**" (stati d'animo, sentimenti). **Due in particolare**:

1. il sentirsi condannato ad essere ciò che si è di fatto, incapaci di fare nuovi progetti di vita (le cose e gli altri sono visti come oggetti e non come progetti);
2. la paura di perdere le cose che si hanno e dalle quali l'uomo inautentico non riesce a distaccarsi.

Peraltro, **Heidegger non intende fare il moralista**; non pronuncia condanne morali della vita inautentica e ciò **per due motivi**: 1) perché compito dell'analisi esistenziale è quello di osservare e descrivere e non di esprimere giudizi di valore; 2) soprattutto perché Heidegger riconosce che l'esistenza inautentica e la deiezione fanno parte della struttura esistenziale dell'uomo, fanno parte della vita di tutti gli uomini. Anche gli uomini che progettano e scelgono la vita autentica hanno inevitabilmente momenti di vita inautentica, giacché essa caratterizza buona parte dell'esistenza quotidiana di ciascuno. **L'essere dell'uomo** è contraddistinto da questa struttura circolare che **oscilla tra esistenza autentica ed inautentica**. L'esistenza è di per se "poter essere", cioè un progettare in avanti (vita autentica). Ma essa tende sovente, nella vita quotidiana, a ricadere indietro, a ciò che di fatto originariamente l'uomo è, ossia un essere gettato nel mondo (vita inautentica).

La stessa conoscenza scientifica e addirittura le norme morali e i valori appartengono per Heidegger all'esistenza quotidiana inautentica perché i loro oggetti sono trattati sempre come cose, in maniera strumentale con lo scopo di venire utilizzati per un qualche fine, magari anche nobile ed elevato, ma in realtà, proprio in quanto oggetti, non sono mai vissuti come progetti, i quali soltanto caratterizzano la vita autentica. Heidegger non accetta la concezione filosofica classica di conoscenza considerata come effetto di una riflessione neutrale e distaccata dalla realtà esterna da parte di un soggetto. Non considera l'uomo come spettatore obiettivo della realtà, emotivamente non coinvolto; fra realtà e uomo vi è sempre tensione continua che produce inevitabili situazioni emotive le quali rendono impuro, non obiettivo né distaccato, il nostro rapporto con le cose.

Nella moderna società di massa, ove il conformismo e la spersonalizzazione dilagano, **più frequente è la caduta nella vita inautentica** e nella deiezione. Il singolo rinuncia alla propria personalità e si adegua al comportamento della maggioranza o alle mode. In tal modo si sottrae alla propria responsabilità, ossia alla realizzazione del suo poter essere in progetti sempre nuovi.

Senonché c'è la "voce della coscienza" che invita l'uomo ad una esistenza autentica, la quale si realizza quando l'uomo non si abbassa al livello delle cose, degli enti, **ma quando cerca** invece il senso dell'essere degli enti, cioè **il senso dell'esistere delle cose**. La voce della coscienza richiama l'uomo alle sue responsabilità e gli rammenta ciò che egli è nel suo profondo, ossia "poter essere",

progetto. Tutti i progetti e le scelte dell'uomo sono in fondo equivalenti: posso dedicare la mia vita al lavoro, allo studio, alla ricchezza o a qualsiasi altra cosa, ma **l'uomo** è veramente tale e **vive un'esistenza autentica quando non smette mai di fare continui e nuovi progetti**. Quando uno di questi progetti viene considerato come quello ultimo e decisivo, e quindi l'uomo smette di perseguire progetti ulteriori, allora l'uomo cade in una vita inautentica perché rinuncia al suo "poter essere" realizzatore di progetti sempre nuovi.

Essere per la morte.

Tuttavia tra i vari progetti, **tra le varie possibilità di scelta ce n'è una diversa** dalle altre, **alla quale l'uomo non può sfuggire**: **la morte**.
Con riguardo alle fondamentali categorie di esistenziali (i fondamentali modi possibili di essere dell'uomo**), l'"essere per la morte" è la terza ed anzi la maggiore** presa in esame da Heidegger accanto a quelle dell'"essere nel mondo" e dell'"essere fra gli altri". L'uomo è infatti poter essere: è caratterizzato cioè dalla possibilità, da qualcosa che può essere e quindi da qualcosa che ancora manca. Ciò che invece all'uomo (all'esserci) non può mancare è la sua fine, la sua morte.
Come mai Heidegger definisce la morte come possibilità di ogni singolo uomo **e non come fatto certo**, sperimentato? **Perché**, egli risponde, **il singolo uomo non può mai fare esperienza della propria morte**, bensì solo della morte degli altri. Dunque per il singolo, **fintanto che rimane in vita, la morte non è un fatto, ma è una possibilità. Però è una possibilità certa** ed insuperabile. La morte è la fine dell'esserci (dell'uomo). Se l'uomo è poter essere, cioè possibilità di realizzare sempre nuovi progetti, con l'avvento della morte all'uomo non resta più alcun progetto da attuare; perciò, dice Heidegger, la morte è la possibilità (certa) dell'impossibilità di ogni ulteriore progetto di vita. Quella della morte è la possibilità più propria e specifica dell'uomo singolo e concreto, perché ogni uomo, in quanto "essere nel mondo" ed "essere tra gli altri", progetta la sua esistenza sempre con riguardo al mondo e con riguardo agli altri. Quando muore, invece, muore sempre da solo, isolato dalle cose del mondo e dagli altri.
Ma che significato ha per l'esistenza la consapevolezza della possibilità certa e ultima della morte? Essa **non deve portare alla disperazione**, dice Heidegger, ma **anzi, consentendo all'uomo di conoscere fino in fondo se stesso come essere finito e mortale, lo sospinge a vivere un'esistenza più autentica**. Infatti, mentre la vita inautentica cerca di allontanare e di far dimenticare la morte, oppure considera la morte con paura, l'esistenza autentica si attua pienamente proprio quando l'uomo si rende conto che è un "essere per la morte", destinato alla morte.
La consapevolezza della morte non implica, nella vita autentica, la disperazione e il suicidio o l'attesa della morte (il vivere aspettando solo di morire). Comprendendo che l'esistenza umana è finita, è destinata a terminare, la consapevolezza della morte **ha il merito di farci capire l'inutilità di fissarci ed intestardirci** in una specifica situazione, **in uno specifico ed esclusivo desiderio e progetto**, **perché con la morte**

ogni nostra progetto diventa nulla, più niente. La consapevolezza della morte **ci consente di conseguenza un sufficiente distacco dalla vita**, grazie a cui essere in grado **di non farci dominare dai nostri desideri e passioni**.
Heidegger chiama tale consapevolezza dell'inevitabilità della morte **"decisione anticipatrice",** perché ci fa capire in anticipo che è un'illusione e del tutto inutile affannarci nella cura delle cose (nell'attaccamento alle cose), cadendo in tal modo in una esistenza in autentica e perdendo così di vista la vita autentica.
Dunque la morte:

1. da un punto di vista negativo è l'annullamento totale, per cui secondo Heidegger è del tutto falso il principio per il quale dal nulla non nasce nulla; al contrario, è proprio dal nulla che nasce l'esistenza e nel nulla finisce;
2. da un punto di vista positivo il pensiero della morte richiama l'uomo dalla disperazione della vita inautentica alla piena e serena consapevolezza della propria autentica condizione.

La comprensione del nostro "essere per la morte" è accompagnata, come tutte le comprensioni, **da una situazione emotiva** (da un sentimento). Mentre, come già visto, la situazione emotiva fondamentale della vita inautentica è la paura (di perdere le cose che si hanno), quella della vita autentica, che comporta la consapevolezza di "essere per la morte", è invece **l'angoscia**: l'angoscia per l'ignoto e per il nulla totale, anche dei nostri progetti, che la morte comporta. L'uomo giunge all'esperienza dell'angoscia non mediante l'intelletto, attraverso un'analisi razionale, ma in base ad un preciso sentimento che egli avverte.
L'esistenza autentica implica tuttavia il coraggio di accettare il proprio "essere per la morte" e di accettare la propria condizione di essere finito, mortale. Essere per la morte provoca angoscia, ma la consapevolezza coraggiosa della morte, propria della vita autentica, ha non solo la funzione di ricordarci che nessuno dei nostri progetti di vita sarà mai definitivo, perché con la morte diventa un niente, ma ha altresì e soprattutto il compito di farci accettare con forza d'animo la nostra condizione strutturale di esseri finiti e limitati.
L'uomo (l'esserci), commenta Heidegger, è caratterizzato da una duplice negatività (situazione negativa):

1. l'uomo è il fondamento dei suoi progetti, e quindi del suo "poter essere", perché è l'uomo che sceglie i propri progetti fra i tanti possibili; però l'uomo non è il fondamento di se stesso perché si trova gettato nell'esistenza a sua insaputa e non avendolo scelto lui stesso; Heidegger respinge quindi la metafisica classica che nei concetti di "essenza" e/o di "sostanza" presume di aver individuato il fondamento dell'uomo;
2. l'uomo in sé è dunque assoluta assenza di un suo qualsiasi fondamento: è nullità di fondo dell'esistenza (destinata al nulla con la morte), nullità che oltretutto non deriva da colpe o mancanze sostanziali dell'uomo, ma è una condizione originaria dell'uomo; è nullità (mancanza di un senso di fondo) esistenziale strutturale.

Il tempo e la storia.

Come dice lo stesso titolo dell'opera "Essere e tempo", **Heidegger sviluppa quindi l'analisi del rapporto tra l'esserci** (l'uomo) **e il tempo**, ossia il rapporto tra l'uomo e la storia, **individuandone nella "cura"** (il prendersi cura delle cose e l'aver cura degli altri) **il termine di collegamento** (la "cura" collega l'uomo col tempo e con la storia). Infatti le caratteristiche fondamentali dell'esistenza quali già esaminate (l'esistenza come poter essere, come progetto, come trascendenza, nonché l'essere gettati nel mondo, la deiezione, l'angoscia) si manifestano nella "cura". **Ma qual è il senso della "cura";** che cosa la rende comprensibile? Heidegger risponde che il senso della cura **è la temporalità**. **Ogni aspetto dell'esistenza è in effetti inserito nel tempo**, rimanda ad una dimensione temporale: **l'essere gettato nel mondo fissa l'esserci** (l'uomo) **nel passato; la deiezione lega l'uomo al presente inautentico** delle cose; **il progetto proietta l'esserci verso il futuro**, che per Heidegger è la **dimensione fondamentale del tempo** poiché consente il "poter essere", consente la progettualità che costituisce una struttura invariante (stabile) dell'esserci.
Nell'esistenza inautentica il tempo è semplice somma, accostamento di passato, presente e futuro; nell'esistenza autentica il tempo è in sé dimensione unitaria, incentrato non sul presente ma sul futuro. **Ciò che Heidegger vuole significare è che** il tempo non è qualcosa di esterno che si aggiunge all'esistenza ma che l'esserci ha in sé costitutivamente carattere temporale; **l'esserci (l'uomo) è tempo**, nel senso che l'uomo sussiste ed è comprensibile solo come essere situato nel tempo, cioè come essere storico, calato nella storia. Non ha senso per Heidegger il concetto astratto e astorico di uomo.
Dall'analisi del tempo Heidegger trae alcune importanti conseguenze:

1. **i significati di "tempo" usati nel pensiero comune ma anche nella scienza** (la misura scientifica del tempo) **sono entrambi di tipo inautentico** perché sono significati abbassati al livello delle cose (deiezione), viste come enti, come semplice presenza e come **semplici strumenti**;
2. **il tempo autentico è invece quello dell'esistenza autentica ed angosciata**, che vede nell'essere per la morte l'insignificanza finale di tutti i progetti dell'esistenza, ma che consente all'uomo di accettare con coraggio il proprio tempo limitato, in una specie di "amor fati" verso il proprio destino, vivendo la vita con distacco dalle passioni e dalla cura ossessiva delle cose;
3. **la natura temporale e storica** (delimitata un determinato periodo storico) **dell'esserci** (dell'uomo) **è il fondamento che consente la storiografia** (la scienza storica) perché la vita autentica, pur nella consapevolezza della nullità finale dell'esistenza, non elimina il mondo e le vicende naturali e storiche nelle quali ci troviamo, ma anzi ci rende liberi di accettare l'esistenza e il mondo così come sono, finiti ed imperfetti, e quindi di raccontarne la storia con distacco, senza pregiudizi.

IL “SECONDO HEIDEGGER”.

L'incompiutezza di "Essere e tempo".

Nell'opera "Essere e tempo" Heidegger ha condotto un'analisi fenomenologica dell'esserci (l'uomo), unico tra gli enti che si pone il problema dell'essere e del senso dell'essere, **nell'intento di passare poi ad indagare l'essere e il senso dell'essere vero e proprio in generale, ossia l'essenza e il senso del principio e del fondamento della realtà. Ma questa seconda indagine non è stata svolta** e **l'opera è rimasta incompleta**. Ciò **per due motivi**:

1. perché Heidegger giunge alla convinzione che il linguaggio della metafisica tradizionale è inadeguato a parlare dell'essere in quanto trattasi di linguaggio rivolto e impostato sugli enti anziché sull'essere;
2. a causa dell'impostazione stessa dell'opera "Essere e tempo" la quale, intendendo parlare dell'essere a partire dall'esserci, ha finito di fatto, secondo taluni studiosi, con l'impedire di estendere l'analisi all'essere, avendo Heidegger scorto nell’"essere per la morte" dell'uomo la nullità stessa dell'esistenza piuttosto che la premessa per giungere al senso dell'essere.

Da ciò la svolta del proprio orientamento cui Heidegger è indotto. In tal senso si parla appunto del **"secondo Heidegger"**.

Intorno agli anni trenta Heidegger si persuade che per trattare il problema dell'essere e del suo senso sia necessario **capovolgere il punto di vista della metafisica tradizionale** (intesa come studio dell'essere, della realtà in generale). Infatti, mentre i filosofi della metafisica tradizionale, partendo dal loro “esserci”, cioè dalle personali concezioni e teorie, avevano sempre considerato l'essere come proprio "oggetto" di studio, giungendo quindi a ridurlo, in quanto oggetto, ad ente, a semplice cosa da conoscere, **Heidegger si convince che non si debba più partire dall'esserci, dall'esistenza e dalla riflessione umana per arrivare all'essere, ma ci si debba porre invece dal punto di vista dell'essere stesso**. **Viene rovesciato il rapporto uomo-essere: l'uomo non è più pensato come colui che assume l'iniziativa del proprio svelamento, ossia della comprensione di sé, del suo essere ed altresì dell'essere in generale, ma è invece l'essere che si rivela attraverso quell'ente particolare che è l'uomo, il quale diventa quindi l'ambito e lo strumento dell'iniziativa assunta dall'essere medesimo di autosvelarsi** (di rivelarsi). **Allora**, in questo capovolgimento della relazione uomo-essere, **la comprensione dell'essere non dipende più**, come Heidegger dapprima pensava, **da una preliminare comprensione dell'esserci, ossia dell'esistenza umana** (e degli esistenziali) **bensì, al contrario, la comprensione dell'esistenza dipende da una preliminare comprensione dell'essere in generale, dal quale primariamente deriva l'essere degli enti** (cioè l'origine e l'essenza degli enti).

Rilevante conseguenza della nuova impostazione adottata è stata quella di **trasformare la concezione dell'uomo da soggetto attivo** (tradizionalmente concepito come colui al quale espressamente spetta di organizzare e rendere possibile

la conoscenza e la comprensione dell'essere, cioè della realtà) **a soggetto passivo**, ossia a semplice destinatario di iniziative di svelamento (di rivelazione) assunte non dall'uomo ma direttamente dall'essere nei confronti dell'uomo.
Peraltro questo capovolgimento del rapporto tra uomo e essere non deve essere inteso in modo troppo rigido. In effetti non è esclusa una partecipazione ed un coinvolgimento dell'uomo nell'iniziativa dell'essere di autosvelarsi poiché, come vedremo, **Heidegger** presenta lo svelarsi dell'essere come "evento" e, quindi, **concepisce un rapporto** di "coappartenenza originaria", cioè **di implicazione reciproca tra essere e uomo**. **Infatti**, fra tutti gli enti, **solo** quel particolare ente che è **l'uomo è capace** di pensare e quindi **di comprendere che gli enti visibili** dai quali il mondo è costituito **sono appunto visibili poiché è l'essere che, svelandosi ed illuminando gli enti, li fa apparire**. **L'essere può svelarsi e rendersi visibile solo nel pensiero dell'uomo**: ecco perché Heidegger parla di coappartenenza e di implicazione reciproca tra essere e uomo.
Contro la metafisica tradizionale Heidegger propone quindi **una nuova metafisica**.

La "differenza ontologica" e la verità.

Nell'opera "Che cos'è la metafisica" rigoroso è in Heidegger il rifiuto della metafisica tradizionale che concepisce l'essere come semplice "presenza", cioè come ente. **L'essere per Heidegger non va assolutamente confuso con l'ente**: tra essere ed ente **esiste una fondamentale differenza** che Heidegger chiama **"differenza ontologica"** (l'ontologia è quella parte della filosofia, della metafisica in particolare, che studia appunto l'essere, cioè l'essenza ed il principio fondamentale della realtà). **L'essere non è l'ente, ma è invece pensato** da Heidegger **come la luce, l'orizzonte, lo sfondo**, **l'evento che, tramite l'uomo** (tramite il suo pensiero)**, rende visibili** (e comprensibili) **gli enti** (la realtà e le cose della realtà). **In quanto distinto dall'ente**, **l'essere è il non-essere (il nulla) dell'ente**; **è il "ni-ente", il non-ente,** ossia è lo sfondo, che rimane nascosto, entro il quale appare e si rende visibile quella parte di enti illuminati dall'essere. **Da ciò la conclusione, apparentemente paradossale e assurda, che il ni-ente e l'essere sono la stessa cosa**: l'essere va inteso come ciò che non è ente (differenza ontologica) ma che rende visibile l'ente.
Nell'opera l'"Essenza della verità", Heidegger critica la tradizionale concezione della verità intesa come corrispondenza tra pensiero (o linguaggio) **e fatti**, poiché presuppone di considerare l'essere come presenza, cioè come ente che si rispecchia e corrisponde al pensiero. **Viceversa**, sostiene Heidegger, **la stessa parola greca con cui in origine si indicava la verità, cioè "alethéia", significa "svelamento"**, significa **ciò che non è nascosto**. **Questo concetto originario di verità coincide** per Heidegger **col concetto di libertà, intesa non nel senso** (antropologico) **di libero arbitrio** (libertà di scelta) **ma in quello** (ontologico) **"del lasciar libero l'ente di essere illuminato e reso visibile dall'essere**". Si tratta infatti di una libertà che l'uomo non può "scegliere" (per questo non è concepibile come libero arbitrio), ma che è propria dell'essere stesso, che appartiene all'essere, al punto che non è l'uomo

che possieda la libertà ma è la libertà che possiede l'uomo. **La libertà cioè non deriva da una iniziativa** (una scelta) **umana, ma si configura**, si presenta, **come un dono che l'essere fa all'uomo**. Dono che permette all'uomo di avvertire la presenza dell'essere e che permette agli enti di essere illuminati e resi visibili all'uomo dall'essere medesimo. **La verità è il disvelarsi** (disvelare=togliere il velo che nasconde) **e manifestarsi dell'essere, essere paragonato** da Heidegger **ad una "radura" in cui gli enti sono lasciati liberi di apparire**, ossia di essere illuminati e resi visibili.
Ma la verità intesa come disvelamento e illuminazione degli enti da parte dell'essere è al tempo stesso disvelamento parziale degli enti e nascondimento della totalità di tutti gli altri. L'essere non disvela, non illumina e non fa apparire contemporaneamente tutti gli enti; mentre ne svela alcuni, tiene nascosti gli altri nella loro totalità: **in ciò consiste il mistero dell'essere** (del principio e dell'essenza della realtà). In tal senso Heidegger dice che la verità implica la non verità, proprio come la luce (l'essere che illumina gli enti) implica l'oscurità.

La critica alla metafisica occidentale come oblio dell'essere.

Heidegger, si è visto, **accusa la metafisica classica di aver commesso un errore radicale per due principali motivi**:

1. per aver concepito l'essere come proprio oggetto di studio, intendendo in tal modo l'essere come presenza, cioè come ente, dimenticando la differenza e distinzione ontologica tra essere e ente;
2. per aver concepito la verità come facoltà e proprietà del soggetto (dell'uomo) e come corrispondenza tra pensiero e fatti.

La metafisica occidentale, prosegue Heidegger, **pur essendosi posta il problema dell'essere, lo ha subito ignorato e dimenticato poiché si è di fatto limitata ad un'indagine sull'ente anziché sull'essere** vero e proprio. **Perciò** Heidegger **definisce la metafisica classica, tradizionale, come "oblio dell'essere"**, cioè come dimenticanza dell'essere.
Da Platone e Aristotele fino a Hegel e allo stesso Nietzsche, la metafisica ha preteso l'impossibile, ossia di cercare il senso dell'essere indagando gli enti. ***In tal modo essa non è una metafisica ma una "fisica",*** *poiché si è limitata a studiare gli enti dimenticando l'essere, ossia la differenza tra essere ed ente (oblio dell'essere). Platone è stato, secondo Heidegger, il primo responsabile della degradazione della metafisica a fisica.* ***I primi filosofi*** *(Anassimandro, Parmenide, Eraclito)* ***avevano correttamente concepito la verità come un dis-velarsi dell'essere****, secondo il significato etimologico di "alethéia", la parola greca che significa "verità".* ***Senonché Platone*** *ha respinto il concetto di verità come non-nascondimento, cioè come autosvelarsi dell'essere, e ha capovolto il rapporto tra essere e verità, fondando e basando l'essere sulla verità intesa come mondo delle idee, ossia come pensiero, mentre invece, al contrario, è la verità che si basa sull'essere che si svela e si rivela al pensiero. Prima c'è l'essere (la realtà) e non già il pensiero (ad esempio il*

mondo platonico delle idee o lo Spirito dell'idealismo) e solo dopo c'è il pensiero dell'essere.
La metafisica classica, anziché concentrarsi sull'essere, si è concentrata sugli enti ed allora è stata ontologia (scienza degli enti), oppure si è concentrata sull'ente supremo, cioè Dio, ed allora è stata teologia (scienza di Dio). Anzi, dice Heidegger, ***la metafisica tradizionale è sempre stata****, a rigore,****onto-teo-logia****, cioè unità di ontologia, teologia e logica. Ontologia perché considera gli enti come fondamento della realtà (ad esempio le idee di Platone, le forme o essenze di Aristotele, la sostanza di Cartesio o di Spinoza, ecc.); teologia perché considera che il fondamento della realtà sia quell'ente supremo che è Dio; logica perché pensa all'ente come subordinato al pensiero, cioè alla logica della ragione. Con* ***l'idealismo*** *ha addirittura considerato il pensiero (l'Idea o lo Spirito) come produttore dell'essere (della realtà****). Il positivismo*** *poi ha cancellato la metafisica dal campo della filosofia e si è preoccupato unicamente del mondo naturale.* ***Anche la scienza e la civiltà tecnologica contemporanee*** *hanno dimenticato l'essere e non sanno dare una risposta al problema del senso dell'essere (del senso del mondo e dell'esistenza).*
Essendo ***caratterizzata dall'oblio dell'essere, la metafisica si presenta come un tipo di pensiero in cui dell'essere non vi è più nulla****, non vi è più traccia. Da ciò l'****equazione tra metafisica e nichilismo*** *(=nulla, dal latino "nihil").* ***Questo tipo di metafisica ha condizionato la storia dell'intero Occidente*** *(Occidente che alla lettera, secondo il gusto per l'etimologia di Heidegger, deriva dal latino "occaso", che significa tramonto, ossia il tramonto dell'essere); ha cioè condizionato il modo di vedere il mondo, interpretato come rapporto tra uomo e enti che divengono e si trasformano continuamente, manipolabili e sfruttabili dall'uomo, subordinati all'uomo e quindi resi inconsistenti, senza fondamento e perciò nullificati (ridotti a nulla): da ciò il nichilismo cui è giunta la metafisica, per la quale dell'essere non ne è (non ne rimane) più niente.*
La stessa filosofia di Nietzsche*, che voleva essere la denuncia delle illusioni e della nullità della metafisica, è invece per Heidegger l'ultima metafisica della storia, l'ultimo estremo cui è giunta la storia della metafisica e la storia della civiltà occidentale. Infatti, riducendo l'essere alla volontà di potenza, e quindi alla volontà manipolatrice dell'uomo, Nietzsche non ha fatto altro che portare al massimo grado l'oblio dell'essere che caratterizza l'Occidente, poiché egli considera come prevalente e centrale l'uomo, anzi il superuomo e la sua volontà di potenza, e finisce con l'ignorare completamente l'essere, che invece è oltre e di più dell'uomo. La volontà di potenza non vuole che sé stessa; è volontà di volontà e non riconosce alcun essere, niente altro oltre se stessa. La volontà di potenza rappresenta il definitivo trionfo del soggetto sull'essere, ossia il predominio del pensiero sull'essere (mentre per Heidegger è vero il contrario), nonché lo smarrimento completo della differenza che invece esiste tra essere ed ente, giacché l'uomo è un ente e in quanto tale non può predominare ma è subordinato all'essere.* ***La volontà di potenza di Nietzsche trova la sua concreta conclusione nella tecnica****, intesa come volontà di dominio incondizionato sul mondo. Quella di Nietzsche non è quindi una antimetafisica ma l'estrema espressione della metafisica.*

Essere, uomo e evento.

Se la metafisica tradizionale è oblio dell'essere, cosa intende Heidegger allora per essere? Egli non dà una precisa definizione, alla maniera dell'ontologia classica, **ma soltanto una serie di concetti, espressi anche con metafore**, con similitudini e simboli.
1) **L'essere non è l'ente o un ente** (neppure l'ente supremo: Dio) **ma è ciò che entifica l'ente**, ossia che lo fa diventare ente lasciandolo apparire e rendendolo visibile. **L'essere è** lo svelamento, l'accadere e **l'apparire dell'ente**; è l'orizzonte, **la "radura" al cui interno gli enti**, illuminati dall'essere, **diventano visibili** e manifesti. *La fenomenologia, a cui Heidegger in parte si ispira, è appunto il lasciar vedere il fenomeno, ossia ciò che si manifesta in se stesso e da se stesso. E ciò che si manifesta non è semplice apparenza di una cosa in sé inconoscibile, ma è ente che si mostra all'intuizione fenomenologica. Perciò la fenomenologia è per Heidegger ontologia e l'ontologia è possibile solo come fenomenologia. Ciò vuol dire che il senso dell'essere (a cui mira l'ontologia) può emergere soltanto nel modo in cui si manifestano gli enti e non può essere dedotto da principi metafisici che si pongano al di fuori di questa manifestazione.*
2) **L'essere non è una statica presenza o una struttura stabile ma uno storico accadere** (è l'accadere delle cose e dei fatti nel corso della storia), **perciò è un "evento"** (e-vento=ciò che viene da, ciò che accade); è un evento che "si dà", **che avviene di volta in volta in "destini"** (modi) **differenti**. **Dire che l'essere non è presenza significa che non è un ente**, cioè un oggetto fisso che può essere incontrato e concepito come presenza oggettiva. **Se l'essere fosse ente**, **ossia un'entità predeterminata e fissa, ne risulterebbe irrigidito ed impossibile il divenire storico** (la storia), concepito invece da Heidegger come libero e imprevedibile in corrispondenza alla varietà delle azioni umane. *La metafisica classica, per contro, concepisce l'essere proprio come presenza ed entità oggettiva, ossia come ente stabile, come principio immutabile che sta alla base della realtà, oppure come concetto generalissimo, ossia come ciò che è comune e stabile per tutti gli enti; e ciò che è comune tra essi è appunto la loro presenza oggettiva e fissa. Ma se davvero la realtà e la storia derivassero da un principio immutabile che ne predetermina il corso, si finisce così col negare la storicità dell'esistenza e il divenire imprevedibile della realtà. Affinché sia compatibile con il divenire storico, l'essere non deve quindi essere pensato come ciò che è comune a tutti gli enti, ma come differenza da ogni ente (differenza ontologica).*
Il che significa, altresì, che l'essere non ha nulla a che vedere con Dio, che **è distinto anche da Dio**, **perché Dio è pur sempre inteso** come ente, anzi **come l'ente supremo che determina nel fondamento il divenire della realtà e della storia, impedendone quindi il libero svolgimento**.
Ma in base a quali argomenti Heidegger sostiene con tanta convinzione **la teoria di un divenire libero e imprevedibile della realtà e della storia?** Abbiamo visto che per Heidegger l'essere è il non-ente, cioè il ni-ente. In tal senso è il nulla, è il nulla dell'ente, inteso però non come nulla assoluto bensì come trascendenza rispetto

all'ente, ossia come ciò che è al di sopra degli enti e li illumina rendendoli visibili: **l'essere è** appunto **l'apparire degli enti, è il lasciar essere che gli enti si mostrino** in se stessi. **Ciò significa che l'essere non costituisce il fondamento** e il principio **immutabile degli enti, cioè della realtà; semplicemente** li lascia essere, **li lascia apparire illuminandoli**. **Proprio perché non è il fondamento immutabile degli enti l'essere consente il loro libero divenire** ed è pertanto compatibile con la libertà del divenire storico. La luce dell'essere infatti non solo è indipendente dagli enti che illumina e rende visibili, ma essendo un evento è in quanto tale un puro fatto, un puro accadere senza perché e senza fondamento, poiché ogni fondamento dovrebbe innanzitutto "essere" ma allora, se già fosse essere, non può valere come fondamento e causa dell'essere stesso. **L'essere** dunque **è l'assolutamente casuale e non predeterminato lasciar liberi gli enti di apparire**. Il concetto di essere come evento rafforza inoltre il rapporto tra essere e tempo, ossia rafforza il divenire storico, la storia, poiché l'evento è appunto ciò che accade nel tempo: quindi l'essere è il farsi della storia.

3) **L'essere è un evento che si manifesta e si nasconde al tempo stesso**. Infatti, come abbiamo visto, illumina e rende visibili in volta in volta solo parte degli enti e non la loro totalità che rimane nascosta.

4) **L'essere come tempo** non è la semplice somma e narrazione delle varie epoche storiche ma, come da Heidegger definita, **è "manifestazione epocale",** nel senso che l'essere non è semplicemente ciò che accade nella storia ma è anche il far accadere e costituire le varie epoche, le varie culture storiche, tuttavia senza predeterminazione. Rispetto agli enti ed agli avvenimenti storici che illumina e rende visibili, l'essere infatti si ritira per far posto ad essi mentre permane e tiene nascosti quegli enti e avvenimenti storici che di volta in volta non illumina e non rende visibili.

Per Heidegger il succedersi delle varie epoche nella storia del mondo non è opera dell'uomo ma del manifestarsi o nascondersi dell'essere inteso come evento. Ai diversi periodi di svolgimento di ciascuna epoca storica vi corrisponde una peculiare interpretazione e determinazione di ciò che ne è ritenuto l'ente fondamentale. Con riguardo a quella manifestazione epocale che è stata ed è la storia dell'Occidente, l'ente fondamentale è stato di volta in volta determinato come idea (Platone), come potenza e atto (Aristotele), come Dio creatore (cristianesimo), come soggetto pensante (Cartesio), come monade (Leibniz), come Spirito (Hegel), come volontà di potenza (Nietzsche), come tecnica nel periodo contemporaneo.

L'epoca che attualmente l'essere ha illuminato e ha reso visibile, ed ha fatto quindi accadere, è quella della metafisica occidentale, di durata ormai bimillenaria, caratterizzata dall'oblio dell'essere.

5) **Uomo ed essere sono strettamente congiunti, sono coappartenenti, si implicano** a vicenda. Infatti, come abbiamo visto, solo quel particolare ente che è l'uomo è capace di pensare l'essere e di comprendere che gli enti (le cose) visibili sono tali perché, essendo illuminati dall'essere, esso li fa apparire. Ma d'altra parte l'essere può svelarsi manifestarsi solo nel pensiero dell'uomo. Ecco perché essere e uomo sono coappartenenti, si implicano a vicenda: ognuno ha bisogno dell'altro. Il **problema dell'essere esiste perché l'uomo se lo pone: significa che l'uomo deve**

allora possedere una qualche pre-comprensione dell'essere, deve cioè possederne una qualche idea anche se vaga e indeterminata. Perciò l'uomo sente il bisogno di approfondire tale idea con una ricerca filosofica particolare.

La polemica antiumanistica ed antiesistenzialistica.

Nel "secondo Heidegger" si assiste ad un progressivo spostamento di interesse dall'uomo all'essere: l'essere e non è più pensato a partire dal mondo e dall'uomo, bensì il mondo e l'uomo sono pensati a partire dall'essere. **Il problema centrale non è più quello dell'essenza dell'uomo e degli esistenziali**, trattato dal "primo Heidegger", **ma è quello dell'essere e del senso dell'essere**. **Si parla in tal senso di impostazione antiumanistica** del "secondo Heidegger", con particolare riferimento alla sua opera "Lettera sull'umanismo".
Heidegger considera umanistica ogni teoria e concezione che subordina l'essere (la realtà) **all'uomo** e che intende spiegare l'ente (il mondo e le cose del mondo) dal punto di vista di una prevalente importanza attribuita all'uomo, al soggetto conoscente, anziché all'essere, cioè alla realtà e al suo divenire ed accadere storico. **In tal senso** l'**umanismo**, all'opposto di quanto si ritiene per il fatto che sostiene il primato dell'uomo sull'essere, **non è una dottrina antimetafisica ma anzi corrisponde integralmente alla concezione metafisica classica dell'Occidente e al suo oblio dell'essere** al punto che, aggiunge Heidegger, una nuova metafisica è possibile solo abbandonando tale concezione umanistica della priorità dell'uomo sull'essere.
Contro l'umanismo Heidegger afferma che l'uomo non è "il padrone dell'ente" (del mondo e delle cose) **ma è invece "il pastore dell'essere"** che, come il pastore col suo gregge di pecore, ha il compito di custodire l'essere e il senso dell'essere il quale, illuminando e rendendo visibili gli enti, si rivela in tal modo al pensiero dell'uomo. **Il senso dell'essere sta proprio nel suo disvelarsi, illuminando e facendo apparire gli enti, ma se e come gli enti appaiono non è l'uomo a deciderlo, come presume l'umanismo, bensì è l'essere stesso**.
L'antiumanismo di Heidegger non significa però sostenere l'inumano e svalutare la dignità dell'uomo. Semmai è l'umanismo che, trascurando l'essere cui l'uomo appartiene, abbassa l'uomo.
Sartre, per contro, ha identificato il suo esistenzialismo con l'umanismo e, dichiarando contro la metafisica classica che non è l'essenza che precede l'esistenza ma che è l'opposto, ha considerato il suo esistenzialismo ed umanismo come antimetafisico. Heidegger non è d'accordo ed afferma che Sartre è invece rimasto nell'ambito della metafisica classica, in quanto il rovesciamento della tesi metafisica operato da Sartre rimane pur sempre una tesi metafisica.
Contro l'indirizzo filosofico esistenzialistico del suo primo periodo, il "secondo Heidegger" afferma che gli esistenziali (l'essere nel mondo e il prendersi cura delle cose, l'essere fra gli altri e l'aver cura degli altri) non sono più le caratteristiche fondamentali dell'esistenza umana ma sono opera e dono dell'essere all'uomo, offerti

in forme diverse in relazione alle diverse epoche storiche in cui l'uomo si trova a vivere. In tal modo Heidegger storicizza quelle strutture fondamentali dell'esserci (dell'uomo) che dapprima considerava in maniera statica, invariante. **L'esistenza umana non è più "poter essere", ossia progetto frutto dell'iniziativa umana, bensì è il frutto e il dono di una iniziativa dell'essere**. Nel progettare, scrive Heidegger, **non è l'uomo il fondamentale autore del suo progetto di vita ma è l'essere stesso che indica e suggerisce all'uomo il suo "destino"**, il progetto di vita. **Ma questo destino** indicato all'uomo dall'essere non significa cancellazione dell'autonomia umana, **non va interpretato come fato inesorabile imposto** all'uomo, **bensì come un dono o un invito cui l'uomo può anche non adeguarsi** e non accogliere, **scegliendo con ciò di vivere un'esistenza inautentica**. Invece l'esistenza autentica è l'e-statico stare dentro la verità dell'essere; consiste nell'accogliere l'invito e il destino donati dall'essere.
Anche la storia cessa di essere esclusiva opera umana e diventa invito e storia dell'essere. Se si comprende il senso dell'essere allora la storia può essere pensata come un incarico, un destino ricevuto dall'essere per progettare in modo autentico non solo l'esistenza individuale ma anche lo sviluppo storico dell'umanità.

Linguaggio, arte e poesia come linguaggio dell'essere.

Nel linguaggio, afferma Heidegger, **"chi parla non è l'uomo ma il linguaggio medesimo"**. L'uomo non crea il linguaggio ma trova il linguaggio. È il linguaggio che possiede l'uomo e non viceversa. **Il linguaggio non è un semplice strumento di comunicazione ma è il modo in cui si vede il mondo**. Il linguaggio di un popolo, cioè, condiziona e costruisce la mentalità e la cultura di quel popolo e quindi il modo di concepire la realtà. **L'individuo non crea da sé il suo linguaggio, invece lo eredita in base allo sviluppo storico-culturale vissuto dall'umanità. Ma poiché la storia è "manifestazione epocale" dell'essere, è allora l'essere stesso che costituisce e fa accadere le varie epoche e culture storiche, ciascuna col proprio linguaggio**. **Ed è attraverso il linguaggio che, in particolare, l'essere si rivela all'uomo**, che si fa avvertire e sentire.
È certamente vero che sono gli uomini a "parlare il linguaggio", ma esso tuttavia, con le sue regole e il suo patrimonio di parole, **è inadeguato** rispetto a tutto quello che si potrebbe e si vorrebbe esprimere. **Il linguaggio dell'uomo può parlare degli enti ma non sa parlare dell'essere**, non ne è all'altezza. **Per tale motivo è l'essere che invece si svela all'uomo mediante il linguaggio**. L'uomo non può svelare il senso dell'essere; egli ha da essere il pastore dell'essere e non il padrone dell'ente. **Perciò è necessario sollevare la filosofia** dalla sua deformazione umanistica e condurla **sino al mistero dell'essere, al suo disvelarsi**. **Ma dove avviene questo svelarsi dell'essere? L'essere,** dichiara Heidegger, **si svela nel linguaggio, ma non nel linguaggio scientifico** proprio degli enti **o nel linguaggio inautentico della chiacchiera**, del "si dice", **bensì nel linguaggio autentico dell'arte e specialmente della poesia**. Proprio perché la metafisica occidentale è la

storia dell'oblio dell'essere, Heidegger esclude la possibilità di riscoprire l'essere attraverso le forme tradizionali della filosofia e della scienza Ritiene più idoneo, piuttosto, riflettere sulla capacità del linguaggio e dell'arte di illuminarci e farci intendere il senso dell'essere. Scrive Heidegger: "Il linguaggio è la casa dell'essere (valore ontologico del linguaggio). In questa dimora abita l'uomo. I pensatori, gli artisti, i poeti sono i guardiani di questa dimora."
Per Heidegger ogni opera d'arte è nella sua essenza poesia (dalla parola greca "pòiesis" che significa produzione, creazione), **ossia è un produrre in cui si automanifesta l'essere**. **Come luogo della manifestazione dell'essere, la poesia in senso stretto riveste una sorta di primato rispetto a tutte le altre forme artistiche**. La poesia dà nome alle cose e rivela l'essere: è un dono dell'essere che in essa, particolarmente, si disvela. **Il poeta** più che l'artefice **è il tramite dell'essere e da esso è ispirato**. Di conseguenza è investito di una responsabilità particolare, quella di compiere un passo indietro rispetto alla filosofia e alle sue pretese di comprendere l'essere. Pertanto **il giusto atteggiamento dell'uomo nei confronti dell'essere è quello del silenzio per meglio ascoltarlo: l'essere non va compreso ma avvertito**. **L'uomo deve rendersi libero per la verità, concepita come svelamento ed intuizione dell'essere. Libertà e verità allora si identificano**. **Anche la libertà è un dono, un'iniziativa dell'essere**. **La verità è nell'essere che si svela nel linguaggio**. L'essere in quanto evento istituisce vocabolari, linguaggi, culture. **E la poesia è il linguaggio originario di un popolo, è il luogo privilegiato dello svelamento dell'essere**. Si pensi al significato epocale di certe grandi opere d'arte. Sono il luogo in cui una certa epoca dell'essere si è costituita e aperta. **Da ciò il rifiuto del modello storicistico di interpretazione dell'opera d'arte: l'arte non esprime né rispecchia un'epoca ma la plasma**. **La parola poetica, nominando le cose, le fa apparire e le riveste di senso**. L'ontologia diventa in tal modo ermeneutica, cioè interpretazione e ascolto del linguaggio per scoprire l'essere che in esso si rivela. Importante al riguardo è l'etimologia delle parole.

La tecnica e il mondo occidentale.

Sono dunque i "pensatori essenziali" e i poeti, i presocratici quali Anassimandro, Parmenide ed Eraclito, ma anche Holderling, **ad essere testimoni e ascoltatori della voce dell'essere e non la metafisica occidentale**. Questa mira a fare dell'uomo il padrone dell'ente (colui che domina sulle cose), ma in quanto tale non può essere il pastore dell'essere. **La metafisica occidentale trova il proprio compimento nella tecnica: essa è il modo in cui l'essere si svela nell'epoca presente**. **Il primato della tecnica** che segna il destino dell'Occidente **non è un evento accidentale ma l'esito inevitabile dello sviluppo della metafisica occidentale** per cui l'uomo, dimenticando l'essere, si è lasciato travolgere dalle cose, rendendo la realtà puro oggetto da dominare e da sfruttare.
La tecnica era pensata dai greci in termini di pro-duzione ossia come un rendere manifesto (o dis-velato) ciò che prima non era tale, vale a dire producendo oggetti

servendosi dei materiali offerti dalla natura ma nel rispetto della natura stessa. Anche la tecnica moderna è un modo di disvelamento, che però non si svolge nella forma della semplice produzione ma in quella della pro-vocazione, ossia del trarre fuori dalla natura energia da accumulare e da impiegare. **La tecnica moderna assume la forma di una gigantesca macchina al servizio della volontà di potenza dell'uomo**, che tratta le cose e la natura come oggetto di dominio e di manipolazione. In tal senso, nelle grandi dottrine politiche del Novecento (comunismo, fascismo, democrazia) Heidegger scorge soltanto nomi diversi dell'universale volontà di potenza e di dominio che manipola le cose e sfrutta la terra.

Nel mondo della tecnica Heidegger scorge un pericolo che peraltro non deriva innanzitutto dagli effetti distruttivi che possono avere le macchine, ma dal fatto che a causa della tecnica possono andare smarrite:

1. **l'essenza dell'uomo** perché, intrappolato nella manipolazione delle cose, non è in grado di ascoltare l'essere (esistenza inautentica);
2. **l'essenza della verità**, quando l'uomo dà per scontata l'equivalenza essere= tecnica e non si accorge che la tecnica è invece soltanto una modalità di disvelamento dell'essere e precisamente la sua modalità nichilistica, in cui dell'essere non è più nulla (oblio dell'essere).

Heidegger non affronta la questione della tecnica mediante la descrizione delle cause e relativi effetti **sul piano storico-sociale concreto**. Egli **mira piuttosto a cogliere l'essenza filosofica**, il significato profondo, **della tecnica**, considerata sia come ultima manifestazione epocale dell'essere nell'ambito della storia della metafisica occidentale, sia come storia della dimenticanza, dell'oblio dell'essere. L'atteggiamento filosofico di Heidegger di fronte alla tecnica non è quindi la fuga ma l'approfondimento, la comprensione.

Ebbene, **l'essenza della tecnica non è una "macchinazione umana"**, il frutto dell'iniziativa dell'uomo **bensì**, come già evidenziato, **è la contemporanea modalità di manifestazione epocale** (storica) **dell'essere**; **è l'inevitabile e necessaria conclusione del destino derivante dall'oblio dell'essere che contrassegna la metafisica occidentale**. L'uomo provoca (sfrutta) la natura e la realtà attraverso la tecnica perché, da un certo punto di vista, è lui stesso provocato, ossia perché si trova ad esistere in quel dato modo di manifestazione epocale dell'essere costituito dalla metafisica occidentale e dal relativo oblio dell'essere medesimo. **Perciò Heidegger non si pone contro la tecnica**; non pensa all'utopia nostalgica di un paradiso terrestre senza prodotti tecnici. **Ma proprio dalla coscienza del pericolo insito nella tecnica può conseguire un evento di salvezza, un nuovo modo di disvelamento dell'essere**. **Nella tecnica sta la possibilità di un "altro inizio"**. Infatti, se con l'età della tecnica la metafisica occidentale giunge al proprio compimento e quindi alla propria fine, si apre allora la possibilità per il pensiero di ascoltare il richiamo dell'essere e di corrispondervi: "Quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva".

Il superamento della metafisica e la fine della filosofia.

Heidegger fa coincidere la fine della metafisica, giunta a compimento nell'età della tecnica, con la fine della filosofia. **La filosofia,** egli dichiara, **è giunta alla fine poiché essa, nata come domanda sull'essere, si è poi specializzata** nelle sue indagini sino a smembrarsi **nelle singole scienze, dimenticando l'essere e la differenza ontologica,** con la derivante confusione tra essere ed ente. **Ma la fine della filosofia implica l'avvento di un nuovo pensiero** antitetico al pensiero calcolante della scienza e della tecnica, il quale nuovo pensiero, **anziché occuparsi dell'ente per manipolarlo** e dominarlo, **tornerà ad interrogarsi sull'essere**, superando il lungo oblio che per secoli ha caratterizzato la metafisica. È **un nuovo pensiero post-metafisico e post-filosofico**, capace di costituire una nuova ontologia in grado di attuare un "salto" al di là della fissità logico-concettuale della filosofia nonché di accordare pensare e poetare.
Ma il superamento della metafisica (e quindi della tecnica e del nichilismo, per cui dell'essere non ne è più nulla) **non potrà essere opera dell'uomo**. **Esso non potrà che scaturire da un diverso accadere e disvelarsi dell'essere**. **Infatti l'oblio dell'essere ed il conseguente nichilismo**, spiega Heidegger, **non derivano dall'uomo bensì dall'essere, in quanto "l'essere stesso si è manifestato nella storia in tale forma per cui di se medesimo non ne è niente "**. L'oblio dell'essere è esso stesso un evento dell'essere nel corso della storia; è un destino dell'essere medesimo nel suo manifestarsi e sottrarsi epocale.
L'oblio bimillenario dell'essere nella metafisica occidentale si presenta come un essere-abbandonati dall'essere: l'essere si sottrae e l'ente è abbandonato dall'essere. È per questo che il superamento della metafisica non può essere il risultato di un progetto umano ma qualcosa che accade a partire dall'essere stesso. **Però come e quando sia destino che accada, per opera dell'essere, il superamento della metafisica e l'avvento del nuovo pensiero nessuno lo sa**. **L'uomo non può esercitare nessuna forma di di dominio nei confronti dell'essere: l'unica cosa che gli rimane è l'attesa.** L'invito di Heidegger è quello di un fiducioso abbandono alle cose e all'essere, in contrapposizione all'arrogante superbia che fa dell'uomo il centro del mondo. Si tratta di tenersi aperti e disponibili per il mistero dell'essere affinché venga a rivelarsi nel nuovo pensiero.
La fede di Heidegger nell'attesa di un nuovo avvento post-metafisico dell'essere nonché la gratitudine per i doni offerti dall'essere, manifestati nel linguaggio e nella poesia, **spiega la sua vicinanza alla problematica religiosa**. Si può infatti leggere nel pensiero di Heidegger un'esigenza che da ultimo appare più religiosa che teoretica (filosofica), giacché il pensiero dell'essere avrebbe la funzione di ridurre le pretese di dominio dell'umanismo, della superbia della ragione, della scienza e della tecnica, per porre le basi di una rinnovata pietà e umiltà dell'uomo, **tanto da far dire ad Heidegger che "ormai solo un Dio ci può salvare**".
Il senso filosofico di tale espressione non è chiaro. Sappiamo che per Heidegger l'essere non si identifica con Dio. L'essere non è né Dio né un fondamento del mondo perché non predetermina ma lascia libero e casuale il divenire. Non è il Dio

dei filosofi, inteso come ordine e razionalità, né il Dio delle religioni. L'essere non crea il mondo in senso biblico né lo plasma in senso platonico. Certo, l'essere non è Dio **tuttavia**, puntualizza Heidegger, **il manifestarsi di Dio può avvenire solo nella dimensione dell'essere**. Se l'assenza di Dio si accompagna all'assenza dell'essere, l'avvento dell'essere si accompagna ad un possibile avvento di Dio **ma esso, nel caso, non può comunque**, per Heidegger, **attuarsi nelle forme tradizionali della teologia metafisica e neppure nelle forme consuete delle religioni positive**, le quali pure riducono Dio ad un ente, sia pur ad ente supremo.
Nella teoria di Heidegger concernente il superamento della metafisica vi è peraltro una certa ambiguità: da un lato Heidegger sostiene che l'essere non è mai afferrabile come tale, cioè conoscibile in forma di presenza oggettiva; dall'altro ipotizza l'avvento di una nuova età in cui l'essere può tornare a parlarci e quindi disvelarsi in sé. Da ciò due letture di fondo del pensiero di Heidegger. Una lettura di destra (cui lo stesso Heidegger sembra più vicino), che interpreta il superamento della metafisica come ritorno o disvelamento dell'essere, e dunque come ritrovata comprensibilità dell'essere, non importa se in maniera diretta e positiva o indiretta e negativa (nel senso di comprendere quantomeno che cosa l'essere non è). E una lettura di sinistra, che insiste sulla intrinseca impossibilità di comprendere in modo oggettivo l'essere, per cui esso rimane sempre qualcosa d'altro, un mistero irrisolvibile, pena la replica di una metafisica della presenza che torni a identificare l'essere con l'ente.

INDICE

Introduzione. 1
Il Romanticismo. 3
Dal kantismo all'idealismo. 7
L'Idealismo tedesco. 9
Fichte. 12
Schelling. 21
Hegel. 36
Schopenhauer. 66
Kierkegaard. 72
Destra e Sinistra hegeliana. 78
Feuerbach. 79
Il socialismo utopistico. 82
Marx. 83
La filosofia italiana del primo Ottocento: Romagnosi,
Rosmini, Gioberti, Cattaneo, Mazzini. 94
Il Positivismo e l'Evoluzionismo. 106
Comte. 109
Stuart Mill. 112
Darwin. 117
Spencer. 119
Ardigò. 122
Nietzsche. 125
La filosofia tra fine Ottocento e Novecento. 136
Freud. 140
Il neocriticismo. 146
Lo spiritualismo francese: Boutroux, Blondel,
il Modernismo, Sorel. 151
Bergson. 157
Il Pragmatismo americano: Pierce, James, Dewey. 165
Lo storicismo tedesco: Dilthey, Simmel, Spengler. 180
Max Weber. 186
Il neoidealismo italiano: Croce, Gentile. 194
La fenomenologia: Husserl, Scheler, Hartmann. 215
L'Esistenzialismo: Jaspers, Sartre, Marcel,
Merleau-Ponty, Abbagnano. 230
Heidegger. 252