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 QUARTO

LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

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

L’EPISTEMOLOGIA

Così come fino all'avvento della rivoluzione scientifica (XVII secolo) la scienza non era nettamente distinta dalla filosofia, altrettanto **fino al Novecento non vi era netta distinzione tra filosofia della conoscenza, cioè la gnoseologia, e filosofia della scienza**. **Solo a fine Ottocento-inizi Novecento**, grazie a uno sviluppo notevolissimo della scienza e soprattutto delle specializzazioni scientifiche, **la filosofia della scienza si rende progressivamente autonoma e si separa dalla gnoseologia, assumendo la denominazione di "epistemologia"** (dal greco epistéme= scienza e logos= discorso, studio).
Oggetto dell'epistemologia, o filosofia della scienza, non è più allora lo studio delle condizioni (dei modi) e dei metodi che possono garantire validità alla conoscenza in generale, bensì è lo studio delle condizioni e dei metodi che possono garantire validità alla scienza in particolare e alle diverse discipline scientifiche.
Vari sono gli indirizzi che si sono sviluppati in ambito epistemologico:

1. l'empiriocriticismo, che antepone alla sperimentazione scientifica il primato dell'esperienza sensibile, naturale, posta alla base del sapere scientifico medesimo;
2. il convenzionalismo, secondo cui le leggi e teorie scientifiche hanno carattere essenzialmente convenzionale;
3. il neopositivismo del cosiddetto "Circolo di Vienna", che indaga prevalentemente gli aspetti logici del procedimento scientifico;
4. l'operazionismo, che indaga prevalentemente gli aspetti operativi del procedimento scientifico;
5. l'epistemologia di Bachelard, che tiene conto anche della dimensione storico-sociale della scienza;
6. il cosiddetto razionalismo critico di Popper;
7. l'epistemologia post-popperiana o post-positivistica.

L’EMPIRIOCRITICISMO.

L'empiriocriticismo è un indirizzo epistemologico, sorto a fine Ottocento, che **propone il ritorno all'esperienza sensibile, naturale, chiamata "esperienza pura",** considerata come l'unica davvero reale, mentre la sperimentazione scientifica ha sempre un valore soggettivo perché dipende dagli strumenti di ricerca e dal punto di vista dello scienziato.
L'esperienza pura è quella originaria, **è la facoltà di fare esperienze che, in quanto tale, precede la distinzione tra il fisico e lo psichico** e che non può venire interpretata né in maniera idealistica né in maniera materialistica. **Alla lettera empiriocriticismo significa critica, ossia analisi, dell'esperienza pura**: esso **intende criticare il primato metodologico attribuito alla fisica** su tutto il sapere, proprio **perché la prima forma di esperienza, che come tale sta alla base anche del sapere scientifico**, **non è la sperimentazione fisico-scientifica ma è, appunto**, **l'esperienza pura**, che viene prima sia dell'esperienza fisica che di quella psichica. **Critica altresì le pretese del positivismo** secondo cui la scienza è in grado di scoprire le strutture definitive della realtà. Queste pretese portano la scienza stessa ad una degenerazione metafisica nonché ad una contrapposizione dualistica tra materialismo e spiritualismo mentre, come evidenziato, l'esperienza pura è indifferenza di materialismo e spiritualismo, cioè di fisico e di psichico.
Maggiori esponenti dell'empiriocriticismo sono stati **Avenarius e Mach**.

Richard Avenarius (1843-1896).

Filosofo tedesco, è stato docente a Zurigo.

L'esperienza pura e il concetto naturale di mondo.

Avenarius **vuole eliminare ogni metafisica dalla filosofia**, la quale deve essere invece scienza rigorosa **e rifiutare i dualismi** (contrapposizioni) **metafisici** come tra soggetto e oggetto o tra pensiero e realtà.
Per Avenarius **occorre ripensare il significato di esperienza** su cui si basa la conoscenza e la scienza. Reale è solo l'esperienza pura, ossia quella sensibile, naturale, ordinaria, mentre tutto il resto è rielaborazione e concettualizzazione. **Il senso popolare chiama esperienze** sia le percezioni di oggetti, sia il ricordo di questi oggetti, sia le visioni immaginarie, sia le idee, i giudizi, le valutazioni. **Se l'esperienza è tutte queste cose, spetta allora alla critica filosofica dell'esperienza pura analizzarle** e distinguerle. Un'esperienza è analizzabile solo quando viene asserita, comunicata, resa pubblica. L'esperienza per Avenarius è quindi tutto ciò che viene asserito, a prescindere da chi formula l'asserzione, saggio o folle che sia.
Uno degli esiti più importanti dell'analisi dell'esperienza pura è il ritorno al concetto naturale di mondo, cioè al concetto originario, popolare, prima delle successive concezioni e ricostruzioni storiche, filosofiche e scientifiche circa il

mondo, fra di esse diverse ed includenti conoscenze, credenze ed esperienze sviluppatesi in epoche e in ambiti sociali differenti. L'obiettivo è di individuare gli elementi comuni tra i vari tipi di esperienza per pervenire ad un concetto naturale di mondo valido per tutti, riportandolo a quello che l'uomo originariamente aveva quando non era ancora stato ingabbiato nei miti o nelle teorie filosofiche.
Tre sono i fondamentali elementi di cui è composto il concetto naturale di mondo: 1) gli individui; 2) l'ambiente; 3) i rapporti tra gli individui e l'ambiente e tra i diversi elementi dell'ambiente. **L'esperienza è per l'appunto una continua reazione e adattamento vitale dell'organismo all'ambiente**. Ciò significa che non ha senso esercitare la critica sui contenuti dell'esperienza poiché, se ricondotta agli elementi fondamentali, medesima è la struttura con riguardo a tutti i vari tipi di esperienza. La critica vale invece nei confronti delle asserzioni di esperienze, cioè dei modi in cui esse sono comunicate, ossia la critica vale sul comportamento linguistico degli individui.
Se l'esperienza è interazione tra ambiente e sistema nervoso dell'individuo, se cioè è processo biologico e fisiologico, **nell'esperienza pura allora individuo e ambiente non sono due realtà opposte ma sono elementi di un'unica e medesima esperienza.** Quando dico che io vedo un albero, il mio io e l'albero sono il contenuto di un'esperienza unitaria, di una medesima sensazione: ho la sensazione di me stesso che ha la sensazione di un albero. **Nell'esperienza pura dunque non c'è dualismo** tra il fisico e lo psichico, né vi è distinzione tra cosa pensiero, tra materia e spirito, tra res cogitans e res extensa. Neppure si dà la possibilità di distinguere, come in Kant, un io dotato di forme a priori contrapposto alle cose in sé. Ciò che l'analisi ci consente di vedere è semplicemente l'adattamento del sistema nervoso all'ambiente.

Il principio di economicità del pensiero e il valore pratico della conoscenza e della scienza.

In quanto progressivo adattamento degli individui all'ambiente, **il principio regolativo di ogni esperienza, e quindi anche del pensiero, è un principio di economicità**, tendente ad ottenere il massimo risultato con il minimo sforzo. Tutti i fenomeni tendono alla semplificazione. **Perciò**, contro i dualismi della metafisica, **la filosofia** intesa come critica dell'esperienza pura **assume il compito di purificare l'ambiente culturale dalle diverse visioni del mondo di stampo dualistico**, fonti di perenni e sterili contrapposizioni che, in quanto tali, vanno oltre l'esperienza pura nel senso che sono mere rielaborazioni concettuali.
Il principio del minimo sforzo si applica anche sul piano gnoseologico: da ciò deriva **il valore pratico**, più che teoretico, **sia della conoscenza che della scienza**. I concetti della scienza non riproducono la struttura autentica della realtà ma sono piuttosto strumenti e schemi orientativi di carattere pratico-economico.
Per il carattere dirompente delle sue concezioni Avenarius fu attaccato da tutti ed emarginato: Wundt lo accusò di materialismo a causa del suo biologismo; Husserl di psicologismo e Lenin di idealismo. Peraltro Avenarius, in virtù della sua teoria

concernente la funzione biologico-adattativa delle concezioni filosofiche del mondo, anticipa in parte la modellistica cibernetica e in parte la teoria generale dei sistemi.

Ernst Mach (1838-1910).

Fisico e filosofo austriaco.
La crisi della concezione meccanicistica newtoniana del mondo fisico, prodotta dalle scoperte nel campo della termodinamica (entropia) e dell'elettromagnetismo (la luce è un'onda elettromagnetica) inducono Mach a una critica generale, in senso antipositivistico, delle teorie scientifiche.

L'analisi delle sensazioni e la conoscenza scientifica come evento biologico.

Anche Mach, come Avenarius, **propone una concezione biologica della conoscenza**, considerata come progressivo adattamento ai fatti dell'esperienza. Per Mach le cose e la natura di cui parla la scienza sono ben lontane dalla cosa in sé e dalla struttura oggettiva del mondo (da come il mondo è effettivamente costituito). Mach riprende i temi dell'empirismo e ritiene che la conoscenza sia basata sulle sensazioni empiriche e sulla ricerca delle relazioni tra di esse esistenti, ma rifiuta l'idea che tali relazioni siano oggettive. **Anche per Mach non c'è distinzione, nelle sensazioni, tra il fisico, il chimico e lo spirituale bensì continuità**. I concetti di corpo (le cose fisiche) e di soggetto pensante (l'io, lo spirito) sono semplici segni convenzionali per indicare fasce di sensazioni più persistenti. **La conoscenza** è un continuo adattamento all'ambiente fisico e/o culturale (**è il nostro modo di adattarci all'ambiente**), provocato da bisogni biologici derivanti dalle esperienze compiute. I fatti dell'esperienza sono il fondamento della conoscenza ma, contro il positivismo, Mach ritiene che **i fatti si risolvono nelle** s**ensazioni**: i fatti sono complessi di sensazioni (bello, caldo, spiacevole, colorato, eccetera), sensazioni che, secondo il punto di vista, possono essere psichiche e contemporaneamente fisiche (davanti ad una fonte di calore si può avere al tempo stesso la sensazione di "piacevole", che è di carattere psichico e la sensazione di "caldo" che è di carattere fisico). **La sensazione inoltre** non è di natura esclusivamente individuale ma altresì **è il risultato dell'evoluzione della specie**.
La scienza sorge sempre mediante un processo di adattamento delle idee a un determinato ambito di esperienza. Il risultato di tale processo sono i pensieri che rappresentano l'intero ambito. Se l'ambito di esperienza si amplia o si modifica, gli elementi di pensiero abituali, quali ereditati, non sono più sufficienti a rappresentare il nuovo ambito. Sorgono allora i problemi, che svaniranno una volta compiuto il nuovo adattamento, e così via. **Il problema** è definito da Mach come il disaccordo che, quando sorge, si manifesta tra i pensieri e gli ambiti o settori di esperienza oppure il disaccordo tra i pensieri.
Di fronte ai problemi tentiamo di risolverli attraverso **le ipotesi**. Le ipotesi formulate ci conducono a fare nuove osservazioni e nuove ricerche in grado di confermare o

contraddire le ipotesi stesse. Il ruolo delle ipotesi quindi è di ampliare il nostro settore di esperienza per ripristinare, nei confronti del problema, l'adattamento al nuovo ambiente. L'adattamento dei pensieri nei confronti di nuove esperienze è **l'osservazione**; l'adattamento dei pensieri tra loro è **la teoria**.
Diversamente dal positivismo che riteneva la scienza capace di comprendere le strutture ultime della realtà, per Mach **ciò che la sperimentazione e la scienza possono farci conoscere è solo l'interrelazione o l'indipendenza fra di loro dei fenomeni osservati**. Infatti, **quando le scienze sono molto sviluppate sempre più raramente esse impiegano i concetti di causa ed effetto**, poiché sono provvisori, incompleti ed imprecisi; **ricorrono invece alla nozione di funzione** che permette di rappresentare assai meglio le relazioni degli elementi fenomenici tra di loro. Oltre al concetto di causa, Mach critica anche il concetto di sostanza: ciò che noi chiamiamo sostanza o materia non è nient'altro che la persistenza di un determinato complesso di sensazioni.

Il carattere di economicità della conoscenza scientifica.

La conoscenza è dunque il progressivo adattamento delle esperienze all'ambiente. Buona parte dell'adattamento avviene per l'individuo in modo inconscio, grazie ai pensieri abituali tramandati dalla specie.
Anche per Mac siamo indotti a conseguire l'obiettivo dell'adattamento delle esperienze all'ambiente con il minor sforzo intellettuale; anche per lui vale quindi il **carattere di economicità della scienza**. Compito della scienza è di ricercare ciò che è costante nei fenomeni, i loro elementi e le loro interrelazioni mediante descrizioni sintetiche e generalizzazioni, allo scopo di rendere inutili e di evitare lo sforzo di ricorrere a nuove sperimentazioni. Allorché si conosca la dipendenza reciproca di due fenomeni, l'osservazione di uno rende superflua la dell'altro.
Anche il linguaggio è strutturato secondo criteri di economicità. Attraverso il linguaggio noi non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza ma solo in quei loro aspetti che sono importanti per noi.
La conoscenza scientifica della natura, pur partendo dalle sensazioni, non è dunque descrizione completa e perfetta di tutto ciò che costituisce la natura medesima, ma il risultato di progressive astrazioni che nel tempo si sono rivelate utili alla sopravvivenza della specie umana. Ne consegue che anche la scienza ha un suo proprio sviluppo storico e che il suo valore, più che teoretico, è soprattutto di praticità ed economicità, cioè di risparmio di esperienze e quindi di lavoro.
Con Mach si entra nella fase critica della fisica, che rinuncia ad attribuire alle leggi valore assoluto bensì, più semplicemente, di strumento di previsione. Gli sviluppi saranno la teoria della relatività e la meccanica quantistica. In ultima analisi, si giunge alla consapevolezza dell'impossibilità di elaborare una scienza fisica unificata basata sulla meccanica.

Henri Poincaré (1854-1912) **e il convenzionalismo**.

Per convenzionalismo della scienza si intende quella concezione secondo cui le spiegazioni scientifiche dei fenomeni non corrispondono con sicura certezza alla effettiva realtà e ai modi in cui i fenomeni stessi accadono, ma sono semplici convenzioni adottate dalla comunità scientifica, vale a dire ipotesi e schemi orientativi aventi validità pratica più che teorica e mantenuti fintanto che appaiono utili.
Eduard **Le Roy** (1870-1954), spiritualista legato al modernismo, **fu sostenitore di un convenzionalismo esasperato nella teoria della scienza**, asserendo che leggi e teorie scientifiche hanno carattere essenzialmente convenzionale, tanto che è vana ogni loro verifica o controllo per accertarne una presunta oggettività. La rappresentazione di qualsiasi fatto scientifico è filtrata dagli schemi metodologici utilizzati dallo scienziato ed è perciò di natura più soggettiva che oggettiva.
Contro tale convenzionalismo estremo **Poincaré** (matematico francese) **ha proposto un convenzionalismo più moderato**. Riconosce cioè l'aspetto convenzionale della scienza ma difende anche il carattere oggettivo e conoscitivo delle teorie scientifiche. Per Le Roy, scrive Poincaré, la scienza non è che una regola d'azione allo stesso modo delle regole del gioco. Ma **la scienza, risponde Poincaré, è una regola d'azione che funziona, almeno in linea generale**, mentre la regola contraria non risulterebbe funzionante, cosa invece possibile nelle regole di gioco. Pertanto se le regole d'azione della scienza generalmente funzionano, **vuol dire che qualcosa in effetti si conosce** e che dunque non è vero che non si può conoscere nulla. **La scienza può fare previsioni** e proprio per questo può essere utile e servire come regola d'azione, mentre non vale il contrario se fosse pura convenzione. Contesta l'affermazione di Le Roy secondo cui è lo scienziato che crea il fatto precisando che, se **è vero che lo scienziato crea "il fatto scientifico"** attraverso il linguaggio della scienza, ossia mediante le proposizioni scientifiche nelle quali lo enuncia, **tuttavia lo scienziato non crea i fatti bruti**. I fatti bruti esistono e lo scienziato fa diventare fatti scientifici alcuni di essi, **pur dovendo riconoscere che è lo scienziato che sceglie quali fatti meritano di essere osservati**, in particolare quelli che possono essere di aiuto a predirne altri o a confermare una legge. **Altrettanto, è vero che ogni legge è solo una generalizzazioni, cioè un'ipotesi, ma è anche vero che l'ipotesi va sottoposta a verifica sperimentale**.
Le scienze sperimentali sono solo parzialmente convenzionali: **la parte non convenzionale** è costituita dai fatti bruti che cogliamo attraverso i sensi; **la parte convenzionale** è invece costituita dalle teorie e dalle formule attraverso cui si mira ad esprimere una serie di fenomeni tramite una legge generale. Poincaré definisce la legge scientifica come la traduzione del fatto bruto in un linguaggio "comodo".
L'intento delle scienze sperimentali è di fornire un'interpretazione dei fenomeni la più economica possibile, tendendo ad inquadrare i fatti bruti nel minor numero possibile di leggi. Ne è un esempio la teoria copernicana rispetto a quella tolemaica. Anche quest'ultima era in grado di spiegare i fenomeni celesti, però ricorrendo ad un enorme armamentario di leggi, sottoleggi ed eccezioni alle leggi. La teoria

copernicana-newtoniana invece funziona altrettanto bene servendosi di due sole leggi: la gravitazione universale e il principio di inerzia. **Più che vere o false le leggi scientifiche sono comode o scomode**.

Poincaré è invece più marcatamente convenzionalista nei confronti della matematica e dei suoi assiomi e postulati. Rifiuta l'opinione secondo cui la matematica avrebbe origine dall'esperienza, ravvisandone piuttosto l'origine nell'intuizione. In particolare, dopo la scoperta delle geometrie non euclidee si poneva il problema della natura dello spazio fisico, se cioè esso abbia una struttura euclidea o non euclidea. Poincaré risponde che **gli assiomi** geometrici non sono né giudizi sintetici a priori né fatti sperimentali, ma **sono convenzioni**. Pertanto non ha senso interrogarsi se la geometria euclidea è più vera o meno di quella non euclidea: **la geometria e la matematica possono essere solamente più o meno comode**.

L'epistemologia contemporanea, inaugurata dall'empiriocriticismo, segna la fine dello scientismo (scienza intesa come verità indiscutibile, dogmatica) positivista e di una presunta verità assoluta delle scienze fisico-matematiche.

IL NEOPOSITIVISMO E IL CIRCOLO DI VIENNA.

Il neopositivismo, o empirismo logico o positivismo logico, è un indirizzo epistemologico secondo cui la conoscenza si fonda essenzialmente sulla scienza. Ha inoltre teorizzato l'unità metodologica del sapere, basata su principi e procedure derivanti dalla matematica, dalla logica e dalla fisica. È sorto a Vienna negli anni venti del Novecento, da cui la denominazione de **"Il circolo di Vienna"**, indicante un'associazione di studiosi i cui **principali esponenti** sono stati **Schlick, Neurath e Carnap**. **Anche a Berlino, nel 1928, sorge un circolo analogo, chiamato "Società per la filosofia empirica", fondato da Reichenbach** e che ha avuto come esponenti lo psicologo Kurt Lewin, il matematico ed epistemologo von Mises e il filosofo Gustav Hempel.
Vienna costituiva un terreno particolarmente adatto allo sviluppo del neopositivismo, per il prevalente orientamento liberale dell'epoca ed inoltre perché l'Università di Vienna, a causa dell'influenza della Chiesa cattolica, si era mantenuta immune dall'idealismo e più vicina alla tradizione scolastica medievale. In tal senso la mentalità scolastica ha preparato la base per l'approccio logico alle questioni filosofiche.
Dopo l'ascesa al potere del nazismo e l'annessione dell'Austria alla Germania, **il Circolo di Vienna cessa la propria attività** e molti esponenti emigrano negli Stati Uniti, dove si incontrano fruttuosamente col pragmatismo americano e con i logici ed epistemologi americani come Morris, Nagel e Quine.
Nel 1929 viene pubblicato **il manifesto programmatico del Circolo**: "La concezione scientifica del mondo", scritto da Hahen, Neurath e Carnap. **Scopo** dichiarato era **quello dell'unificazione delle varie scienze attraverso la creazione di un linguaggio comune e di un unico complessivo metodo scientifico**. **Ciò ha comportato** la ricerca di un linguaggio capace di fare riferimento alla realtà dei fatti (agli stati di cose) secondo regole logiche, ossia **la ricerca di un linguaggio logico privo delle ambiguità** e imperfezioni **del linguaggio ordinario**. Da Mach e dal suo concetto di fatto e di sensazione i neopositivisti derivano l'impronta realistica ed anti-essenzialistica (i fatti sono fasce di sensazioni e non sono individuabili essenze sottostanti), mentre da Frege, da Peano, dalla filosofia del linguaggio, dal primo Wittgenstein e da Russell derivano il loro logicismo, cioè le basi logiche.
La tesi di fondo del neopositivismo è che, dato un qualunque problema, una rigorosa analisi logica del linguaggio usato per esporlo, previa trasformazione delle proposizioni del linguaggio ordinario in enunciati logici (enunciato= proposizione con cui si afferma o si nega qualcosa), permette di distinguere un enunciato scientificamente significativo da uno privo di senso, individuando chiaramente sia i riferimenti diretti all'esperienza sia la coerenza delle connessioni (collegamenti) logiche nelle proposizioni e tra di esse.
Con riguardo alla metafisica e secondo il procedimento sopra descritto, **le proposizioni metafisiche e teologiche risultano allora prive di qualsiasi riferimento** a stati di cose, ossia **a fatti esperibili** (suscettibili di esperienza), **per cui esse non possono nemmeno essere giudicate false ma semplicemente prive di**

senso. Il senso di una proposizione, dirà Schlick, è il metodo della sua verifica; e poiché le proposizioni metafisiche e teologiche non possono essere verificate esse sono di conseguenza insensate. Per il neopositivismo la metafisica non ha dunque valore conoscitivo; vale semmai come espressione di stati d'animo e di sentimenti di fronte alla vita, sentimenti che trovano però, secondo i neopositivisti, più adeguata espressione in un'opera d'arte anziché in una esposizione teorica.
Anche Kant aveva dimostrato che la pretesa della metafisica di trascendere (superare) il mondo fenomenico è pura illusione. I neopositivisti si spingono oltre, affermando che la metafisica non ha nemmeno senso alcuno, in quanto pretende di definire con linguaggio che vorrebbe essere scientifico qualcosa che nulla ha in comune con la scienza perché non verificabile.
Nel neopositivismo fondamentale è **il principio di verificazione**: un enunciato è significativo (ha valore scientifico) solo se è possibile verificarlo, ossia se sono conosciute o rese note quali osservazioni possono condurre, sotto certe condizioni empiriche e logiche, ad accettare la proposizione enunciata come vera o a rifiutarla come falsa. Si parla di significato e non di verità di un enunciato perché esso non è un fatto ma è una proposizione linguistica.
La filosofia pertanto assume il ruolo di attività chiarificatrice basata sull'analisi del linguaggio, come affermato altresì da Wittgenstein; la filosofia non è cioè una disciplina produttrice di conoscenza (solo la scienza consente di conoscere), ma è uno strumento in grado di individuare le proposizioni scientificamente sensate da quelle che non lo sono.
Per i neopositivisti la realtà non ha nulla di profondo e misterioso: non ci sono essenze e sostanze. Perciò non vi è necessità alcuna di una metafisica, di categorie a priori, di una fenomenologia o altro. Il mondo reale può essere integralmente conosciuto qualora venga concepito come insieme di fatti che siano direttamente osservabili in modo empirico e verificabili secondo determinate procedure logiche, oppure che siano comunque riconducibili a tali fatti attraverso rigorose connessioni logiche anch'esse controllabili (**concezione logico-fisica del mondo**).

Moritz Schlick (1882-1936) **e il principio di verificazione**.

L'**orientamento** di Schlick è **prevalentemente di tipo realistico** (c'è una serie di fatti oggettivi e un linguaggio che cerca di esprimerli). Egli si propone di fondare la scienza sulla distinzione tra un conoscere soggettivo-intuitivo e un riconoscere obiettivo-concettuale, ma sempre riferito a dati empirici: "le condizioni in cui una proposizione è vera vanno trovate nel dato".
Successivamente modifica in senso meno realistico la sua posizione: al dato viene attribuita una funzione significante che tuttavia non appare più esclusivamente fondata sul piano empirico in quanto, si convince Schlick, noi esperiamo dati definiti solo attraverso le "nostre" regole logico-linguistiche. **Da qui la necessità di individuare un criterio in grado di stabilire il significato di un enunciato (principio di verificazione)**, senza ricorrere a ipotesi e postulati metafisici. **Per**

Schlick stabilire il significato di un enunciato **vuol dire stabilire la maniera in cui esso può essere verificato**: il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica". **Due sono i modi** in base a cui trovare il senso di una proposizione e quindi verificarla:

1. scomporre la proposizione attraverso l'introduzione di definizioni particolari successive finché, da ultimo, ci troveremo di fronte a parole che non potranno venir ulteriormente definite con altre parole ed il cui significato potrà allora essere direttamente mostrato (funzione ostensiva);
2. scomporre la proposizione sino a giungere agli assiomi o postulati di base.

La verificabilità di una proposizione non è necessariamente una verificabilità di fatto bensì di principio, nel senso che non necessita di essere sempre verificata ma deve poterlo essere quando si intenda farlo.
Per la sua impostazione realistica Schlick non concorda con quella più convenzionalistica di Neurath, e in parte anche di Carnap, di considerare semplicemente valido ogni linguaggio non contraddittorio sotto il profilo logico; ciò non è sufficiente per fare scienza ribatte Schlick: anche una favola ben congegnata può essere non contraddittoria ma senza che per questo possa essere ritenuta scientifica.

Otto Neurath (1882-1945) **e il fisicalismo**.

Neurath si colloca su posizione opposta al realismo di Schlick, sostenendo un **nominalismo radicale**, tale da ridurre la scienza a puro linguaggio senza riferimento, o quanto meno con un riferimento trascurabile, al dato di fatto empirico esterno al linguaggio medesimo. Per Neurath soltanto nel linguaggio e non nel rapporto tra linguaggio e mondo (la realtà fisica concreta) avvengono tutte le costruzioni teoriche della scienza (panlinguismo= tutto è solo linguaggio). **Il linguaggio** infatti, prosegue Neurath, **risulta insuperabile**: non si può uscire dal linguaggio perché non si può giudicare una proposizione, un enunciato, se non formulando un'altra proposizione.
Conseguentemente, il principio di verificazione consiste per Neurath soprattutto nella verifica della coerenza logica degli enunciati fra di loro più che nel confronto tra enunciati e realtà. La possibilità di stabilire una corrispondenza tra proposizioni e realtà viene giudicata un'affermazione metafisica perché non verificabile: qualunque verifica infatti dovrebbe tradursi essa stessa in termini linguistici.
Del resto, dice Neurath, **il contatto con la realtà è minimo**, trascurabile e comunque **mai diretto**. La stessa sensazione di Mach, gli stati di cose o fatti di Wittgenstein, i fatti atomici di Russell, l'esperienza vissuta di Carnap sono un modo soggettivo di percepire la realtà: per essere descritti devono tradursi in linguaggio. Anche Mach diceva che le sensazioni, cioè i dati fisici fattuali immediati, non sono esclusivamente riferibili all'oggetto perché tra fisico e psichico (soggettivo) non c'è separazione ma continuità.

Però, se i dati dell'esperienza sono modi del tutto soggettivi di vedere e sentire la realtà, **il rischio allora è quello dello solipsismo**: ognuno, isolato dagli altri, sente e vede una sua propria realtà in modi differenti e con accentuazioni diverse; ognuno resta chiuso in se stesso nel suo contatto con la realtà. **Per evitare questo pericolo Neurath sviluppa la concezione cosiddetta "fisicalista"**. **Per fisicalismo si intende** quell'indirizzo volto a ricondurre tutti i linguaggi al linguaggio della fisica, ritenuto quello più valido perché pubblico, intersoggettivo, universale e pertanto antisolipsistico. Il fisicalismo, appunto, ha come scopo sia di impedire nella scienza affermazioni di tipo metafisico, ossia prive di senso, sia di superare il pericolo del solipsismo e soggettivismo. Nella scienza sono accettabili solamente osservazioni formulate in termini fisici o comunque ad essi riconducibili. **Il sistema per trasformare tutte le proposizioni nel linguaggio fisicalista consiste nel ridurle a proposizioni protocollari, cioè a protocolli**. I protocolli non sono le sensazioni in se stesse ma le proposizioni con cui le sensazioni vengono espresse, tenuto conto che esse sono espresse però in termini fisici, private cioè di ogni enunciato soggettivo, riducendo ad esempio la proposizione del linguaggio ordinario "sento freddo" nella proposizione protocollare "in un determinato punto spazio-temporale la temperatura è di x gradi".

Le proposizioni protocollari di Neurath si contrappongono alle proposizioni osservative, ostensive, sostenute invece da Schlick a motivo del suo realismo. Mentre le proposizioni protocollari stanno per Neurath alla base del principio di verificazione, per Schlick invece lo strumento del principio di verificazione è costituito dalle proposizioni osservative. Queste infatti, a differenza delle proposizioni protocollari, non sono passibili di ulteriore trascrizione o riduzione ma sono pure e semplici constatazioni di dati elementari non ulteriormente riducibili; sono cioè osservazioni immediate che verificano le ipotesi confermandole o smentendole.

L'impossibilità di stabilire una corrispondenza tra linguaggio e realtà non conduce tuttavia Neurath a negare la realtà concreta. Per Neurath l'uomo è fondamentalmente un essere fisico concreto e reale, come altresì concreto e reale è per Neurath anche il linguaggio. Il linguaggio, egli prosegue è un fatto fisico, anzi linguaggio e realtà coincidono, essendo il linguaggio il modo in cui la realtà è espressa e raffigurata. La realtà è la totalità delle proposizioni. In tale maniera tuttavia Neurath valorizza soltanto la dimensione sintattica del linguaggio, concernente i rapporti tra le proposizioni, a scapito della dimensione semantica, concernente il loro significato. Da ciò la conseguente concezione della verità come coerenza (ossia come non contraddizione) interna al discorso anziché come corrispondenza tra il discorso e i fatti della realtà esterna.

Coerentemente con la teoria del fisicalismo, Neurath respinge la distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito: sia le une che le altre possono e devono essere formulate in termini fisici. Tant'è vero che abbraccia con entusiasmo il comportamentismo psicologico, che riduce l'individuo a risultante di un sistema fisico di interazione "stimolo-risposta".

Sempre sulla base del fisicalismo Neurath persegue l'ambizioso **obiettivo, comune al Circolo di Vienna, di unificare tutte le scienze in un medesimo linguaggio**, per giungere così all'unità del sapere **grazie alla riduzione di tutti i linguaggi, anche delle scienze umane e sociali, a quello della fisica** (**sociologia fisicalista**). Così la sociologia è riducibile alla psicologia, la psicologia alla biologia, la biologia alla chimica e la chimica alla fisica. Questo progetto è stato sviluppato da Carnap ma è stato avviato proprio da Neurath, il quale talvolta dà l'impressione di concepire l'unificazione della scienza in termini addirittura sostanziali, mentre altre volte, più cautamente, in termini soltanto metodologici.
Conformemente al principio di unitarietà della scienza, Neurath **nega l'esistenza di diversi tipi di causalità** (causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale, come in Aristotele). Kantianamente asserisce che in tutte le scienze il procedimento è lo stesso, un procedimento che la fisica ha espresso e reso rigoroso al massimo grado con un esclusivo ricorso alla causa efficiente.

Rudolf Carnap (1891-1970).

Carnap è **il maggior esponente del neopositivismo**. **Quattro sono i principali temi del suo pensiero**: la critica della metafisica; l'unità del sapere e della scienza attraverso il riduzionismo e il fisicalismo; la "liberalizzazione" del neopositivismo e il riesame del principio di verificazione; la sintassi logica.
Poiché il senso di una proposizione sta nel metodo della sua verifica, attraverso l'analisi logica si può mostrare **l'insensatezza di qualunque proposizione che, come quelle della metafisica, voglia cogliere qualcosa che trascenda l'esperienza, risultando perciò non verificabile**. Nell'opera "Che cos'è la metafisica" **Carnap spiega che le proposizioni della metafisica sono pseudoproposizioni** non tanto in relazione al significato delle parole impiegate, ma perché costruite in modo sintatticamente scorretto, attribuendo a certi oggetti predicati che non possono avere. È il caso della parola "nulla", che per Carnap non è, come per Heidegger, il nome di qualcosa, il predicato di un oggetto come per i metafisici, ma è una proposizione esistenziale negativa, che cioè afferma l'inesistenza di qualcosa. Infatti, la banale frase "fuori non c'è nulla" non equivale ad affermare l'esistenza del nulla ma equivale all'affermazione, logicamente più corretta, "non esiste qualcosa che sia fuori". **Un errore comune e fondamentale delle teorie metafisiche risulta l'uso della parola "essere",** parola che nel linguaggio ordinario viene usata sia come copula, cioè come congiunzione verbale (il libro è sul tavolo, in cui il verbo essere è usato come predicato per indicare proprietà) oppure viene usata in significato esistenziale, come predicato esistenziale che afferma il sussistere di qualcosa (c'è un libro sul tavolo). Ma anche in quest'ultimo caso l'analisi logica ci mostra che la frase non afferma affatto l'esistenza della cosa in sé, ma di qualcosa che ha la proprietà di "essere sul tavolo", riconducendo quindi al significato copulativo. **Per Carnap l'esistenza può essere asserita solo in connessione ad un predicato e non ad un singolo nome**:

non posso dire "A esiste" ma posso dire "esiste un A tale che possiede la proprietà P". **Quindi, l'essere in sé non esiste: è una proposizione insensata, una pseudo proposizione**.
L'analisi logica rivela non soltanto l'insensatezza delle teorie metafisiche, ma anche di ogni teoria che pretenda di cogliere, attraverso la sola ragione, qualcosa che vada oltre l'esperienza, come ad esempio nel caso dell'etica, poiché i valori etici (buono, bello, giusto) non possono essere verificati o dedotti dall'esperienza. Per Carnap, come in Wittgenstein, **anche le espressioni etiche non hanno valore conoscitivo** poiché sono soltanto frutto di sentimenti: svolgono l'importante funzione di esprimere il nostro atteggiamento verso la vita e di suscitare altri sentimenti e volizioni che spingono all'azione, ma non possiedono validità teoretica.
Carnap ha creduto a lungo nel principio dell'unità del sapere, obiettivo considerato realizzabile **attraverso la procedura del riduzionismo**, vale a dire attraverso la possibilità di ridurre i concetti di tutte le scienze ad alcuni pochi e fondamentali concetti comuni. Anche Carnap ritiene il linguaggio della fisica come quello più valido e rigoroso dal punto di vista scientifico, perché privo di ambiguità e di elementi qualitativi e perché intersoggettivo e universale. I linguaggi di tutte le varie discipline si possono ricondurre al linguaggio della fisica poiché **ogni enunciato è traducibile in termini di fisicalismo**. È questo un atteggiamento che Carnap ha definito di **"materialismo metodico"**.
In tal senso Carnap, utilizzando anche le sofisticate teorie logiche di Russell e Whitehead, **cerca di elaborare un sistema di pochi concetti fondamentali e unitari in grado di spiegare scientificamente il mondo** e, con ciò stesso, di fondarlo e giustificarlo. Tali concetti non devono essere scollegati ma essere invece gradualmente derivati dalle classi di oggetti più elevate fino alla classe degli oggetti di base. Costruisce così un albero genealogico dei concetti, una piramide epistemologica, in cui le classi di oggetti superiori sono presupposte da quelle inferiori:

1. gli oggetti spirituali, cioè i valori quali l'arte, la religione, la morale;
2. gli oggetti psichici altrui, cioè le esperienze degli altri uomini, da essi comunicate o indirettamente comprese per similitudine;
3. gli oggetti fisici, cioè i dati della scienza;
4. gli oggetti psichici propri, cioè le esperienze immediate del nostro vissuto quotidiano.

La costruzione del sistema di unificazione del sapere conduce Carnap ad affrontare la **questione del rapporto e corrispondenza tra linguaggio e mondo**, cioè tra linguaggio e realtà, assumendo **una posizione intermedia tra il realismo di Schlick e il nominalismo di Neurath**. Per Carnap **i concetti/oggetti fondamentali della scienza vengono ricavati da certi dati originali ed elementari**, **che egli chiama "esperienze vissute elementari",** che non sono direttamente di natura logica, come per Neurath, né direttamente realistico-fattuali, come per Schlick e come le sensazioni in Mach, ma che sono comunque extralinguistiche, extralogiche e **che hanno una base psicologica, per cui la realtà non è mai colta direttamente ma è filtrata dalla psiche individuale**. Per Carnap le sensazioni di Mach non sono

direttamente dati o fatti oggettivi ma già in origine sono astrazioni da dati: perciò parla di "esperienze vissute elementari". Le esperienze vissute elementari sono per Carnap sufficientemente neutre (cioè né fisiche né psichiche o completamente psicologiche), tali da consentire fra di esse relazioni fondamentali oggettive a partire dalle quali, **attraverso l'uso dei protocolli** (cioè attraverso la riduzione delle proposizioni che esprimono le esperienze vissute a proposizioni tradotte in termini fisici) **e tramite l'impiego delle regole logiche** dell'inferenza e della coerente connessione tra le proposizioni protocollari, diventa possibile la ricostruzione scientifica della conoscenza. Quale relazione fondamentale tra le esperienze elementari vissute Carnap considera soprattutto quella del "ricordo di somiglianza", in base a cui due esperienze sono riconosciute parzialmente simili per mezzo del confronto tra una di esse e il ricordo dell'altra. Quindi **si possono ricavare delle costanti sufficientemente oggettive, traducibili in protocolli intersoggettivi**, comprensibili cioè non solo dal soggetto senziente ma anche dagli altri. In tal modo è possibile, secondo Carnap, ricostruire il mondo psichico e fisico indipendentemente dai concetti di sostanza e di causa. Lo stesso concetto di essenza viene ritradotto e semplicemente inteso come il significato della parola che indica l'oggetto. Cosicché l'io non è un'essenza ma soltanto la classe (il luogo) delle esperienze elementari.

L'unificazione del sapere è intesa da Carnap anche come obiettivo da contrapporre all'immagine di una realtà dispersa, caotica e incoerente quale delineata dalle filosofie irrazionalistiche, dalla filosofia dell'azione e dall'esistenzialismo. Raggiungendo l'unificazione del sapere "gli oggetti non si frantumano in campi diversi e senza connessione, ma esiste soltanto un campo unico di oggetti e pertanto solo un'unica scienza": la fisica e il fisicalismo. **Peraltro, di lì a non molto apparirà agli studiosi più attenti quanto complesso e in fondo discutibile sia il progetto di unificazione del sapere**. Infatti, essi osservano, dietro tale convinzione si nasconde la concezione "monistica" (esiste un unico e solo principio) di una natura fondamentalmente unitaria della realtà oppure, in alternativa, si nasconde la concezione kantiana secondo cui, indipendentemente dalla natura della realtà, la conoscenza che voglia essere scientifica deve seguire in qualsiasi campo un'unica metodologia. Ma invece, ribattono i critici dell'unità del sapere, **molti aspetti dell'umano e del sociale restano inesplorati o addirittura ignorati** nel quadro di questo orientamento teorico tendente all'unificazione delle conoscenze.

Successivamente, anche allo stesso Carnap il fisicalismo comincia ad apparire troppo chiuso e rigido, basato su di un principio di verificazione che per lo più prescinde dai dati di fatto e si risolve nella verifica della coerenza soprattutto logica (e non anche fattuale) **delle proposizioni**. Da un lato, infatti, il principio di verificazione non garantisce che i protocolli siano assolutamente chiari, poiché lasciano libera l'interpretazione della natura del mondo (che può essere cosa materiale o processo psichico) e poiché possono essere redatti in modo difforme pur se riferiti al medesimo fatto. **Dall'altro lato**, e soprattutto, **risultava ormai evidente l'impossibilità di sottoporre una teoria ad una verifica completa, considerandone tutti gli innumerevoli casi possibili**. **Per di più lo stesso principio di verificazione**

non è a sua volta verificabile empiricamente e logicamente, assumendo paradossalmente, in qualche modo, una veste di tipo metafisico.
Carnap di conseguenza giunge a quella che è stata definita una sorta di "liberalizzazione" (apertura) **del neopositivismo, rivedendo il principio di verificazione** ed elaborando una logica non esclusivamente fisicalistica ma più aperta a considerare la molteplicità dei linguaggi. **Sostituisce il principio di verificazione con quello di confermabilità**, che è più elastico e svincolato dall'esigenza di una diretta verificabilità empirica delle proposizioni scientifiche. Infatti, secondo il principio di confermabilità **non è più necessario verificare empiricamente tutti i casi di una legge o di una proposizione scientifica, ma è sufficiente controllarla attraverso esperimenti condotti su enunciati particolari** (non su tutti i casi) che derivano dalla legge o proposizione stessa. Se attraverso più esperimenti di controllo i casi positivi (ossia di conferma della legge o proposizione) aumentano, allora aumenterà anche il grado di confermabilità della stessa legge o proposizione. Insomma, **le teorie scientifiche vengono a perdere la pretesa di una validità assoluta, per acquistare invece il carattere di ipotesi soggette a un certo grado di conferma e quindi di validità relativa**.
Tale processo di liberalizzazione è parallelo a quello percorso dal "secondo Wittgenstein" nonché in linea con le critiche che Popper muoverà al principio di verificazione.
*Ulteriore liberalizzazione del neopositivismo è operata da Carnap mediante l'**elaborazione di una innovativa sintassi logica** (sintassi= studio delle relazioni esistenti tra le parti di una frase o tra le frasi). Mentre Wittgenstein, come vedremo, insiste sull'atomismo del linguaggio, secondo cui ogni proposizione è riducibile a elementi (atomi) non più ulteriormente riducibili, divisibili, e che in quanto tali sono a se stanti, non più in relazione con altri elementi, Carnap sottolinea la natura sintattica del linguaggio, vale a dire che le proposizioni non sono a se stanti ma fra di esse in relazione. Definendo il linguaggio come un contesto di relazioni, Carnap riconosce conseguentemente il carattere arbitrario e convenzionale del sistema di relazioni (cioè della logica stessa) in cui il linguaggio consiste. Nell'opera "La sintassi logica del linguaggio" Carnap espone due tesi fondamentali.*
La prima tesi prende atto che esiste una molteplicità di linguaggi, i quali sono quindi relativi, attenuando in tal modo il primato del linguaggio fisicalista che comunque permane. Carnap esprime questa tesi sotto forma di "principio di tolleranza": "Non è nostro compito stabilire proibizioni ma soltanto giungere a convenzioni ... In logica non c'è morale. Ognuno può costruire come vuole la sua propria logica, cioè la sua forma di linguaggio. Se vuole comunicare con gli altri basta solo che indichi quali sono le regole sintattiche che ha adottato". Da questo punto di vista allora non esiste un linguaggio unico o privilegiato, ma per ogni linguaggio esistono determinate regole proprie.
La seconda tesi è che le regole proprie di ciascun linguaggio sono comunque, tutte, di natura sintattica: esprimono cioè quali sono le possibilità di combinazione dei termini linguistici all'interno degli enunciati (proposizioni) e tra gli enunciati. Si tratta quindi di un'arte combinatoria nel senso di Leibniz o, secondo la definizione di

Carnap, di un calcolo le cui regole determinano in primo luogo le condizioni secondo cui un'espressione risulta appartenente ad una certa categoria e, in secondo luogo, le condizioni in base a cui è lecita la trasformazione di una o più espressioni in un'altra (riduzionismo). Ciò che rileva è che questo calcolo prescinde completamente dal significato dei termini e non presuppone alcun riferimento a fatti o a realtà di qualsiasi genere. Per determinare se una proposizione è conseguenza di un'altra o no non occorre fare riferimento ai rispettivi significati, basta che sia data (che sia nota) la regola sintattica assunta. Per Carnap quindi la logica è logica formale ed è sintassi.
Trasferitosi negli Stati Uniti dopo l'avvento del nazismo, Carnap estende ulteriormente i propri interessi e l'ambito della ricerca filosofica. Compito della filosofia non è più solo quello di costruire una sintassi logica del linguaggio ma anche di interpretare, mediante la semantica, il significato delle proposizioni sintatticamente costruite. Il linguaggio viene considerato secondo una dimensione/funzione più complessa e viene ora definito come sistema di atti o comportamenti che si propongono in primo luogo la "comunicazione" tra i membri di una data comunità. In tal senso il linguaggio può e deve essere studiato in tre modi diversi:

1. *in modo pragmatico, quando ci si propone di analizzare i segni e gli enunciati di un linguaggio in relazione al soggetto che li usa e al contesto sociale (i fini e i motivi del soggetto);*
2. *in modo semantico, quando ci si propone di analizzare i segni e gli enunciati non in relazione al soggetto ma ai contenuti (il significato degli enunciati);*
3. *in modo sintattico, quando ci si propone di analizzare i segni e gli enunciati a prescindere dai soggetti e dai contenuti ma solo nelle loro relazioni e nella struttura logica delle connessioni formali.*

Hans Reichenbach (1891- 1953).

È il principale esponente della "Società per la filosofia empirica" di Berlino, di indirizzo neopositivista analogo a quello del Circolo di Vienna, impegnata tuttavia in ricerche e temi più specifici.
Reichenbach è sostenitore di un assoluto empirismo, secondo cui l'esperienza è l'unico criterio e fondamento possibile della scientificità del linguaggio. Applica tale empirismo anzitutto alla concezione dello spazio del tempo negando, contro Kant, che questi siano forme a priori ed affermando che essi sono piuttosto schemi descrittivi dell'esperienza concernenti successioni causali (successioni per l'appunto nello spazio e nel tempo).
Applica quindi l'empirismo alla stessa legge di causalità, affermando che essa non ha nessun carattere a priori, ma si fonda solo sull'induzione empirica. Questa però, pur essendo necessaria, non è sufficiente ad assicurare la verità assoluta delle leggi causali che hanno valore solo probabile.

Condivide la distinzione di tutte le proposizioni, tipica del neopositivismo, in proposizioni analitiche (necessarie ma vuote di informazioni) e in proposizioni fattuali (informative ma soltanto probabili). Di conseguenza non ha alcun carattere conoscitivo qualunque discorso che non si serva né delle une né delle altre, come ad esempio il linguaggio dell'etica. Le asserzioni dell'etica sono soltanto comandi o divieti, sono delle direttive, delle prescrizioni, e come tali non sono né vere né false ma hanno solo valore pratico, individuale o sociale.

Osservazioni generali sul neopositivismo.

Uno dei principali ostacoli incontrati dal neopositivismo è quello del solipsismo linguistico. Infatti, negare l'esistenza di altri soggetti in grado di conoscere in modo conforme a quello soggettivo proprio o negare l'esistenza di un mondo comune ad altri soggetti equivale a mettere in questione la stessa oggettività scientifica.
Il neopositivismo eredita dall'empirismo di Hume la teoria in base alla quale, per conservare la maggior oggettività possibile, occorre attenersi al dato costituito dalla sensazione. In tal senso, il neopositivismo ricorre al linguaggio protocollare, che è costituito dalle proposizioni che tali sensazioni esprimono. Il linguaggio protocollare è collocato alla base di ogni altro linguaggio.
In proposito si può osservare che la sensazione in se stessa non è altro che oscura e confusa impressione. Per darle un senso occorre interpretarla, cioè inserirla in una struttura logica spazio-temporale, causale, relazionale, ecc. Anche dal punto di vista fisiologico, la sensazione non è un dato ma un prodotto. Non proviene da un'esperienza originale ma è il risultato di un complesso processo psico-fisico che coinvolge, ad esempio, pupille, retina, sistema nervoso, strutture cerebrali. In definitiva, la sensazione è ben lontana dall'essere quella realtà prima, assolutamente incontestabile, sulla quale è possibile costruire un sistema scientifico del tutto oggettivo.
Paradossalmente, la sensazione, o percezione, intesa come dato oggettivo primario, nonché il solipsismo linguistico, che chiude il soggetto nell'ambito della propria individuale esperienza, fanno sì che il neopositivismo rischi di trasformarsi in una sorta di idealismo (o fenomenismo) sul tipo di quello sostenuto da Berkeley, il quale affermava che "esse est percipi", ovvero che non esiste realtà se non quella colta dai miei organi di senso, senza garanzia però che la realtà colta dai "miei" organi sia conforme a quella colta dagli altri.

L’OPERAZIONISMO DI BRIDGMAN.

Operazionismo è definito l'indirizzo epistemologico secondo cui il significato di un concetto scientifico consiste prevalentemente nell'insieme di operazioni e procedure messe in atto per ricavarlo.
Esponente dell'operazionismo è il fisico americano e premio Nobel **Percy William Bridgman** (1882-1961).
In parte Bridgman **concorda su taluni principi del neopositivismo ma d'altra parte ne respinge altri**. Critica come astratta la tendenza riduzionistica del neopositivismo mirante a trasformare e ridurre i vari tipi di linguaggio a quello logico-fisico. **Critica la pretesa di elaborare grandi e onnicomprensivi sistemi epistemologici** fondati su di un unico o pochi principi **e giudica pericoloso anche il principio dell'unità metodologica delle diverse scienze**, poiché privilegia criteri generali e formali rispetto alle concrete e varie esigenze euristico procedurali (euristico= concernente la ricerca). **Considera troppo ambiziosa e fuorviante l'interpretazione della conoscenza e della verità come qualcosa che "coglie" la realtà o le "corrisponde**".
Bridgman **è** invece **influenzato dal pragmatismo americano**: le procedure e operazioni scientifiche pratiche, concrete e funzionali, prevalgono sui principi teorico-epistemologici generali. **La scienza deve soprattutto occuparsi degli specifici problemi** incontrati dallo scienziato **al di fuori delle grandi teorizzazioni** rigidamente precostituite.
Fermo restando il riferimento al "fatto", i rivoluzionari sviluppi della fisica contemporanea (la teoria della relatività, il principio di indeterminazione, la fisica quantistica) sono per Bridgman destinati a modificare gli atteggiamenti. Contro ogni rigida teoria, Bridgman, in particolare, **è convinto della possibilità di esperienze sempre nuove e inaspettate**, **per cui nessun elemento** di una situazione fisica, **per quanto irrilevante** o banale, **va trascurato** fino a che gli esperimenti non proveranno effettivamente la mancanza di effetti. Perciò **l'atteggiamento** del fisico **deve essere di puro empirismo**; **non deve ammettere nessun principio generale a priori che** determini o **limiti le possibilità di nuove esperienze**. Ciò significa che dobbiamo **rinunciare alla pretesa che tutta la natura possa essere spiegata in una formula**.
Invece, **il contenuto e il significato dei concetti scientifici coincide con le "operazioni" che vengono elaborate per ottenerli**: si tratta di ridurre il significato dei concetti scientifici ad una operazione empirica o ad un insieme di operazioni. Per illustrare questa tesi Bridgman prende in considerazione il concetto di lunghezza: il concetto di lunghezza è definito quando sono fissate le operazioni mediante cui la lunghezza si misura. **Il concetto si definisce semplicemente in base alle operazioni compiute per costruirlo**: in tal caso si può presumere che vi sia corrispondenza tra l'esperienza e la descrizione di essa.
L'adozione della criterio operativo consente altresì di comprendere come tutta una serie di problemi e di concetti risulti priva di significato. Se una questione ha senso, deve essere possibile trovare operazioni mediante cui ad essa si può dare una

risposta. Quando tali operazioni non possono essere trovate non resta che ritenere la questione priva di senso. L'intento di Bridgman è quello di evitare spreco di tempo e di energia per generalizzazioni e idealizzazioni insensate.
Oltre a privilegiare i procedimenti operativi ai fini della formulazione delle teorie, anziché il criterio razionalistico-metafisico della deduzione/induzione pura, Bridgman **accentua anche l'aspetto costruttivo nella definizione dei concetti**. I concetti non si scoprono mediante la pura ragione induttiva/deduttiva ma si costruiscono mediante un gruppo sperimentato di operazioni. **La scienza è anzitutto costruzione di concetti che servono come modelli di indagine**. Tali concetti-modelli **per quanto riferiti a fatti reali non vi corrispondono realisticamente: essi sono, appunto, costrutti teorici che hanno valore essenzialmente euristico (di guida alla ricerca)**.
I concetti scientifici inoltre, ben lungi dall'essere un rigidi, **mutano col mutare delle operazioni compiute** per costruirli. **Ad esempio** il concetto di lunghezza varia a seconda che si riferisca alla misurazione di una particella subatomica, di un corpo visivamente percepibile o di una distanza interstellare.
Infine Bridgman individua nell'operazionismo un criterio di controllo epistemologico migliore e **più valido dei criteri proposti dalla filosofia neopositivista** (principio di verificazione o confermabilità) **o da quella**, come vedremo, **di Popper** (principio di falsificazione).
Molti sono i concetti analizzati operativamente da Bridgman quali: lunghezza, tempo, energia, campo.
Nonostante il rilievo delle sue concezioni, **numerose sono state anche le obiezioni rivolte a Bridgman**. **Tra le principali, quella di "solipsismo"**: viene osservato che riducendo la scienza alle operazioni compiute dallo scienziato, queste rimangono chiuse nel soggetto (nello scienziato) e ne esce svalutato l'aspetto scientifico oggettivo. Bridgman risponde che la scienza ha sempre una genesi "privata", ma che poi la comunicazione pubblica delle scoperte e teorie scientifiche aggiunge ad esse valore intersoggettivo.
Criticato è stato anche il "particolarismo" di Bridgman, per la sua avversione contro i principi generali nonché per la sua enfasi sulla pluralità e mutevolezza dei concetti scientifici a seconda delle operazioni adottate. A Bridgman viene rimproverato di disconoscere la tendenza a spiegazioni sistematiche e unificanti dei fenomeni (unificanti= unificare in una teoria o in una formula la spiegazione di molti fenomeni diversi). La concezione di Bridgman è stata in effetti accusata di implicare una proliferazione di concetti poco maneggevole e teoricamente senza termine. Invece, spesso è proprio lo sviluppo delle teorie generali che introduce modifiche anche dei criteri operativi originariamente adottati. Al riguardo, e tra gli altri, anche Popper afferma che è ineliminabile il bisogno di termini universali.

GASTON BACHELARD (1884-1962).

Contro l'impostazione logico-formale e astratta del neopositivismo, **Bachelard, filosofo francese, rivendica il ruolo anche storico e sociale del pensiero scientifico**. "La scienza, dice Bachelard, non ha la filosofia che si merita", nel senso che lo sviluppo dell'epistemologia è sempre in ritardo rispetto allo sviluppo della scienza. In particolare, Bachelard **critica la "filosofia dei filosofi",** perché chiusa, immobile e dogmatica nell'enunciazione di principi assoluti. **Vi contrappone "la filosofia prodotta dalla scienza",** cioè una nuova epistemologia aperta, pluralistica, sperimentale e applicata: una filosofia non rinchiusa nella presunzione di un sapere unitario, generale e integrale, ma distribuita su saperi differenziati, "locali", dotati di logiche diverse e di una pluralità di punti di vista secondo i vari settori, pur non escludendo la ricerca di possibili integrazioni e sintesi interdisciplinari tra i diversi settori di indagine.
Bachelard **polemizza sia contro l'empirismo ingenuo**, di cui denuncia il culto acritico del fatto bruto, **sia contro il razionalismo astratto**, di cui denuncia il culto della ragione pura, considerata strumento autosufficiente della conoscenza. Il sapere, afferma Bachelard, non è né fattualistico né razionalistico puro. La scienza deve rifuggire l'astrattezza ed essere invece applicata a campi di indagine e a problemi concreti.
L'epistemologia deve quindi stare al passo con la scienza; ma perché sia aperta e pluralistica è necessario entrare dentro le pratiche scientifiche e non giudicarle dall'esterno. Occorre insomma che il filosofo sia egli stesso scienziato prima che filosofo. Mentre i neopositivisti sono andati alla ricerca di un principio rigido (il principio di verificazione) in grado di dividere nettamente la scienza dalla non-scienza, Bachelard non accetta che vi sia un criterio apriori che pretenda di cogliere l'essenza della scientificità. **Non c'è un principio logico apriori che caratterizza ciò che è scienza, ma vi sono dapprima le varie scienze e solo dopo esse vanno logicamente analizzate**.
La scienza inoltre procede secondo uno sviluppo storico. Pertanto lo strumento privilegiato per le indagini epistemologiche non è, come per i neopositivisti, **la logica bensì la storia della scienza** e delle sue fasi di sviluppo.
Nell'ambito di un indirizzo storico-sociale, si può constatare che **anche certe metafisiche hanno positivamente influenzato l'evoluzione delle scienze**. Bachelard non reputa quindi la metafisica come insensata o, quantomeno, come indifferente per la scienza. Non nutre pregiudizi antimetafisici, ma avversa invece quella filosofia che non cammina di pari passo con la scienza e quei filosofi che "pensano prima di studiare". Se è vero che "un po' di metafisica ci allontana dalla natura, molta metafisica ci avvicina".
Lo scienziato, ben lungi dall'assumere in modo immediato i dati empirici, "costruisce" l'oggetto della propria indagine, elaborando i dati secondo specifiche ipotesi teoriche. Pertanto **il dato scientifico non è immediato: bisogna che esso sia collocato in un'ipotesi, in un sistema teorico**. Lo scienziato non parte mai dall'esperienza pura.

Lo sviluppo della scienza non avviene secondo un graduale processo di continuità, ma **ogni nuova** autentica **conoscenza implica** un mutamento e **uno sconvolgimento radicale** rispetto alle sussistenti concezioni e categorie di riferimento. "Si conosce sempre contro una concezione anteriore, distruggendo conoscenze malfatte". Ogni nuova consistente scoperta scientifica costituisce una rottura rispetto alle teorie precedenti che Bachelard definisce **"rottura epistemologica"**. Si pensi alla teoria della relatività e alla teoria quantistica che, mettendo in discussione i previgenti concetti di spazio, tempo e causalità, costituiscono effettivi e clamorosi rivolgimenti nel quadro delle conoscenze scientifiche. **C'è rottura**, prosegue Bachelard contrariamente a quanto ritenuto da Popper, **anche tra sapere comune conoscenza scientifica**. Il senso comune ha sempre più risposte che domande: è superficiale perché ritiene di saper molto. La conoscenza scientifica invece ci proibisce di avere opinioni su questioni che non comprendiamo o che non sappiamo formulare correttamente. Prima di tutto bisogna saper porre i problemi. Ogni teoria è la risposta a una domanda.
In questa prospettiva diventano **importanti gli stessi errori** che ci permettono la correzioni delle teorie, anche se non saranno mai definitive e complete poiché il nostro sapere non è assoluto ma solo perfezionabile. Diversamente dall'esperienza comune, la conoscenza scientifica avanza per successive rettifiche delle teorie precedenti. "Non esiste una verità prima. Ci sono solo primi errori". Per progredire bisogna avere il coraggio di sbagliare. Proprio dall'errore deriva il fatto nuovo e l'idea nuova. Il dubbio deve stare davanti al metodo e non dietro, come in Cartesio. Per tale motivo il pensiero scientifico è un pensiero impegnato: perché mette continuamente in gioco la sua stessa organizzazione. È antiscientifico l'atteggiamento di colui che trova sempre la maniera di verificare la propria teoria forzandola piuttosto che mostrarla errata e quindi rettificarla. Bachelard avversa di conseguenza le pretese e la pratica della divulgazione scientifica, posta l'inconciliabilità dei relativi linguaggi (linguaggio generico contro linguaggio specialistico), pur ammettendo che la rottura epistemologica tra conoscenza comune e scientifica pone grossi problemi nella didattica delle scienze.
Poiché dunque ogni nuova conoscenza è una rottura della sussistente concezione della realtà e una rettificazione degli errori cognitivi precedenti, accade che **le rotture epistemologiche si affermano con fatica, dovendo superare quelli che Bachelard chiama "ostacoli epistemologici"**. Non si tratta tanto di ostacoli dipendenti dalla complessità dei fenomeni quanto piuttosto di ostacoli **di carattere storico-sociale**, individuabili nelle abitudini intellettuali incallite, nello spirito di inerzia, nelle teorie scientifiche insegnate come dogmi. **Il primo ostacolo da superare è l'opinione comune**, perché considera gli oggetti secondo la loro utilità impedendo di conoscerli. **Ulteriori ostacoli** di grande rilievo **sono l'ostacolo realista**, imprigionato nell'idea di sostanza, **e l'ostacolo animista**, che pretende di individuare nei fenomeni fisici l'esistenza di principi vitalistici e spirituali.
Di fronte a questi ostacoli, il **compito della filosofia** è allora quello di proporsi come una sorta di terapia psicoanalitica volta a **liberarci da tali impedimenti**. **Rilevante pertanto è la funzione della negazione** all'interno della nostra attività conoscitiva e

della stessa filosofia, che deve configurarsi come una **"filosofia del non",** risoluta nel respingere la pretesa dei vecchi sistemi di presentarsi come concezioni assolute e totalizzanti della realtà. Non c'è alcun principio assoluto al di sopra e al di fuori della pratica scientifica e della storia della scienza. Questa storia è frutto di lavoro collettivo (in équipe) e va riscritta sempre diversamente ogni qual volta è soggetta a trasformazione.

Bachelard è sensibile anche ai temi dell'immaginario, della fantasticheria e del sogno. L'immaginario costituisce una forma di conoscenza che a volte è più profonda di quella tecnico-scientifica e, soprattutto, l'immaginario è il fondamento intuitivo delle concezioni che, razionalizzate ed elaborate, diventano poi conoscenza scientifica.

L'epistemologia di Bachelard è ripresa in vario modo da Foucault e Althusser, il primo esponente dello strutturalismo storico e il secondo di uno strutturalismo epistemologico marxiano contrario all'interpretazione "umanistica" di Marx.

KARL RAIMOND POPPER (1902-1994).

Di origine austriaca, studia matematica, fisica e filosofia. Passa da una iniziale adesione al marxismo a posizioni antimarxiste e si fa esponente di un liberalismo progressista di carattere anglosassone.
È tra i maggiori esponenti dell'epistemologia contemporanea.
Opere principali: La logica della scoperta scientifica; Che cos'è la dialettica; Miseria dello storicismo; La società aperta e i suoi nemici.
Così come Kant operò nella filosofia della conoscenza (gnoseologia) una rivoluzione delle idee e corrispondente alla rivoluzione copernicana in astronomia e newtoniana in fisica, **Popper opera nella filosofia della scienza (epistemologia) una rivoluzione dei concetti** corrispondente alla rivoluzione scientifica di Einstein: le teorie scientifiche, dice Popper, non sono verità assolute e verificate ma sono congetture, ossia ipotesi; la scienza deve avere il coraggio di operare previsioni "rischiose", organizzandosi in vista non di facili di verifiche ma di possibili falsificazioni (smentite).

Il carattere non induttivo ma ipotetico-deduttivo della scienza. **Le fasi del nuovo metodo scientifico**.

Popper **critica il metodo induttivo nella scienza**, su cui era invece basato il neopositivismo, per concludere che "l'induzione non esiste", ovverosia negando che essa costituisca il punto di partenza della ricerca scientifica.
Nel passato, sostiene Popper, **il termine "induzione"** (passaggio dal particolare, ossia dal singolo fenomeno, al generale, ossia alla teoria) **è stato usato soprattutto in due sensi: 1) induzione per ripetizione o per enumerazione; 2) induzione per eliminazione**.
L'induzione per ripetizione consiste nell'accumulo di osservazioni ripetute su di un medesimo fenomeno, in base a cui giungere a conclusioni teoriche generali, cioè ad una teoria generale di spiegazione del fenomeno osservato. **Ma poiché la frequenza di un fenomeno** (il numero di volte in cui accade) **è smisurata, anche un miliardo di osservazioni confermative non garantisce la validità di una teoria, mentre basta una sola osservazione difforme**, contraria, **per smentirla**. Ad esempio, anche di fronte a numerosissime osservazioni di cigni bianchi non si può stabilire con certezza che tutti siano bianchi, mentre basta l'osservazione di un solo cigno nero per confutare definitivamente la teoria che tutti siano bianchi.
L'induzione per eliminazione si basa, appunto, sul metodo dell'eliminazione, o della confutazione, di tutte le teorie false per far valere la teoria vera. Tale è stata per esempio la posizione di Bacone e di Stuart Mill nonché del neopositivismo. **Ma le teorie** rivali e **alternative a quella vera sono sempre innumerevoli, per cui è impossibile esaminarle tutte per eliminarle o confermarle**. Per ogni problema teorico infatti esiste sempre un'infinità di soluzioni logicamente possibili.

Il tradizionale metodo induttivo impiegato nella scienza non è dunque valido, non dà garanzia. **Popper propone dunque un nuovo metodo scientifico articolato in tre fasi**:

1. sorge un problema;
2. viene formulata una teoria, cioè un'ipotesi o congettura per tentare di risolvere il problema;
3. la teoria formulata è sottoposto a critica, a controllo e confutazione (si prova a verificare se può essere smentita), imparando dagli eventuali errori.

Dunque una teoria scientifica non parte dall'induzione, ossia da una pura e semplice **osservazione dei fenomeni** senza nessuna ipotesi guida, **ma parte dall'emergere di un problema**. **L'osservazione pura non esiste**: infatti noi non osserviamo a caso né possiamo osservare tutto. **Invece, l'osservazione è sempre guidata secondo** le questioni e **i problemi che riteniamo importanti**, mentre trascuriamo di osservare quelli che non ci interessano. L'osservazione scientifica cioè, come del resto anche quella comune, è sempre indirizzata in base alle ipotesi o congetture che sono formulate con riguardo ai problemi che vogliamo affrontare e risolvere.

La scienza pertanto non può basarsi sul metodo induttivo bensì sul metodo ipotetico-deduttivo: le ipotesi o teorie non vengono indotte (ricavate) dalle osservazioni dei fenomeni ma, viceversa, è dalle ipotesi formulate nei confronti di un problema che ci interessa che vengono dedotte (individuate) le osservazioni da compiere.

Un nuovo problema scientifico sorge quando, in base ai fatti ed alle esperienze che ci capitano, avvertiamo che una nostra aspettativa viene disattesa, non si realizza. Infatti, spiega Popper, la nostra mente non è una "tabula rasa", un foglio bianco che non contiene niente, come sosteneva l'empirismo tradizionale (Locke, Hume) secondo cui ogni conoscenza parte esclusivamente da una sensazione empirica. La nostra mente invece, dichiara Popper, è una "tabula plena", è cioè piena di aspettative, che però non sono idee innate come affermava Cartesio, ma sono ereditate dalla tradizione e dallo sviluppo culturale cui si è giunti (ogni epoca ha la propria mentalità, le proprie idee, i propri punti di vista e le proprie aspettative circa il mondo e i fenomeni del mondo). Insomma, **noi ci aspettiamo che** i fatti, **i fenomeni, si svolgano in un certo modo**. **Se le nostre aspettative non si realizzano**, se cioè i fatti non si svolgono come ci aspettiamo, **sorgono allora i problemi. È proprio dall'emergere dei problemi che inizia la ricerca scientifica**. **Oppure può iniziare da una teoria in difficoltà, che ha fatto nascere aspettative rimaste poi deluse**.

Per risolvere i problemi che sorgono occorre un'immaginazione creatrice di idee "nuove e buone", scrive Popper, **ossia di ipotesi e congetture**.

A questo punto, avverte Popper, **bisogna distinguere tra "contesto della scoperta" e "contesto della giustificazione",** ossia tra la scoperta di un'idea, di un'ipotesi, e la sua giustificazione scientifica, perché una cosa è avere e scoprire un'idea, altra cosa è comprovarla e giustificarla. **Le idee o ipotesi scientifiche formulate per risolvere i problemi** che si incontrano **non hanno fonti privilegiate**: possono scaturire anche

dal mito, dal sogno, dalla metafisica, dall'entusiasmo o dal caso, ma **ciò che importa è che vengano provate e controllate mediante il metodo per congetture e confutazioni**, ossia per prove ed errori.

Il criterio della falsificabilità delle teorie. Verosimiglianza e probabilità delle teorie. La verità come ideale regolativo.

Per controllare e giustificare le teorie, cioè le ipotesi formulate dinnanzi ad un problema in cui ci imbattiamo, **Popper**, abbiamo visto, **non considera valida l'induzione**: infatti dovremmo prima verificare tutti i casi e le conseguenze derivanti dalla teoria (ad esempio la teoria secondo cui il calore dilata i corpi), il che è impossibile poiché i casi sono praticamente infiniti.
Di conseguenza Popper, quale nuovo criterio di demarcazione (distinzione) tra scienza e non scienza **sostituisce al principio di verificazione** o di confermabilità del neopositivismo, **basato sull'induzione, il principio o criterio della falsificabilità di una teoria** o di un sistema scientifico (di un insieme di teorie).
In base al criterio della falsificabilità, le teorie o ipotesi vanno provate estraendo da esse le conseguenze derivanti e controllando se tali conseguenze ci sono o no (ad esempio se effettivamente con il caldo tutti i corpi si dilatano). **Se queste conseguenze vi sono, diciamo che per il momento la teoria è confermata, se invece almeno una conseguenza non si riscontra, diciamo che la teoria è falsificata**. Una teoria non diventa dunque una teoria scientifica per il fatto di essere stata verificata in senso positivo una volta per tutte (principio di verificazione), perché una teoria non può mai essere verificata in modo definitivo. Ogni teoria infatti è per definizione sempre smentibile, cioè falsificabile, se non altro in futuro (non possiamo essere mai sicuri se la teoria sarà valida anche in un futuro più o meno lontano). Non possiamo nemmeno verificare, perché assolutamente innumerevoli, tutti i casi presenti che la teoria intende spiegare (non possiamo esaminare tutti i corpi del mondo per verificare se ognuno col calore aumenta di volume); tantomeno potremmo verificare i casi futuri.
Pertanto **si dice che una teoria è una teoria scientifica**, e che in tal senso si distingue dalle teorie e ipotesi non scientifiche, **solo se e perché essa, per principio, può sempre essere confutata, falsificata dall'esperienza** (da successive esperienze).
Popper osserva che esiste una vera e propria asimmetria logica (=non corrispondenza) **tra verificazione e falsificazione di una teoria**: miliardi di conferme (presenti e future) non rendono certa una teoria, mentre un solo riscontro negativo è sufficiente a falsificare l'intera teoria.
Essendo per definizione una teoria scientifica sempre falsificabile (nel senso che permane e viene conservata fino a che, anche per un solo caso o fatto, non venga falsificata e smentita) **Popper allora riconosce l'importanza e la forza dell'errore**: "sbagliare non è triste, egli scrive, triste è non imparare dagli errori". Tanto prima si

trova un errore, tanto prima si potrà eliminarlo, formulando una teoria più corretta e migliore.
Popper non parla quindi di teorie valide indefinitamente ma di teorie migliori (rispetto ad altre) relativamente allo stato delle conoscenze dell'epoca in cui ci si trova. Scopo della scienza è proprio la formulazione di teorie progressivamente migliori, sempre più verosimili (vicine al vero). **Una teoria T2 è migliore e più verosimile di una teoria T1 quando possiede un maggior contenuto informativo**, ossia di conseguenze confermate (cioè quando spiega un maggior numero di fenomeni controllati e confermati dall'esperienza), **e quando invece T1 possiede un maggior contenuto di falsità**, cioè un minor contenuto informativo.
Secondo la concezione della maggior verosimiglianza di una teoria rispetto ad un'altra, **Popper conclude che però la teoria più verosimile è anche la teoria meno probabile,** perché quanto più è verosimile una teoria, ossia quanto più ampie sono le informazioni e le spiegazioni che fornisce, maggiori diventano le possibilità di sbagliare e, dunque, la teoria più verosimile è anche quella meno probabile. Ad esempio, consideriamo le asserzioni: (a) "venerdì pioverà" e (b) "sabato sarà sereno" e poi l'asserzione (a più b) "venerdì pioverà e sabato sarà sereno". È chiaro che l'asserzione (a più b) ha maggior contenuto informativo sia di (a) che di (b), è cioè più verosimile, ma è pure evidente che la probabilità che si verifichi (a più b) è minore della probabilità di (a) o di (b). **Di conseguenza, se ci proponiamo il progresso della scienza e della conoscenza non dobbiamo essere superbi e pretendere di formulare teorie che siano contemporaneamente altamente verosimili e altamente probabili; dobbiamo accontentarci di procedere gradualmente, un passo alla volta**.

Scienza e verità: la verità come un ideale regolativo.

Abbiamo visto che per Popper:

1. la scienza non può giungere mai a verità definitive e assolute ma solo relative;
2. le verità della scienza e della conoscenza non riguardano i fatti ma le teorie, che sono ipotesi provvisorie e sempre falsificabile.

La verità dunque non è mai una conquista definitiva ma solo un ideale regolativo, cioè una regola, una linea di tendenza: non c'è quindi una definizione assoluta di verità ma solo un criterio di verità, vale a dire la progressiva accumulazione delle teorie, falsificando ed eliminando gli errori delle teorie precedenti e sostituendo ad esse nuove teorie.
Altrettanto non c'è una legge di progresso continuo della scienza e della storia, come ritenuto dal positivismo e dallo storicismo, poiché la scienza e la storia possono subire fasi di arresto o anche di regresso a causa dei molti ostacoli che possono intervenire, di tipo sia epistemologico (scientifico) che economico o ideologico-culturale. Anche rispetto al progresso della scienza, così come per la verità, non c'è una legge certa ma solo un ideale (un criterio) regolativo, fiducioso nell'avvento di teorie migliori e più verosimili. La scienza, scrive Popper, non va

considerata come un edificio stabile, basato su solida roccia, ma come una costruzione su palafitte e perciò precaria.
Occorre anche osservare che **il principio di falsificabilità, mentre è semplice dal punto di vista logico** (secondo l'argomentazione: "se la teoria T è vera allora sarà vera anche la sua conseguenza C; ma C è falsa, quindi anche T è falsa") **è invece assai complesso ed incerto dal punto di vista metodologico**. **Infatti la falsificazione di una teoria**, allorquando almeno una delle conseguenze (dei casi) derivabili si sia dimostrata falsa (l'osservazione di un cigno nero dopo le precedenti osservazioni di cigni tutti bianchi) **non ci da una garanzia certa che davvero quella teoria non sia valida perché è sempre possibile sbagliare nelle procedure stesse di controllo e di falsificazione**, eliminando una teoria di per sé invece confermabile. **Quindi non vi sono né teorie definitivamente certe né teorie sicuramente falsificate**.
Ma allora quale criterio o regola si può seguire? Popper risponde che **al massimo si può seguire una regola di preferenza (non di certezza),** secondo cui una teoria è migliore e preferibile ad un'altra se ha un maggior contenuto informativo, cioè se spiega di più soprattutto dove l'altra ha fallito, e se sembra corrispondere meglio ai fatti; le teorie non possono mai essere definitivamente dimostrate, ma tutt'al più corroborate (rafforzate): è questa la **tesi della preferenza e corroborazione delle teorie**.

Il rifiuto della concezione fondazionalista e giustificazionista del sapere.

La tesi secondo cui una teoria è scientifica solo se è falsificabile, se è cioè formulata in modo tale che risulti possibile sottoporre a controllo le conseguenze che ne derivano al fine di confermare o falsificare la teoria stessa, conduce Popper a respingere il modello classico fondazionalista e giustificazionista del sapere, condiviso sia dai razionalisti che dagli empiristi come pure da Kant, il quale modello concepisce la scienza come un insieme di verità dotate di un fondamento certo (fondazionalismo) che la filosofia ha il compito di scoprire e di giustificare (giustificazionismo).
Al contrario, Popper afferma che:

1. *il nostro sapere è sostanzialmente problematico e incerto;*
2. *la scienza è per definizione fallibile e autocorreggibile;*
3. *non ha senso la pretesa di giustificare in via definitiva la nostra conoscenza;*
4. *l'uomo non può possedere la verità ma solo cercarla in una ricerca mai conclusa.*

Questa concezione della verità e della scienza avvicina Popper a Socrate, il quale, dicendo che "io so di non sapere", affermava come Popper che tutte le conoscenze umane sono incerte e che la ricerca della verità non ha mai fine.

Il realismo di Popper contro l'essenzialismo e lo strumentalismo.

Per Popper, **da un lato, la scienza non può pretendere di spiegare l'essenza certa, ultima e definitiva della realtà (essenzialismo), ma neppure, dall'altro lato**, **è da ritenersi un semplice e utile strumento di previsione**, che ha valore pratico ma non teorico, conoscitivo **(strumentalismo)**.
Tra essenzialismo e strumentalismo Popper sceglie una terza via: quella del **"realismo oggettivo", basato sull'idea di una corrispondenza**, all'interno di una teoria, **fra proposizioni** (della teoria) **e fatti** (della realtà). La scienza non può mai pervenire a spiegazioni essenziali (= del perché) dei fenomeni, ma le teorie scientifiche non sono esclusivamente strumenti di previsione e di calcolo; sono invece enunciati (affermazioni, spiegazioni) che ci informano, anche se in modo incompleto, sulla realtà e che, rispetto ad essa, possono essere vere o false.
È vero, dice Popper, **che le teorie scientifiche sono una costruzione della nostra mente, ma non è vero che siano senza rapporto alcuno con la realtà**, che siano cioè **del tutto convenzionali e relative**, come vedremo sarà sostenuto dagli epistemologi post-popperiani quali Khun, Lakatos e Feyerabend: le teorie scientifiche, dichiara Popper, devono poter "cozzare" contro la realtà (confrontarsi con la realtà). **Solo in questo modo infatti le teorie possono essere dichiarate vere o false, altrimenti tutto diventa relativo e inconsistente**.
Certamente, ammette Popper, **il realismo non è dimostrabile** (non si può dimostrare che vi sia corrispondenza sicura fra teoria e realtà), **però non è nemmeno confutabile** (non si può nemmeno dimostrare che è infondato). **In ogni caso**, conclude Popper, **a favore della realismo vi è una serie di argomenti che fanno di esso l'ipotesi più credibile** e ai quali non è stata contrapposta finora alcuna alternativa valida.
Per corroborare (rafforzare) **l'ipotesi realista**, vale a dire che vi sia corrispondenza fra teoria e realtà, **Popper elabora la cosiddetta teoria dei tre mondi**:

- il mondo 1 è quello delle cose e dei fatti naturali; è il mondo fisico reale;
- il mondo 2 è quello della coscienza individuale e delle esperienze soggettive, ossia è il mondo dei pensieri, delle sensazioni e dei sentimenti individuali;
- il mondo 3 è quello della conoscenza e delle teorie, non solo scientifiche ma anche metafisiche, religiose, mitiche, ecc., le quali non dipendono dagli stati d'animo soggettivi del mondo 2 ma hanno una loro oggettività poiché trascendono (oltrepassano) gli individui: si tratta del carattere intersoggettivo e storico delle idee e delle conoscenze che caratterizzano una società o un gruppo sociale in ogni predeterminato periodo storico e che hanno quindi un valore oggettivo.

L'ipotesi realista, ossia **il realismo di Popper, si basa sul terzo mondo**, poiché le teorie del mondo 3, attraverso gli individui del mondo 2, possono agire sul mondo 1, renderlo comprensibile, anche se non in modo completo e definitivo, ed anche modificarlo, ossia utilizzarlo e sfruttarlo.
Il mondo 3, quello delle teorie, assomiglia al mondo delle idee di Platone perché sia le teorie sia le idee platoniche sono indipendenti dal singolo individuo e dalla

coscienza soggettiva. Tuttavia, mentre le idee di Platone sono immutabili, le teorie invece mutano col trascorrere delle epoche storiche e col progresso conoscitivo.

La riabilitazione della metafisica.

Abbiamo visto che per Popper la linea di demarcazione tra scienza e non scienza non è costituita, come per i neopositivisti, **dal principio di verificazione, bensì dal** criterio o **principio di falsificabilità**. **Da questo punto di vista anche per Popper la metafisica non è una scienza**, in quanto le sue teorie non sono falsificabili poiché derivano solo dal ragionamento e non possono essere controllate sperimentalmente. **Ma ciò non significa**, precisa Popper, **che le teorie metafisiche siano insensate, come invece sostenevano i neopositivisti**. Infatti noi comprendiamo benissimo che cosa i metafisici vogliono dire, ossia quale è il senso delle teorie metafisiche, anche se non siamo in grado di controllare attraverso l'esperienza la loro validità. Molti grandi problemi filosofici, come quelli cosmologici, etici, politici, ecc., sono problemi metafisici, ma non per questo si può immaginare che si possano semplicemente scartare come privi di senso.
Oltretutto, prosegue Popper, **non si può negare che, accanto alle idee metafisiche che hanno ostacolato il cammino della scienza** (come le idee di essenza, di sostanza, ecc.) **ve ne sono altre**, come l'atomismo di Democrito, **che hanno aiutato il progresso scientifico** e che addirittura si sono trasformate in teorie scientifiche. Anzi, le grandi idee metafisiche del realismo (contro l'idealismo), dell'ordine e quindi della conoscibilità e misurabilità dell'universo, nonché del principio di causalità, hanno consentito quella visione razionale del mondo da cui è nata la stessa scienza moderna. Le idee metafisiche possono contribuire tuttora a costruire le ipotesi scientifiche che vengono formulate per risolvere i problemi che la scienza incontra.
Certo, una teoria metafisica è più vaga e soprattutto incontrollabile di una teoria scientifica, ma è pur sempre anch'essa criticabile razionalmente e discutibile al fine di giudicare quanto efficacemente risolve i suoi problemi, se propone soluzioni più nuove e migliori di una teoria rivale, ecc.

Mente e corpo. Nuvole e orologi. Determinismo e indeterminismo.

Nel libro "L'io e il suo cervello" Popper affronta **il problema dei rapporti tra mente e corpo**, considerato il più difficile della filosofia. Tale problema, secondo Popper, **non può essere risolto né in modo esclusivamente spirituale o idealistico né in modo esclusivamente materialistico** perché, da un lato, non si può dubitare, in quanto evidente, della coscienza e dell'autocoscienza (la mente) e, dall'altro lato, non si può dubitare nemmeno della materia (corpo), in quanto altrettanto evidente. Al riguardo Popper ha una concezione dualistica della realtà simile al dualismo di Cartesio, che contrapponeva e faceva coesistere nella realtà sia lo spirito, il pensiero

(res cogitans), sia la materia (res extensa). A differenza di Cartesio, però, Popper non concepisce lo spirito e la materia come sostanze, cioè ognuna come realtà in se stessa, bensì come due modi di presentarsi della medesima realtà, due punti di vista tra di essi interagenti, ossia in rapporto di azione reciproca. Infatti, **pur non conoscendo "come", tuttavia constatiamo che mente e corpo interagiscono fra di loro**: la mente influenza il corpo e viceversa. In conclusione, il problema del rapporto fra anima e corpo non si spiega facilmente ma si può constatare in modo evidente ed è giudicato da Popper non già in termini di rapporto tra due sostanze, come in Cartesio, bensì in termini di rapporto interattivo tra due modi di essere della realtà.
Popper interviene poi nella **disputa tra deterministi** (i quali sostengono che tutto ciò che accade avviene necessariamente e che ogni fatto è predeterminato) **e indeterministi** (i quali invece sostengono che tutto ciò che accade avviene per caso). Popper parla di **"nuvole" con riferimento alla concezione indeterministica**, secondo cui i sistemi (i fenomeni) fisici sono in prevalenza irregolari, disordinati, imprevedibili e indeterminabili come il gas (nuvole), e parla di **"orologi" con riferimento alla concezione deterministica**, secondo cui i sistemi (i fenomeni) fisici sono in prevalenza regolari, ordinati, prevedibili e determinabili, come i pendoli e il sistema solare. **Con Newton è prevalsa la tesi deterministica**, secondo cui i fenomeni non sono come nuvole ma come orologi. Con il crollo della fisica classica e **col sorgere della teoria della relatività** e della teoria dei quanti **è prevalsa invece la tesi indeterministica**, secondo cui i fenomeni non sono come orologi ma come nuvole.
Inoltre il determinismo, avverte Popper, sostenendo che tutti i fatti e gli eventi del mondo fisico sono predeterminati, **distrugge ogni idea di creatività e di libertà**. **L'indeterminismo invece** rappresenta una condizione preliminare necessaria, anche se in sé non sufficiente, per ritenere che l'azione umana possieda una sua libertà**. È condizione necessaria ma non sufficiente perché** l'indeterminismo, che attribuisce al caso gli eventi che accadono, **non garantisce ancora la credenza nella libertà dell'agire umano**. **La condizione per poter pensare che il comportamento umano sia libero e razionale è piuttosto qualcosa di intermedio tra determinismo e indeterminismo**, fra orologi e nuvole. **Ciò che distingue la libertà dell'agire umano** dall'indeterminazione casuale (dal prodotto del caso) e dalla predeterminazione necessitata (i fatti e gli eventi come conseguenza necessaria di rapporti meccanici e predeterminati di causa-effetto) **sta nel controllo dei comportamenti tramite la razionalità critica**, che è possibile in quei sistemi organici complessi costituenti gli esseri umani. **È libero chi non agisce a casaccio**, **ma secondo progetti** di soluzione dei problemi che incontra, **controllando i risultati e imparando dai propri errori**.

La miseria dello storicismo.

Già nel saggio "Che cos'è la dialettica" Popper inizia ad interessarsi ai problemi di filosofia sociale e, per primo, ai problemi della metodologia delle scienze sociali.
Dopo aver precisato che la contraddizione logica non deve essere confusa con la contraddizione-opposizione dialettica, che è cosa ben diversa, Popper critica il metodo dialettico applicato alle scienze sociali e allo studio della storia, dichiarando che esso è un fraintendimento del metodo scientifico. Il metodo scientifico infatti non è caratterizzato né dal compiersi necessario della sintesi fra tesi e antitesi né dalla conservazione necessaria, nella sintesi, della tesi e dell'antitesi, come invece pretendono i dialettici. La dialettica, conclude Popper, o è banale tautologia (non dice niente di nuovo) oppure è teoria che permette di giustificare tutto ciò che accade nella realtà, secondo il principio hegeliano dell'identità di reale e razionale, in quanto non essendo falsificabile sfugge al controllo dell'esperienza.
Nell'opera "La miseria dello storicismo" Popper sviluppa ulteriormente **l'interesse per la filosofia sociale e politica**. In tale opera Popper **critica sia lo storicismo sia l'olismo**.
Lo storicismo è quella concezione e quel metodo, applicato alle scienze storiche e sociali, che pretende di cogliere e individuare le leggi di fondo dello sviluppo della storia umana in modo da prevederne gli accadimenti successivi. **Invece**, per Popper, **lo storicismo non si accorge che gli sviluppi della storia sono imprevedibili** e quindi è impossibile trovarne le leggi. **Tutt'al più possono essere scorte talune tendenze**, che sono però cosa ben diversa da una legge. In realtà, dice Popper, la storia umana non ha alcun senso eccetto quello che le diamo noi, ma ognuno lo dà secondo i suoi punti di vista e la sua ideologia.
L'olismo (dall'inglese "all"= tutto) è quella concezione degli storicisti che pretende di cogliere la totalità della realtà storica e sociale di una società o addirittura di tutta l'umanità, sulla quale basare un corrispondente programma politico di trasformazione o rivoluzione sociale. **Ma è un grave errore**, dice Popper, pensare di poter cogliere la totalità non solo di tutto il mondo ma anche di un piccolo insignificante pezzo di mondo, perché tutte le teorie possono cogliere soltanto aspetti particolari della realtà e tutte sono, per principio, falsificabili (non sono definitive e valide per sempre). **In via di fatto poi l'olismo si trasforma quasi sempre nell'utopismo** (nell'elaborazione di utopie sociali) **e nel totalitarismo** (in un programma di società autoritaria in cui lo Stato vuole controllare tutto, non solo la vita pubblica ma anche quella privata e le idee dei cittadini). **Ogni utopia diventa prima o poi autoritaria e totalitaria**: vuole cambiare completamente la società perché **crede di sapere quale sia la società perfetta e per far questo è disposta a tutto**, ad usare anche la forza e la costrizione, imprigionando o addirittura mandando a morte chi la pensa diversamente. **Ma niente ci assicura che la nuova società non sia invece peggiore**, **perché non è possibile tenere sotto controllo "tutto"** quando si vuole cambiare "tutto" (totalitarismo). **Per Popper invece il comportamento politico razionale è quello del riformismo graduale**, che permette di dosare gli

interventi, di provare la validità dei cambiamenti realizzati e di conservare quanto di buono c'è e c'era nella società che si vuol riformare.

La società aperta e i suoi nemici.

Nell'opera "La società aperta e i suoi nemici" Popper passa dalla critica metodologica (contro il metodo) **a quella sostanziale** (contro le concezioni) **dello storicismo, visto come filosofia reazionaria**, conservatrice, **perché difende la "società chiusa" anziché favorire lo sviluppo della "società aperta**".
La società chiusa è quella totalitaria, organizzata in modo autoritario e non rispettosa dei diritti e delle libertà individuali.
La società aperta è invece la società democratica: una società è democratica quando sono democratiche le sue istituzioni (Governo, Parlamento, Magistratura, ecc.). Essa è basato sull'esercizio critico della ragione e favorisce la libertà dei singoli e dei vari gruppi sociali allo scopo di risolvere i problemi mediante la graduale attuazione di continue riforme.
Ciò che contraddistingue la democrazia non è tanto lo stabilire chi debba comandare, se la maggioranza o una minoranza più o meno illuminata o una classe sociale o una sola persona, **quanto invece il modo in cui sono organizzate le istituzioni politiche**, **che deve essere tale da consentire ai governati la possibilità effettiva di criticare i governanti e di sostituire quelli incapaci e indegni senza violenza** e spargimento di sangue.
La maggioranza infatti, dice Popper, **non è di per sé garanzia di democraticità perché può anche decidere di governare dispoticamente, senza rispettare i diritti della minoranza**.
La società aperta, democratica, è una società tollerante, ma non è tenuta e **non deve essere tollerante fino all'eccesso, nel senso che è suo dovere difendere i tolleranti ma combattere gli intolleranti** per evitare che i primi siano distrutti. Popper parla in proposito del **"paradosso della tolleranza"** quando è concepita puramente fine a se stessa, senza se e senza ma. **L'unico caso in cui è ammessa una rivoluzione violenta è per abbattere un eventuale dittatura**, rivoluzione che comunque deve avere l'unico scopo di instaurare la democrazia. In tutti gli altri casi la violenza genera sempre maggior violenza e le rivoluzioni violente uccidono i rivoluzionari e corrompono i loro ideali.
In base alla sua concezione politica Popper distingue due soli tipi di governo: **i governi democratici e i governi non democratici**. **Egli è un sostenitore della libertà individuale e collettiva contro lo strapotere dello Stato** (contro lo statalismo) e la prepotenza della burocrazia. **Tuttavia riconosce che lo Stato è un male necessario. Ciò che conta allora è la possibilità di risolvere razionalmente i conflitti**. Per Popper **i più grandi ideali sociali e politici sono la giustizia e la libertà, ma la libertà viene prima della giustizia**, **poiché** in una società libera, attraverso la critica ed il controllo dei governanti nonché attraverso riforme

tempestive, si potrà giungere anche alla giustizia, mentre in una società chiusa, totalitaria e dittatoriale, dove la critica non è possibile, nemmeno la giustizia sarà raggiunta perché ci sarà sempre la classe privilegiata dei capi e capetti politici, dei burocrati e dei "servi del tiranno".
Alla base di questa difesa razionale e appassionata delle istituzioni democratiche c'è la "**fede nella ragione", nel razionalismo**. Esso attribuisce valore al ragionamento e al controllo dei fatti mediante l'esperienza, **però il razionalismo è una decisione di vita che non può essere a sua volta dimostrato**, **perché** non è di carattere puramente logico-intellettuale ma **è soprattutto una scelta di carattere morale**. Tuttavia, argomenta Popper, il razionalismo corrisponde agli ideali umanitari meglio dell'irrazionalismo che rifiuta e non riconosce l'uguaglianza dei diritti.
Quindi, dopo aver illustrato i pregi della società aperta, democratica, e del razionalismo, **Popper passa in rassegna quelli che egli chiama i principali nemici della società aperta**, cioè i sostenitori della società chiusa e dello storicismo.
Già in Eraclito, a causa della sua idea di un destino spietato e ferreo che domina la vita e la storia umana, Popper vede emergere lo storicismo e la concezione di una società chiusa, che non permette all'uomo di progettare programmi di razionale organizzazione sociale e nemmeno sogni utopistici. **Ma**, secondo Popper, **il principale esponente dello storicismo e della società chiusa nel pensiero antico è Platone**. Il modello di Stato di Platone, scrive Popper, è quello di uno Stato rigido, basato su di una ferrea divisione di classe (i governanti, i guerrieri, i contadini e gli artigiani) che esclude ogni mutamento e affida il comando non agli eletti ma ai filosofi che diventano dei re. La Repubblica di Platone è lo stato del razzismo e del privilegio; preferisce la sicurezza alla libertà. Non era così con Socrate, umile ricercatore della verità e quindi democratico. **Nel pensiero moderno Popper individua poi il ripresentarsi dell'ideologia storicista e dei nemici della società aperta in Hegel e Marx**.
È vero, riconosce Popper, che **Hegel** ha avuto il merito di farci capire che le idee e la mentalità degli uomini sono in larga misura il prodotto dell'evoluzione storica e sociale, ma la sua colpa è quella di avere identificato il reale col razionale, giustificando quindi tutto ciò che accade nella storia, anche i fatti più ingiusti e disumani, e finendo col considerare lo Stato prussiano come quello superiore a tutti. È da questa concezione dello Stato, considerato non come istituzione umana, quindi modificabile e migliorabile, ma come manifestazione dello Spirito, e quindi immodificabile e non criticabile, che nascono i totalitarismi (fascismo, nazismo, comunismo) che hanno tormentato il ventesimo secolo.
Marx, a sua volta, viene accusato di aver attribuito un'importanza assoluta ed esagerata alla struttura economica della società rispetto alla sovrastruttura, cioè rispetto alle idee, agli ideali e alla cultura, facendo in tal modo non della scienza ma della metafisica dogmatica (non discutibile e non criticabile). I marxisti poi hanno usato tutta una serie di stratagemmi artificiosi per giustificare le teorie e le previsioni di Marx anche quando risultavano sbagliate e smentite dalla storia, pur di non mettere in crisi e far crollare l'intero sistema e ideologia marxista. Ma in questo modo hanno infranto la legge più importante della ricerca scientifica, cioè il

principio di falsificazione. Popper riconosce che Marx ci ha fatto capire molte cose e molte ingiustizie della società del suo tempo nonché l'importanza, però non determinante, della struttura economica nello sviluppo della storia sociale. Riconosce anche gli ideali umanitari del marxismo e la sua critica agli eccessi del capitalismo. Respinge però lo storicismo dialettico marxista (il materialismo storico e il materialismo dialettico), che si è trasformato in determinismo economico (ciò che conta ed è determinante è solo la struttura economica e non anche le idee e la cultura) ed in utopia e, conseguentemente, in ideologia totalitaria (società chiusa).
Per tutto quanto sopra considerato, **la filosofia di Popper è stata definita "razionalismo critico"**: razionalismo per la fiducia nelle capacità della ragione umana; critico perché esso deve sempre essere controllato in base all'esperienza e perché, inoltre, non è possibile giustificare (spiegare) razionalmente la fiducia nella ragione, la quale rimane un atto di fede per la mancanza di un concetto filosofico univoco e generale di razionalità.
Riassumendo, i capisaldi del razionalismo critico di Popper possono essere considerati quelli seguenti:

1. l'aver sostituito il principio della falsificazione a quello della verificazione;
2. l'aver elaborato il concetto della corroborazione delle teorie;
3. l'aver concepito la scienza come ricerca continua che però non giunge mai alla fine, che non giunge mai a verità definitive ma sempre falsificabili;
4. l'aver lodato l'importanza dell'errore che, quando è compreso, ci consente di correggere i nostri sbagli;
5. l'aver difeso la democrazia, il diritto individuale alla libertà e il riformismo contro i totalitarismi.

L'EPISTEMOLOGIA POST-POPPERIANA O POST-POSITIVISTICA.

Per **"epistemologia post-positivistica" o "epistemologia post-popperiana**" si intende quell'indirizzo epistemologico che ha assunto posizioni radicalmente critiche sia nei confronti del neopositivismo sia della filosofia della scienza di Popper.
Tratti salienti di tale indirizzo sono:

1. l'antiempirismo e l'antifattualismo, ossia la convinzione che i "fatti" sono dati (non sussistono in sé ma) solo all'interno di determinati quadri concettuali e ipotesi teoriche (primato della teoria e della costruzione di ipotesi scientifiche sui dati sensibili);
2. l'attenzione per la dimensione storico-concreta del sapere scientifico ("la filosofia della scienza senza la storia della scienza è vuota", scrive Lakatos);
3. la messa in evidenza dei condizionamenti extra scientifici (sociali, pratici, metafisici) cui è sottoposta la scienza, vista come attività "impura", che cioè non vive esclusivamente nel mondo della "pura teoria" (concezione pluralistica e talvolta relativistica del sapere);
4. l'esclusione di una base empirica neutrale in grado di fungere da criterio di verificabilità o falsificabilità delle teorie;
5. la negazione di un presunto metodo unico e fisso del sapere e di ogni rigida demarcazione della scienza rispetto alle altre attività umane extra scientifiche;
6. il rifiuto del mito della ragione e il ridimensionamento del valore conoscitivo della scienza;
7. la propensione a considerare le teorie non in termini di verità bensì di consenso;
8. la contestazione dell'epistemologia tradizionale e dei suoi classici interrogativi (Che cos'è la scienza? Qual è il suo metodo? Quali sono i criteri per valutarne il progresso?).

Tra i principali esponenti si possono citare Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Quine, Goodman.

Thomas Kuhn, statunitense (1922-1996).

Opera principale: La struttura delle rivoluzioni scientifiche.

Kuhn ha elaborato una concezione epistemologica originale, secondo cui **le nuove teorie non sorgono né dalle verificazioni né dalle falsificazioni ma dalla sostituzione del modello esplicativo vigente o "paradigma" con uno nuovo.**
Per Kuhn lo sviluppo storico della scienza si articola in **"periodi di scienza normale"** e in **"periodi di scienza rivoluzionaria",** di rotture rivoluzionarie.
Per **"paradigma"** (visione scientifica del mondo) Kuhn intende un complesso organizzato di teorie, di modelli di ricerca, di pratiche sperimentali ai quali una particolare comunità scientifica per un certo periodo di tempo riconosce il valore di fondamento della propria prassi. L'astronomia tolemaica e quella copernicana, la

dinamica di Aristotele e quella di Newton, l'ottica corpuscolare e quell'ondulatoria, ecc. sono altrettanti esempi di paradigmi, di visioni della scienza.
Nel periodo di scienza normale gli scienziati sono rivolti a consolidare il modello o paradigma vigente, risolvendo i problemi emergenti cercando comunque di ricondurli entro il paradigma stesso. In tal senso, il fallimento di una soluzione è visto per lo più non come fallimento del paradigma ma del ricercatore. Anziché "falsificare" il paradigma, gli scienziati nel periodo di scienza normale cercano piuttosto di riformularlo, di correggerlo e adeguarlo. La scienza normale è cumulativa e lo scienziato normale non cerca la novità. Ma la novità prima poi appare. Quanto più il paradigma viene sviluppato e aumenta il contenuto informativo della teoria, tanto più essa è esposta al rischio della smentita.
Si producono **periodi di scienza rivoluzionaria** quando le anomalie all'interno del paradigma superano una certa soglia, determinando una vera e propria crisi rivoluzionaria all'interno del paradigma medesimo. Di fronte all'eccesso di anomalie gli scienziati perdano la fiducia nella teoria che prima avevano abbracciato. La crisi cessa con l'abbandono del vecchio paradigma e con l'accettazione di un nuovo sistema, di un nuovo paradigma, col quale guardare al mondo in maniera completamente diversa. Col nuovo paradigma gli scienziati adottano nuovi strumenti e si indirizzano verso nuove direzioni. Durante le rivoluzioni scientifiche gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche guardando con gli strumenti tradizionali; gli oggetti familiari sono visti sotto una luce differente e sono accostati ad oggetti insoliti.
I vari paradigmi che si succedono nella storia della scienza rimandano a quadri concettuali (a concetti) e ad interpretazioni scientifiche del mondo completamente diversi, fra i quali vige, secondo Kuhn, una **sostanziale incommensurabilità** (impossibilità di confronto). Tale incommensurabilità impedisce il confronto critico (nel senso di Popper) fra i vari paradigmi in competizione e quindi rende impossibile ogni criterio di scelta, compresi possibili "esperimenti cruciali" capaci di metterli alla prova (l'esperimento cruciale, dalle croci erette nei bivi per indicare la separazione delle vie, è quell'esperimento che consente di scegliere l'ipotesi più vera o verosimile tra le varie ipotesi possibili per la spiegazione di un fenomeno): ogni osservazione empirica assume un significato diverso a seconda del contesto teorico in cui la si interpreta, per cui non è disponibile un comune quadro comparativo.
Ma allora, posta l'incommensurabilità fra i vari paradigmi, in base a quali altri motivi può avvenire l'accettazione di un nuovo paradigma? I singoli scienziati, risponde Kuhn, abbracciano un nuovo paradigma **per una serie svariata di ragioni**. Alcune di esse, come ad esempio il culto del sole che contribuì a convertire Keplero alla copernicanesimo, si trovano completamente al di fuori della sfera della scienza. Altre possono dipendere da idiosincrasie (inclinazioni particolari) personali. Persino la nazionalità o la reputazione dell'innovatore e dei suoi maestri può talvolta svolgere una funzione importante. In sostanza, il passaggio ad un nuovo paradigma è frutto, più che di affinamento logico-scientifico razionale, di una "**esperienza di conversione",** ossia di un trasferimento di maggior fiducia nel nuovo paradigma. È una decisione basata più sulle promesse ed aspettative future che sulle conquiste e

acquisizioni realizzate; ciò che conta è la fede che il nuovo paradigma riuscirà in futuro a risolvere maggiori problemi. Il passaggio ad un nuovo paradigma non è tanto una conversione di gruppo, quanto un progressivo spostamento di fiducia degli specialisti. **Il progresso scientifico dunque non è graduale ma discontinuo**. Come è misurabile allora il progresso nel passaggio da un paradigma all'altro? E il progresso verso che cosa è? Verso una maggiore verità? Kuhn risponde che nella storia c'è progresso non perché ci si avvicina sempre di più a una qualche verità, ma perché ci si allontana sempre di più da stadi primitivi e da pratiche meno adeguate di ricerca. In altri termini, nella scienza non c'è progresso verso qualcosa ma a partire da qualcosa.
L'epistemologia di Kuhn è stata accusata da più parti di irrazionalismo e di misticismo. Ad esempio, Lakatos scrive che per Kuhn la rivoluzione scientifica è di tipo irrazionale, è una questione di psicologia di massa. E Popper, a proposito dell'incommensurabilità dei paradigmi, sostiene che Kuhn "esagera una difficoltà facendola diventare un'impossibilità". Certo, puntualizza Popper, visioni del mondo differenti possono essere incommensurabili, ma "teorie che offrono soluzioni agli stessi problemi o a problemi analoghi sono di regola confrontabili. Per esempio, l'astronomia di Tolomeo è ben lungi dall'essere incommensurabile con quella di Aristarco e di Copernico".

Imre Lakatos, ungherese (1922-1974).

Da un lato si confronta con Kuhn e dall'altro con Popper. Vicino alle posizioni razionalistiche di Popper, Lakatos **contesta Kuhn** per aver assimilato le rivoluzioni scientifiche a delle "conversioni religiose" derivanti da un irrazionale (extra-scientifico) cambiamento di fede. D'altro canto, **corregge ed integra il principio di falsificabilità di Popper** . **Lakatos distingue tra falsificazionismo dogmatico**, che considera infallibile il metodo falsificazionista senza tener conto che le proposizioni empirico-osservative e le pratiche di falsificazione non sono in se stesse assolutamente certe, per cui non si danno falsificazioni infallibili o incontrovertibili, **e falsificazionismo metodologico**. **Riconosce il carattere metodologico del falsificazionismo di Popper, che considera tuttavia** rimasto ad un livello ingenuo e **insoddisfacente,** in quanto limitato ad esperimenti cruciali nonché al confronto fra una teoria e le relative osservazioni empiriche. Per Lakatos invece lo sviluppo della scienza non avviene attraverso successivi confronti tra una teoria e i fatti, poiché fra teoria e fatti il confronto non è mai diretto ma indiretto. Non è a due ma avviene sempre perlomeno fra tre termini di confronto: tra due teorie in competizione e i fatti. **Una teoria viene scartata non perché un'osservazione empirica la falsifica, come dice Popper, ma solo quando alla comunità scientifica è presentata** ed è messa a disposizione **una teoria migliore** per maggior contenuto empirico ed esplicativo. Per esempio, la meccanica di Newton venne respinta solo dopo essere venuti in possesso della teoria di Einstein. Lakatos chiama questa sua integrazione

"falsificazionismo metodologico sofisticato" (e non ingenuo, quale attribuito Popper).
All'idea popperiana di una storia della scienza che procede per congetture e confutazioni rispetto a singole teorie rivali, oppure all'idea kuhniana di una storia della scienza che procede per improvvise svolte e conversioni, Lakatos contrappone la concezione secondo cui **lo sviluppo della scienza procede** invece **attraverso il confronto razionale tra programmi di ricerca rivali** in competizione tra loro **e** comunque **sulla base di fattori scientifico-razionali e non anche extra scientifici ed irrazionali**, come sostenuto da Kuhn.
Per **"programma di ricerca scientifico"** Lakatos intende un complesso di teorie scientifiche coerenti fra loro ed obbedienti ad alcune regole metodologiche fissata da una determinata comunità scientifica. In particolare, un programma di ricerca è costituito da un nucleo di ipotesi di base ritenuto inconfutabile per decisione metodologica. Attorno a questo nucleo si trova una cintura protettiva, costituita da ipotesi ausiliarie aventi la funzione di rappresentare uno "schermo" per la difesa del nucleo. Questa cintura protettiva deve resistere all'attacco dei controlli, essere adattata e riadattata o anche completamente sostituita, per difendere il nucleo così consolidato. La cintura protettiva si articola a sua volta in una "euristica negativa", che prescrive quali vie di ricerca evitare, e in una "euristica positiva", che prescrive quali vie di ricerca seguire. **Un programma di ricerca è valido finché si mantiene progressivo**, ovvero fin quando continua a prevedere fatti nuovi con un certo successo. **Viceversa è "regressivo" o "in stagnazione**" se si limita a inventare teorie solo al fine di giustificare casi noti e difendere il nucleo senza tuttavia riuscire a predire fatti nuovi. Vale a dire che un programma di ricerca si mostra regressivo quando le modificazioni della cintura protettiva di fronte all'emergere di un problema non riescono più a predire nuovi elementi. **La scienza, insomma, è un campo di battaglia per programmi di ricerca piuttosto che per teorie isolate**.

Paul Karl Feyerabend, austriaco (1924-1994).

Opera principale: Contro il metodo.

Feyerabend propone una **"epistemologia anarchica"** o "dadaista", basata sulla convinzione secondo cui non esiste nessun metodo scientifico generale predefinito. La storia, egli scrive, è sempre più ricca, varia e astuta di quanto si possa immaginare. Gli uomini intelligenti non si lasciano limitare da norme, regole, metodi, neppure da metodi razionali, ma sono opportunisti, utilizzano i mezzi mentali e materiali che si rivelano più idonei al raggiungimento del proprio fine. In tal senso vale il principio che "tutto può andar bene".
Questa tesi è stata attaccata da numerosi critici, definiti da Feyerabend "benpensanti", i quali non si rendono conto, egli prosegue, che **non esiste neppure una regola, per quanto plausibile e logica possa sembrare, che non sia stata spesso violata nello sviluppo delle singole scienze**. Tali violazioni furono anzi

necessarie al progresso scientifico. Eventi come l'atomismo di Democrito nell'antichità, la rivoluzione copernicana, la teoria atomica moderna, la teoria quantistica, la teoria ondulatoria della luce, si verificano solo perché alcuni ricercatori o si decisero a non seguire certe regole "ovvie" o perché le violarono inconsciamente. Per Feyerabend difendere l'epistemologia anarchica ed il conseguente pluralismo teorico e metodologico non mira tanto a distruggere regole e criteri bensì a **proclamare la libera inventività della scienza al di là di qualsiasi metodologia prefissata**. Quella di Feyerabend più che essere una lotta contro il metodo è una lotta per la libertà del metodo, per un'epistemologia più umanitaria e aperta.
Altro tema caratteristico di Feyerabend (spinto fino al limite) è quello della cosiddetta **"teoria dei quadri",** secondo cui **non esistono fatti nudi e crudi, al di fuori delle teorie**, ma soltanto nell'ambito di determinati quadri mentali e concettuali. Da ciò l'impossibilità pratica di distinguere fra osservazione empirica e teoria. Effetto della teoria dei quadri è che **neppure le nozioni più semplici** o apparentemente neutrali **possono venire considerate in modo oggettivo** in quanto assumono diverso significato secondo il contesto teorico entro cui sono formulate. Per esempio, il termine "massa" assume accezioni diverse a seconda che si tratti della fisica di Newton o di Einstein: per Newton la massa è una proprietà degli oggetti fisici, per Einstein esprime invece una relazione tra oggetti fisici. Da ciò il **recupero, in termini ancor più radicali, della tesi di Kuhn circa l'incommensurabilità delle teorie** e il parallelo rifiuto della visione della scienza come accumulazione progressiva di conoscenze o come approssimazione graduale alla verità, per aderire **invece** ad una prospettiva che **affida la preferenza fra teorie in competizione a criteri di tipo pragmatico** quali l'efficacia, il successo, la capacità di persuasione, ecc.
La dottrina di Feyerabend intende essere deliberatamente provocatoria non solo nei confronti del neopositivismo ma anche dello sforzo di Lakatos e soprattutto di Popper di costruire un ordinato apparato di regole in grado di guidare le procedure e le decisioni dello scienziato. Senonché **Popper** non è così ingenuo come Feyerabend pensa e **controbatte a sua volta**.
Circa la teoria che i fatti non esistono nudi e crudi ma solo all'interno di determinati quadri mentali, Popper, pur ammettendo anch'egli che i fatti sono "carichi di teoria", ritiene comunque che le teorie siano semplici congetture obbligate a "cozzare" (a confrontarsi) contro i fatti. Anzi, per sfuggire a conseguenze relativistiche Popper è persuaso che "il mito del quadro mentale, nel nostro tempo, è il baluardo centrale dell'irrazionalismo", facendo propria invece la teoria della verità come "corrispondenza" tra pensiero e realtà. E ancora, Feyerabend afferma che vi sono circostanze nelle quali è consigliabile introdurre e difendere ipotesi che contraddicono risultati sperimentali acquisiti, e ciò contro la teoria popperiana secondo cui una teoria dovrebbe ritenersi confutata solo se esistono dati sperimentali che la contraddicono. Popper invece precisa che non bisogna confondere la confutazione di una teoria con il suo rifiuto, dipendendo esso da quali teorie alternative sono disponibili. Così, mentre Feyerabend sostiene l'incommensurabilità

delle teorie, Popper replica facendo rilevare che, mentre due differenti visioni religiose o filosofiche del mondo possono effettivamente essere incommensurabili, due teorie che tentano di risolvere un medesimo genere di problemi sono invece sempre commensurabili come lo sono la teoria di Newton e di Einstein.
Il tratto e l'esito forse più caratteristico dell'epistemologia anarchica di Feyerabend è che egli, oltre che alla distruzione del mito della ragione, della razionalità (scrive Feyerabend: "La ragione si unisce alla sorte di tutti quegli altri mostri astratti come l'obbligo, il dovere, la morale, la verità e i loro predecessori più concreti, gli dei, che furono usati per incutere timore nell'uomo e limitarne il libero e felice sviluppo), **perviene altresì alla distruzione del mito della scienza**. Denunciando lo strapotere della **scienza** nel mondo d'oggi Feyerabend dichiara che essa **è solo uno dei molti strumenti inventati dall'uomo per far fronte al suo ambiente** e che, al di là della scienza, esistono i miti, **esistono** i dogmi della teologia, esiste la metafisica e **molti altri modi di costruire una concezione del mondo**. Uno scambio fecondo tra la scienza e tali concezioni "non scientifiche" del mondo avrà bisogno dell'anarchismo ancor più di quanto ne ha bisogno la scienza. L'anarchismo quindi è non soltanto possibile ma necessario tanto per il progresso interno alla scienza quanto per lo sviluppo della nostra cultura nel suo complesso.
Il pluralismo antiautoritario e antidogmatico di Feyerabend si volge verso un progetto di società non solo aperta, come in Popper, **ma anche totalmente libera**, in cui vengono riconosciuti davvero uguali diritti e possibilità di accesso ai centri di potere sia agli individui sia alle diverse tradizioni culturali. Sinora, anche nelle società democratiche, il nero, l'indiano, l'uomo sessuale o la donna hanno potuto partecipare alla vita sociale e alle decisioni collettive solo a patto di uniformarsi ai modelli dominanti, accettando l'uomo di colore la tradizione dell'uomo bianco e la donna di "maschilizzarsi". Il vero problema di una società libera, dichiara Feyerabend, è quello di impedire che una o alcune tradizioni particolari seguitino ad avere il sopravvento su tutte le altre.

Willard Van Orman Quine *(1908-2000).*

Statunitense, ha fornito fondamentali contributi teorici nel campo della logica e della filosofia del linguaggio.
Così come Popper aveva attaccato due fondamentali principi del neopositivismo, vale a dire l'induttivismo e il verificazionismo, Quine a sua volta ne demolisce altri due: la tesi dell'analiticità e la tesi del riduzionismo.
Il principio dell'analiticità *esprime un assunto logico e una credenza gnoseologica: l'assunto è che esistano proposizioni autoevidenti e universalmente vere; la credenza è che tale assunto e tali proposizioni possano essere impiegati nell'ambito della conoscenza del mondo, giungendo ad un sapere assolutamente rigoroso attraverso una progressiva traduzione delle proposizioni sintetiche, imperfette e impure, in proposizioni analitiche certe e assolute.* ***Quine****, fatte salve le indubbie proprietà delle proposizioni analitiche esclusivamente formali (A=A; A è diverso da B; se*

A=B e B=C allora A=C), ***contesta*** *tale assunto e tali credenze:* ***non esiste un linguaggio del tutto libero da riferimenti empirici e quindi in grado di consentire enunciati e verità puri e assoluti****. Ogni proposizione, anche quella apparentemente più autoevidente e tautologica, è legata ad usi e regole condizionati dall'ambiente e dai contesti storico-culturali. Gli analiticisti difendevano le loro posizioni citando proposizioni del tipo "nessuno scapolo è sposato", che in apparenza sono del tutto oggettive e autonome da qualsiasi controllo empirico. Quine confuta tale interpretazione e afferma che la proposizione portata ad esempio non è assoluta, ossia non è sciolta da legami e da condizionamenti. Essa non ha un significato univoco, oggettivo e puro ma, distinguendo fra teoria del significato e teoria del riferimento empirico, dipende invece da un'interpretazione extra-logica. Gli analiticisti replicano che scapolo è sinonimo di non sposato e che la sinonimia prova la verità analitica della proposizione. Ma, dice Quine, bisogna allora spiegare che cosa sia la sinonimia. Ebbene, egli conclude, neppure il principio della sinonimia può essere assunto in modo autonomo e assoluto. Infatti la sinonimia si basa su una definizione: dico che "scapolo" è sinonimo di "non sposato" ma il termine "non sposato" riguarda anche i bambini mentre ciò non vale per il termine "scapolo". La sinonimia non è quindi assoluta; si tratta piuttosto di un circolo vizioso che mette in crisi la presunta oggettività delle proposizioni analitiche non formali, che hanno cioè un riferimento empirico. Dunque non sussistono (contrariamente a Carnap) verità analitiche non formali che siano certe e oggettive. In tutte le proposizioni riguardanti il mondo, ossia oggetti empirici, non vi sono significati indipendenti e oggettivi (come nel caso delle idee platoniche), bensì "usi correnti", convenzioni e comportamenti derivanti da abitudini e interessi di tipo pragmatico, sociale e culturale: rifiuto del concetto di significato come entità a sé.*

Circa il principio del riduzionismo *(secondo cui tutte le proposizioni vere sono tali in virtù della loro relazione all'esperienza, alla quale possono essere ridotte scomponendole), Quine afferma che esso è fallito sul piano dei fatti ed è infondato sul piano teorico-epistemologico. Precisa che ogni riduzione e riconduzione è nella sostanza una traduzione dal linguaggio scientifico al linguaggio dei dati e delle esperienze sensoriali (al linguaggio comune). Ma tale traduzione si rivela generica, velleitaria e quindi impossibile. Lo stesso Carnap, massimo sostenitore del principio del riduzionismo, "non ha offerto nessuna indicazione, dice Quine, di come una proposizione formale, logico-matematica, possa venir tradotta nel linguaggio delle esperienze empiriche". Inoltre, prosegue Quine, non si vede perché le esperienze fisico-sensibili, o il linguaggio che le enuncia, dovrebbero avere quel ruolo privilegiato ad esse attribuito dai neopositivisti. "Io credo, egli dice, negli oggetti fisici e non nelle idee di Omero. Ma in quanto a fondamento ontologico essi differiscono solo per grado e non per natura: il mito degli oggetti fisici è superiore agli altri solo perché si è dimostrato più efficace degli altri miti". Respingendo sia la soluzione platonica sia quella concettualistica e sia quella nominalistica (riproposte peraltro anche nella contemporaneità con nomi diversi: il logicismo di Frege, Russel e Carnap; l'intuizionismo di Poincaré; il formalismo di Hilbert), l'accettazione di un'ontologia piuttosto che di un'altra, afferma Quine, è principalmente in funzione*

dell'accettazione dello schema concettuale più semplice entro il quale ordinare le nostre esperienze. Questa è una tesi battezzata da Quine di ***"relatività ontologica",*** *dipendente cioè dal contesto culturale e da un indirizzo pragmatico.*
Contro il riduzionismo Quine procede quindi nel dire che ***è insostenibile l'assunto della conferma empirica, ritenuto possibile per ogni proposizione isolatamente ridotta al linguaggio sensoriale****: gli esperimenti non confermano o non sconfessano mai delle ipotesi isolate ma tutto un insieme teorico.* ***La scienza non si presenta mai in forma di singole proposizioni irrelate*** *(senza relazioni tra di esse) ma come sistema olistico (complessivo). È sbagliato privilegiare il fatto e la singola osservazione rispetto al quadro teorico entro cui sono collocati: i fatti e le osservazioni si leggono e si fondano sempre alla luce di determinate teorie. È quindi improponibile la riduzione della teoria ad un insieme di singole proposizioni isolatamente osservabili e verificabili empiricamente. La teoria non è scomponibile al di fuori della base complessiva su cui si regge.*
Oltretutto, ***i significati e le interpretazioni dei fatti e delle esperienze non si danno mai al di fuori del contesto storico, culturale e concettuale di riferimento e del linguaggio posseduto****: non si danno cioè in modo oggettivo, esterno al sistema concettuale e linguistico di chi parla. Deriva l'impossibilità di tradurre in modo certo un enunciato appartenente a un dato sistema in un enunciato all'interno di un altro sistema ogniqualvolta manchi un terzo termine di riferimento comune ad entrambi i sistemi. Poiché ogni fatto è colto e detto attraverso un linguaggio (una teoria), non è possibile una verifica oggettiva extralinguistica del significato di termini appartenenti a sistemi linguistici differenti (****incommensurabilità dei linguaggi****). Sono soltanto criteri di praticità, di eleganza, di economicità che ci suggeriscono quali enunciati modificare o respingere.*
*Anche dinnanzi alla cosa apparentemente più semplice e univoca noi possiamo produrre una serie assai estesa di enunciati (****libertà delle teorie****). Ciò accade perché le enunciazioni, che pure si riferiscono a determinati oggetti e stati del mondo, possono poi essere integrate ed organizzate in modo relativamente indipendente e plurimo.* ***In quanto relativamente indipendente rispetto ai fatti, il sapere appare relativamente indipendente anche rispetto allo stesso metodo scientifico****. In effetti, per Quine il metodo scientifico è la via alla verità ma non offre alcuna definizione unica di verità. Ciò non implica per Quine, a differenza di Feyerabend, un abbandono del metodo ma invece una pluralizzazione della verità e della sua ricerca. Pluralizzare la verità (ammettere l'****esistenza di verità plurime****) non significa però rinunciare ad essa. Certo, non si può dare (ammettere) una verità oggettiva assoluta, poiché la verità è solo il prodotto di un'elaborazione teorica in rapporto a ben precise premesse, interessi e contesti. In questo senso* ***Quine distingue tra il proprio principio di relatività e quello, più pericoloso, del relativismo****. "Ciò che ci salva è la continua migliorabilità del metodo scientifico", secondo criteri di convenienza e praticità.*
Per effetto di tutte queste premesse, Quine assume una ***concezione antifondazionista riguardo alla filosofia della scienza****. Essa non ha nulla da dirci intorno alla realtà, compito che spetta invece alle scienze, e neppure è da considerare base*

metodologica delle scienze. Essa non ha cioè alcuna funzione prescrittiva o fondazionistica. La derivazione dei concetti dall'esperienza mostra come noi li possediamo, ma non c'è una filosofia che possa invece pretendere di offrirne la giustificazione, quale era l'intento di Kant. ***Al contrario, sono le scienze che nel loro autonomo progredire indicano il percorso alla filosofia****. Essa deve solo spiegare come dallo stimolo sensibile si passi all'enorme complessità della scienza. L'epistemologia diventa così un ramo della psicologia ed è rivolta, secondo un'impostazione comportamentistica, a studiare la genesi del linguaggio ed in particolare del linguaggio scientifico. La filosofia si distingue di conseguenza dalle discipline scientifiche soltanto per l'ampiezza dei suoi quesiti: la fisica e la biologia considerano gli enti dal loro specifico punto di vista; la filosofia parla degli enti nella loro massima generalità, ossia quali tipi di enti in genere esistano (problemi ontologici) e quali domande possono venir legittimamente poste (problemi predicativi). La vecchia metafisica sul senso della vita, sul fine dell'universo e via dicendo è invece inconcludente e priva di significato. Non sono le teorie filosofiche ma quelle scientifiche a dirci qualcosa intorno alla realtà. In quanto ricondotta ad un settore della scienza naturale (a quello psicologico-linguistico) anche la filosofia deve obbedire al principio dell'empirismo, che ci conduce a rigettare quegli atteggiamenti conoscitivi che si mostrino scarsamente produttivi o che facciano appello a principi empiricamente non verificabili.*

Nelson Goodmann *(1906-1998).*

Statunitense, amico e collega di Quine, ne condivide i fondamentali principi, vale a dire:

1. *l'impostazione epistemologica empirista, depurata del principio di analiticità e del riduzionismo;*
2. *l'esigenza di valorizzare in più modi l'aspetto teorico-costruttivo dell'attività conoscitiva rispetto alla sua dimensione osservativo-fattuale;*
3. *l'obiettivo di "liberalizzare" e pluralizzare gli schemi concettuali con i quali l'uomo conosce e "dice" il mondo;*
4. *il rifiuto, nell'ambito della filosofia del linguaggio e della logica, di ogni concezione di tipo platonico-essenzialistico (non ci sono idee, essenze, concetti e significati di tipo generale e astratto, ma solo le proprietà degli oggetti fisici singoli: ci sono cose bianche, non c'è la bianchezza);*
5. *la matematica, considerata da molti, a cominciare da Russell, espressione e prova di verità autonome e universali, viene invece interpretata come mero "apparato" strumentale; le sue formule sono solo comodi mezzi per rendere più facili i calcoli, ma non comportano questioni di verità.*

Nell'opera "La struttura dell'apparenza", Goodman ***critica i principali punti di vista del neopositivismo. In particolare****:*

1. *respinge il mito del dato sensibile: non esistono dati dal significato unico, oggettivo, in grado di costituire un fondamento empirico certo per la*

conoscenza, indipendentemente dallo schema concettuale e dal linguaggio usati;

2. *critica la distinzione neopositivistica tra il piano dell'osservazione e quello teorico: ogni atto è atto teorico in quanto si muove all'interno di un sistema di concetti non di tipo empirico-fattuale bensì simbolico-concettuale;*
3. *critica l'ulteriore distinzione neopositivistica tra analitico e sintetico nonché le concezioni sulla validità del metodo induttivo, sul principio riduzionistico, sulle procedure protocollari.*

*Per Goodman il pensiero è una complessa e diversificata attività conferitrice di senso. Anzi, esso è una costruzione simbolico-concettuale di forme e di significati. Il pensiero (e la conoscenza del mondo) è una costruzione della mente. Il "**costruttivismo** " di Goodman è di impostazione ancor più radicale rispetto a Quine: non solo è privo di un fondamento prestabilito ma anche di un metodo univoco e a priori. La realtà non è un dato, cioè non è colta come tale, ma una costruzione simbolico-concettuale di forme e di significati operata dal nostro pensiero, che agisce in modo estremamente libero e pluralistico. Esso costruisce i propri concetti, le proprie "**versioni del mondo**" come le chiama Goodman, in rapporto, da un lato, ai propri fini e interessi e, dall'altro lato, in rapporto ai propri contesti e riferimenti concettuali-normativi. Ciò anche perché il suo obiettivo non è tanto (o non necessariamente) la "costruzione" della verità quanto quella del senso. **La funzione di un sistema costruttivo di una versione del mondo non è quella di ricreare l'esperienza ma di disegnarne una mappa**. Quest'ultima rispetto alla realtà è schematica, selettiva, convenzionale. Ma queste caratteristiche sono virtù piuttosto che difetti. Una mappa uguale alla realtà sarebbe del tutto inutile, mentre proprio il suo carattere riassuntivo non solo chiarisce e sistematizza, ma spesso rivela fatti che difficilmente avrebbero potuto essere appresi mediante esplorazioni empiriche. La mappa non deve essere un doppione della realtà ma deve presentare semplicemente una certa corrispondenza strutturale con essa. Si può elaborare una molteplicità di mappe (di versioni del mondo) a seconda del fine perseguito (pluralismo). "Ci sono moltissime descrizioni diverse del mondo tutte ugualmente vere. Tutte implicano delle convenzioni e nessuna delle differenti descrizioni è esclusivamente vera".*

*In base a tali presupposti **Goodman riabilita fortemente il ruolo e la funzione dell'arte**. Essa non adempie solo una funzione puramente espressiva di sentimenti ed emozioni, ma è capacità costitutivo-costruttiva di elaborare versioni e interpretazioni di fenomeni dotate di una loro irriducibile significazione razionale. Così come l'attività estetica consiste nel "trattare simboli", altrettanto vale per il costruttivismo gnoseologico. Il termine "**simbolo**" è inteso in una accezione generale che ricomprende: lettere, parole, testi, quadri, diagrammi, mappe, modelli, ecc. Un sistema simbolico è uno strumento di cui ci serviamo per creare e comprendere i mondi. I simboli sono **metaforici**, cioè non rinviano semplicemente a realtà precostituite ma contribuiscono a farle sorgere, a costruirle. In secondo luogo, i simboli sono **contingenti**: il loro valore simbolico può essere o non essere presente e variare a seconda delle situazioni. Salta dunque la distinzione tra forma e contenuto, a cui invece Quine era rimasto fedele.*

Per Goodman il rifiuto da parte dei neopositivisti di tutto quanto è valutativo, figurativo, non verbale, non descrittivo e denotativo, ha fatto perdere importanti aspetti della realtà e non solo di quell'artistica. Ciò che è necessario è l'individuazione rigorosa dei vari sistemi simbolici, senza esclusioni pregiudiziali, nonché il loro confronto non più in base ad una nozione di corrispondenza di verità tra fatti e pensiero, o linguaggio (non esistono fatti esterni al linguaggio indipendenti e immutabili), bensì secondo criteri di adattamento e accordo reciproco dei vari sistemi.

***La teoria della verità come corrispondenza del linguaggio al mondo**, alla realtà (sostenuta da una parte del neopositivismo nonché dalla filosofia scientifica da Russell a Popper), **viene respinta da Goodman**. L'obiettivo di tale teoria è per Goodman irrealizzabile e fuorviante, non essendo il mondo qualcosa di definibile in modo oggettivo, univoco ed extra linguistico. Ben altri sono i criteri di valutazione delle "versioni del mondo", a cominciare da quello di appropriatezza o congruenza (pragmatismo).*

***Questa impostazione pluralistica e convenzionalistica delle versioni del mondo non spinge tuttavia Goodman a proclamare la loro assoluta incommensurabilità** per la mancanza di dati neutrali, oggettivi e universali di riferimento. Per Goodman questo pluralismo non è privo di un generale criterio di valutazione, nel senso che **vi è** comunque **un certo isomorfismo** (somiglianza di forme, punti d'accordo) **fra le diverse versioni della realtà che produciamo**. Quello di Goodman è dunque un relativismo parziale e non generalizzato. Tanto meno esso conduce agli esiti anarchici di Feyerabend.*

***La tesi a prima vista antirealista di Goodman**, secondo cui i dati non esistono e gli oggetti sono piuttosto dei costrutti, cioè il risultato del nostro modo di organizzare i dati medesimi, **non significa che la realtà non esista**: di per sé gli oggetti esistono, anche se la loro immagine e interpretazione dipende dai nostri schemi concettuali. Se Goodman respinge un realismo radicale, respinge altresì, peraltro, un radicale idealismo, secondo cui la realtà sarebbe null'altro che una versione concettuale, un prodotto della mente. **Piuttosto**, essendoci tanti modi di costruire la realtà, **si danno tante realtà quante sono le nostre versioni del mondo** (pluralismo delle descrizioni del mondo). Il riferimento anche al medesimo oggetto ha molteplici modalità: si può denotare, descrivere, interpretare, metaforizzare, ecc. Non esiste una versione del mondo oggettivamente più vera o più fondata rispetto alle altre, non essendo noi in grado di cogliere oggettivamente la realtà. Il che non significa, dato l'isomorfismo tra le diverse versioni del mondo, che sia a priori impossibile valutare quale sia la versione più vera o comunque più conveniente, non già in assoluto bensì relativamente a un determinato contesto, a un determinato fine, a un determinato insieme di regole e di sistemi simbolici. Il criterio di valutazione delle versioni del mondo non può né deve essere necessariamente solo quello vero/falso; oltre ad esso ve ne sono altri, anche in sede cognitiva, spesso di importanza non minore, quali i criteri di rilevanza, di efficacia, di semplicità (pragmatismo).*

L'EPISTEMOLOGIA FRA REALISMO E ANTIREALISMO.

La disputa tra realismo e antirealismo è tra quelle più dibattute nell'epistemologia contemporanea, intendendosi per realismo l'idea che vi sia corrispondenza tra pensiero e realtà e per antirealismo l'idea che tale corrispondenza non sussista*. È una questione non semplice né unitaria poiché le posizioni assunte al riguardo sono estremamente differenziate e soprattutto perché un filosofo può essere realista su certe questioni e antirealista su altre.*

Tuttavia ***circa il realismo si possono compiere due distinzione di fondo****.*

1. *La prima distingue tra un "**realismo ontologico",** che si pone il problema di che cosa esista realmente e riguarda quindi il mondo esterno, ed un "**realismo scientifico",** che si pone invece il problema del valore conoscitivo delle teorie scientifiche e del rapporto fra teoria e realtà.*
2. *La seconda distingue tra "**realismo sulle teorie",** secondo cui le teorie sono vere e dunque parlano del mondo così com'è, cioè descrivendolo, e un "**realismo sulle entità",** secondo cui le entità (gli oggetti) di cui parlano le teorie esistono per davvero e non sono modelli o costrutti teorico-concettuali della mente.*

Simmetricamente, l'antirealismo epistemologico distingue tra*:*

1. *un "**antirealismo sulle entità",** che nega l'esistenza delle entità di cui parla la scienza;*
2. *un "**antirealismo sulle teorie"** che, più limitatamente, nega che la scienza parli della realtà.*

Si può osservare che mentre il realismo sulle entità è per forza di cose anche un realismo sulle teorie, il realismo sulle teorie non comporta necessariamente il realismo sulle entità.

Una delle più diffuse argomentazioni a favore del realismo è la cosiddetta "inferenza *(=il risalire a)* ***alla miglior spiegazione"*** *(adottata fra gli altri anche da Popper), ovvero l'idea che il successo di una teoria, di una spiegazione, basata sull'osservazione empirica non può essere dovuto al caso o un miracolo bensì semplicemente al fatto che tale teoria o spiegazione è vera o comunque molto vicina alla realtà delle cose.*

Gli antirealisti, per contro, hanno obiettato *che in molti casi storici la miglior spiegazione disponibile in una certa epoca per un determinato problema si è poi dimostrata falsa; inoltre obiettano che talora sono state presentate teorie tra esse incompatibili e che tuttavia spiegano altrettanto bene la realtà.*

Una delle posizioni realiste più interessanti è quella del filosofo statunitense Hilary Putnam *(nato nel 1926). Egli parte da una* ***prospettiva*** *da lui stesso definita* ***di "realismo metafisico",*** *la quale confida, in maniera prossima al senso comune, nell'esistenza reale e indipendente del mondo esterno. In particolare, difende il cosiddetto "realismo empirico", fondato sulla citata inferenza alla miglior spiegazione.* ***Successivamente*** *modifica la sua prospettiva in senso kantiano, ribattezzata da Putnam come "**realismo interno**": "dell'esistenza (di una reltà e delle cose esterne) non possiamo avere notizia se non all'interno delle nostre teorie".*

Sul fronte dell'antirealismo e dello strumentalismo possiamo annoverare van Fraassen, Cartwright, Hacking e Laudan.
Bas van Fraassen *(olandese nato nel 1941) si definisce un* ***antirealista scientifico****, sostenendo che le teorie scientifiche non possono essere valutate nei termini della loro verità o falsità perché non sono descrizioni del mondo ma valgono piuttosto per la loro ampiezza e accettabilità sul piano pragmatico. Le teorie scientifiche non sono che modelli formalizzati con i quali fornire spiegazioni dei fenomeni osservati e solo di essi: non riguardano le cose bensì riguardano il modo in cui noi pragmaticamente organizziamo i fenomeni.*
Circa la distinzione tra entità osservabili e non osservabili, introdotta dai neopositivisti per salvaguardarsi dalla dissoluzione della scienza in pratica esclusivamente linguistica, van Fraassen sostiene che è sempre possibile riconoscere questi due tipi di entità. Già il senso comune coglie subito la differenza fra l'osservabilità di una sedia e l'inosservabilità di un quark, ipotetica particella elementare della materia. Se riconosciamo indubitabilmente le entità osservabili non per questo dobbiamo negare le entità non osservabili. Giova piuttosto fermarsi ad un prudente agnosticismo.
Il realismo sostiene che è legittimo inferire (desumere) la verità di una teoria dal fatto che descrive nel miglior modo possibile l'osservazione (inferenza alla miglior spiegazione). van Fraassen rileva invece che questa procedura estende indebitamente al campo della fisica una pura e semplice abitudine dell'esperienza quotidiana. Tuttavia ammette che una siffatta teoria può mostrarsi più adeguata da un punto di vista empirico a rendere conto dei fenomeni osservabili (pragmatismo). La scelta fra due o più teorie non può operarsi che in base a un criterio pragmatico: quella meglio strutturata, più semplice o elegante, più funzionale a determinati scopi.

Antirealista è anche l'americana Nancy Cartwright *(nata nel 1959). A suo avviso tutte le leggi teoriche poste dalla scienza sono idealizzazioni che non corrispondono alla realtà poiché si riferiscono ad oggetti e a situazioni ideali che non ritroviamo mai nella nostra esperienza, quali ad esempio un punto inesteso, un corpo perfettamente sferico, ecc. Vere sono soltanto le leggi fenomenologiche, cioè quelle che offrono spiegazioni di fatti particolari ma che sono prive dell'universalità delle leggi fondamentali. Le teorie scientifiche spiegano la realtà ma da ciò non si può inferire la loro verità; però hanno un'utilità irrinunciabile poiché consentono di sistemare in forma rigorosa, matematica, la molteplicità eterogenea delle esperienze.*
A metà strada tra realismo e antirealismo si colloca il filosofo canadese Jean Hacking*: le teorie scientifiche sono una elaborazione teorica, ossia una rappresentazione che deve offrire delle connessioni interne di coerenza e che solo in un secondo momento viene confrontata con la realtà. I fenomeni fisici non sono quasi mai a disposizione del ricercatore in modo immediato, ma vengono costituiti all'interno dell'esperimento, per cui non siamo di fronte alla realtà in sé ma soltanto alla rappresentazione che ce ne facciamo. Noi siamo autorizzati ad ammettere*

l'esistenza solo delle entità che siamo in grado di manipolare. Tale realismo sulle entità non implica tuttavia il realismo a proposito delle teorie, le quali più che vere sono semmai efficaci. Della realtà noi riusciamo a conoscere solo quel tanto che ci permettono i nostri esperimenti. Il realismo sulle entità sperimentabili vuol significare che le proprietà di tali entità esistono prima e indipendentemente dalla nostra coscienza e che non sono create dall'esperimento.

***Più spinto è lo strumentalismo del filosofo statunitense Larry Laudan**, per il quale la scienza è uno strumento dimostratosi finora il più potente per risolvere problemi empirici o concettuali. Questa posizione si distingue nettamente dal realismo di Popper. Per Laudan infatti **le teorie si possono misurare solo in termini di adeguatezza** relativamente ad altre teorie **e non in termini di verità**. Le teorie vivono in un complesso unitario e **non sono valutabili singolarmente**, nel loro isolamento.*
*Il progresso si muove all'interno delle **tradizioni di ricerca** (come ad esempio il copernicanesimo, il darwinismo, la fisica quantistica). Esse sono concezioni globali che **forniscono due tipi di direttive**:*

1. *metodologiche, che prescrivono gli strumenti concettuali con cui procedere (ad esempio il metodo deduttivo per la tradizione aristotelica e newtoniana e il comportamentismo per l'operazionismo);*
2. *ontologiche, che enunciano le entità ammesse all'interno della teoria (ad esempio il cartesianesimo ammetteva solo la sostanza pensante e quella estesa; il comportamentismo ammette solo gli atti fisici e fisiologici empiricamente riscontrabili.*

Tuttavia queste tradizioni non producono che risposte più o meno felici ai problemi del loro tempo e non hanno nulla a che fare con la verità, obiettivo che, più che irraggiungibile, è insensato.

LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO O FILOSOFIA ANALITICA.

La filosofia del linguaggio, **detta anche filosofia analitica, è** un indirizzo filosofico che sorge all'inizio del Novecento nell'università inglese di Cambridge. Riprende, in modo più moderno e attuale, la grande tradizione dell'empirismo inglese, caratterizzata dal privilegiare il senso comune rispetto ai ragionamenti astratti, dall'approccio empirico alla realtà, piuttosto che su base metafisica o di principi a priori, nonché dall'interesse per gli aspetti logico-linguistici dei problemi filosofici e scientifici (i problemi vanno tradotti e formulati in un linguaggio logico).
Rispetto ad indirizzi filosofici di tipo metafisico diffusi nel continente europeo (il neoidealismo, lo spiritualismo, la filosofia della vita), **che pongono l'accento sull'aspetto soggettivo della coscienza** nella visione e conoscenza della realtà, **la filosofia del linguaggio si ispira invece ad un atteggiamento di realismo**, che mette in rilievo il carattere oggettivo (anziché soggettivo) della conoscenza, ossia il carattere oggettivo posseduto dai dati elementari dell'esperienza, cioè dalle sensazioni in atto (nel momento in cui si percepiscono) prima della loro rielaborazione intellettuale e concettuale.
È utile ricordare che la metafisica si basa sull'idea che i principi fondamentali della realtà siano ultrasensibili, tali cioè da poter essere colti solo dalla ragione e non dai sensi. Per l'empirismo invece ogni conoscenza parte dall'esperienza sensibile esteriore (relativa agli oggetti) o interiore (relativa agli stati d'animo).
Per il prevalente carattere metafisico e soggettivo della filosofia europea continentale e per quello invece prevalentemente empirico-realistico e logico-analitico (basato sull'analisi logica del linguaggio, cioè di impostazione "analitica") della filosofia anglosassone è stata elaborata la **distinzione**, divenuta nota, **fra "analitici"** (i filosofi anglosassoni) **e "continentali"** (i filosofi del continente europeo).
L'impostazione empirico-realista della filosofia del linguaggio è però, come si è detto, di carattere più moderno e attuale rispetto all'empirismo tradizionale ed altresì al positivismo. Il positivismo credeva con assoluta fiducia nel valore autonomo e oggettivo dei "fatti": basta soltanto raccoglierli, osservarli e classificarli con metodo per giungere ad una conoscenza certa.
Ma la gnoseologia e l'epistemologia contemporanea si rendono conto che "i fatti" cioè i dati e gli oggetti dell'esperienza, non sono colti direttamente in se stessi ma solo indirettamente dalle nostre sensazioni e percezioni, che filtrano e selezionano i fatti stessi. Fin dall'inizio i fatti sono perciò sottoposti ad una nostra interpretazione soggettiva, venendo quindi a perdere quel carattere di oggettività assoluta quale invece ritenuto dal positivismo e dall'empirismo ingenuo (superficiale), dato che vi sono molti modi possibili di organizzare e interpretare i fatti medesimi, differentemente da soggetto a soggetto. Con l'avvento delle geometrie non euclidee, con la teoria della relatività e col principio di indeterminazione anche la stessa conoscenza matematica e quella della fisica sono in crisi e non appaiono più certezze assolute. Non solo aumenta la sensazione di distacco tra esperienza comune e scienza ma si giunge altresì a dubitare che vi sia corrispondenza tra conoscenza scientifica e realtà.

Nella nuova prospettiva la filosofia del linguaggio e il realismo contemporaneo sono pertanto **consapevoli che i fatti**, ossia gli oggetti dell'esperienza, le sensazioni, **non sono completamente oggettivi**, cioè indipendenti da qualsiasi interpretazione (modo di vedere e di giudicare) e classificazione soggettiva. **Ritengono però che un'attenta analisi dei modi del conoscere e del linguaggio scientifico sia in grado di mostrare l'esistenza di concetti e di principi logici che possiedono un loro valore autonomo, oggettivo, indipendente dalle interpretazioni soggettive**. In particolare, **si tenta di dimostrare la certezza della scienza attraverso**, per l'appunto, **l'analisi del suo linguaggio**, **per evidenziare da un lato la validità delle conoscenze acquisite mediante l'uso della matematica e della logica e per rilevare, dall'altro lato, le contraddizioni e l'insensatezza della filosofia tradizionale e della metafisica**, a causa dell'ambiguità, dell'incoerenze e degli errori logici presenti nel linguaggio da esse impiegato. L'analisi del linguaggio rispettivamente usato sia nella scienza che nella filosofia è conseguentemente il nuovo compito attribuito alla filosofia per chiarire la coerenza (=non contraddizione) delle proposizioni formulate.

Caratteristiche generali della filosofia del linguaggio sono dunque:

1. l'analisi logica del linguaggio sia scientifico che filosofico e la chiarificazione minuziosa degli enunciati (proposizioni) e dei concetti logici, scientifici ed anche etici esaminati;
2. la tendenza ad impostare i problemi filosofici in modo il più possibile oggettivo e comunque antimetafisico;
3. la propensione per indagini circoscritte ed il rifiuto di trattazioni sistematiche globali;
4. l'uso di tecniche logiche rigorose nell'argomentazione ed esposizione dei temi e delle questioni;
5. l'attenzione ai fatti e agli usi del linguaggio, sia scientifico e logico-formale sia ordinario.

Principali esponenti della filosofia del linguaggio sono Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. Sono da citare anche Eduard Moore e Alfred Whitehead.

La filosofia del linguaggio in parte anticipa e in parte diviene importante componente del neopositivismo sviluppatosi nel "Circolo di Vienna".

L'avvento della filosofia del linguaggio, con il suo accentuato interesse nei confronti dell'analisi del linguaggio, è stato definito dai commentatori **"svolta linguistica" della filosofia**, nel senso che viene privilegiata una concezione della filosofia il cui compito essenziale è l'analisi e la chiarificazione del linguaggio. La convinzione di fondo è che i problemi filosofici possono essere risolti attraverso l'ampliamento della conoscenza del linguaggio usato e mediante la precisa chiarificazione degli usi e dei tipi di linguaggio. **Due sono i tipi di analisi linguistica perseguiti**:

1. **L'analisi del linguaggio scientifico**, e in tal caso la filosofia è ridotta o comunque assimilata alla logica, a cui è attribuito anche il compito di determinare le condizioni generali che rendono possibile un linguaggio qualsiasi. In questo filone si inserisce Bertrand Russell, lo stesso neopositivismo già preso in esame ed il cosiddetto "primo Wittgenstein". Uno

dei principali obiettivi posti è quello, caraterizzante altresì il predetto neopositivismo, dell'unificazione metodologica delle scienze (individuare un unico e comune metodo di base) mediante la creazione di un comune linguaggio logico-scientifico e di una comune metodologia scientifica. La stessa matematica è ridotta e trasformata in logica, in formule logiche.

2. **L'analisi del linguaggio comune od ordinario**, e in tal caso il compito della filosofia è l'interpretazione delle forme (dei modi) espressive proprie del linguaggio comune nonché la ricerca del loro significato autentico, previa eliminazione degli equivoci ai quali conduce l'uso improprio dei modi espressivi del linguaggio ordinario stesso. In questo secondo filone si inserisce Moore e il cosiddetto "secondo Wittgenstein".

BERTRAND RUSSEL (1872-1970).

Inglese e cultore di molti interessi: logica, matematica, filosofia, politica, morale sociale. Al Trinity College è stato maestro di Wittgenstein, che in seguito si è allontanato da lui per diversità di vedute. Politicamente di spirito libertario, radicale, progressista e pacifista, si schiera contro ogni autoritarismo e dogmatismo politico e religioso.
È stato per breve tempo hegeliano, influenzato dal filosofo neoidealista inglese Bradley. Dopo aver letto le opere di Moore muta punto di vista e si avvicina al realismo contemporaneo di Cambridge. Scrive in proposito Russell: "Bradley aveva sostenuto che qualsiasi cosa in cui crede il senso comune è mera apparenza; noi passammo all'estremo opposto e pensammo che reale è ogni cosa che il senso comune, non influenzato dalla filosofia e dalla religione, suppone che sia reale".
Opera principale: I principi di matematica.

La logica.

Influenzato dai logici-matematici Peano e Frege, Russel **ritiene che l'intera filosofia**, **per essere rigorosa**, **debba adottare un linguaggio formalizzato**, preciso e non equivoco, **simile a quello della matematica e della logica**. Russell si propone il **programma di** una completa **riduzione e trasformazione delle formule matematiche in formule logiche**. Considera infatti la matematica una branca della logica e **la logica è intesa come scienza di oggetti** (i principi e le regole logiche) **esistenti indipendentemente dalla mente umana** nonché indipendenti l'uno dall'altro, dotati cioè solo di relazioni esterne. Tali oggetti esistono a tutti i livelli della realtà: ad esempio gli atomi di cui è costituita la materia; gli istanti di cui è costituito il tempo; i punti di cui è costituito lo spazio, i numeri di cui si occupa la matematica, i principi e le proposizioni di cui si occupa la logica. La concezione della logica e della matematica di Russell è stata definita **"realismo platonico"** proprio perché ritiene che gli enti logici e matematici esistano indipendentemente dalla mente umana, cioè anche se non sono pensati, come appunto le idee di Platone.
Nell'opera "I principi di matematica" rilevante è la scoperta di Russell secondo cui all'interno della stessa logica-matematica esistono paradossi, cioè contraddizioni analoghe a quella del "mentitore" Epamenide, come già formulato dalla logica antica, vale a dire la proposizione: "Epamenide, cretese, dice che tutti i cretesi mentono". Questa è una proposizione vera o falsa? Presa di per sé è un'antinomia (contraddizione) irrisolvibile, come il moderno paradosso delle classi formulato dallo stesso Russell e cioè: "la classe (insieme) di tutte le classi che non contengono se stesse come elemento contiene o non contiene se stessa come elemento?". Russell giunge a risolvere questi paradossi o antinomie elaborando la cosiddetta ***"teoria dei tipi"****, secondo cui bisogna stabilire una distinta tipologia gerarchica, cioè distinti livelli tra le proposizioni secondo la regola seguente: un concetto non può mai fungere da predicato in una proposizione in cui il soggetto sia di livello uguale o*

maggiore del concetto stesso. Dunque, essendo quella del mentitore Epamenide (o la classe di tutte le classi che non contengono se stesse come elemento) proposizione di livello superiore a quella asserita, allora essa è vera.

Due sono dunque le caratteristiche fondamentali della logica di Russell:

1. **la riduzione della matematica alla logica**, nel senso che per Russell la matematica deriva dalla logica ed anzi consiste in quella parte della logica che egli chiama la "logica delle relazioni": entrambe infatti hanno per oggetto la teoria generale delle relazioni tra numeri o tra proposizioni;
2. **l'impostazione realistica della logica**, secondo cui i termini logici (i principi e le regole della logica) e i numeri non sono una nostra creazione o intuizione, ma esistono indipendentemente dalla nostra mente, sia che li pensiamo o no; sono entità esistenti in se stesse, hanno cioè consistenza ontologica reale, come le idee di Platone, con la differenza però che sono concepiti da Russell non già come realtà soprasensibili ma come la struttura stessa (il modo fondamentale di essere) del mondo. Anche la logica e la matematica, infatti, si occupano del mondo reale, sia pure nei suoi aspetti più generali e astratti. La matematica e la logica costituiscono in qualche modo la sostanza delle cose, in quanto colgono e spiegano le relazioni tra le cose e si applicano agli oggetti con cui siamo in contatto.

Russell non accetta pertanto la contemporanea logica formale, poiché slegata dalla realtà, **e neppure la logica antica**, da Aristotele in poi, concepita solo come "arte del pensare" riguardante soltanto il soggetto che pensa e non anche la realtà. **Respinge altresì la concezione secondo cui gli assiomi**, ossia i postulati logici e matematici, **sono semplici convenzioni** (anticonvenzionalismo).

Fondamentale per Russell, come abbiamo visto, è quella parte della logica chiamata **"la logica della relazione",** sulla quale si fonda più direttamente la matematica e che costituisce la principale differenza tra vecchia e nuova logica. Nella teoria generale delle relazioni infatti, precisa Russell, oltre che la logica rientra in particolare la matematica: contare significa stabilire una relazione tra la serie degli oggetti contati e i numeri naturali, così come il ragionare logico significa stabilire una relazione tra i termini logici e gli oggetti a cui sono applicati. La vecchia logica considerava una sola forma di proposizione, cioè quella costituita dal soggetto e dal predicato, fondata sul presupposto metafisico che nella realtà esistono solo le cose e i loro predicati, cioè le loro qualità (ad esempio, Socrate è un uomo; l'arte è bella, ecc.). Nella realtà, afferma Russell, esistono invece anche relazioni tra le cose e non solo tra le cose in se stesse e i loro predicati. Le relazioni del tipo A è maggiore di B oppure A è fratello di B sono il fondamento della nuova logica ed esse non si possono ridurre alle qualità di una cosa, cioè al solo predicato. Vi sono relazioni simmetriche (di corrispondenza), transitive o intransitive che possono anche esprimere il possesso di qualità, ma le relazioni asimmetriche del tipo "prima, dopo, più grande, più piccolo" non esprimono il possesso di alcuna qualità e quindi non sono riducibili a qualità delle cose ma hanno invece una loro autonomia e sussistenza ontologica reale, indipendentemente dall'esperienza.

La teoria delle descrizioni.

Allo scopo di realizzare anche nel linguaggio comune, ordinario, lo stesso rigore e precisione della logica-matematica, Russell propone la cosiddetta "teoria delle descrizioni". Essa afferma che solo i nomi propri di persona o di cosa (ad esempio Francesco, il cavallo, la mela, ecc.) hanno una denotazione chiara, ossia si riferiscono necessariamente ad un oggetto esistente e perciò possono fungere (valere) da soggetti di proposizioni esistenziali (corrispondenti ad enti esistenti nella realtà) vere o false. Ma le descrizioni usate nel linguaggio comune, fa presente Russell, non si riferiscono sempre e necessariamente ad un oggetto esistente, come nel caso delle espressioni "la montagna d'oro" o "il circolo quadrato", e perciò finché tali espressioni restano formulate in questo modo impreciso esse non possono valere come soggetto di proposizioni esistenziali vere o false. Per evitare tale inconvenienti, prosegue Russell, simili descrizioni devono essere trasformate in enunciati che indicano la relazione fra due predicati del tipo di quelli della logica matematica. Per esempio, le espressioni "la montagna d'oro" o "il circolo quadrato" non esistono, non sono proposizioni esistenziali, pertanto devono essere trasformate nelle proposizioni corrette "nessuna entità è al tempo stesso una montagna ed è di oro " o "nessuna cosa è al tempo stesso circolo e quadrato".

Proposizioni atomiche, proposizioni molecolari e proposizioni generali. I tipi di verità.

La realtà per Russell è costituita da oggetti particolari che hanno proprietà e relazioni semplici, le quali danno origine a fatti singoli, specifici e indivisibili, ossia non ulteriormente divisibili o scomponibili in fatti ancor più particolari (ad esempio "Napoleone era ambizioso" oppure "Napoleone diventò imperatore di Francia"), chiamati perciò **"fatti atomici"** (atomico significa appunto indivisibile). Ogni fatto atomico è espresso da una proposizione chiamata **"proposizione atomica".** È una proposizione la quale esprime che una certa cosa possiede una certa qualità o una certa relazione con un'altra (ad esempio "questa mela è rossa" oppure "Maria è mia sorella"). La proposizione atomica è la forma più semplice ed elementare di proposizione, formata da un singolo soggetto e da un singolo predicato e non è ulteriormente scomponibile. **La verità o falsità di una proposizione atomica è verificabile solo in base all'esperienza**, poiché essendo indivisibile non può essere ricavata da altre proposizioni.
L'unione di più proposizioni atomiche per mezzo di congiunzioni del tipo "e", "o", "se", dà luogo e forma le "**proposizioni molecolari"** (la molecola è infatti l'unione di due o più atomi). **La verità o falsità delle proposizioni molecolari dipende dalla verità o falsità di quelle atomiche di cui sono costituite nonché dalla correttezza**, ossia dalla coerenza, **delle congiunzioni con cui esse sono collegate**. Queste congiunzioni o connessioni non sono un fatto atomico di cui si possa fare esperienza

ma sono collegamenti logici fondati sulla correttezza o coerenza (ossia sulla non contraddizione logica) anziché sulla verifica empirica del vero o falso. I collegamenti logici sono quindi indipendenti dai fatti espressi dalle proposizioni atomiche ma sono tuttavia ontologicamente fondati anch'essi sulla realtà.
Oltre alle proposizioni atomiche e molecolari, esistono proposizioni chiamate da Russell **"proposizioni generali",** le quali si riferiscono invece alle classi, cioè agli insiemi, come ad esempio: "tutti gli uomini (l'insieme degli uomini) sono mortali".
La verità delle proposizioni generali, diversamente da quella delle proposizioni atomiche e in parte anche da quella delle proposizioni molecolari, è del tutto indipendente dall'osservazione o esperienza sensibile, ma **dipende** invece **esclusivamente dalla correttezza-coerenza logica delle relazioni** di implicazione o di esclusione **tra le classi** o insiemi **di cui sono costituite**.
Esistono in tal modo due tipi di verità:

1. **quella basata sui dati dei sensi**, che riguarda le proposizioni atomiche e molecolari, le quali sono sempre particolari e ci fanno conoscere il mondo esterno; tali sono le proposizioni delle scienze empiriche;
2. **quella basata sulla relazione tra le classi**, che riguarda le proposizioni generali (i principi della logica e i postulati della matematica-geometria), le quali costituiscono l'oggetto della logica e della matematica, cioè di un mondo ugualmente oggettivo, reale, nel senso di indipendente dalla nostra mente ma tuttavia diverso dal mondo sensibile.

Allora compito della filosofia è, secondo Russell, di tradurre il linguaggio comune in un linguaggio formalizzato, cioè rigoroso, non ambiguo, costituito o da proposizioni particolari (atomiche o molecolari) o da proposizioni generali, verificando la verità delle prime mediante il ricorso ai dati sensibili, all'osservazione empirica, e verificando la verità delle seconde mediante l'analisi logica. In tal modo si potrà eliminare una quantità di falsi problemi o di problemi insolubili, nati da un uso scorretto del linguaggio, quali sono i problemi metafisici, e si potrà ricondurre l'intero linguaggio comune al linguaggio scientifico, similmente a quello delle scienze empiriche e matematiche.

La teoria della conoscenza.

La conoscenza, dice il Russell, **comincia innanzitutto dall'esperienza**, anzi dall'esperienza individuale e concreta dell'uomo. **Tuttavia Russell è anche consapevole dei limiti dell'empirismo**, cioè di un'idea di conoscenza esclusivamente basata sull'osservazione e l'esperienza sensibile.
In effetti l'empirismo può essere definito come una concezione secondo cui tutta la conoscenza scientifica è fondata sull'esperienza, ma tuttavia questo principio stesso non è a sua volta fondato e non deriva dall'esperienza. Comunque, tra quelle disponibili, l'empirismo è per Russell la teoria migliore. Contrario al pragmatismo, Russell ha avversato anche quei neopositivisti (Neurath) i quali paiono aver dimenticato che lo scopo delle parole è di occuparsi di cose diverse dalle parole

medesime. Accomuna in questo attacco anche il cosiddetto "secondo Wittgenstein" per il vizio di certa filosofia analitica di occuparsi sterilmente del senso delle parole anziché cercare il senso delle cose e della realtà descritta dalle parole.
Consapevole dunque dei limiti di una concezione esclusivamente empiristica della conoscenza, Russell avverte che **se la conoscenza parte dall'esperienza essa consiste anche nel confronto, nella generalizzazione, nelle procedure di verifica e di controllo dei dati dell'esperienza e soprattutto nella correttezza e coerenza logica delle connessioni e collegamenti stabiliti tra i dati medesimi**.
Russell distingue **due tipi di conoscenza: 1) la conoscenza diretta o per denotazione; 2) la conoscenza per descrizione o per connotazione**.
La conoscenza diretta o per denotazione si ha quando si fa esperienza diretta degli oggetti o quando questi ci vengono direttamente indicati (denotati), cosicché possiamo vederli e toccarli. **I contenuti di tale conoscenza sono anzitutto i dati sensibili e poi i dati introspettivi**, derivanti dalla riflessione sui nostri stati interni di coscienza (i pensieri, i sentimenti, le emozioni) ma anche i dati della memoria e la stessa coscienza del nostro io, cioè la consapevolezza di noi stessi come esseri viventi e pensanti. Senza una conoscenza diretta della nostra identità (l'io-penso kantiano) non potremmo neppure avere una conoscenza diretta dei dati sensibili.
Oggetto della conoscenza diretta sono anche, per Russell, **gli "universali",** cioè i principi e le relazioni (le regole) fondamentali della logica (ad esempio il principio di identità, di non contraddizione, del terzo escluso). In tal modo Russell fa rientrare nell'impostazione empiristica della conoscenza anche una componente di tipo logico-razionalistico: gli universali sussistono indipendentemente da ogni oggetto particolare; sono modi e regole generali del pensare indipendenti dai contenuti del pensiero e si applicano in ugual modo qualunque sia la cosa pensata. Oltre a fondare le proposizioni della logica e della matematica, gli universali consentono le procedure di deduzione o induzione e di controllo delle verità scientifiche che fanno parte integrante della conoscenza. **La natura di questi universali è particolare: non sono né entità fisiche né psichiche**. Sono cioè entità reali fuori dal tempo, intemporali, non cambiano nel tempo (come le idee di Platone) e sono altresì indipendenti dal loro essere pensati. Anzi, per Russell il mondo degli universali è quello più autentico dell'essere (della realtà), distinto dall'esistere e quindi sottratto al tempo. Poiché tali universali possono essere oggetto solo di intuizione diretta e non di conoscenza mediante dimostrazione, essi sono assimilabili ai postulati della geometria.
Relativamente alla conoscenza diretta, va rilevato che i dati sensibili che essa coglie non coincidono espressamente con gli oggetti reali in quanto vengono piuttosto a far parte dell'esperienza soggettiva. La questione è delicata poiché coinvolge la stessa possibilità per l'uomo di accertare l'esistenza della realtà esterna e degli altri esseri umani. **Il rischio** è quello **del solipsismo** (di rimanere chiusi in se stessi, ossia di una conoscenza rinchiusa solo nell'individuo che percepisce: ognuno vede e conosce a modo suo), perché in sede di conoscenza diretta "bisogna ammettere che non potremo mai provare l'esistenza di cose indipendenti da noi e dalle nostre percezioni".

Ma l'uomo dispone anche della conoscenza per descrizione o per connotazione, che consente di conoscere un oggetto quando ci viene descritto anche se non se ne fa esperienza diretta. Tale conoscenza **ha il pregio di essere di carattere pubblico poiché è comunicabile, intersoggettiva e quindi permette di superare il rischio del solipsismo**. Infatti la conoscenza per descrizione si avvale anch'essa, per via analogica, di dati sensoriali (quando mi viene descritto un oggetto opero un'analogia paragonandolo a sensazioni simili già da me percepite), però si avvale altresì di procedure logiche, induttive e deduttive, mediante cui possiamo collegare insieme determinati dati sensibili e accertare che, in rapporto a specifiche descrizioni, rimane determinato un preciso oggetto reale ed uno solo. Ad esempio, osservando un tavolo, o qualora mi venga descritto, io non arrivo certo a cogliere la cosa in sé, ma solo ciò che mi appare di esso (il fenomeno). Giungo però a stabilire che i miei dati sensoriali si producono in modi regolari e costanti. Tale inferenza (=deduzione/induzione) mi porta perciò concludere che qualcosa come un tavolo esiste fuori di me. Analogamente, posso cogliere anche l'esistenza degli altri esseri umani.

Etica, politica e religione.

Attribuendo valore di verità unicamente alla scienza, **Russell non riconosce verità** alcuna **all'etica, alla politica e alla religione**, poiché non trattano di fatti o relazioni logiche bensì del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, di Dio e del destino dell'uomo. Questi sono valori che non possono essere oggetto di conoscenza in quanto empiricamente non verificabili; di conseguenza non esistono valori assoluti e universali.
L'etica perciò, afferma Russell, non si fonda sulla conoscenza del bene ma solo sul desiderio, per cui è bene ciò che soddisfa il desiderio ed è male ciò che vi è di contrario. I desideri tuttavia, benché in gran parte dipendano da inclinazioni naturali, possono essere parzialmente modificati mediante l'educazione e la cultura sociale accettata. Bisogna pertanto educare ciascuno a rispettare anche i desideri degli altri in modo da ottenere la maggior felicità possibile per il maggior numero di persone. Si tratta di una concezione etica di tipo utilitaristico. I desideri e le passioni umane non vanno condannati in nome di principi morali dogmatici e repressivi, ma vanno semmai moderati i desideri che possono creare conflitti con gli altri e/o conseguenti infelicità, mentre vanno incoraggiati quelli che favoriscono la pacifica convivenza sociale.
La concezione politica di Russell è di tipo liberal-democratico radicale, volta ad assicurare a tutti la maggior libertà possibile, con l'unico limite di non impedire la libertà altrui. Sostiene la libertà dell'individuo contro ogni dittatura e sopruso del potere. Convinto pacifista, è stato avversario delle ingiustizie sociali, assai critico contro le ingiustizie del capitalismo ed altrettanto duro contro i metodi dittatoriali del comunismo sovietico.
Famose sono state le sue contestazioni alla guerra del Vietnam.

Rifiuta tutte le religioni perché si basano sulla fede e non sulla conoscenza e perché sono considerate disumane dal punto di vista etico, in quanto reprimono i desideri umani al di là di quanto richiesto dal rispetto dei desideri e della libertà degli altri.
Per le sue idee radicali, anche nel campo dei costumi sociali, ha pagato di persona: gli è stata tolta la cattedra di filosofia al City College di New York ed è stato imprigionato più volte.

GEORGE EDWARD MOORE (1873-1958).

Inglese, docente alle università di Edimburgo e di Cambridge, ha avuto come scolaro Wittgenstein.

La teoria della conoscenza.

Mentre Russell attribuisce alla filosofia il compito di tradurre il linguaggio comune nel linguaggio scientifico formalizzato, Moore, suo compagno di studi, concepisce invece la **filosofia come analisi del linguaggio comune**, inaugurando con ciò un nuovo indirizzo nell'ambito della filosofia analitica.
Nell'articolo "La natura del giudizio" Moore **confuta l'idealismo**, cui aveva inizialmente aderito, osservando che i predicati (le qualità delle cose) comunemente usati nei giudizi (nelle proposizioni) conservano sempre lo stesso significato anche quando vengono usati in giudizi diversi. Ciò dimostra, a suo avviso, che i concetti espressi dai predicati non dipendono dal nostro pensiero, come sostenuto dall'idealismo, ma sono oggetti indipendenti. Moore analizza successivamente la famosa affermazione di Berkeley "esse est percipi" (esistere significa essere percepito), anch'essa a suo parere di impostazione idealistica, e dichiara che in realtà la percezione degli oggetti va tenuta distinta dagli oggetti percepiti perché essa ricomprende sempre anche caratteri e stati di coscienza che non appartengono agli oggetti medesimi. Ad esempio, quando noi percepiamo il colore azzurro, siamo consapevoli che la nostra percezione, in quanto tale, è diversa dall'azzurro. In tal modo Moore non solo confuta l'idealismo, sviluppando una **teoria della conoscenza di tipo realistico**, ma offre anche un esempio di come possa essere usata l'analisi del linguaggio.
Negli scritti successivi Moore precisa ulteriormente la sua teoria della conoscenza, affermando che **esiste una realtà esterna, indipendente dal nostro pensiero**, la quale è esattamente come ce la presenta il "senso comune" e che perciò non è riducibile né alle nostre percezioni né ai nostri concetti. Tale realtà è costituita dal nostro corpo, dal corpo degli altri esseri viventi nonché dagli oggetti che questi percepiscono, oggetti che sono distinti dalla corrispondente percezione. **Dell'esistenza di tale realtà tuttavia non c'è alcuna altra prova se non quella**

dello stesso senso comune, per il quale l'esistenza di una realtà esterna è evidente, è cioè una verità intuitiva.
Il senso comune è ciò che è espresso dal linguaggio ordinario. **Perciò la filosofia deve essere soprattutto analisi del linguaggio ordinario**, ossia deve saper distinguere che cosa effettivamente esso esprime nonché quali elementi insensati siano stati in esso introdotti a causa di teorie filosofiche particolari e astratte, eliminando quindi accuratamente tali teorie come origine di falsi problemi, di equivoci e di fraintendimenti.

L'etica.

Per Moore **l'analisi del linguaggio va applicata anche ai problemi morali**. Egli elabora così un'etica originale, diretta unicamente a chiarire che cosa noi intendiamo dire quando affermiamo che una cosa è buona, che cioè è un bene. **Il concetto di bene** per Moore **è un concetto semplice**, non composto da altri concetti, e **perciò non può essere definito, può essere solo intuito** in virtù di un sentire immediato.
Rifiuta perciò tutte le dottrine che pretendono di definire il bene mediante concezioni scientifiche o filosofico-metafisiche. Esse commettono tutte un unico tipo di errore, definito **"fallacia naturalistica"**, consistente nello scambiare il bene per un oggetto appartenente alla natura, descrivibile dalla scienza o dalla filosofia. Ma il bene non è un oggetto fisico, come può esserlo il piacere o l'utile secondo l'utilitarismo, poiché non esiste nel tempo come invece tutti gli oggetti fisici. Esso non è nemmeno un oggetto metafisico, inteso quale idea o valore trascendente come nell'idealismo, poiché non è eterno come gli oggetti metafisici bensì è una nozione umana che varia nel tempo.
L'etica insomma non può essere fondata né sulla conoscenza scientifica né filosofica ma **deriva da una semplice intuizione, cioè da una scelta**. Ciò non impedisce tuttavia a Moore di affermare che l'ideale da porre a guida delle nostre azioni consiste negli affetti per le persone e nei piaceri di tipo estetico, ossia in sentimenti entrambi disinteressati.
La concezione etica di Moore è stata definita **"intuizionismo etico"** ed ha esercitato un vasta influenza su tutta la filosofia analitica anglo-americana. In particolare, è stato commentato, la fallacia naturalistica denunciata da Moore costituisce una violazione e un superamento della legge di Hume, secondo la quale è fatto divieto di dedurre da proposizioni descrittive contenente il verbo "essere" proposizioni prescrittive contenente il verbo "dovere". In effetti, contro Hume, Moore attribuisce all'etica ideali regolativi.

Alfred North Whitehead *(1871-1947).*

Inglese, si occupa inizialmente di matematica e di logica. In seguito si interessa di questioni cosmologiche.
Se il realismo contemporaneo inglese, sviluppatosi nell'università di Cambridge, ha prevalente carattere analitico, volto a scomporre e separare, in base al modello scientifico, i vari problemi filosofici per studiarli isolatamente, non sono mancati per contro, come nel caso di Whitehead, tentativi arditi di spiegazione cosmologica della realtà in continuità con la grande tradizione metafisica della filosofia occidentale.
Quello di Whitehead è stato in effetti il tentativo di costruire, sulla base dei risultati più recenti della fisica, una cosmologia sistematica mediante cui ricercare una spiegazione unitaria dei processi del mondo organico come pure della coscienza e delle forme della vita delle forme umana.
Nel proprio sforzo di generalizzazione metafisica anche la filosofia deve però, sostiene Whitehead, partire sempre dall'esperienza e ritornare all'esperienza. Non potrà partire da fatti particolari osservati, come per lo scienziato, ma partirà da essi per cogliere le nozioni generali che si applichino a tutti i fatti e che quindi, dopo essere state generalizzate, possano essere messe alla prova nella misura in cui si dimostrino capaci di illuminare campi nuovi e remoti del reale. Fare metafisica quindi non significa per Whitehead trascendere l'esperienza ma attingere ad essa ricavandone schemi metafisici.
Lo schema elaborato da Whitehead è quello di un universo pluralistico, costituito da una molteplicità di entità chiamate "entità attuali", intese come le realtà di fondo di cui il mondo è fatto. Non soltanto la vita umana bensì l'intera storia dell'universo è concepita come processualità nello spazio e nel tempo, ossia continua creatività, autoformazione, "concrescenza" (=crescere insieme alla crescita e allo sviluppo di tutte le entità ed eventi del mondo). Ogni entità emerge nel mondo e si pone di fronte alla molteplicità del mondo come punto di vista e come sintesi unificatrice (unifica in una sintesi le diverse molteplicità con cui si trova in relazione). Tutte le entità sono in relazione e le entità attuali presenti non modificano quelle passate ma sono in qualche modo da esse modificate (il passato condiziona il presente). Concepire l'universo come processualità (continuo sviluppo e mutamento) significa che noi non sperimentiamo sostanze e qualità, fatte oggetto (come in Russel) della filosofia meccanicistica e che in quanto tali sono statiche e chiuse in se stesse. Sperimentiamo invece il verificarsi senza sosta di eventi in relazione uno con l'altro. Ogni evento è in un rapporto di "prensione" o di intenzionalità con ogni altro, passato e presente, e con tutto l'universo. La "prensione" è il sentirsi di ogni evento collegato e condizionato da ogni altro. Non l'idea di sostanza, dunque, ma quella di evento è lo strumento efficace per capire il mondo. L'idea di sostanza, ossia di materia inerte, come quelle di spazio e di tempo assoluti erano i concetti della fisica newtoniana. Ma la fisica contemporanea ci costringe ad abbandonare tali categorie per parlare di eventi connessi dalle loro relazioni spazio-temporali. L'universo così inteso non è più una macchina, una entità statica ma un processo, un organismo che "concresce" e dove il soggetto non è, come pretendono gli idealisti, il punto di partenza del

processo ma un punto di arrivo, nel senso che l'autocoscienza è quell'evento, piuttosto raro rispetto alle diverse potenzialità di sviluppo, che ha avuto luogo a partire da un altro insieme di eventi che è il corpo umano. La coscienza non è che un caso particolare di quelle relazioni che ogni evento ha con il resto dell'universo da cui emerge e verso cui si muove.

Le entità, ossia gli eventi, divengano, si sviluppano, acquistando una forma di esistenza rispetto alle altre varie forme potenziali che avrebbero potuto realizzarsi. Perciò Whitehead chiama queste ultime forme "oggetti eterni" (simili alle idee di Platone) poiché, in quanto potenzialità alternative, esse possono essere descritte senza riferimento necessario alla dimensione temporale. L'entità reale in cui è inclusa la potenzialità totale delle forme nella loro illimitatezza è Dio. Dio è entità che è necessario ammettere per spiegare l'ordine, sia pur relativo, dell'universo.

In Dio Whitehad distingue una natura primordiale, originaria, e una natura conseguente. Come natura originaria Dio include tutte le potenzialità di sviluppo di ogni evento; stimola, senza però necessitare, ogni entità ad attuarsi nel proprio evento secondo una processualità di crescente armonia. Come natura conseguente Dio cresce o, meglio, concresce con l'universo (poiché ogni evento che viene al mondo è realizzazione di Dio) in una armonia cosciente e infinitamente grande che abbraccia tutte le entità ed eventi senza annullarne nessuno. Vi sono così due realtà: una eterna (Dio come natura originaria) e una diveniente (Dio come natura conseguente). La metafisica di Whitehead assume da ultimo un tono fondamentalmente religioso e si pone come sentimento della presenza di un altro ordine, al di là di quello mondano, in cui non c'è inquietudine ma pace.

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951).

Nasce a Vienna; studia di ingegneria e poi matematica e logica a Cambridge come allievo di Russell. Partecipa alla prima guerra mondiale e viene fatto prigioniero a Cassino. Dopo la pubblicazione del "Tractatus", pensando di non aver più nulla da dire in filosofia va ad insegnare come maestro elementare. Ritorna poi a Cambridge per ricoprire una cattedra di filosofia.
Opere principali: Tractatus logico-philosophicus; Ricerche filosofiche.
Come esponente, tra i maggiori, della filosofia del linguaggio, Wittgenstein indica quale **compito principale della filosofia** l'analisi e la critica del linguaggio, per rilevarne ed eliminarne le ambiguità e le antinomie (contraddizioni).
Ritenendo che vi sia corrispondenza tra struttura della realtà e struttura del linguaggio, la sua iniziale concezione filosofica è vicina a quella del realismo contemporaneo **inglese. In seguito si allontana da questa concezione a causa di prevalenti interessi sorti per la logica formale, avvicinandosi** maggiormente, quindi, **al neopositivismo**. **Nella seconda fase della sua filosofia**, quella **chiamata del "secondo Wittgenstein", ritorna ad una impostazione più realistica e pragmatica**.

Il "Tractatus logico-philosophicus".

Similmente allo stile dell'"Etica" di Spinoza, **il Trattato non si presenta come un'opera discorsiva, ma come un insieme di enunciati** (affermazioni, proposizioni), **progressivamente numerati** da quelli più generali a quelli più particolari e formulati secondo un linguaggio spesso complesso, di difficile interpretazione. È comprensibile pertanto che il Trattato sia stato **variamente interpretato**, talora in senso kantiano, talora in senso antirazionalistico, mistico ed etico, ma soprattutto in senso logico-epistemologico.
Punto di partenza del Trattato è la definizione del mondo. **Il mondo**, dice Wittgenstein, **è tutto ciò che accade**. Ossia **è l'insieme dei fatti che accadono**, è la totalità dei fatti. Il mondo **è un dato di fatto, una constatazione**. Ciò significa allora, come vedremo, che **non ha senso ricercare l'essenza, il fine del mondo**, come pretende di fare la metafisica.
Il fatto, precisa Wittgenstein, **non è** una cosa, **un oggetto**, **invece** ogni fatto **è una pluralità** di cose, **una combinazione di oggetti** cioè, come da Wittgenstein chiamato, **è uno "stato di cose"**. I fatti sono distinti dagli oggetti perché questi ultimi dipendono sempre dalle loro qualità e proprietà, mentre i fatti sono in se stessi autonomi e indipendenti, nel senso che ogni fatto possiede in sé un significato compiuto. **Gli oggetti sono elementi semplici**, non ulteriormente scomponibili, mentre **i fatti sono invece, ciascuno, un aggregato di oggetti**. **Soltanto dei fatti**, in quanto combinazione di oggetti aventi un determinato significato compiuto, **si può**

dire se sono veri o falsi, mentre non si può dirlo dei singoli oggetti: sono solo ciò che si vede e si tocca.
A questo punto Wittgenstein si pone il **problema del rapporto tra i fatti** (cioè il mondo) **il pensiero e il linguaggio**, che è espressione del pensiero. Come avviene il passaggio dai fatti alla loro descrizione e conoscenza? Al riguardo Wittgenstein ha **una concezione antimentalistica ed antisoggettivistica**. Nega cioè che il pensiero abbia una realtà propria e autonoma, distinta dal linguaggio. Non esiste il pensiero, o il soggetto pensante, come elemento di mediazione e collegamento tra i fatti e il linguaggio, ma **il linguaggio coincide col pensiero** poiché non esiste alcun pensiero se non è contemporaneamente espresso dal linguaggio: si può parlare solo pensando, a voce alta, per iscritto o in silenzio. Il pensiero è l'immagine logica dei fatti nel senso che attribuisce significato ai fatti stessi, è cioè linguaggio.
Allora, se pensiero e linguaggio coincidono, il problema del rapporto fra il mondo (cioè l'insieme dei fatti), **il pensiero e il linguaggio diventa il problema del rapporto fra il mondo e il linguaggio o** del rapporto **tra i fatti e il linguaggio**. Wittgenstein risolve questo problema con la sua **"teoria raffigurativa del linguaggio"**, di tipo empirico-realista, diversa sia dall'idealismo e dal neoidealismo, sia dalla teoria delle forme o funzioni mentali a priori di Kant, che Wittgenstein ritiene poco verificabile. Il rapporto tra fatti e linguaggio veniva sentito come un problema poiché si trattava di spiegare come mai dei fatti ben precisi quali i segni, ossia le parole del linguaggio stesso, potessero esprimere altri fatti del tutto diversi quali i fenomeni della realtà.
Abbiamo visto che per Wittgenstein il pensiero è l'immagine logica dei fatti (ossia del mondo, della realtà) e che il pensiero è a sua volta linguaggio; quindi, per la proprietà transitiva, **il linguaggio è l'immagine della realtà: le proposizioni del linguaggio sono** cioè immagini, **modelli, raffigurazioni della realtà**. Per comprendere meglio questa affermazione si può considerare che cos'è la proiezione. Noi sappiamo che un oggetto reale tridimensionale (ad esempio una casa) può essere riprodotto, raffigurato, mediante una proiezione prospettica bidimensionale (la pianta della casa). Non vi è coincidenza ma la proiezione è un modello, una raffigurazione i cui elementi stanno tra loro in relazione in modo corrispondente agli elementi dell'oggetto reale. **Non vi è** dunque **coincidenza ma c'è corrispondenza** (la pianta della casa corrisponde alla casa reale). Lo stesso avviene nel linguaggio: **il segno linguistico** (ad esempio una frase, una proposizione) **è caratterizzato da connessioni** (collegamenti) **interne tra gli elementi che lo compongono** (tra le parole) **che sono corrispondenti a quelle relative al fatto**, all'oggetto reale.
Con riguardo alle proposizioni del linguaggio, **Wittgenstein distingue, come Russell, fra proposizioni atomiche e proposizioni molecolari**. **Le proposizioni atomiche, chiamate anche elementari**, sono quelle che descrivono un fatto singolo e sono costituite nella forma più elementare, cioè soltanto dal soggetto e dal predicato. La proposizione è un segno linguistico (un elemento del linguaggio) composto da più elementi semplici, ossia il soggetto e il predicato, che stanno in un certo rapporto tra loro. Gli elementi più semplici sono i nomi ed essi, nella proposizione, stanno al posto degli oggetti che rappresentano. **Una proposizione atomica descrive un fatto**,

cioè uno stato di cose, **quando i suoi elementi stanno nel medesimo rapporto in cui stanno gli elementi del fatto reale che essa descrive**. **In questo caso la proposizione è vera; in caso contrario è falsa**. **Ogni proposizione va quindi verificata** in termini di corrispondenza rispetto al fatto reale descritto. Infatti in sé e per sé ogni proposizione, come immagine di un fatto, rappresenta soltanto un fatto possibile ma non necessariamente reale e accaduto: per stabilirlo bisogna verificarlo.
Diverse dalle proposizioni vere o false **sono le proposizioni sensate o insensate**. Le proposizioni sono sensate quando raffigurano un fatto, uno stato di cose, effettivamente possibile. Nel caso contrario sono insensate. Ad esempio, la proposizione "il quadrato è rotondo" non può essere verificata (non si potrà mai fare esperienza di un quadrato rotondo), non si potrà mai stabilire cioè se è vera o falsa, ma si potrà dire che è insensata poiché è incomprensibile e contraddittoria.
Le proposizioni molecolari (da molecola=aggregazione di più sostanze chimiche) sono costituite dall'aggregazione di più proposizioni atomiche tra di esse connesse o poste in connessione. **La verità o falsità delle proposizioni molecolari dipende dalla verità o falsità delle proposizioni atomiche che le costituiscono**. Wittgenstein dice che sono "funzioni di verità" (dipendono) delle proposizioni atomiche costituenti.
Il pensiero o, meglio, il linguaggio in cui il pensiero si esprime è dunque raffigurazione del mondo, cioè dei fatti, ed è costituito da proposizioni atomiche e molecolari raffigurative dei fatti stessi. **Vi sono inoltre**, aggiunge Wittgenstein, **proposizioni generali** che non raffigurano fatti ma fissano le condizioni della loro possibilità, ossia della loro pensabilità; fissano cioè i principi, le regole, i modi in cui noi pensiamo ed esprimiamo i fatti attraverso il linguaggio. **Tali sono i principi, della matematica e della logica** a cui, anche per Wittgenstein come per Frege e Russell, la matematica può essere ricondotta. Le proposizioni generali non ci dicono nulla del mondo, ossia **non ci informano su un particolare stato di cose ma valgono per tutti i possibili stati di cose**, poiché non fanno altro che esplicitare ciò che è già contenuto nel soggetto: **sono cioè proposizioni tautologiche**, in cui il predicato è implicito (ha il medesimo significato) nel soggetto. Sono i giudizi analitici considerati da Kant. Le proposizioni generali **sono necessariamente vere**, nel senso però che esprimono soltanto una condizione di possibilità, **oppure**, nel caso delle contraddizioni, sono **necessariamente false**, nel senso che esprimono un'impossibilità. In esse dunque la verità coincide con la loro sensatezza mentre la falsità coincide con l'insensatezza.
Infine, **la totalità delle proposizioni** (atomiche, molecolari e generali) **costituisce il linguaggio**, **mentre la totalità delle proposizioni vere costituisce la scienza naturale**, la quale è, per Wittgenstein, **l'unica forma di conoscenza autentica**.

La logica.

La logica, secondo Wittgenstein, **studia modi in cui le proposizioni atomiche si aggregano formando proposizioni molecolari**. I principi della logica, ossia le

proposizioni generali, riguardano appunto la correttezza (coerenza) formale delle connessioni tra le proposizioni atomiche costituenti le proposizioni molecolari a prescindere dal loro contenuto specifico, se vero o falso. La logica infatti ha per oggetto l'analisi della forma dei collegamenti (connessioni) tra le proposizioni dal punto di vista della coerenza (cioè della non contraddittorietà) fra di essi e non dal punto di vista della verità o falsità dei relativi contenuti. Per tale ragione è appunto chiamata logica formale; in quanto tale ha sostituito quella antica e tradizionale fondata da Aristotele, la quale ha invece carattere non formale ma realistico poiché direttamente posta a verifica con la realtà, verifica che per Wittgenstein è invece limitata alle sole proposizioni atomiche. Quindi, **non riguardando i contenuti di verità o falsità delle proposizioni ma solo la forma, corretto o meno, delle relative connessioni, i principi della logica sono sempre veri**. **Poiché sempre veri, i principi della logica sono "tautologie", come altresì le proposizioni della matematica. Sono sempre vere anche le proposizioni molecolari se sono vere le proposizioni atomiche costituenti e se sono corrette le connessioni fra di esse**. Ad esempio, la proposizione molecolare "piove o non piove" è sempre vera senza bisogno di verifica empirica. **Invece, se in una proposizione molecolare non si rispetta la forma**, ossia la correttezza formale dei collegamenti, **non siamo di fronte a proposizioni false** (quando siano vere le proposizioni atomiche costituenti) **ma a proposizioni insensate**, prive di senso perché contraddittorie (ad esempio, la proposizione molecolare "piove e non piove").

Il carattere delle teorie scientifiche.

Wittgenstein ha **una concezione del principio di causa e di inferenza** (inferenza= induzione/deduzione) **simile a quella di Hume**. Wittgenstein infatti afferma che **ogni previsione** da un fatto all'altro, da una proposizione atomica ad un'altra, **può avvenire solo a priori**, indipendentemente dall'esperienza, **tuttavia solo per effetto dell'abitudine**, in quanto non vi è alcuna possibilità di dimostrare che il passaggio da un fatto presente (causa) a un predeterminato fatto futuro (effetto) costituisca uno sviluppo, un processo logicamente necessario. Solo i principi della logica e della matematica, in quanto tautologici, sono sempre necessari, uguali a loro stessi. Ma **i fatti del mondo fisico sono sempre accidentali** (possono o non possono accadere) poiché non vi è possibilità di dimostrare in termini di necessità logica che i fatti del passato si ripeteranno sempre allo stesso modo anche nel futuro. Ad esempio, che il sole sorga ogni mattina è solo un'ipotesi fondata sull'abitudine, ma non vi è alcuna possibilità di dimostrare, su base logica, che sarà sempre e necessariamente così.
Le teorie scientifiche e le leggi della scienza sono quindi solo delle ipotesi e non dimostrazioni necessarie e definitive: una nuova teoria può smentire quella precedente. **Ciò non vuol dire che per Wittgenstein le scienze siano poco importanti ma che, piuttosto, le varie teorie scientifiche devono essere concepite come sistemi di descrizione e non di spiegazione del mondo**, sistemi che devono rispettare criteri formali e principi logici interni rigorosi e coerenti, ma nessuno di

essi potrà essere detto più vero di un altro. **Vere possono essere solo quelle proposizioni atomiche che all'interno della teoria risultino corrispondenti all'esperienza**. Come si può notare, si tratta di una concezione delle teorie scientifiche affine a quella del neopositivismo.

La metafisica e la teoria del "mistico". Il compito della filosofia.

Si è visto che Wittgenstein definisce **insensate le proposizioni** che sono raffigurazione di fatti empiricamente **non verificabili**; in quanto non verificabili, di esse non si può dire se sono vere o false; sono piuttosto prive di senso poiché contraddittorie o incomprensibili. **Da ciò consegue**, similmente alla concezione neopositivistica, **l'insensatezza attribuita sia alla metafisica, sia allo scetticismo, sia anche alla religione, all'etica e all'arte**.
La metafisica non è falsa, dato che non si possono verificare empiricamente i problemi di cui si occupa; è invece insensata e perciò non può essere oggetto di conoscenza perché non si accontenta di proposizioni semplicemente tautologiche, come la matematica e la logica, ma pretende di descrivere stati di cose inverificabili.
Insensato è anche **lo scetticismo**, ossia la concezione che nega o dubita della validità della conoscenza, poiché contraddittoriamente fondato su di un presupposto metafisico che, da un lato, intende mettere in discussione ma che, dall'altro lato, è in sé non verificabile (lo scetticismo infatti dubita di tutto ma, contraddittoriamente, non dubita di se stesso).
Parimenti insensate sono la religione, l'etica e l'arte poiché si occupano di valori (ideali) e non di fatti che accadono, in quanto tali verificabili. Il mondo è costituito da fatti e non da valori; riguarda l'essere e non il dover essere. L'etica pertanto non si fonda sulla conoscenza ma rimane affidata, come per Moore, a scelte e decisioni individuali e sociali. Anche la religione non è conoscenza, ma è invece oggetto di intuizione mistica.
In conclusione, **solo la scienza è oggetto di conoscenza** perché si occupa di fatti suscettibili di verifica.
Tuttavia Wittgenstein non esclude che vi sia qualcosa d'altro, anche di importante, al di là di ciò che può essere conosciuto. Afferma **soltanto** che **di esso non è possibile parlare** (farne oggetto di conoscenza) poiché questo qualcosa d'altro non è esprimibile in un linguaggio verificabile. Questo qualcosa d'altro è il mondo dell'ineffabile (=inesprimibile), chiamato da Wittgenstein **"il mistico"**, ossia l'aspetto mistico della realtà. Il mistico è l'insieme dei valori, degli ideali, delle aspirazioni che non possono essere descritti e raffigurati dal linguaggio (scientifico). Ciò che possiamo conoscere e di cui possiamo parlare è l'esistenza del mondo inteso come insieme dei fatti che accadono. Non è invece conoscibile (e quindi non se ne può parlare) l'essenza del mondo, il senso e il fine del mondo. Celebre è la frase pronunciata in proposito da Wittgenstein: **"Quanto può dirsi si può dire chiaro e su ciò di cui non si può parlare si deve tacere"**.

Tuttavia il mistico, anche se non può essere oggetto di conoscenza, **è presente e si fa sentire in noi**. A differenza del neopositivismo, secondo cui i fenomeni scientifici e i principi della logica e della matematica sono tutto ciò che conta nella vita, Wittgenstein non sottovaluta l'importanza del mistico, ossia del metafisico, del religioso, dell'etico ed estetico. Non possiamo conoscerlo e quindi dobbiamo tacere eppure, afferma Wittgenstein, il mistico contiene problemi decisivi per l'essere umano. "Noi sentiamo, scrive, che anche quando tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati".
Vi è quindi nel "Tractatus" l'espressione di un tragico contrasto: da un lato vi è la constatazione che può essere detto solo ciò che risulta formulabile in modo chiaro e sensato, e questo vale anche per la filosofia, ma dall'altro vi è la sensazione che l'indicibile, ciò che la scienza e la filosofia non possono dire, ha forse un valore maggiore.
Compito della filosofia è quello di tracciare una linea di demarcazione tra ciò che è conoscibile, e quindi può essere detto, è ciò che non è conoscibile, su cui quindi tacere, anche se magari più importante. Come già in Kant, l'intento di Wittgenstein è di stabilire i limiti del conoscibile: per Kant la metafisica non è valida come scienza perché non è basata su giudizi sintetici a priori; per Wittgenstein non è valida perché è insensata. **La filosofia, prosegue Wittgenstein, non è una dottrina ma un'attività. Essa cioè non può e non deve esprimere enunciati (spiegazioni) sui fatti, poiché questo è compito della scienza, ma deve invece svolgere un'azione di due tipi: negativo e terapeutico**. **Negativo perché** la filosofia deve dire che cosa il pensiero-linguaggio non può fare, denunciando in primo luogo l'insensatezza dell'aspirazione a cogliere i principi assoluti e i fondamenti metafisici del mondo e della realtà. **Terapeutico perché** la filosofia deve eliminare e guarire dalle false credenze e ambiguità del linguaggio e procedere ad un'opera di chiarificazione logica dei pensieri e dei concetti, riducendo ogni discorso a proposizioni fattuali verificabili empiricamente oppure a proposizioni tautologiche.

Il "secondo Wittgenstein": la riabilitazione del linguaggio ordinario e la teoria dei giochi linguistici.

Nel "Tractatus" Wittgenstein aveva attribuito importanza pressoché esclusiva al linguaggio logico-scientifico. In seguito, anche per effetto di nuovi incontri con pensatori di indirizzo pragmatico, nell'opera "Ricerche filosofiche" **riconosce l'importanza altresì del linguaggio ordinario, nonché di quello morale, religioso ed estetico**, modificando quindi l'impostazione originaria. Per tale mutamento di pensiero **si parla in proposito**, per l'appunto, **di "secondo Wittgenstein"** per differenziare questa diversa concezione rispetto a quella dapprima espressa.
Nel linguaggio ordinario, a differenza di quello logico-matematico e scientifico, **le parole non denotano** (indicano) **ciascuna un unico e preciso oggetto**, regola

necessaria questa nel linguaggio scientifico e logico al fine di evitare ambiguità, pluralità ed incertezze di significati. **Tuttavia, pur presentando il linguaggio ordinario una varietà di forme e di significati anche in riferimento al medesimo oggetto, Wittgenstein si rende conto che esso è comunque normalmente usato e compreso**. Passando dall'analisi del linguaggio scientifico a quella del linguaggio ordinario egli rileva che espressioni linguistiche di tipo esclamativo, come "Aiuto!", "Via!", "No!", "Grazie!", ecc., non hanno una funzione denotativa-denominativa e spesso non si riferiscono neppure in modo univoco a determinati oggetti. Inoltre ciascuna di queste parole può assumere di volta in volta significati diversi a seconda del contesto in cui viene usata.
Insomma, **Wittgenstein osserva che le parole del linguaggio ordinario non hanno una funzione esclusivamente denotativa** (di precisa indicazione) **come nel linguaggio scientifico e logico, ma che invece il significato di una parola spesso cambia in dipendenza del contesto e dell'uso che ne facciamo**, un uso pur sempre regolato, benché in modo elastico, da norme condivise, cioè reciprocamente comprensibili dai parlanti. Egli elabora così la **"teoria del significato d'uso dei termini del linguaggio", chiamata anche "teoria dei giochi linguistici"**. Questa teoria dice che il significato di una parola varia e dipende dall'uso che ne viene fatto nonché dal contesto (ambito, situazione) entro il quale è pronunciata. **Ogni contesto** (linguistico, musicale, artistico, morale, religioso, ecc.) **ha sue proprie regole d'uso delle parole, così come ogni gioco ha regole proprie**: da ciò il nome altresì di teoria dei giochi linguistici. **Pur cambiando secondo il contesto** in cui sono usate, **noi tuttavia riusciamo a distinguere e a comprendere i diversi significati** che le medesime parole possono assumere perché siamo abituati e addestrati a farlo. Così come non esiste un solo tipo di gioco, ma plurimi, ognuno con regole diverse, altrettanto **il linguaggio è costituito da giochi (contesti) diversi, ognuno con regole differenti: la denotazione** (la funzione denotativa del linguaggio) **non è l'unica e principale regola**. Per di più i giochi e contesti linguistici non sono fissi, predeterminati ma variabili e mutevoli: possono esserne costruiti di nuovi ed altri vengono a cessare. "Col linguaggio facciamo le cose più diverse".
In tal modo, **da una concezione esclusivamente di tipo logico e scientifico del linguaggio, Wittgenstein passa ad una concezione di tipo pragmatico, storico e sociale**: il linguaggio cioè non possiede più solo una base logica ma anche storica e sociale. **Di conseguenza, l'analisi del linguaggio** e del significato delle proposizioni **non è unica** e valida in tutti i casi, **e pertanto l'obiettivo** inizialmente perseguito **di individuare una forma generale e univoca della proposizione viene riconosciuto come inattuabile**. Non vi è un unico linguaggio del quale si possa ricercare la struttura generale e universale, ma vi è una famiglia di linguaggi, che hanno delle affinità, delle parentele uno con l'altro ma che nello specifico sono diversi. È solo a motivo di questa affinità, ma non certo dell'univocità, che è possibile intendere la varietà delle proposizioni e dei linguaggi poiché, se pur differenti, si possono comunque intravedere fra di essi tratti omogenei, peraltro mai generalizzabili in concetti o termini di riferimento universali e oggettivi.

Al tempo stesso Wittgenstein respinge, di conseguenza, **la concezione mentalistica del linguaggio**, nel senso che la caratteristica di una funzione, come il comprendere, il sapere o il volere, non va individuata in un processo psichico, mentale, o in una attività spirituale, ma nel fatto pragmatico di seguire una regola comune, cioè nella condivisione e uniformità delle abitudini, degli usi e delle modalità pratico-sociali.
Cambia allora anche il compito della filosofia. Ad essa non spetta più un'univoca funzione chiarificatrice del linguaggio dal punto di vista logico bensì una funzione di tipo puramente descrittivo, mediante cui illustrare i diversi gruppi di regole dei vari contesti linguistici nonché le differenti grammatiche, le analogie e le diversità che sussistono fra di essi. Questo compito descrittivo è pressoché inesauribile e non può essere concluso e condensato una volta per tutte entro un sistema per cui, dice Wittgenstein, "non ci saranno più forse grandi filosofi, ma potranno esserci filosofi abili".
A seguito di queste molteplicità concettuali la filosofia analitica anglosassone si è quindi sviluppata secondo filone plurimi, non più di esclusiva impostazione logica come agli inizi. Pur mantenendo un atteggiamento rigorosamente antimetafisico ed un orientamento empiristico attento al senso comune, la filosofia analitica è venuta ad occuparsi altresì di analisi e di indagini di cui la filosofia già si era tradizionalmente interessata, come l'analisi del linguaggio morale (Stevenson) e religioso (Ramsey). Addirittura, diversamente da Wittgenstein che ne sottolineava l'inattuabilità, è giunta a ritenere che pure in ordine al linguaggio ordinario sia possibile individuare un suo proprio carattere normativo, potendosi definire anche in esso l'uso corretto (logico) dei termini.

L'ERMENEUTICA E HANS GADAMER.

Per **"ermeneutica**" si intende la teoria dell'interpretazione e il metodo di analisi volti alla comprensione di un testo, sia esso scritto, artistico, monumentale, ecc. Il termine deriva da Hermes, il nome greco di Mercurio, il dio messaggero e interprete tra gli dei e gli uomini. L'interpretazione dei testi come problema nasce col sorgere della storia umana. **Inizialmente riservata alla esegesi** (= interpretazione) **biblica e dei testi sacri in genere, nonché alle analisi filologiche del Rinascimento**, **ne è stato successivamente ampliato l'ambito di studio e di interesse** fino a comprendere non solo le tecniche e i processi interpretativi di ogni tipo di testo, ma altresì l'analisi del processo produttivo dei testi, accentuando le formulazioni teoriche rispetto a quelle prevalentemente metodologiche. **In epoca moderna viene così a costituirsi l'ermeneutica come disciplina autonoma**.
Soprattutto col Romanticismo, e con **Schleirmacher** in particolare, l'ermeneutica viene a significare interpretazione-comprensione di ogni testo il cui senso non sia immediatamente evidente. Con **Dilthey** il processo ermeneutico viene esteso alla totalità della conoscenza storico-spirituale. Per **Heidegger**, ancor più, il comprendere si configura e si presenta come una delle strutture (modalità fondamentali) costitutive dell'esserci, cioè dell'uomo, il cui "essere nel mondo" si accompagna sempre a una pre-comprensione del mondo incentrata nel linguaggio. Poiché per Heidegger è attraverso il linguaggio che l'essere stesso si manifesta, allora l'ascolto e l'interpretazione del linguaggio è la via dell'incontro con l'essere.
Ad Heidegger si rifà **Gadamer, maggior esponente dell'ermeneutica contemporanea, facendone non solo una tecnica ma una teoria filosofica generale sull'uomo e sull'essere**.

Hans Georg Gadamer (1900-2002).

Di nazionalità tedesca, ha insegnato nelle università di Marburgo, Lipsia, Francoforte e Heidelberg, succedendo nella cattedra di Jaspers. È stato allievo di Heidegger.
Opera fondamentale: Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica.

Gli scopi dell'ermeneutica. Distinzione tra verità e metodo.

Compito dell'ermeneutica è chiarire la struttura (i modi) della comprensione, intesa non come semplice interpretazione ma come modo di essere tipico dell'esistenza (umana). **Tre sono in tal senso le caratteristiche e gli scopi dell'ermeneutica**:

1. **Non limitarsi a stabilire una serie di norme tecniche e metodologiche** sui modi di procedere nell'interpretazione dei testi, **ma elaborare una teoria sulla struttura e sulle condizioni del comprendere**, cioè chiarire i modi costitutivi

della comprensione e analizzare le condizioni che rendono possibile la comprensione stessa.

2. Mostrare come il comprendere non sia soltanto una delle possibili attività dell'uomo, del soggetto, ma costituisca invece il modo fondamentale in cui si realizza e si svolge l'esistenza: **esistere significa essenzialmente comprendere**, **interpretare**, ossia attribuire significati alle esperienze di vita. L'esistere, l'essere nel mondo e l'essere in rapporto con gli altri, implica sempre costitutivamente l'interpretare, il comprendere. Da ciò il carattere universale dell'ermeneutica. **Esistere e comprendere coincidono. L'interprete non è solo lo specialista ma ognuno di noi nell'attribuire senso e significati alle proprie esperienze**.
3. Mostrare come il comprendere sia un tipo di attribuzione di senso alle esperienze vissute e quindi un tipo di verità di natura diversa ma di pari valore rispetto all'applicazione del metodo scientifico, ossia quel tipo di sapere che persegue e si propone l'ideale di una conoscenza oggettiva e neutrale (imparziale) del mondo. Deriva da ciò una **differenza e contrasto tra verità** (filosofica ed ermeneutica) **e metodo** (scientifico), da cui il titolo del capolavoro di Gadamer. **Non ci sono soltanto verità scientifiche "metodiche"** (derivanti dall'applicazione del metodo scientifico) **ma**, contro lo scientismo moderno, ossia contro il presente predominio della scienza, vi sono **anche specifiche esperienze extrametodiche di verità, quali l'arte, la storia, la filosofia**, le quali, pur collocandosi al di fuori delle conoscenze scientifiche, risultano fondamentali per l'uomo. **Il comprendere è diverso dal conoscere** (scientifico), **ma non meno importante**.

La conoscenza scientifica si basa sulla netta separazione tra soggetto conoscente ed oggetto da conoscere: concepisce il soggetto come neutrale, imparziale, libero da pregiudizi e quindi capace di una conoscenza oggettiva e universale; concepisce dall'altro lato l'oggetto come un "dato" inerte, passivo, analizzabile scientificamente. Ma non tutti i processi conoscitivi sono di questo tipo, prosegue Gadamer. L'esperienza esistenziale (l'esperienza di vita) si distingue nettamente dalla conoscenza scientifica: anzi **è nell'esperienza esistenziale che Gadamer colloca la verità contro il metodo collocato nella scienza**.

L'esperienza non viene intesa da Gadamer in senso empiristico (il vedere e toccare le cose) o fenomenico-kantiano bensì in senso hegeliano. **È vera esperienza per Gadamer**, ossia un'esperienza di verità, una comprensione ermeneutica, **quella che "modifica radicalmente chi la fa", che modifica il soggetto come pure l'oggetto**, unificandoli in una sintesi che entrambi assorbe. Diversamente dalla conoscenza scientifica, per Gadamer la verità è il prodotto dell'incontro con qualcosa che si autoimpone come tale, così come il bello si impone al soggetto quando lo incontra. Questa verità non si coglie attraverso la scienza ma attraverso l'ermeneutica: quando comprendiamo un testo, il suo significato si impone a noi proprio come si impone il bello. La scienza è conoscenza metodica, mentre l'ermeneutica, la comprensione, è un'esperienza extrametodica di verità. L'esperienza di vita non può mai essere scienza, dar luogo a generalizzazioni stabili e universali, perché è mutevole e rimanda

sempre a nuove esperienze, però è l'esperienza che caratterizza l'esistenza e l'essenza storica dell'uomo.

La teoria dell'arte.

Un caso tipico di esperienza di verità (cioè di comprensione ermeneutica distinta dalla conoscenza scientifica) è quella dell'arte. Infatti l'esperienza estetica coinvolge e modifica entrambi i poli della relazione, sia il soggetto che l'oggetto: il soggetto trasforma la propria identità, la propria visione delle cose e diventa disponibile ad altre possibilità di senso (ad acquisire nuovi significati); l'oggetto si presta a mostrarsi sotto altre possibili prospettive e angolature e possibilità di interpretazione.
Gadamer critica la tendenza moderna che, sulla scia della "Critica del giudizio" di Kant, riduce l'arte a semplice espressione di sentimenti soggettivi, a solo fatto estetico soggettivo, solo a "bella apparenza" scollegata però dalla realtà concreta della vita e senza valore dal punto di vista conoscitivo del vero e del falso. La colpa del distacco e dell'isolamento dell'arte dalla realtà è attribuita da Gadamer a ciò che definisce "coscienza estetica", prodotta dalla società moderna e che prescinde dal contesto originario dell'opera artistica, ad esempio dal contesto religioso che ne spiegava la motivazione, il senso, e verso quali fruitori era particolarmente rivolta. La moderna "coscienza estetica" è un modo di vedere il prodotto artistico come pura fantasia, come sogno, come oggetto atemporale che non ha rapporto con la realtà. Esempio dell'isolamento dell'arte sono i musei, le mostre, le gallerie d'arte, in cui l'opera d'arte è separata dal suo contesto.
Per Gadamer invece (come in Croce) l'arte è una forma di conoscenza tra le altre. È un'autentica esperienza di verità, un'esperienza del mondo e nel mondo che "modifica radicalmente chi la fa", ampliando la comprensione che ha di se stesso e della realtà che lo circonda. L'arte non deve quindi essere ridotta a "coscienza estetica" ma recuperata ad "esperienza estetica", la quale è sempre interpretazione della realtà, ossia comprensione, nel presente, del significato originario del prodotto artistico del passato. L'estetica si risolve (si trasforma) quindi nell'ermeneutica.

Il circolo ermeneutico.

Nel procedimento ermeneutico (interpretativo) l'interprete si accosta all'interpretato (al testo) tramite una serie di pre-comprensioni o di pre-giudizi, cioè di attese, di aspettative. **La mente dell'interprete** non è affatto una tabula rasa ma invece **è colma di pre-comprensioni**, ossia di supposizioni in base a cui l'interprete stesso formula un preliminare significato del testo da interpretare. **Poi, approfondendo l'analisi del testo, queste pre-comprensioni si modificano**, rivelando quasi sempre errori e inadeguatezze che obbligano l'interprete a rivedere la sua preliminare ipotesi interpretativa giungendo ad una maggior comprensione del significato. **Vi è** quindi

un incessante scambio, che non ha mai fine, **fra l'interprete e il testo interpretato**, che Gadamer chiama **"circolo ermeneutico"**, attraverso il quale, in rapporto al testo, l'interprete verifica la validità delle sue pre-comprensioni (supposizioni), sostituendole via via con concetti più adeguati.
Questi pre-giudizi o pre-comprensioni non costituiscono affatto un limite, ma sono la naturale conseguenza del fatto che sia l'interprete sia l'interpretato partecipano e sono accomunati dalla medesima tradizione culturale e storica, da una medesima cultura. Sia le pre-comprensioni dell'interprete sia i contenuti del testo sono il frutto e l'eredità di un medesimo sviluppo storico e culturale, dal quale deriva, da un lato, il punto di vista e il senso che l'autore ha inteso attribuire al proprio testo e, dall'altro lato, derivano le pre-comprensioni dell'interprete. **Il circolo ermeneutico è** quindi **il modo tipico in cui avviene l'interpretazione e la comprensione le quali, diversamente dal metodo scientifico, si caratterizzano perché non c'è separazione tra soggetto ed oggetto**.
Gadamer sottolinea la descrizione che, in "Essere e tempo", Heidegger fa del circolo ermeneutico, il quale "non deve essere degradato a circolo vizioso perché in esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario". Il problema non è quello di sbarazzarsi del circolo ma di acquistarne coscienza, mettendo alla prova i pre-giudizi degli interpreti che devono dimostrarsi disponibili, di fronte all’"urto" (all'incontro) con i testi, ad adeguare le loro pre-supposizioni. L'interprete deve lasciarsi mettere in discussione dal testo, deve essere disposto a lasciarsi dire qualcosa, essere cioè sensibile alla "alterità" del testo.

Pregiudizi, autorità e tradizione.

Con la teoria del circolo ermeneutico Gadamer compie una vera e propria riabilitazione dei pregiudizi, dell'autorità e delle tradizioni culturali.
Chiarisce innanzitutto come i pregiudizi non siano qualcosa di necessariamente falso, secondo la concezione negativa dapprima di Bacone (contro gli "idola") e poi dell'Illuminismo, che ha influenzato tutta la cultura moderna giungendo in sostanza ad instaurare un "pregiudizio contro il pregiudizio". Accanto a pregiudizi falsi e illegittimi, dice Gadamer, esistono pregiudizi veri e legittimi. Di per sé pregiudizio significa solo un giudizio pronunciato prima di un esame completo di tutti gli elementi rilevanti. Pertanto pregiudizio non significa affatto giudizio sbagliato bensì giudizio preliminare, che può verificarsi falso ma anche vero.
In secondo luogo, Gadamer evidenzia come i pregiudizi facciano parte integrante della nostra natura di esseri sociali e storici: essi sono, cioè, i modi di pre-vedere e pre-interpretare il mondo, che ognuno eredita dalla propria cultura e dalla sua storia, al punto che un'ipotetica eliminazione dei pregiudizi coinciderebbe di fatto con l'annullamento della nostra concreta coscienza (modo di vedere e di interpretare) storica e culturale.
Gli illuministi distinguevano fra pregiudizi derivanti dal rispetto dell'autorità e pregiudizi dovuti alla precipitazione. Essi, contro il rispetto acritico dell'autorità,

proclamavano, come Kant, il coraggio e il dovere di servirsi e di usare la propria ragione. Tuttavia, avverte Gadamer, **se è vero che, quando il nostro giudizio deriva esclusivamente dall'obbedienza all'autorità** politica e culturale prevalenti, **esso è allora fonte di pregiudizi, non è però escluso che l'autorità possa essere anche fonte di verità**. La riabilitazione del pregiudizio si accompagna quindi in Gadamer ad una riabilitazione anche dell'autorità, quando essa non implichi obbedienza cieca e rinuncia ad usare la propria ragione e libertà di giudizio, ma consista invece nel riconoscere sinceramente chi ci sia superiore per intelligenza.
Contro la critica degli illuministi nei confronti dell'autorità e della tradizione si è schierato anche il Romanticismo, per il quale invece autorità e tradizione sono concepite come modello, consacrato dalla storia e dall'uso, che deve ispirare le nostre azioni. Ma Gadamer critica parimenti il culto romantico della tradizione allorquando essa pretenda di essere accettata in maniera indiscutibile. L'uomo non può collocarsi al di fuori della tradizione perché essa fa parte della sua storia, è la sua memoria, ma la tradizione, per valere, non può essere imposta contro la ragione bensì ha bisogno di essere razionalmente e liberamente accettata. In tal senso, contro gli illuministi Gadamer fa valere i diritti della tradizione e contro i romantici fa valere i diritti della ragione. Fra tradizione e ragione Gadamer non vede perciò un contrasto. Anzi la giusta conservazione delle tradizioni è un atto della ragione che, nel mutamento di tutte le cose, sa conservare del passato quanto non contrasta con la libertà e la razionalità, conferendo così maggior significato al presente.

Le condizioni del comprendere.

Si è visto che **per Gadamer compito dell'ermeneutica non è solo quello di fornire un insieme di tecniche e di metodi per interpretare un testo, ma altresì quello di elaborare una teoria in grado di spiegare quali sono le condizioni e le caratteristiche del comprendere**, che rendono cioè possibile la comprensione. **Gadamer elenca le seguenti cinque condizioni**:

1. **Il rapporto di lontananza/vicinanza fra interprete e testo interpretato**. L'interpretazione ermeneutica implica un rapporto che è sempre di lontananza e insieme di vicinanza fra interprete ed interpretato. **La lontananza è** data dalla "alterità" del testo, cioè dal fatto che il testo è qualcosa d'altro rispetto all'interprete, sia per collocazione nello spazio e nel tempo, sia per il linguaggio, il modo di pensare, ecc. **La vicinanza è** dovuta al fatto che comunque interprete e interpretato fanno parte entrambi della medesima tradizione culturale, del medesimo sviluppo storico. **La distanza temporale** che separa l'interprete dal periodo di creazione del testo **non è un ostacolo** da superare per la comprensione del testo; non si tratta di spogliarsi della propria visione culturale (del proprio e attuale modo di pensare) per calarsi in quella dell'epoca storica di produzione del testo e in quella del suo autore, come ritiene lo storicismo. Anzi, un testo relativamente lontano in termini cronologici ci consente una maggior comprensione perché siamo in grado di

scartare le interpretazioni meno adeguate fornite in precedenza. Ciò non significa peraltro che un'interpretazione è più valida solo perché è quella più recente. "Della verità non si chiede la data di nascita". Piuttosto, un'interpretazione è valida finché non ne sopraggiungono di migliori.

2. **La storia degli effetti**. Il rapporto di lontananza e vicinanza fra interprete e interpretato viene ulteriormente sviluppato da Gadamer attraverso **l'importante concetto di "storia degli effetti",** ossia gli effetti che un testo ha prodotto sulla storia e sulla cultura. Gadamer fa presente che l'autore di un testo è, per certi aspetti, "un elemento occasionale". L'autore di un testo non è e non coincide col testo prodotto e, **una volta prodotto, un testo vive una sua vita autonoma**. Esso può infatti avere degli effetti sulla storia e sulla cultura successiva che l'autore stesso non poteva prevedere né immaginare. Una volta compiuto, il testo diventa indipendente e non è più indispensabile capire unicamente ciò che l'autore avrebbe voluto dire, perché **gli effetti che un testo produce** sullo sviluppo successivo della storia e della cultura **hanno** un loro svolgimento, **una loro storia anche separata dalle intenzioni dell'autore**. **Tali effetti pertanto** , nell'interpretazione ermeneutica, **devono essere tenuti presenti e compresi in se stessi**. Anzi, la storia degli effetti di un testo ne determina più pienamente il senso. Un autore non vede tutte le conseguenze del testo che egli ha creato, non può vederne gli effetti storici. Ma un interprete, posto a relativa distanza dal tempo di produzione del testo, vede di più e meglio dell'autore stesso proprio perché vede e interpreta il testo anche in base alla storia degli effetti del testo medesimo. La crescita del sapere nel corso dello sviluppo culturale e storico può altresì rivalutare un'interpretazione proposta nel passato e scartata perché ritenuta in tale epoca inadeguata, ma rivelatasi invece, successivamente, come più idonea. **La storia degli effetti conferma che la distanza temporale non è affatto un impedimento**, anzi è una condizione positiva ai fini della possibilità del comprendere. **Ciò si capisce ancor meglio quando ci rendiamo conto di quanto sia invece difficile interpretare opere contemporanee**, che non hanno ancora avuto la loro storia e di cui non conosciamo ancora gli effetti.
3. **La coscienza della determinazione storica**. Connesso al concetto di "storia degli effetti" è il concetto di "coscienza della determinazione storica", col quale **Gadamer intende la consapevolezza che l'interprete deve avere di essere anch'egli, a sua volta, sempre storicamente determinato**, che cioè il suo punto di vista, il suo modo di pensare, le sue aspettative e supposizioni sono sempre condizionate dall'ambiente (contesto) storico-culturale del suo tempo. **L'interprete deve quindi riconoscere come sia impossibile la pretesa di essere assolutamente imparziale**, neutrale e oggettivo **di fronte al testo**. L'interprete, come tutti noi, è sempre esposto al condizionamento culturale del periodo storico in cui vive.
4. **La fusione degli orizzonti**. Si è visto come gli effetti e i condizionamenti della storia agiscano sempre sia nei confronti del testo sia nei confronti dell'interprete: da un lato, il testo ha una propria storia degli effetti, cioè un

proprio orizzonte, un proprio ambito di significatività; dall'altro, l'autore è un soggetto, una coscienza, anch'egli storicamente determinato, collocato anch'egli un suo proprio orizzonte, in una sua propria visione del mondo ereditata dalla storia e dalla cultura vissute. **Sia il testo ed il relativo autore sia l'interprete si trovano sempre in un loro proprio orizzonte** (ambito) **storicamente e culturalmente determinato**. **Nell'incontro e nel rapporto fra testo e interprete avviene pertanto ciò che Gadamer chiama "la fusione degli orizzonti"**. I reciproci orizzonti (ossia la storia degli effetti del testo e la coscienza dell'autore storicamente sempre determinata) non sono talmente separati e lontani al punto che l'interprete debba abbandonare il proprio orizzonte (punto di vista) per far proprio esclusivamente quello del testo e del suo autore, né deve avvenire il contrario: **la storia degli effetti del testo non deve essere ignorata per far prevalere solo la coscienza storica dell'autore**, cioè il suo punto di vista, **neppure tale coscienza deve essere ignorata** nell'interpretazione ermeneutica; è necessario tener conto che lo stesso interprete è condizionato dalla propria personale coscienza e punto di vista. Si tratta **piuttosto** di un venirsi incontro a metà strada, ossia **gli orizzonti, i diversi punti di vista, devono per così dire fondersi**: la coscienza storica dell'interprete non è annullata ma posta al servizio della comprensione dell'epoca culturale di produzione del testo e degli effetti della sua storia nonché del punto di vista dell'autore. La comune tradizione storica, la comune civiltà, è il collegamento fra il passato (il testo e il suo autore) e il presente (l'interprete). **L'ermeneutica, in tal modo, è un processo senza fine**, perché nuove interpretazioni si succedono a quelle vecchie. Nessuna interpretazione è definitiva perché ogni testo offre sempre nuovi significati e nessun interprete, a sua volta, è in grado di fornire interpretazioni conclusive. **Gadamer esemplifica il concetto di "fusione degli orizzonti" contrapponendo Schleiermacher ed Hegel**. Il primo, ispirandosi al principio della "ricostruzione" pura del testo, dichiara la necessità di prescindere da qualsiasi coscienza ed orientamento storico-culturale dell'interprete a favore di una oggettiva riproduzione-ricostruzione del passato. Il secondo, ispirandosi al principio dell'integrazione (sintesi) tra passato e presente, dichiara l'impossibilità di un'esclusiva e oggettiva ricostruzione del passato, perché il significato che vi possiamo attribuire rimane comunque condizionato dal nostro punto di vista e dalla situazione storica presente in cui ci si trova a vivere.

5. **L'ermeneutica come dialogo di domanda e risposta**. Ultima condizione del comprendere, dice Gadamer, è il fatto che **il procedimento ermeneutico** (interpretativo) **assume sempre la forma di un dialogo fra passato** (quello del testo del suo autore) **e presente** (quello dell'interprete), come il dialogo socratico e platonico e la "phrònesis" (la saggezza) aristotelica, che non è sapere meramente descrittivo e oggettivo bensì pratico. **Tale dialogo si svolge secondo una continua dialettica** (scambio) **di domanda e risposta**: noi esaminiamo il testo sulla base di una nostra domanda, di una nostra aspettativa

e supposizione; l'analisi del testo ci fornisce risposte spesso diverse dalle nostre aspettative e supposizioni e ci induce quindi a porre nuove domande, nuovi interrogativi, secondo un processo infinito in cui ogni risposta si trasforma in una nuova e contrapposta domanda.

***Contro Hegel, Gadamer esclude**, in una concezione ermeneutico-filosofica sull'uomo e sull'essere, **la possibilità di un sapere assoluto**, per Hegel invece raggiungibile al termine del processo dialettico (quantunque circolare) in forma di acquisizione dell'assoluta autocoscienza espressa dallo Spirito assoluto. **I concetti di "coscienza della determinazione storica" e di "fusione degli orizzonti", a causa dei rispettivi processi continuamente mutevoli, escludono programmaticamente l'assolutezza del sapere**. Gadamer è d'accordo con Hegel sul fatto che ogni esperienza ermeneutico-interpretativa sorge costitutivamente dall'incontro tra soggetto ed oggetto, ossia dalla "fusione degli orizzonti", vale a dire dalla storicità del nostro essere, ma è invece d'accordo con Kant nel riconoscere la finitudine (i limiti) del nostro sapere. L'uomo non può mai trascendere (superare) i propri limiti e la propria storicità in direzione di un sapere totale e concluso, poiché il nostro sapere storico-ermeneutico è e rimane strutturalmente parziale e costitutivamente aperto sempre a nuovi saperi e a nuove esperienze.*

L'esperienza ermeneutica e di vita, in quanto tale, non può mai essere scienza (contrapposizione tra verità e metodo), tantomeno le esperienze compiute, ancorché ripetute e temporalmente confermate, possono diventare generalizzazioni, cioè concetti stabili e universali, poiché l'esperienza rimanda sempre a nuove esperienze. L'esperienza ermeneutica e di vita è un elemento costitutivo dell'esistenza che appartiene all'essenza storica, cioè mutevole, dell'uomo. In questo senso l'autentica esperienza è quella in cui l'uomo diventa cosciente della propria finitezza. L'idea che tutto si possa modificare, annullare o generalizzare e dare per immutabile è pura apparenza. È pura illusione pensare che ogni momento sia quello giusto per qualunque cosa, che tutto in qualche modo ritorni. Chi sta e agisce nella storia fa invece continuamente l'esperienza del fatto che nulla ritorna e che nessuno è padrone del tempo e del futuro.

Essere, linguaggio e verità. L'appartenenza alla verità e il gioco della verità.

Come da Gadamer già dichiarato, **l'ermeneutica non è solo questione di specialisti**, di filologi, ma **ognuno di noi in quanto fa esperienza della realtà automaticamente la interpreta**, vi attribuisce un significato; **ognuno fa attività ermeneutica**.

Ogni esperienza, ogni interpretazione è possibile ed esiste solo attraverso il linguaggio e come linguaggio. Il linguaggio non è un semplice strumento col quale dare un nome alle cose, alla realtà che viene conosciuta. **Anzi, afferma Gadamer, non esiste alcuna realtà indipendentemente dal linguaggio**, poiché non è possibile conoscere niente se non mediante le parole, mediante il linguaggio con cui chiamiamo le cose. Il linguaggio è fuso con la cosa che indica, per cui **l'essere**, cioè

la realtà, **e il linguaggio coincidono**. Ciò induce Gadamer a formulare la **tesi fondamentale della sua ontologia ermeneutica:** l'essere che può venir compreso è il linguaggio. Con tale formula Gadamer non intende solo evidenziare come all'uomo risulti comprensibile solo ciò che è strutturato come linguaggio ma, più profondamente, che l'essere è il linguaggio, cioè tutte le forme di realtà e di vita sono linguaggio e solo come tali possono essere oggetto di esperienza e comprese.
Dire che l'essere (la realtà) umano **in generale e l'essere in particolare è linguaggio, sotto forma di discorsi, libri, opere d'arte, ecc., significa dire allora che l'essere è interpretazione**. Tale equivalenza suggerisce l'idea che il modo in cui l'essere si svela e si manifesta è proprio attraverso il linguaggio e l'interpretazione, secondo un processo interminabile.
L'esperienza ermeneutica di verità possiede per Gadamer la medesima struttura ontologica dell'esperienza del bello; implica un tipo di incontro con i testi analogo a quello con la bellezza. Ha il significato di un incontro con qualcosa che, come le cose belle, si autoimpone da sé. Rifacendosi ad un antico concetto di verità, antitetico al moderno metodo scientifico, Gadamer lascia intendere che la verità ermeneutica non è il risultato di una conoscenza metodica oggettivamente accertabile come nella scienza, bensì il frutto di una extrametodica automanifestazione dell'essere al soggetto, analogamente alla concezione di Heidegger, per cui non è l'esserci, cioè l'uomo, che coglie l'essere ma è l'essere che, attraverso il linguaggio, si rivela e si manifesta ad esso.
La verità ermeneutica (l'esperienza di vita) **che si presenta in maniera extrametodica** (in modo diverso da quanto si viene a conoscere mediante il metodo scientifico) **è un'eventualità**, non è cioè una necessità predeterminata e predeterminabile, **che Gadamer descrive pertanto mediante i concetti di appartenenza e di gioco**.
Per appartenenza egli intende una situazione in cui non si ha tanto un agire del soggetto sulla cosa (sull'essere), quanto un agire della cosa (la verità, la tradizione, il linguaggio, l'opera d'arte, ecc.) sul soggetto. La comprensione, secondo la concezione altresì di Heidegger (di impostazione antiumanistica, nel senso di antisoggettivista che nega cioè il primato del soggetto), è una manifestazione dell'essere, un momento in cui l'essere si rivela e non un'iniziativa del soggetto. **Allora la verità, cioè la comprensione, non è il prodotto dell'uomo, ma è un appartenere**, una appartenenza (un entrare a far parte) **alla verità stessa da parte dell'uomo**, che ad esso si rivela. **Non è l'uomo che scopre la verità ma è la verità (l'essere) che si rivela all'uomo**, per cui l'uomo non possiede la verità ma appartiene, entra a far parte di essa. **Viene con ciò superato il rischio di un'impostazione che riduca la verità ad una serie di punti di vista relativi e soggettivi**.
In tal senso il rivelarsi della verità è un'eventualità paragonabile al gioco: infatti chi ha in mano il gioco non è l'uomo ma la verità (cioè l'essere), che all'uomo si rivela attraverso il linguaggio quando e nei modi in cui essa vuole; la verità gioca con l'uomo. Questa idea di gioco della verità è come una metafora, un simbolo dei nostri rapporti col mondo, concepito come gioco infinito, ossia come incessante

automanifestazione della verità-essere mediante il linguaggio per cui, di conseguenza, anche l'interpretazione si configura e si presenta come un compito senza fine.
Peraltro, pur ispirandosi all'antiumanismo e all'ontocentrismo di Heidegger, Gadamer non ne segue gli sviluppi più esoterici, più mistici e antimoderni, quale l'interpretazione della civiltà occidentale come luogo dell'"oblio dell'essere".
Gadamer, persuaso che la ragione non possa ridursi a pura razionalità tecnico-strumentale ed efficientistica (in accordo su questo aspetto con gli esponenti della Scuola di Francoforte) **sottolinea peraltro** la portata e **il carattere pratico dell'ermeneutica e del sapere in generale, giungendo ad una riabilitazione della complessiva filosofia pratica** (quella che indica regole di condotta e di comportamento). **Conseguentemente, Gadamer auspica l'avvento di una saggezza in grado di affrontare i problemi politici ed etici connessi al moderno sviluppo scientifico e tecnico: una saggezza responsabile, sensibile al valore della solidarietà planetaria e del dialogo interculturale**.

SVILUPPI DELL'ERMENEUTICA: PAREYSON E RICOEUR.

Luigi Pareyson *(1918-1991).*

Studia ed insegna Torino. Tra i suoi allievi si annoverano Gianni Vattimo e Umberto Eco. È stato tra i primi in Italia ad occuparsi dell'esistenzialismo. Successivamente svolge ricerche di estetica, di storia della filosofia e di teoretica.
Il pensiero di Pareyson parte da un ben preciso giudizio sull'esistenzialismo, concepito come esito della dissoluzione della filosofia hegeliana e come ripresa di interesse, dopo il suo affievolirsi col neopositivismo, per i problemi dell'uomo, sul solco dei temi già affrontati da Feuerbach e Kierkegaard nella loro polemica contro Hegel.
Pareyson tuttavia ritiene che la dissoluzione dell'hegelismo nell'esistenzialismo sia rimasta impigliata nelle medesime categorie (concetti) di quel razionalismo metafisico hegeliano di cui ha voluto essere la denuncia e l'antitesi. Da ciò l'ambiguità costitutiva dell'esistenzialismo, antihegeliano ed hegeliano ad un tempo, ed incapace quindi di un superamento definitivo dell'idealismo. Infatti l'esistenzialismo, da un lato, ha voluto porsi, contro Hegel, come una rigorosa filosofia del finito ovvero del finito di fronte all'infinito, ossia del finito che non si risolve nell'infinito ma sta di fronte ad esso e ad esso tende: una filosofia dell'uomo senza Dio o una filosofia dell'uomo di fronte a Dio. Ma, dall'altro lato, l'esistenzialismo ha continuato a pensare il finito in termini negativi alla maniera di Hegel: vale a dire che il finito di fronte all'infinito, cioè l'uomo di fronte a Dio, è considerato peccatore, ma d'altro canto il finito concepito sufficiente a se stesso, cioè l'uomo senza Dio, è considerato come manchevole e bisognoso. Insomma

l'esistenzialismo, proprio mentre intende rivalutare il finito, cioè il particolare e l'individuale, si accontenta di dissociarlo dall'infinito in cui lo la filosofia hegeliana lo assorbiva, seguitando ad attribuirgli lo stesso carattere di negatività come Hegel.
Pareyson reputa allora che l'esistenzialismo, per pensare in modo adeguato il finito e superare in modo radicale l' hegelismo, dovrebbe assumere la forma di un ***"personalismo ontologico",*** *intendendo con questa formula una filosofia che interpreti l'esistenza come coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, ossia come coincidenza di rapporti con sé e rapporti con l'altro. In tal senso si può affermare quindi che l'uomo non ha rapporto con l'essere (non c'è rapporto tra negativo e positivo) ma che l'uomo "è" rapporto con l'essere (per cui il negativo si trasforma in positività): il finito, pur seguitando a risultare insufficiente, risulta tuttavia anche positivo; non tanto positivo da essere sufficiente, ma neppure tanto insufficiente da essere negativo.*
Questo personalismo ontologico*, teso a salvaguardare sia i diritti della persona (il finito) che quelli dell'essere (l'infinito),* ***è un filosofare di valenza ermeneutica****. Il rapporto ontologico originario è di per sé ermeneutico: infatti dire che l'uomo è rapporto con l'essere è come dire che l'uomo è interpretazione della verità. La risposta alla domanda "che cos'è l'essere?" non consiste in una definizione oggettiva e compiuta ma in una interpretazione personale continuativamente approfondibile. Su questa base Pareyson ha esteso il concetto di interpretazione, inizialmente elaborato nell'ambito dei suoi studi estetici, al campo esistenziale ed ontologico: l'uomo è rapporto con l'essere in quanto lo interpreta ed è un rapporto che non è più assimilabile al rapporto soggetto-oggetto. Ne deriva pertanto la natura soggettiva e personale della verità (la verità è graduale appropriazione da parte dell'io), ma al tempo stesso la natura "sovrastata" dell'io, che è sempre rapporto a sé e ad altro, ossia ad un essere che ci supera e ci costituisce.*
Secondo questa prospettiva, l'ermeneutica filosofica di Pareyson affronta quindi grandi interrogativi del tipo: "Com'è possibile filosofare se la filosofia è sempre storicamente condizionata? E' ancora possibile riconoscere al pensiero filosofico un valore di verità dopo che i demistificatori (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) ne hanno dimostrato la condizionabilità storica, materiale, ideologica, psicologica, culturale? Il riconoscimento di un'essenziale molteplicità della filosofia non comprometterà irrimediabilmente l'unicità della verità? Come conciliare l'unità della verità con la molteplicità delle sue formulazioni?".
Pareyson cerca di rispondere a queste domande sostenendo, al tempo stesso, l'unicità della verità e la pluralità storica e personale delle sue interpretazioni. La verità è colta solo in una interpretazione e dunque è inoggettivabile; è accessibile solo all'interno di una formulazione personale o collettiva, cioè storica. Tuttavia questo non significa che la verità sfugga alle forme in cui la cogliamo, ma solo che non tutta la verità ci è data in esse: quello che incontriamo nell'interpretazione è una verità autentica ma non definitiva. La verità è unica ma molteplici sono, di volta in volta, le sue interpretazioni, le quali tuttavia si muovono tutte verso una ricerca di verità ulteriore in un processo inesauribile. Questo processo è appunto chiamato da

*Pareyson "**ontologia dell'inesauribile**" contrapposto al misticismo dell'ineffabile (=inesprimibile), della indicibilità dell'essere, di stampo heideggeriano.*
L'ontologia dell'inesauribile vuole evitare sia l'illusione di un'ontologia dell'esplicitazione totale (Hegel), che pretenda di afferrare definitivamente la verità, sia la vaghezza di un'ontologia dell'ineffabile (Heidegger), che si arena di fronte all'ulteriorità (all'assoluta alterità che sta oltre) dell'essere. Non ci sarebbe interpretazione se la verità fosse o tutta nascosta o tutta manifesta: un nascondimento totale della verità ne rende impossibile qualsiasi interpretazione; una manifestazione completa comporta la rinuncia a ricercare qualsiasi altra ulteriorità che è la fonte del nuovo.
*All'irrazionalismo dell'ineffabilità totale e al razionalismo dell'enunciazione completa, **Pareyson contrappone** invece **una filosofia dell'interpretazione o una filosofia dell'implicito** (ciò che rimane ancora implicito nella serie delle interpretazioni), basata sulla consapevolezza che non si può possedere la verità se non nella forma del doverla cercare ancora.*
Parimenti, e a maggior ragione, il concetto della natura veritativa (della capacità di cogliere la verità, sia pure in parte e gradualmente) del pensiero interpretante si contrappone a quelle forme nichilistiche e nominalistiche di ermeneutica le quali, privando l'interpretazione di ogni portata rivelativa, finiscono per ridurre la verità ad una serie di punti di vista relativi e soggettivi.
*Ben lungi dall'identificare la persona con la situazione e l'essere col tempo (o la storia), come in Heidegger, Pareyson insiste invece sulla **differenza tra pensiero espressivo**, che si limita ad esprimere la situazione storica e si chiude in se stesso, **e pensiero rivelativo** il quale, insieme al proprio tempo (e quindi includendo in sé anche il pensiero espressivo), rivela anche la verità, si apre alla verità. Mentre Gadamer, preoccupato di cadere nella metafisica e nell'infinità, si muove in un orizzonte finito e storicistico, Pareyson tenta di agganciare il finito all'infinito e di salvaguardare, pur rimanendo all'interno di una teoria dell'interpretazione, lo spessore ontologico e il carattere trascendente o metastorico della verità, tant'è che essa viene concepita come "unica e intemporale all'interno delle molteplici e storiche formulazioni che se ne danno". La verità è guardata come madre e non figlia del tempo (della storia); come fonte e non come oggetto di interpretazione.*
Inoltre, mentre Gadamer è più interessato a mettere in luce ciò che da sempre accade al di là della nostra volontà e scelta (a causa della tradizione e dell'eredità culturale e storica che ci condizionano) Pareyson, conformemente all'origine esistenzialistica del suo pensiero (la libertà/responsabilità del progetto esistenziale), si mostra particolarmente attento al valore della "libertà". Per Pareyson, a differenza di Gadamer, la verità non è un gioco da cui si è "presi" o "giocati" e nemmeno una sorta di dato ontologico auto-imponentesi al soggetto, ma un "appello" a cui l'uomo, sintesi di attività e recettività, può liberamente rispondere o non rispondere.
*Quella di Pareyson è quindi ontologia della persona (che è rapporto con l'essere), è ontologia dell'inesauribile ma è anche "**ontologia della libertà",** perché la libertà precede l'essere anche nell'essere stesso: in origine vi è dapprima la scelta di essere.*

Contemporaneamente Pareyson ha manifestato una viva sensibilità sia per ***l'ermeneutica del mito****, concepito come interpretazione primordiale della verità, sia per* ***la problematica del male****. Parte dall'idea che il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma che male e dolore sono la parte negativa della realtà. Pareyson mette in discussione tutte le teodicee del passato (le passate spiegazioni-giustificazioni intorno al male): di fronte al male la filosofia o lo ha interamente negato, come nel caso della concezione storica del fato o nei grandi sistemi razionalistici come l'hegelismo, oppure ne ha attenuato se non eliminato la distinzione dal bene, come nel diffuso empirismo moderno, ovvero lo ha minimizzato interpretandolo come semplice privazione o mancanza o, ancora, lo ha inserito in un ordine totale e armonico con una precisa funzione, secondo una dialettica che considera lo stesso Satana collaboratore necessarie di Dio. La Teodicea non ha compreso che Dio e il male (il male assoluto) si possono o cancellare entrambi (e questa è la via dell'ateismo confortevole, del nichilismo consolatorio) oppure si devono affermare entrambi e non presentarli come un dilemma (e questa è la via del pensiero tragico).* ***La tesi di Pareyson è che la presenza del male e la presenza di Dio non sono incompatibili*** *ma si richiamano a vicenda. Dio infatti è libertà che, pur vincendo le tenebre, conserva in sé una traccia del male sconfitto. Che altro è Dio se non la vittoria sul nulla e sul male? Ed è qui che si presenta un elemento sconvolgente e conturbante: l'esistenza del male in Dio. Proprio perché è positività, Dio ha dovuto conoscere la negatività e fare esperienza del negativo per debellarlo. Proprio per scartare il male egli ha dovuto tenerlo presente. La figura di Cristo, la sofferenza e il male patito, è il simbolo che serve a spiegare la parentele di Dio con il dolore. Pareyson richiama la tesi di Pascal: "Solo nella conoscenza del Cristo si può trovare tanto Dio quanto la nostra miseria".*

Paul Ricoeur *(1913-2005).*

Insegna nei licei e poi all'università della Sorbona di Parigi, a Chicago e a Nanterre. Nella sua formazione intervengono la fenomenologia di Husserl e l'esistenzialismo di Jaspers e Marcel.

Il suo programma è di recuperare all'ermeneutica quel buon rapporto con la scienza che Heidegger e Gadamer avevano pregiudicato*: occorre definire la "logica" dell'ermeneutica e chiarirne il rapporto con altre forme di conoscenza o di esperienza. Lungo questa linea Ricoeur* ***intende evidenziare la derivazione dell'ermeneutica dalla fenomenologia****. Heidegger infatti aveva tentato di oltrepassare l'impostazione prevalentemente gnoseologica della fenomenologia in una direzione ontologica e aveva interpretato la critica husserliana dell'oggettivismo scientifico come rifiuto della stessa problematica scientifica. In questa direzione si era mosso anche Gadamer. Ricoeur invece si propone di recuperare all'interno dell'ermeneutica le tematiche gnoseologiche ma anche epistemologiche.*

Le prime ricerche *di Ricoeur sono* ***incentrate su temi come la volontà, il male, la colpa*** *e rappresentano tentativi originali di applicare il metodo fenomenologico a questi ambiti. Peraltro, l'interesse di Ricoeur è maggiormente rivolto verso la molteplicità dei fenomeni espressivi e del loro significato di senso anziché verso il loro aspetto teoretico-conoscitivo come in Husserl. Fin dall'inizio Ricoeur prende le distanze dall'orientamento cartesiano di Husserl, mettendo in discussione la fondamentalità del cogito (la coscienza, il pensiero) husserliano: non è il mondo che è nel cogito ma è piuttosto il cogito che è nel mondo. Del resto, lo stesso Husserl dichiarava il carattere intenzionale della coscienza, che Ricoeur in tal senso accentua.*

La riflessione di Ricoeur, più che in termini di impianto sistematico si sviluppa secondo alcuni grandi cicli tematici. Vale prendere in esame quello dedicato a una ***"filosofia della volontà",*** *che occupa l'autore nel decennio dal 1950 al 1960, con cui Ricoeur* ***applica il metodo fenomenologico all'analisi della vita pratica****, rimasta in secondo piano in Husserl. Contro la riduzione della volontà ad atto di libertà pura, Ricoeur intende mettere in luce la dinamica di volontario e involontario, di conscio e inconscio che è sottesa a ogni decisione, focalizzando così il problema del pre-razionale. In tale contesto tratta anche il problema della colpa e del male che possono essere considerati come una evidenziazione dei limiti della volontà e della visione meramente morale del mondo.*

In questo percorso è comprensibile l'avvicinarsi di Ricoeur ad Heidegger e all'ermeneutica e quindi al problema dell'interpretazione di senso e del linguaggio, passando cioè dal piano di un'indagine descrittivo-analitica, che la fenomenologia condivide con la filosofia del linguaggio anglosassone, al piano di una ***filosofia ontologica dell'interpretazione*** *(una filosofia interpretativa della realtà), da cui ha origine l' ermeneutica.*

La fenomenologia infatti si caratterizza per una sospensione dell'atteggiamento "naturale" (epoché), grazie a cui ciò che chiamiamo "mondo" si dilegua e si fa avanti la cosa ovvero il "vissuto" (l'umano esperire e sentire). L'ambizione della fenomenologia è appunto di andare alle "cose stesse", cioè alla manifestazione di ciò che si mostra all'esperienza, privata di tutte le costruzioni ereditate dalla storia culturale, filosofica, teologica. ***Il limite della fenomenologia*** *tuttavia, dice Ricoeur, è quello di essersi prevalentemente fermata ad una analitica (un'analisi) della percezione. Invece l'analisi dei vissuti presuppone un'indagine più ampia che miri anche alle esperienze del "senso" e che coinvolga una analitica dell'essere e dell'azione. Da ciò l'approdo all'ermeneutica che pone maggiormente l'accento sulla pluralità delle interpretazioni di senso.* ***Ma anche l'ermeneutica sbaglia****, prosegue Ricoeur, perché si contrappone, in quanto filosofia ontologico-interpretativa, all'impostazione analitico-descrittiva della fenomenologia, presentandosi in tal modo come nuova versione della differenza teorizzata da Dilthey tra scienze della natura e scienze umane. Tale contrapposizione non ha invece motivo di esistere poiché c'è una consequenzialità naturale e un'integrabilità dei due indirizzi filosofici.* ***Ricoeur si propone pertanto una mediazione*** *tra le esigenze epistemologiche della fenomenologia, delle scienze umane a base strutturale e di taluni esiti delle filosofie*

analitiche da un lato e, dall'altro lato, l'ermeneutica nei suoi risvolti ontologici ed esistenzialisti. In tale prospettiva di integrazione si inquadra il punto di massima divergenza tra Ricoeur e Gadamer.
Ricoeur si pone dunque l'obiettivo di una ontologia della comprensione che superi il piano descrittivo-analitico entro cui si è fermata la fenomenologia senza però negarlo, ma partendo da esso. L'ermeneutica non ha mai finito di "fare i conti" con la fenomenologia perché ogni ermeneutica presuppone il problema intenzionale del senso, proprio della fenomenologia, il quale è altresì presupposto fondamentale di una filosofia dell'interpretazione poiché ogni interrogativo circa un qualsiasi ente è un interrogativo circa il senso di tale ente. D'altra parte, ogni fenomenologia del senso non può a sua volta non approdare a una teoria e a una pratica dell'interpretazione, perché il senso dell'ente non si dà mai puro (non è una pura autodatità, un puro presentarsi, della cosa) ma sempre in uno con la sua interpretazione.
***Due sono le vie indicate da Ricoeur per giungere ad una ontologia della comprensione** (una comprensione della realtà)**: la "via corta",** praticata da Heidegger ma non condivisa, **e una "via lunga",** più tortuosa e faticosa, fatta propria da Ricoeur.*
***Ricoeur definisce "via corta" quella di Heidegger perché il filosofo tedesco si colloca immediatamente sul piano ontologico**. Alla domanda "a quale condizione un soggetto conoscente può comprendere un testo o la storia?", sostituisce la domanda "che cos'è un essere il cui essere consiste nel comprendere?". Ma così, dice Ricoeur, il problema ermeneutico dell'interpretazione è saltato a piè pari ed è schiacciato dall'immediata proposizione del problema ontologico, del problema dell'essere. Invece, ribadisce, il senso dell'essere non si dà mai da solo, al di fuori di ogni orizzonte (situazione) interpretativo.*
*Anche **Ricoeur** ha l'ambizione di portare la riflessione a livello ontologico, tuttavia **preferisce seguire una "via più lunga",** più articolata, continuativa e senza salti tra fenomenologia, ermeneutica ed ontologia. Una via che passa **attraverso tre tappe: il piano semantico; quello riflessivo-interpretativo; quello ontologico**.*
"Ciò contro cui mi oppongo, scrive Ricoeur, è un'ontologia separata che abbia rotto il dialogo con le scienze umane. Ecco, è questo che mi ha colpito in Gadamer. Tra verità (filosofia) e metodo (scienza) secondo me bisogna cercare un cammino (un incontro) perché la filosofia è sempre morta tutte le volte che ha interrotto il suo dialogo con le scienze".
Ricoeur coltiva la sua teoria dell'interpretazione con un'impressionante vastità di riferimenti culturali, che spaziano dalla linguistica alla psicanalisi, dalla semiotica all'antropologia strutturale, dal pensiero antico alla filosofia analitica. Da ciò la rinuncia a una definizione univoca della verità e l'ideale di un "filosofare in comune", di un dialogo filosofico, teso a far "coabitare" autori e movimenti disparati.
Insistendo sulla sproporzione tra fragilità e fallibilità dell'uomo rispetto all'essere infinito, Ricoeur sottolinea l'esigenza di un'ontologia diretta della realtà umana sullo sfondo di uno ontologia dell'essere in generale. Il rapporto sproporzionato tra

finitezza e infinità costituisce il "luogo" ontologico tra "l'essere e il nulla" o, se si preferisce, il "grado di essere" dell'uomo.
Per Ricoeur Freud avrebbe prodotto la crisi della filosofia del cogito ed avrebbe stimolato una nuova filosofia dell'uomo in grado di fare della coscienza non più un "dato" (l'essere conscio), bensì un "compito" (il divenire conscio). ***Dopo Freud Ricoeur è convinto che si sia delineata la possibilità di una duplice lettura-interpretazione della psiche****: una dal punto di vista dell'archeologia (del passato) del soggetto e l'altra dal punto di vista della teologia (del destino) del soggetto. La prima si manifesta in un movimento analitico regressivo verso l'inconscio, inteso come ordine del primordiale e dell'arcaico; la seconda si esprime con un movimento (procedimento) sintetico (attraverso sintesi successive) e progressivo verso lo "spirito", inteso come ordine del dover essere futuro. L'archeologia del soggetto si propone di spiegare le figure (le fasi) successive con quelle anteriori, come ad esempio nella tragedia l'Edipo di Sofocle. Il suo presupposto è che l'uomo sia l'essere destinato a rimanere preda della sua infanzia (dei suoi istinti inconsci). La teologia del soggetto trova il suo modello nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel e si propone, al contrario, di spiegare le figure anteriori con quelle posteriori. Il suo presupposto è la coscienza come compito, cioè come verità assicurata (acquisibile) solo alla fine del processo. Queste due diverse letture della psiche* ***non sono contrapposte****, secondo Ricoeur,* ***ma complementari****: devono essere articolate fra di esse secondo un rapporto (dialettico) di complementarietà in grado di superare la statica alternativa fra un'"ermeneutica demistificatrice", tipica dei "maestri del sospetto" (Marx, Nietzsche e Freud) ed un' "ermeneutica restauratrice", tipica dei filosofi protese a salvare la portata rivelativa e veritativa dei singoli in relazione all'esistenza e al sacro. Per Ricoeur non c'è contrapposizione fra interpretazione e simbolo bensì connessione. Il simbolo si riferisce ad un senso letterale col quale si designa un senso indiretto, figurato. L'interpretazione consiste nel decifrare il senso nascosto, figurato, nel senso apparente. Simbolo e interpretazione divengono così concetti correlativi; c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta. Tuttavia,* ***poiché l'interpretazione si specifica in una molteplicità conflittuale di modelli interpretativi, risulta indispensabile un'azione di "arbitraggio" volta a contrastare le loro pretese totalitarie*** *(unilaterali).*
A questo punto Ricoeur perviene ad un ***secondo ciclo di temi*** *(1960-1975)* ***consistente nello sviluppo di una filosofia ermeneutica consapevole del conflitto delle interpretazioni****, cioè del carattere conflittuale dell'ermeneutica stessa che le impedisce di giungere allo stato di un "sapere unificato". È qui importante, per Ricoeur, il confronto, da un lato, con i " tre maestri del sospetto", i quali col loro insegnamento hanno suggerito l'idea, che ha tormentato la cultura contemporanea, secondo cui il senso del vero e del falso, del bene del male (Nietzsche) della dinamica sociale (Marx) e della vita cosciente (Freud) non sta alla superficie (in evidenza) ma va "sospettato" ad un livello più profondo (la volontà di potenza, la struttura economica, l'inconscio) in cui è da ricercare la vera spiegazione di ciò che accade in superficie. Ma è importante, dall'altro lato, il contatto con le metodologie di ricerca*

delle diverse discipline scientifiche, secondo il principio che tra verità e metodo non vi è, come per Gadamer, un'opposizione ma una implicazione reciproca, in quanto per Ricoeur la considerazione dell'oggettività scientifica è un passaggio obbligato nella comprensione del senso.
Di conseguenza, ***Ricoeur prende posizione nei confronti della psicanalisi e dello strutturalismo****, i quali sono perfettamente legittimi quando operano nell'ambito proprio (quello delle strutture inconsce), mentre diventano insostenibili quando pretendono di invadere il settore dell'ermeneutica. Tra modello strutturale e modello ermeneutico esistono infatti profonde differenze, in quanto la spiegazione strutturale si basa su di un sistema inconscio indipendentemente dall'osservatore, mentre l'interpretazione di senso si basa su di un processo attivo di presa di coscienza da parte dell'interprete rispetto al fondo simbolico.*
Un'analoga funzione di "arbitraggio" è pure indicata *da Ricoeur* ***nei confronti del dibattito circa l'ermeneutica e la critica dell'ideologia****, nell'intento di salvare quelli che per lui sono gli irrinunciabili nuclei di verità presenti nelle rispettive istanze (prospettive, modi di giudicare): da una parte, l'ineludibile appartenenza alla storia e alla tradizione (Gadamer); dall'altra, l'impegno critico che presuppone un distacco dalla situazione storica (Habermas).*
A partire dagli anni Settanta Ricoeur si è concentrato sulle problematiche del testo, delle metafore e del linguaggio*. Si oppone alla dottrina strutturalista del linguaggio, come insieme chiuso e formalizzato di segni, a favore di una concezione della complessità del parlare umano, in grado di spiegare gli aspetti "creativi" del linguaggio, come in particolare nella metafora, che apre nuove dimensioni e nuovi orizzonti di significato, scoprendo e producendo al tempo stesso nuovi aspetti della realtà. Alla metafora Ricoeur assegna una funzione conoscitiva importante, vale a dire la produzione di "innovazioni semantiche" (di nuovi significati).*
Per Ricoeur il linguaggio è anzitutto "discorso", cioè "un dire qualcosa su qualcosa a qualcuno", formula che intende riassumere la triplice apertura (prospettiva) del discorso: verso il soggetto parlante, verso il mondo, verso gli altri. Ricoeur obietta tanto a Gadamer quanto allo strutturalismo che "il linguaggio non è in se stesso mondo, ma è assoggettato a un mondo, rinvia ad un mondo". Viene quindi respinto il "panlinguismo" di tanta cultura contemporanea. La vocazione (l'interesse) ontologica di Ricoeur nasce proprio dal bisogno di procedere oltre il panlinguismo per ritrovare il rapporto dell'uomo con l'essere e la trascendenza: il linguaggio non è mai in se stesso ma sempre su qualche cosa (il linguaggio non è fine a se stesso, ma trascende, supera se stesso per riferirsi a qualche cosa d'altro). Ricoeur propone una nuova ontologia che dovrebbe innanzitutto attuare il passaggio da una "prima" rivoluzione copernicana, fondata sul moderno primato della soggettività, ad una "seconda" rivoluzione copernicana, in grado di riportare la soggettività all'essere, senza ritornare per questo ad un mondo di oggetti ma collocando la soggettività nelle debite proporzioni (in rapporto) con l'essere. Il permanente interesse di Ricoeur per l'essere del soggetto (e per le sue opere) non esclude ma implica il permanente interesse per l'essere, all'interno del quale (il mondo) o in dipendenza del quale (il sacro e la trascendenza) il soggetto si trova concretamente ad esistere. Ricoeur

*sviluppo in tal senso una "**ermeneutica del sé**", ossia una riflessione sul problema dell'identità personale e sul suo costituirsi attraverso l'azione. È soprattutto attraverso l'analisi dell'agire umano, quindi sulla base di una filosofia pratica, che Ricoeur arriva a configurare la possibilità di una determinazione della persona umana, non solo come mero soggetto agente ma anche nella prospettiva di un'ontologia (di una concreta essenza) della persona.*

LO STRUTTURALISMO.

Lo strutturalismo, più che un movimento, è una tendenza di pensiero nata originariamente in ambito linguistico (con De Saussure) e che ben presto si è estesa ad altri settori (dall'antropologia alla linguistica, alla critica letteraria, alla psicanalisi ed anche alla biologia), dando luogo negli anni sessanta-settanta del Novecento ad una specifica "atmosfera culturale" avente il suo centro di irradiazione in Francia. Tale atmosfera non si è storicamente incarnata in un indirizzo omogeneo ma si è caratterizzata attraverso **una serie di dottrine tra di loro diverse**. **Pertanto, il comune orientamento di fondo che qualifica lo strutturalismo è individuabile, più che in specifici contenuti di pensiero, per una condivisa polemica:**

1. **contro l'atomismo e il sostanzialismo**: la realtà non è il derivato di singoli elementi concettuali o di singole sostanze, ma è un sistema di relazioni i cui termini componenti non hanno valore di per se stessi ma solo in connessione fra loro;
2. **contro l'umanismo e il coscienzalismo**: l'individuo non è il libero e consapevole autore di se stesso (come dichiarato dall'esistenzialismo in ordine al "progetto esistenziale"), bensì il risultato di strutture che agiscono perlopiù a livello inconscio (Freud) o come condizionamenti materiali sulla coscienza individuale (Marx); vale cioè il primato della struttura sull'uomo; da ciò, dopo la morte nietzschiana di Dio, consegue la teoria della "dissoluzione" o della "morte" dell'uomo, che rappresenta il tema filosoficamente più caratteristico e provocatorio dell'intero atteggiamento strutturalista;
3. **contro lo storicismo**, ossia contro la visione ottocentesca di un divenire (uno sviluppo storico) omogeneo e unilineare, immancabilmente diretto verso il trionfo dell'uomo e dei suoi valori (libertà, giustizia, ecc.); la storia invece, secondo la concezione strutturalistica, è un insieme discontinuo di processi eterogenei retti da un sistema impersonale (indipendente dalle singole persone) di strutture psico-antropologiche, culturali, economiche, ecc.; contro la considerazione della realtà in termini di sviluppo e progresso, lo strutturalismo difende la concezione della realtà come insieme relativamente costante e uniforme di relazioni tra gli elementi componenti la struttura; di conseguenza **viene privilegiato**, nello studio dei sistemi strutturali, **il punto di vista sincronico** (statico, simultaneo) **rispetto a quello diacronico** (dinamico, storico) nonché la propensione, da parte di alcuni autori, a considerare le vicende storiche come qualcosa di superficiale e secondario nei confronti della realtà profonda e primaria delle strutture;
4. **contro l'empirismo e il soggettivismo**: fare scienza significa procedere al di là delle esperienze empiriche e dei vissuti personali per collocarsi in un punto di vista assolutamente oggettivo; da ciò il progetto di studiare l'uomo "dal di fuori" e il ripudio dei cosiddetti "dati immediati della coscienza" come via di accesso alla verità.

Per il tentativo di proporre una nuova e più scientifica visione del mondo, appoggiata dalle forze intellettuali e politiche avverse alle "vecchie" forme culturali

di tipo umanistico-retorico ma favorevoli ad una mentalità rigorosa, **lo strutturalismo viene pertanto a contrapporsi alle filosofie del primo Novecento quali l'idealismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo, il pragmatismo, il marxismo**.
Fra le diverse nozioni di struttura concepite dallo strutturalismo, la più qualificante appare quella di Lévi-Strauss, secondo cui **la struttura è un sistema, cioè un insieme di parti fra loro collegate secondo specifiche regole di relazione e combinazione in base alle quali poterne comprendere le possibili trasformazioni**. Qui il concetto di trasformazione ha una valenza logico-matematica in quanto descrittivo-esplicativo delle variazioni possibili del sistema, **vale a dire in grado di spiegare le possibili variazioni degli altri elementi del sistema alla variazione di un suo elemento**. Ogni struttura è autoregolata in quanto ha come fine il funzionamento e la conservazione di sé medesima.
Come si può notare, questa nozione di struttura presenta una sua specificità rispetto a quelle tradizionali di sistema, di organismo, ecc. Ai fini della comprensione delle regole riguardanti la combinazione degli elementi della struttura e la previsionabilità dei successivi relativi movimenti, può essere portato ad esempio il gioco degli scacchi. **Per tale insieme di caratteristiche la struttura può venire studiata tramite modelli di tipo logico-matematico**, capaci di esprimere, con formule e simboli, le possibili combinazioni fra i suoi elementi costitutivi. **Sorge a questo punto un problema**: il fatto che le strutture siano matematicamente concepibili significa forse che esse sono semplicemente prodotte dalla nostra mente per rendere comprensibile una realtà a prima vista caotica? In altri termini, **le strutture** (come i concetti, gli "universali") **hanno consistenza reale o solo mentale?** In proposito **lo strutturalismo**, a volte anche nell'opera di uno stesso autore, **oscilla tra un'interpretazione realistica e un'interpretazione metodologica della struttura**. Secondo la prima, la struttura è ciò che costituisce ontologicamente l'uomo, la società e il mondo; per la seconda, la struttura è un modello ipotetico in grado di stabilire relazioni controllabili tra gli elementi della struttura stessa e di formulare previsioni statistiche delle loro trasformazioni.
Con lo strutturalismo dunque si avanzano soluzioni ben diverse rispetto alle filosofie soggettivistiche e storicistiche. **Al fine di rendere scientifiche le scienze umane, gli strutturalisti** hanno voluto invertire la direzione di marcia del sapere sull'uomo: **hanno inteso spodestare il soggetto** (l'io, la coscienza, lo spirito) e le sue capacità di libertà, di autodeterminazione, di creatività, **ponendo a fondamento condizionante del medesimo strutture profonde, inconscie, onnideterminanti**. Scrive Lévi-Strauss: "non esistono da un lato le scienze esatte e naturali e dall'altro le scienze sociali e umane. C'è un solo modo di approccio che ha carattere scientifico. Le scienze umane possono diventare scienze solo cessando di essere umane. L'immagine dell'uomo costruita dei vari umanismi (esistenzialismo, idealismo, ecc.) è falsa".
In particolare, gli strutturalisti considerano che:

1. la linguistica strutturale ha mostrato i complessi meccanismi di quella struttura che è il linguaggio (i meccanismi fonologici, sintattici, ecc.), all'interno delle cui possibilità si muove il nostro pensiero;

2. l'etnolinguistica ci ha fatto vedere come la nostra visione del mondo dipenda dal linguaggio che parliamo;
3. il marxismo ha posto in evidenza il peso della struttura economica sulla vita dell'individuo, sulle sue idee e sui rapporti sociali;
4. la psicanalisi ha scoperto la struttura dell'inconscio che governa i comportamenti consci dell'io;
5. l'antropologia pone in evidenza sistemi compatti di regole, di valori, di idee, di miti che ci plasmano fin dalla nascita;
6. una storiografia rinnovata (ad esempio le "rotture epistemologiche) di Bachelard) ci mette di fronte ad una storia del sapere come sviluppo discontinuo di strutture che in-formano e condizionano il pensiero, la pratica e le istituzioni.

Di fronte all'onnipotenza e onnipresenza di queste strutture psico-logiche, economiche e sociali, seguitare a parlare di un soggetto libero, responsabile, creativo e facitore di storia è un inganno: la libertà si assottiglia e si smarrisce in un mondo sempre più "amministrato" e organizzato, fonte dei condizionamenti che l'uomo scopre e degli ostacoli che egli stesso magari si è creato nel perseguire illusorie iniziative libere e creative.

Per lo strutturalismo l'idea di fondo non è l'essere ma la relazione, non è il soggetto ma la struttura. Gli uomini singoli, come i singoli pezzi nel gioco degli scacchi, non hanno significato di per sé e non esistono al di fuori delle relazioni che li costituiscono, dalle quali si trovano condizionati. Gli uomini sono elementi di una struttura che li sovrasta e non sostanze. **L'umanismo esalta l'uomo ma non lo spiega. Lo strutturalismo intende invece spiegarlo, ma spiegandolo proclama, dopo la morte di Dio, che anche l'uomo è morto** (è morto in quanto è illusoria la sua libertà e creatività). L'uomo è stato ucciso dalle scienze umane nell'averlo concepito come produttore delle sue opere della sua storia. Anziché considerare gli oggetti delle diverse scienze umane come produzioni storiche dell'uomo, inteso come soggetto, lo strutturalismo li indaga invece dall'esterno per riconoscerne le strutture, ossia le costanti e le relazioni sistematiche tra le parti costitutive (le strutture e le combinazioni dei relativi elementi hanno carattere di stabilità e non sono soggette al divenire, al continuo cambiamento storico). La scienza dell'uomo non è possibile senza cancellare la coscienza dell'uomo. "Il fine ultimo delle scienze umane, scrive Lévi-Strauss, non consiste nel costituire l'uomo ma nel dissolverlo". **L'uomo non è ente autonomo, ma è solo un elemento di molteplici strutture invarianti e inconsce (strutture linguistiche, economiche, sociali, culturali), che si muovono secondo regole logico-formali loro proprie e dalle quali l'uomo è governato**.

Avendo avuto come precursore De Saussure, i maggiori esponenti dello strutturalismo sono Lévi-Strauss, Foucault, Lacan e Althusser, definiti "i quattro moschettieri dello strutturalismo". In una prospettiva di linguistica ormai post-strutturalista si può citare anche Noam **Chomsky**.

Ferdinand De Saussure (1857-1913).

Di nazionalità svizzera, **De Saussure,** col suo celebre "Corso di linguistica generale", **ha prodotto negli studi di linguistica un'autentica rivoluzione decisiva anche per l'avvento dello strutturalismo**.
Secondo De Saussure **la lingua è un "sistema di segni esprimenti delle idee". Se si ipotizza l'esistenza di una scienza generale dei segni sociali**, da De Saussure **chiamata "semiologia", la linguistica sarà allora una parte di quest'ultima** e precisamente la scienza **che si occupa di quel tipo particolare di segno che è il segno verbale** (mentre la semiologia, disciplina più generale, studia anche i segni non verbali quali la scrittura, i gesti, la mimica, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari, ecc.). **L'oggetto specifico della linguistica non è tuttavia la totalità del linguaggio**, che in quanto tale può venire studiato da più punti di vista (fisico, fisiologico, psichico, ecc.), **bensì** quella sua parte essenziale e costitutiva che è **la lingua**. **Il linguaggio è la generale facoltà di parlare; la lingua è un prodotto sociale della facoltà del linguaggio**. La lingua è un qualcosa di esterno all'individuo: è un fatto istituzionale, è un'eredità che l'individuo apprende.
De Saussure opera quindi **una prima fondamentale distinzione**: quella **fra lingua e parola**. **La lingua** è un prodotto sociale, cioè un sistema di segni, di regole e di strutture che l'individuo apprende e assimila dalla comunità in cui vive senza poterla inventare o mutare. **La parola** invece è il momento individuale, è un atto individuale di costruzione anche di parole nuove; è atto mutevole e creativo del linguaggio; è il modo in cui il soggetto parlante utilizza il sistema della lingua. **Ed è la parola che fa evolvere la lingua**.
La seconda grande distinzione è fra sincronia e diacronia. **La linguistica sincronica** (o statica) studia la lingua quale si presenta in un dato momento. **La linguistica diacronica** (o dinamico-evolutiva) studia come la lingua si sviluppa nel tempo. Secondo De Saussure il limite più grave della linguistica precedente è di aver privilegiato la dimensione diacronica, evolutiva, della lingua rispetto a quella sincronica, sistemica. Pur ammettendo che la sincronia non esclude la diacronia, De Saussure il rivendica il **primato del punto di vista sincronico** poiché la lingua è un sistema di "valori" determinato dallo stato momentaneo in cui si trovano i termini linguistici. Detto altrimenti, **sincronia (il valore attuale di un termine) ed etimologia (la storia di un termine) sono due realtà distinte** al punto che per la comprensione della prima non è necessaria la comprensione della seconda. I segni linguistici, le parole, valgono più per la loro forma (per il loro significato attuale) che per la loro storia. Una linguistica pura può studiare soltanto la "lingua" e le sue strutture quali si presentano in un dato momento, ossia in senso sincronico, e non in base alla loro origine e sviluppo, ossia in senso diacronico.
Dal punto di vista sincronico De Saussure definisce la lingua come un sistema di segni linguistici con i quali avviene il collegamento di un suono con una rappresentazione, cioè con un concetto, vale a dire il collegamento di un elemento significante (il segno linguistico, la parola, che in quanto tale è un suono) con un

significato (con la rappresentazione o concetto della cosa indicata). La novità qui introdotta consiste nel fatto che De Saussure concepisce la funzione del linguaggio non più come rappresentazione di cose o contenuti, come nella concezione linguistica precedente, poiché ciò significherebbe ridurre la lingua a qualcosa di secondario rispetto a ciò che essa designa. La funzione significante del linguaggio invece è immanente (sta dentro) alla lingua stessa, poiché i segni linguistici (le parole) sono significanti non in base ai vari oggetti significati ma per la differenza che li distingue l'uno dall'altro.

Tre sono dunque le fondamentali concezioni che De Saussure ha lasciato in eredità allo strutturalismo:

1. il carattere strutturale della lingua, in cui ogni elemento ha valore solo in rapporto agli altri;
2. il primato della lingua sul parlante, sul soggetto;
3. il primato della sincronia sulla diacronia (contro lo storicismo linguistico).

Lévi-Strauss (1908-1991).

Antropologo strutturalista francese, intitola la sua opera principale "Tristi tropici". È esponente quindi di uno **strutturalismo antropologico**.

Secondo la definizione di struttura data da Lévi-Strauss quale vista in precedenza, **egli considera le strutture come forme** e categorie **invarianti** (costanti) **che governano sin dalla notte dei tempi le azioni degli individui e che stanno alla base di ogni cultura**, **costituendo nel loro insieme** ciò che Lévi-Strauss chiama **lo "spirito umano",** vale a dire un inconscio collettivo, generale e costante, di tutta l'umanità: in ogni cultura e società sussistono elementi di base costanti e universali; in tutti gli uomini, passati e presenti, è riscontrabile una comune natura culturale, un comune modo di pensare e di sentire. In tal senso Lévi-Strauss si presenta come una sorta di "Kant dell'antropologia", in quanto per lui la cultura sociale deriva da una sintesi fra le mutevoli esperienze individuali e gli immutabili schemi formali che costituiscono lo spirito umano, vale a dire l'immutabile, comune e naturale struttura psichica dell'umanità. Ricoeur parla in proposito di "kantismo senza soggetto trascendente", ovvero di un kantismo antropologico in cui al posto dell'io-penso, ossia della coscienza, troviamo l'inconscio, cioè un'organizzazione formale inconscia.

Da ciò l'antiumanismo di Lévi-Strauss, secondo cui le scienze umane possono diventare scienze sono cessando di essere umane, **nonché l'antistoricismo**, poiché per Lévi-Strauss il divenire storico è solo un movimento superficiale che scorre sulle sottostanti universali ed invariabili strutture di fondo dello spirito umano, che si ritrovano in ogni cultura e che fanno dell'umanità qualcosa di sostanzialmente immutabile **(la natura dell'uomo è ed è rimasta sempre costante in ogni tempo e in ogni società**). **Questo antistoricismo**, controcorrente rispetto ad una delle convinzioni più radicate della modernità, vale a dire quella di progresso, **permette a**

Lévi-Strauss di proporre l'antropologia come scienza universale, ossia come una forma di sapere capace di cogliere ciò che sta alla base di tutte le culture.
Lévi-Strauss ha applicato la sua metodologia strutturalista soprattutto a due ambiti di ricerca: i legami di parentela, trattati nell'opera "Le strutture elementari della parentela", **e i miti**, trattati nell'opera "Mitologiche".
Egli **ha mostrato come la logica dei rapporti di parentela obbedisca al concetto di scambio delle donne**, ossia alla necessità di assicurare la circolazione delle donne in tutta la società, impedendo che ogni singolo clan familiare si isoli in se stesso, chiudendosi ai rapporti di collaborazione con gli altri; in questo modo il gruppo si amplia sempre di più, passando da uno stato di natura primitiva ad una cultura più sviluppata. **Da tale concezione egli ricava altresì la spiegazione del tabù** (del divieto) **dell'incesto**.
Analogamente, **Lévi-Strauss ha cercato di mettere in luce la presenza di una ferrea logica** (caratteristica) **strutturale anche nel mondo** apparentemente arbitrario **dei miti**, mostrando come le molteplici storie mitologiche non siano nient'altro che variazioni di determinati temi e motivi sempre uguali nello spazio e nel tempo. Il mito non è il luogo della fantasia o della arbitrarietà ma è il modo in cui la mente dei primitivi ordinava, classificava e dava senso ai fenomeni. In tal senso il pensiero "selvaggio" non è affatto meno logico di quello dell'uomo civile, perché medesimo è l'obiettivo di catalogazione degli eventi. **Scomposti nei loro elementi, l'ampia varietà dei miti risulta riconducibile a fondamentali e costanti categorie (schemi**): il padre e la madre, l'eroe e la vittima, l'amico e il nemico, il crudo e il cotto, ecc.
In base alla scoperta delle costanti culturali, Lévi-Strauss nega, contro lo storicismo, che la mentalità moderna sia superiore a quella primitiva, essendo entrambe ugualmente complesse. Soprattutto, contro la fenomenologia e l'esistenzialismo, e contro Sartre in particolare, egli afferma che il giudizio dato dal soggetto circa la propria cultura è fondamentalmente etnocentrico, vale a dire che la propria cultura è sempre considerata quella superiore. È tale fatto che per lo più impedisce la consapevolezza delle costanti culturali, tant'è vero che la produzione delle strutture di fondo di una cultura, quali il sistema di relazioni sociali, i miti, la lingua, non è opera di un'attività cosciente; l'io conscio è infatti un'apparizione molto tarda nella storia dell'umanità.
Ulteriore caratteristica distinzione di Lévi-Strauss è quella tra "società fredde", quelle primitive che hanno una conoscenza confusa del divenire della storia, **e "società calde"**, quelle evolute, che si fondono sul mutamento incessante dei modi di vita. Le prime sono svantaggiate sul piano culturale poiché producono meno progresso, ma sono avvantaggiate sul piano sociale in quanto generano meno conflitti al proprio interno.
Infine, in Lévi-Strauss troviamo una delle più appassionate polemiche contro l'etnocentrismo, ossia contro la tendenza a considerare la propria cultura superiore rispetto tutte le altre. Anzi, i primitivi sono visti talora come l'incarnazione di un'umanità più vergine e più pura, in antitesi alla civiltà sempre più alienata e denaturalizzata dell'Occidente.

Michel Foucault (1926-1984).

È esponente francese di uno **strutturalismo storico**.
Opere principali: Storia della follia nell'età classica; Le parole e le cose; Una archeologia delle scienze umane.
Influenzato da Nietzsche, **alla base del pensiero di Foucault sta l'idea di una "archeologia del sapere"** (di una ricostruzione archeologica del sapere a partire dal Cinquecento), **volta a mettere in luce le motivazioni teorico-concettuali di alcune pratiche** di fondo dell'età moderna: **tra queste la pratica nel trattare i casi di follia**.
Foucault descrive il modo poco ragionevole con cui, per il timore di una ragione diversa, anormale, le persone cosiddette "normali" e "razionali" dell'Europa occidentale hanno relegato in strutture chiuse (i manicomi) i malati di mente, stabilendo in maniera repressiva cosa è mentalmente normale e cosa è patologico.
Influenzato dallo strutturalismo, Foucault si propone di portare alla luce le strutture mentali (le mentalità) **di base inconsce e collettive**, chiamate **"epistemi", che hanno informato** (caratterizzato) **la storia europea dal Cinquecento in poi**.
Secondo il comune indirizzo antistoricista dello strutturalismo, per Foucault **la storia** in generale, e quella della cultura e della scienza in particolare, **non è progressiva ma discontinua ed è** in-formata o **governata da strutture epistemiche, cioè da epistemi, che agiscono a livello inconscio**. La struttura epistemica o gli epistemi (visioni del mondo) sono in particolare definiti come l'insieme di tutti i rapporti che si sono stabiliti in una certa epoca fra i vari campi del sapere e della scienza (ad esempio tra matematica e fisica, fra linguistica e biologia, tra evoluzione e storiografia, ecc.). Questi rapporti sono rivelati dalle pratiche discorsive adottate, cioè dai significati di volta in volta attribuita ai segni (alle parole o simili), significati che talora sono di corrispondenza, talaltra di rappresentazione o di esteriorità o di latenza. La scienza che studia tali discorsi e tali epistemi è quella che Foucault chiama, per l'appunto, "archeologia del sapere".
Come si può osservare in proposito, l'argomentazione si fa talora più astratta. Non sempre gli strutturalisti si sono limitati a concepire il loro indirizzo come un principio euristico, ossia come un metodo di ricerca utile a evidenziare strutture e meccanismi latenti (profondi, nascosti, inconsci) esplicativi di aspetti della realtà. In taluni casi l'indirizzo strutturalista è stato trasformato in una teoria cui è stato attribuito un valore assoluto, diventando una nuova metafisica, un idealismo soggettivo con risvolti irrazionalistici: il passaggio da una struttura epistemica ad un'altra, in quanto discontinuo, non è infatti razionalmente spiegabile.
Foucault distingue tre epistemi (modi inconsci di pensare e di considerare il rapporto con la realtà succedutisi nella storia) **fondamentali**:

1. quello rinascimentale, caratterizzato dalla corrispondenza tra parole e cose;
2. quello classico, da Cartesio fino alla fine del 18º secolo, in cui le parole non corrispondono alle cose ma le rappresentano come fenomeni;
3. quello moderno, in cui le parole, cioè il pensiero, il sapere, vanno oltre la rappresentazione visibile per ricercare strutture nascoste, inconsce, condizionanti.

Dei tre epistemi sopraindicati quello su cui maggiormente insiste Foucault è l'ultimo, **quello moderno, perché solo in epoca moderna si ha la "nascita" dell'uomo, ossia la nascita delle scienze umane** (psicologia, psicoanalisi, etnologia, sociologia, linguistica, ecc.). Prima della fine del 18º secolo l'uomo non esisteva; l'uomo è un'invenzione recente poiché in precedenza non esisteva la peculiare figura dell'uomo come oggetto-soggetto di scienza. La nascita epistemica dell'uomo (volta ad uno studio scientifico; episteme in greco=scienza) ha **tuttavia** qualcosa di paradossale, scrive Foucault, poiché essa, mentre sorge con l'avvento delle presunte scienze umane (che per Foucault, come per gli strutturalisti in genere, non sono veramente "scientifiche"), **non può fare a meno di presupporre una simultanea "morte dell'uomo"** (secondo la concezione vista nel paragrafo introduttivo dello strutturalismo), se esso deve davvero diventare oggetto di scienza autentica, cioè di tipo strutturalistico e non secondo l'impostazione delle scienze umane moderne. Per lo strutturalismo infatti ogni esistenza e ogni conoscenza umana è concepibile e conoscibile solo come risultante di strutture profonde, inconsce ed impersonali, che l'uomo può scoprire e descrivere ma non condeterminare (non sono un prodotto dell'uomo ma si impongono ad esso). **L'uomo** perciò **cessa di essere soggetto, di essere protagonista, ossia autonoma e libera coscienza creativa, per diventare oggetto di scienza**. Questa dissoluzione dell'uomo in quanto soggetto trova il suo esito più significativo nel dominio (nel primato) attribuito al linguaggio, in cui per Foucault appare finalmente chiaro (come in Heidegger e nella linguistica strutturale in genere) che chi parla non è l'individuo ma la parola stessa (il linguaggio e le parole non sono un prodotto individuale bensì storico-sociale ereditato dagli individui ovvero, per Heidegger, sono il luogo in cui l'essere si rivela).

In una seconda fase del suo pensiero Foucault elabora una serie di teorie ormai di stampo post-strutturalistico. **Rilevante in tal senso è la teoria sulla genealogia del potere e sui nessi** (collegamenti) **tra sapere e potere**, intesa ad evidenziare la dinamica dei microsistemi di potere operanti nella società. Tale filosofia del potere, che si richiama a Nietzsche, manifesta la sua originalità soprattutto nei confronti di quella marxista, allora prevalente tra gli intellettuali. In primo luogo, contro l'idea del potere come sovrastruttura, Foucault ne rivendica invece un carattere espressamente strutturale: tutto dipende dal potere, compresa l'economia. In secondo luogo, contro l'impostazione macrofisica di Marx, che considera solo i grandi rapporti di forza (le classi e lo Stato), Foucault fa valere un'impostazione microfisica, che scorge il potere ovunque, in tutti gli angoli della società a cominciare dalle relazioni quotidiane fra gli individui. Inoltre, a differenza del marxismo, Foucault dichiara che non sono possibili divisioni meccaniche fra dominanti e dominati, poiché ogni individuo o gruppo risulta simultaneamente l'uno e l'altro. Ma se il potere è ovunque (non solo nei capitalisti), i punti di resistenza ad esso risiedono dappertutto (non solo nel proletariato e negli emarginati). Ovviamente, tale resistenza "decentrata" contro il potere non è destinata a concludersi ma dà vita ad un processo incessante.

Jacques Lacan (1901-1981).

È esponente francese di uno **strutturalismo psicoanalitico**. **Due sono i maggiori contributi** di Lacan alla teoria e filosofia dello strutturalismo: **il radicale antiumanismo e l'interpretazione linguistica dell'Es** (l'inconscio).
Per Lacan il centro dell'uomo non risiede affatto, come invece per la filosofia tradizionale, nella coscienza, nel cogito (nel pensiero), nell'io, bensì nell'inconscio, come per Freud, ossia nell'"altro" (l'inconscio come altro rispetto all'io) di fronte a cui l'io (la coscienza) si trova in uno stato di dipendenza (dissoluzione-destrutturazione dell'io). L'"altro" è strutturato come un linguaggio, l'inconscio è linguaggio, prosegue Lacan riformulando con ciò il pensiero di Freud, secondo cui l'inconscio è invece un luogo della mente. L'inconscio non è la sede degli istinti ma il luogo privilegiato della parola. L'inconscio parla (attraverso i suoi impulsi) perché soffre e più soffre più parla. Il compito della psicanalisi perciò non è quello di far emergere e riportare l'inconscio al conscio, quanto piuttosto di lasciar parlare l'inconscio e poterlo così comprendere. Ma il discorso dell'inconscio è indecifrabile per il soggetto conoscente. Tuttavia se l'inconscio è linguaggio, si muove allora secondo le leggi della linguistica. Ciò significa quindi che la psicanalisi, nella sua opera di decifrazione dell'inconscio, potrà convenientemente utilizzare i metodi e le scoperte della linguistica strutturale.
All'interno di questa concezione antiumanistica e strutturalistica della psicanalisi, **si collocano alcune delle tesi più significative di Lacan**: **"lo stadio dello specchio" e "l'analisi del desiderio"**.
Sembra che il bambino non abbia inizialmente esperienza del suo corpo come di un tutto unico. Anzi sembra prevalere in lui l'angoscia del corpo disgregato, poiché vengono percepite solo parti del corpo fra di esse scollegate e non il corpo intero. Con **la teoria dello stadio dello specchio** Lacan mostra che la ricostruzione unitaria del corpo non deriva dalla sola maturazione delle percezioni ma richiede la mediazione (la causa intermediaria) dell'immagine del corpo. Dapprima il bambino percepisce la sua immagine allo specchio come qualcosa di reale e di distinto da lui che tenta di afferrare. Poi capisce che si tratta di un'immagine e non di un altro essere reale. Infine riconosce la sua immagine allo specchio come la propria. In questo modo il bambino apprende la forma completa del suo corpo dapprima come immagine esterna e simbolo di se stesso. L'immagine viene prima in quanto simbolo perché solo i simboli, ossia il linguaggio, consentono in via preliminare la consapevolezza di sé, degli altri e del mondo. Solo nel simbolico l'uomo si umanizza o disumanizza. Al mondo reale e a quello immaginario si sovrappone il mondo dei simboli che fonda l'uno e l'altro. Il mondo dei simboli è quello del linguaggio (non solo il linguaggio parlato o scritto, ma anche mimico, gestuale, istintivo, inconscio) ed il linguaggio è assai di più di un mezzo di comunicazione; esso condiziona il nostro modo di vedere le cose e di pensare il mondo.
Circa **l'analisi del desiderio**, Lacan distingue tra desiderio, bisogno e domanda. Il bisogno è essenzialmente un fatto fisiologico (bisogno di acqua, di aria, di zucchero). Il bisogno è appagato dall'oggetto che si raggiunge. La domanda, a sua volta, è

domanda di una presenza o di una assenza. È prima di tutto una domanda d'amore, è un appello rivolto all'"Altro" (alle altre persone o alle circostanze in cui ci si trova). Tuttavia la domanda si presenta spesso mascherata dal bisogno. Chi non sa riconoscere questo mascheramento risponde al bisogno ma non alla domanda. Così, per esempio, quando un bambino chiede un dolce sembra che esprima un bisogno ma spesso si tratta di una domanda d'amore. Il desiderio invece non è né una domanda d'amore né un bisogno: è desiderio dell'altro, è desiderio di un altro desiderio, desiderio di fare a riconoscere dall'altro il proprio desiderio.
Lacan conclude il suo pensiero con un lucido pessimismo: non ci sono ricette per la vita. L'uomo è lacerato nella sua condizione e non c'è speranza di raggiungere una teoria che assegni un posto preciso e definitivo a ciascuno degli elementi entro cui l'uomo è lacerato.

Luis Althusser (1918-1990).

Di nazionalità francese, è esponente di uno **strutturalismo marxista**.
Opere principali: Per Marx; Leggere il capitale.
È radicalmente contrario all'interpretazione umanistica di Marx, quale suggerita dai suoi scritti giovanili. Althusser si prefigge lo scopo di ridarci la specificità della teoria marxista utilizzando il metodo strutturalista.
Nell'opera "Per Marx" **Althusser fa presente che per lungo tempo la filosofia marxista ha svolto in maniera esclusiva tre funzioni**:

1. apologetica (celebrativa): per giustificare una ben determinata politica e prassi;
2. esegetica (interpretativa): nel commento dei testi di Marx reputati come verità definitive;
3. pratica: dividendo il mondo, con un taglio netto, in classi contrapposte e dividendo la scienza in scienza borghese e scienza proletaria.

Althusser reagisce a queste riduzioni della filosofia marxista. Non distingue tra scienza borghese e scienza proletaria poiché, egli afferma, **la caratteristica specifica del marxismo sta** invece **nella demarcazione-distinzione tra scienza e ideologia**. Per Althusser l'ideologia non è una teoria descrittiva della realtà quanto piuttosto una volontà, una speranza o una nostalgia. L'ideologia è un sistema più o meno organizzato di rappresentazioni (immagini, miti, idee, concetti) che esprimono il rapporto vissuto degli uomini col mondo e rivelano desideri, speranze, modelli e progetti di determinati gruppi sociali. La scienza consiste invece in una ricostruzione-descrizione obiettiva della realtà nelle sue strutture effettive. **Marx stesso**, dopo il periodo giovanile in cui è ancora un razionalista liberale seguace di Kant e Fichte, e dopo il periodo razionalistico social-comunitario in cui Marx si dichiara discepolo di Feuerbach, **passa col "Capitale" dall'ideologia alla scienza**. Si tratta per Althusser di una vera e propria rottura epistemologica (nel senso di Bachelard): Marx abbandona categorie e concetti filosofici come uomo, essenza

dell'uomo, alienazione, ecc. e li sostituisce con nuove categorie quali forze produttive, rapporti di produzione, ecc. Sono proprio queste categorie, per Althusser, a rendere possibile la conoscenza scientifica della storia.
In polemica con la cultura tradizionale della sinistra, Althusser sostiene dunque una **interpretazione antihegeliana, antiumanistica e antistoricistica del marxismo**. Marx non avrebbe compiuto un semplice rovesciamento della dialettica (dalla teoria alla prassi), ma una sua radicale trasformazione. Infatti, mentre per Hegel la totalità è una unità semplice(lo Spirito assoluto unitario che tutto assorbe in sé), per Marx la totalità è un sistema complesso e articolato con l'economia in posizione dominante. Ciò non significa che Althusser intenda ripetere letteralmente Marx. Infatti, al posto della dicotomia (contrapposizione) marxiana tra struttura e sovrastruttura, Althusser pone il concetto di una struttura globale (il modo di produzione) articolata nelle tre strutture regionali (settoriali) dell'economia, della politica e dell'ideologia. Fra esse determinante è quella economica, ma ciò non toglie che l'economia, in quanto struttura regionale, sia a sua volta determinata, per il principio di causalità strutturale, dalla struttura globale e quindi dalle altre strutture regionali. Althusser parla in proposito di **"surdeterminazione"**.
Considerando l'umanismo un'ideologia, anziché scienza, poiché dimentica che i veri soggetti del processo sociale non sono gli individui ma i rapporti di produzione, **l'antiumanismo di Althusser si accompagna all'antistoricismo**, ossia al rifiuto di considerare la storia come processo omogeneo e unilineare avente alla base l'uomo e i suoi valori. Gli individui adempiono a funzioni non autonome ma determinate dalla struttura: sono portatori di forza-lavoro o rappresentanti del capitale. Per Althusser non esiste la storia in generale ma vi sono solo dimensioni specifiche di storicità corrispondenti alle diverse regioni o settori (vi è soltanto storia economica o politica o delle ideologie); la storia inoltre non può venire spiegata mediante concetti ideologici, quali l'uomo, il progresso, bensì solo tramite concetti scientifico-strutturali, quali formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione, ecc. La storia altresì non si sviluppa in modo lineare né inevitabilmente progressivo verso una meta prefissata ma procede per successive rotture.
L'ideologia non è scienza e quindi non può essere fondamento della conoscenza storica. Ma è anche vero che nessuna società umana può fare a meno dell'ideologia: la morale, la religione, l'arte, la politica sono ideologie perché in esse la funzione pratico-sociale prevale su quella teorica. È nell'ambito di tali pratiche ideologiche che gli uomini modificano la loro visione del mondo, ma non è da pensare che siano l'uomo o l'azione di una classe a fare la storia. La storia è piuttosto una serie discontinua di congiunture (combinazioni casuali) di varie strutture e gli individui, come le classi, non sono comprensibili al di fuori di esse.
Successivamente, peraltro, Althusser si è sottoposto ad un processo di autocritica, accusando se stesso di " teoricismo", per aver esaltato troppo la teoria rispetto alla pratica. In tal senso ha sottolineato in modo più marcato il ruolo politico della filosofia e quello di una visione materialistica del mondo consona agli interessi del proletariato.

Noam Chomsky (nato nel 1928).

Linguista statunitense di origine russa, Chomsky si muove in un ambito di pensiero già di tipo post-strutturalistico. Egli rimprovera allo strutturalismo di essersi limitato a descrivere la lingua senza essere però riuscito a spiegarla, ossia a mostrarne il funzionamento nonché la capacità creativa di ogni parlante. **La linguistica deve** invece **partire dall'analisi delle capacità linguistiche del parlante e trovare le regole su cui si basa la generazione delle frasi e non limitarsi a classificare gli elementi strutturali della lingua**.
Espone una teoria secondo cui la lingua è formata da frasi nucleari, chiamate "struttura profonda", e da frasi complesse, chiamate "struttura superficiale". Queste ultime sono derivabili dalle prime attraverso una serie di "trasformazioni" di tipo logico-matematico. Da ciò l'idea e la **teoria di una grammatica generativa trasformazionale**, in grado di spiegare la generazione delle frasi complesse di una lingua (la struttura superficiale) in base alle trasformazioni delle frasi nucleari (la struttura profonda, che sta nel significato non ambiguo di una frase). Ad esempio, la frase complessa "Dio invisibile ha creato il mondo visibile" deriva dalla trasformazione di una struttura profonda composta da tre giudizi presenti alla mente quando la frase complessa viene formulata e che sono i seguenti: 1) "Dio ha creato il mondo" (proposizione principale); 2) "Dio è invisibile"; 3) "Il mondo è visibile". La seconda e la terza sono proposizioni incidentali alla principale.
Chomsky **distingue tra competenza**, che è l'insieme delle regole e delle strutture linguistiche generali possedute dal soggetto, **ed esecuzione** (performance), che è la realizzazione della competenza posseduta, cioè l'uso effettivo della lingua in situazioni concrete. Tale distinzione ricorda quella di De Saussure tra lingua e parola, con la differenza però che Chomsky evidenzia in grado massimo la creatività del linguaggio, considerato come un meccanismo che, partendo da un numero infinito di elementi a disposizione, è capace di produrre un numero infinito di frasi. Osserva Chomsky che l'individuo parlante (non solo l'adulto ma anche il bambino) ha la possibilità di generare un numero illimitato di frasi che pur non ha mai udito o letto. Critica per contro il comportamentismo per la pretesa di spiegare l'apprendimento e l'uso del linguaggio in base allo schema stimolo/risposta ed ai processi di adattamento e ripetizione.
La valorizzazione del carattere creativo del linguaggio si accompagna ad una delle tesi più note e discusse della linguistica generativo-trasformazionale, ossia la **tesi**, cartesiana, **dell'esistenza nell'uomo di strutture linguistiche innate e universali**. Vale a dire che una quantità estesa di conoscenze e regole linguistiche giunge a noi come eredità linguistica trasmessa dal patrimonio della specie. Un bambino è geneticamente capace di parlare; l'ambiente non fa altro che suscitare queste sue capacità innate. Il contenuto di queste disposizioni innate è identificato in quegli "universali linguistici" la cui scoperta è compito della grammatica universale. Se la tesi innatistica allontana Chomsky dall'empirismo e dal comportamentismo, essa d'altro canto lo avvicina al razionalismo classico e alla tradizione linguistica che Chomsky chiama "cartesiana".

GLI SVILUPPI NOVECENTESCHI DELLA FILOSOFIA POLITICA.

Le teorie filosofiche del Novecento sulla politica e sulla società si sono sviluppate lungo **quattro principali filoni di pensiero**:

1. Il primo filone è rappresentato dagli sviluppi della filosofia marxista nelle due espressioni di base del marxismo sovietico e del marxismo occidentale. Il **marxismo sovietico** si concretizza come interpretazione del mondo alla luce soprattutto dei principi della dialettica, definendosi essenzialmente come materialismo dialettico. Il **marxismo occidentale** (Lukàcs, Korsch, Bloch, Gramsci) abbandona ogni dialettica della natura e si rivolge esclusivamente al mondo storico-sociale.
2. Il secondo filone è rappresentato dal variegato gruppo di filosofi, economisti, giuristi, politologi e psicologi raccolti presso l'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, dagli anni ‘20 fino agli anni ‘70, denominato con l'appellativo di **"Scuola di Francoforte"**, che sul piano filosofico elabora una complessiva **"teoria critica della società"**, la quale, contro la civiltà illuministica dell'Occidente, di cui è parte integrante la dittatura dei media e dell'industria culturale, persegue l'ideale dialettico di un'umanità futura libera e disalienata. In tale ideale si sono rispecchiate le generazione del ‘68. La Scuola ha in **Horkheimer, Adorno e Marcuse** i maggiori esponenti.
3. Il terzo filone è rappresentato da autori come **Schmitt, Anna Arendt e Weil** i quali, in un periodo segnato dalla crisi delle democrazie e dall'avvento dei totalitarismi, tornano a riflettere sui concetti fondamentali della convivenza sociale e approdano a una ridefinizione del concetto di politica di cui si cerca di mettere in luce i tratti peculiari e, con la Arendt, i punti di connessione col mondo classico, visto come modello alternativo alle degenerazioni della modernità.
4. Il quarto filone è rappresentato dalla rinascita tardonovecentesca della filosofia politica che, reagendo alla concezione puramente descrittiva della filosofia politica seguita dalle correnti d'ispirazione scientista e neopositivista (filosofia ridotta a semplice analisi di tipo linguistico-concettuale) torna a proporre un modello normativo di filosofia politica in grado di prendere posizione, ossia di indicare non solo i mezzi e i modi ma anche i valori e gli scopi che devono guidare la vita associata, dando vita ad un intenso dibattito sui grandi temi della libertà e della giustizia, considerata quest'ultima come il prerequisito di ogni società bene ordinata. Esponenti di questo filone sono il filosofo americano **Rawls**, fautore di un liberalismo egualitario e pluralista, **von Hayek e Nozick**, sostenitori di un liberalismo individualistico ed antistatalista, e **Mac Intyre**, teorico di un comunitarismo solidaristico.

GLI SVILUPPI DELLA FILOSOFIA MARXISTA NEL NOVECENTO.

La Prima, la Seconda e la Terza Internazionale.

Un criterio utile per seguire gli sviluppi della filosofia marxista nel Novecento è quello di esaminare la storia delle Tre Internazionali Socialiste (organizzazioni internazionali dei partiti di ispirazione socialista-comunista) che si sono succedute nel tempo.
La Prima Internazionale (1864-1876) è stata fondata da Marx, è stata segnata dal contrasto fra marxisti e anarchici seguaci di Bakunin e si è conclusa col riconoscimento del marxismo come dottrina ufficiale del movimento operaio.
La Seconda Internazionale (1889-1917) svolge funzioni di dibattito sui problemi di interesse comune (lo sciopero generale, la legislazione sul lavoro, il colonialismo, la lotta contro la guerra e il militarismo capitalistico). Al suo interno si sviluppa un importante dibattito di carattere ideologico che vede contrapposti i marxisti ortodossi, capeggiati da Kautsky, e i marxisti revisionisti, rappresentati soprattutto da Bernstein. Si conclude con la condanna della revisionismo, denunciato come eretico. Lo scoppio della prima guerra mondiale pone in crisi la Seconda Internazionale, ove la solidarietà di classe e il pacifismo internazionale non riescono ad imporsi sull'emergere di interessi nazionali e nazionalistici.
La Terza Internazionale (1919-1943) ha come partito guida quello bolscevico. Sul piano politico si pone l'obiettivo di creare una rete di partiti sul modello di quello sovietico, fedeli alle direttive della Russia sovietica, con il riconoscimento della leadership prima di Lenin e dopo di Stalin. Sul piano dottrinale si porta in primo piano la tematica della dialettica (primato della struttura economica sulla sovrastruttura e sviluppo della storia mediante la lotta di classe) contro le interpretazioni positivistiche ed evoluzionistiche del marxismo da una parte e revisionistiche dall'altra.

Il dibattito all'interno della Seconda Internazionale tra revisionismo e ortodossia.

Eduard Bernstein (1850-1932), leader **revisionista** della socialdemocrazia tedesca e vissuto lungamente in Inghilterra, collaborando con Engels, constata tutta una serie di fatti che vanno in senso contrario all'analisi e alle previsioni di Marx: il proletariato migliora le proprie condizioni di vita e il capitalismo dimostra nuovo vigore; lo Stato borghese diventa sempre più democratico; gli strati intermedi non scompaiono dalla scena sociale ma anzi allargano la loro base e i privilegi dei capitalisti cedono terreno alle istituzioni democratiche. Queste constatazioni inducono Bernstein a ritenere che l'obiettivo da perseguire non sia più la rivoluzione ma piuttosto la trasformazione e la riforma graduale della società attraverso una collaborazione del partito operaio con le forze progressiste della borghesia. Rifiuta la

dialettica, che ha proclamato l'avvento del comunismo e della società senza classi come una necessità storica anziché come un valore ideale di giustizia e di uguaglianza. Contro il primato della struttura economica sostiene l'imprescindibilità dell'etica: l'analisi economica ci dice come stanno le cose, ma sono i nostri ideali etici che ci indicano come creare la società del futuro. La morale è una potenza capace di svolgere una funzione creatrice. Rifiuta anche la dittatura del proletariato a favore della tesi di uno Stato sempre più democratico. Esso non è considerato solo un organo di oppressione ma, sotto l'influenza della grande maggioranza del popolo per mezzo del suffragio universale, lo Stato può essere trasformato in senso democratico.

Ai revisionisti si contrappongono e prevalgono **gli ortodossi**, che hanno in **Karl Kautsky** (1854-1938) il principale teorico. Influenzato dal clima di trionfo delle scienze naturali del positivismo, Kautsky, che studia a Vienna e poi si trasferisce a Zurigo, interpreta Marx mediante categorie (concetti, tesi) di tipo naturalistico, economicistico ed evoluzionistico, abbandonando peraltro la dialettica come residuo dell'hegelismo per abbracciare una concezione darwiniana di evoluzione naturale-sociale. La primaria importanza attribuita al fattore economico ed evoluzionistico-sociale comporta una visione fatalistica della storia, secondo cui il passaggio dal capitalismo al comunismo è considerato uno sbocco automatico ed inevitabile dell'evoluzione della società in conseguenza delle contraddizioni del sistema capitalistico, ingenerante una miseria operaia sempre più vasta (determinismo positivistico). Contro Bernstein, Kautsky ribadisce la teoria marxista. Non nega l'analisi di Bernstein ma ne rifiuta le conclusioni, sostenendo invece che proprio lo sviluppo del capitalismo attraverso la ricerca di nuovi mercati con il colonialismo conferma, piuttosto che smentire, le previsioni di Marx, nel senso che la disperata ricerca di nuovi mercati ribadisce la crisi del capitalismo stesso e mostra l'acuirsi delle sue contraddizioni interne. Conferma quindi l'ineluttabilità della rivoluzione contro ogni riformismo. Ma, compiendo tal operazione, Kautsky rivede a sua volta alcuni punti fondamentali della teoria marxiana: a proposto del rapporto fra struttura e sovrastruttura, più che di primato della prima sulla seconda parla piuttosto di continua e reciproca interazione; a proposito del materialismo dialettico, più che di sviluppo dialettico parla piuttosto di interazione tra organismo e ambiente. In ciò consiste il naturalismo o social-darwinismo di Kautsky: la storia dell'umanità non è che un caso particolare della storia degli esseri viventi, però con leggi specifiche connesse alle leggi generali della natura umana. La revisione del marxismo, di fatto operata anche dall'ortodosso Kautsky, non è dunque di poco conto e sul piano operativo tende a coincidere con quella di Bernstein. Dopo la conquista del potere in Russia, anche Kautsky si contrappone a Lenin e al bolscevismo, accusato di aver buttato a mare, per conservare il potere, i principi socialisti originari. Al bolscevismo viene rimproverato di aver soppresso l'Assemblea nazionale, di aver reintrodotto il lavoro a cottimo, di aver istituito una nuova oligarchia burocratica, di aver dato vita a una tirannia sanguinosa, con soppressione della libertà di stampa e di opinione. Alla tirannia dello zar è stata sostituita la dittatura non del proletariato ma di un gruppo (i capi del partito comunista).

L'Austromarxismo.

La concezione revisionistica di Bernstein è a sua volta ripresa, per taluni aspetti, **dal cosiddetto "Austromarxismo**" (marxisti di nazionalità austriaca) **di Max Adler** (1873-1937) **e di Otto Bauer** (1881-1938), che si propongono una fondazione etica, anziché economico-materialistica, degli ideali marxisti su cui basare sostanzialmente la lotta per il socialismo, altresì secondo l'imperativo kantiano di trattare l'umanità come fine e non come mezzo.
Nella controversia sulla teoria marxista tra riformismo e totalitarismo, per gli austromarxisti la tesi della necessità storica e ineluttabile della rivoluzione sociale deve essere superata e il socialismo deve essere ricondotta a cause ideali di carattere etico, nella convinzione che il **riformismo parlamentare** rappresenti il vero presupposto del passaggio "civile" al socialismo, passaggio ben diverso dalla "inciviltà" del bolscevismo. Il progresso sociale non è il frutto di leggi di natura bensì dello spirito; esso non può quindi essere spiegato e dimostrato ma solo creduto e creato dagli uomini, realizzando i valori in cui credono (giustizia, libertà, uguaglianza, ecc.).
Max Adler respinge la metafisica del materialismo storico, inteso come teoria secondo cui l'ideologia è prodotta dalla base economica (a suo avviso nemmeno Marx l'ha sostenuto in modo così radicale). Il "materialismo" è di per se una questione concernente l'essenza del mondo, è un modo di vedere e concepire il mondo e quindi è una concezione metafisica e ontologica fin dall'origine. Ma per Adler esso non va colto come metafisica della storia bensì come indicazione programmatica a guardare, nell'analisi scientifica dei fatti storici, agli aspetti economici.
Anche **la dialettica**, se concepita come "modo dell'essere", ossia come concezione del divenire storico-sociale mediante la contrapposizione di elementi opposti, viene ad indicare una "struttura essenziale" e di conseguenza è anch'essa metafisica. Adler considera invece la dialettica un metodo, un principio di ricerca ai fini dello studio della vita sociale, che non ha nulla a che fare con la natura dell'essere, limitandosi semplicemente a constatare l'opposizione esistente fra l'interesse proprio dell'individuo e le forme sociali in cui egli viene costretto.
Oltretutto, le condizioni materiali non creano l'ideale etico ma spiegano il modo in cui si è o non si è realizzato. L'ideale etico del socialismo non deriva dalle basi materiali. "Se dapprima non esistesse un ideale etico di giustizia, di libertà ed uguaglianza, perché alla fin fine il proletariato non dovrebbe essere soddisfatto di un sistema di feudalesimo industriale -che non è affatto escluso- di salari migliori, di abitazioni pulite, di giornate lavorative più brevi e di sufficienti assicurazioni contro la malattia, l'infortunio e la vecchiaia?". L'idea politica del socialismo è invece eticamente motivata in quella versione dell'imperativo categorico che pretende che in ognuno venga rispettata l'umanità e che nessuno venga considerato solo come mezzo bensì come fine.

Rosa Luxemburg (1870-1919).

In contemporanea al revisionismo **si costituiscono per contro correnti non soltanto antirevisionistiche, ma tali che criticano da sinistra anche lo stesso marxismo ortodosso** nella versione di evoluzionismo fatalistico ad esso data da Kautsky. **Tra i maggiori esponenti di tali correnti si annovera Rosa Luxemburg**, nata da famiglia ebrea sulla frontiera russo-polacca e dirigente del partito socialista polacco. Muore assassinata dagli oppositori politici.
Dichiara che il socialismo non è un esito ineluttabile dello sviluppo storico ma è piuttosto una tendenza che unicamente l'azione di un proletariato organizzato e cosciente può condurre a realizzazione. Se non accetta la tesi della inevitabilità del socialismo, sostiene tuttavia la tesi del crollo inevitabile del capitalismo. Esso tende ad espandersi conquistando attraverso il colonialismo sempre nuovi mercati: il capitalismo diventa imperialismo. Ma i nuovi mercati sono comunque limitati e pertanto il capitalismo è destinato a crollare. "L'imperialismo è tanto un metodo storico per prolungare l'esistenza del capitale, quanto il più sicuro mezzo per affrettarne la fine".
Allo scoppio della prima guerra mondiale denuncia il "socialpatriottismo" della socialdemocrazia a favore di manifestazioni rivoluzionarie in tutti i paesi contro la guerra e contro il sistema che la vuole e l'alimenta.
In un primo tempo saluta con entusiasmo la rivoluzione sovietica, ma poi critica severamente la degenerazione dittatoriale del bolscevismo, che da dittatura del proletariato è diventata dittatura sul proletariato. Anche la Luxemburg vuole la dittatura, ma essa deve essere un modo per applicare la democrazia e non per distruggerla; deve essere opera della classe e non di un'oligarchia che pretende di dirigere in nome della classe. I Soviet invece hanno represso il dibattito e la libertà di espressione nella vita pubblica. Quella sovietica è diventata una dittatura borghese di tipo giacobino.

Il marxismo sovietico: Plechanov; Lenin; Stalin; Trotskij.

Georgij Valentinovic Plechanov (1856-1918).

In Russia è Plechanov a diffondere il marxismo, che concepisce in termini ortodossi di materialismo storico e dialettico. In difesa della prospettiva ortodossa, combatte i populisti poiché pensano che la rivoluzione in Russia possa compiersi senza passare per la fase del capitalismo. La storia ha le sue leggi oggettive e immanenti e non si possono ignorare. E male ha fatto Lenin, secondo Plechanov, a forzare l'andamento della storia. Ortodosso per quanto riguarda il materialismo storico, Plechanov lo è anche per quel che concerne il materialismo dialettico: non solo lo sviluppo della storia ma anche quello della natura è di tipo dialettico (e non evoluzionistico). Il corso delle idee si spiega col corso delle cose: le nostre rappresentazioni non sono

altro che il riflesso delle cose. Critica anche i cosiddetti "costruttori di Dio", che pensavano di innestare il marxismo scientifico su di un misticismo religioso.
Nell'ultimo periodo di vita si distanzia dal partito giacobino e dittatoriale di Lenin e rifiuta anche la "Rivoluzione di ottobre", che vede come un colpo di mano in una situazione ancora non matura. Per tale motivo Plechanov viene accusato di tradimento dalla maggioranza dei bolscevichi.

Vladimir Ilic Ulianov detto Lenin (1870-1924).

Critico contro il partito socialdemocratico russo, dà vita al partito bolscevico (da "bolsci"=di più), mentre il gruppo avversario viene chiamato menscevico (da "mensci"=di meno). È la figura di maggior spicco del marxismo teorico sovietico, cui Lenin, in polemica con Mach e gli empiriocriticisti, dà un'**impostazione** decisamente **realista e dialettico-materialistica**, sviluppata nell'opera "Materialismo ed empiriocriticismo". Lenin giudica reazionario l'empiriocriticismo perché anti-dialettico. Mach sosteneva che "il mondo consiste soltanto nelle mie sensazioni". Lenin obietta che tale concezione non dice nulla di più di quanto già aveva teorizzato Berkeley contro il materialismo. La filosofia di Mach pertanto, accusa Lenin, "è da cima a fondo un plagio di Berkeley". Invece per Lenin **la materia esiste indipendentemente dalle nostre sensazioni e dalla coscienza**. La sensazione è solo strumento della conoscenza e non la realtà. La conoscenza umana non si sviluppa nel modo inteso da Kant e dagli idealisti: **la conoscenza è rispecchiamento**, riflesso **della realtà oggettiva** nel cervello dell'uomo (corrispondenza tra fenomeno percepito e cosa in sé). Il rispecchiamento della realtà non avviene per Lenin una volta per tutte, definitivamente, ma si approfondisce dialetticamente: "dialettico è non soltanto il passaggio dalla materia alla coscienza, ma anche dalla sensazione al pensiero". La dialettica materialista ammette la relatività delle nostre conoscenze, tuttavia non nel senso della negazione della verità obiettiva ma nel senso della relatività storica e del graduale ed incessante approssimarsi delle nostre conoscenze a questa verità.
Il materialismo realistico di Lenin si esprime in sostanza nelle tesi:

1. le cose esistono prima che l'uomo le conosca e sono indipendenti dalla conoscenza stessa;
2. la conoscenza si sviluppa dialetticamente, secondo un processo per cui nasce dall'ignoranza e da conoscenza vaga e incompleta diventa più adeguata e più precisa;
3. l'esistenza della realtà materiale garantisce il valore oggettivo della scienza che, per quanto non giunga mai in possesso della verità totale, progredisce incessantemente verso di essa.

Così come la conoscenza, **anche la storia si sviluppa dialetticamente** in termini di assoluta necessità, per cui dalle contrapposizioni dialettiche di lotta degli opposti segue necessariamente la sintesi finale degli opposti nella società senza classi.
Questa concezione dialettica è applicata da Lenin anche alla **teoria dello Stato**, nell'opera "Stato e rivoluzione". Lo Stato è il risultato dell'antagonismo tra le classi

sociali ed è lo strumento del dominio di una classe sull'altra. Nel passaggio dal capitalismo al comunismo, costituito dal periodo della dittatura del proletariato, lo Stato si fa strumento della classe proletaria, nel senso che la maggioranza degli oppressi reprime la minoranza degli oppressori. Instaurato il comunismo, lo Stato si avvia a diventare inutile e tende a scomparire, giacché il comunismo elimina l'occasione stessa dei delitti e i reati individuali che potrebbero residualmente verificarsi verrebbero repressi dagli stessi cittadini. Ciò in teoria, perché in pratica è accaduto che il regime dittatoriale non venisse mai superato e che pure la socializzazione dei mezzi di produzione e la scomparsa delle classi sociali non venisse realizzata in quanto non si è mai oltrepassata la fase della statalizzazione dei mezzi di produzione; quindi non è mai stato superato il regime statuale ed al posto della classe borghese dominante si è sostituito il dominio del ceto burocratico e quello dei quadri e dei dirigenti del partito sul proletariato.
Peraltro, nella dialettica della storia e a proposito dell'inevitabile avvento del comunismo Lenin introduce, contro la tesi di uno sviluppo spontaneo, un elemento volontaristico portato dall'esterno dello stesso proletariato. Nel 1902 Lenin pubblica l'opera "Che fare", che è l'atto di nascita del bolscevismo. Da una parte egli attacca il revisionismo, definito nient'altro che opportunismo e, dall'altra, **contesta i teorici della spontaneità rivoluzionaria della classe operaia**. Costoro, seguaci ortodossi del materialismo storico di Marx, riducevano la politica a riflesso e a derivato dell'economia e pertanto sostenevano che la coscienza di classe e la rivoluzione sarebbero state un prodotto spontaneo e automatico dello sviluppo del capitalismo e delle sue contraddizioni. Ma Lenin afferma che **il proletariato non è in grado da solo di maturare una seria coscienza rivoluzionaria**; da solo giunge unicamente a delle rivendicazioni, non alla rivoluzione. Di conseguenza, la coscienza politica può essere portata all'operaio solo dall'esterno della lotta economica tra operai e padroni; in particolare può essere portata dagli intellettuali borghesi progressisti, come Marx ed Engels, consapevoli del fine supremo della società comunista a cui tende l'umanità. In questa teoria Lenin rivede il marxismo classico di Marx ed Engels, secondo cui, essendo ogni pensiero, e quindi ogni concezione politica, frutto di precisi interessi di classe, dovrebbe essere impossibile che intellettuali borghesi si mettano a capo della classe operaia. **Per Lenin** invece **il proletariato deve avere una guida** per abbattere la borghesia e questa guida è **il Partito comunista**, ossia una élite intellettuale la cui professione sia l'azione rivoluzionaria. Il partito è l'avanguardia armata del proletariato ed esso **non può essere messo in discussione**. Il marxismo è posto come ideologia ufficiale del partito comunista, di per sé sottratta ad ogni forma di critica. Assume in tal senso la veste di **dogmatismo ideologico**, una specie di teologia laica assolutamente vincolante.

Joseph Stalin (1879-1963).

Prosegue e radicalizza la concezione autoritaria del Partito comunista, mentre altri marxisti quali Plechanov, come già visto, e Trotskij dichiarano liberticida e contrario al socialismo il centralismo partitico e statuale proposto da Lenin.

Plechanov ebbe a dire che se tale centralismo fosse stato realizzato la conseguenza sarebbe stata "un uomo che avrebbe concentrato in se tutti i poteri". Anche Trotskij aveva affermato che "il Partito sarebbe stato sostituito dall'organizzazione, l'organizzazione dal Comitato centrale e il Comitato centrale dal dittatore". Tali profezie si sono in effetti avverate. Con l'avvento al potere di Stalin vengono condannati tutti i "deviazionisti" che non accettano il marxismo-leninismo integrale.

Lev Trotskij (1879-1940).

Già comandante dell'armata Rossa, scrive nell'ultimo periodo della vita l'opera "La rivoluzione tradita", pronunciandosi a favore di un maggior pluralismo nel partito e di una minor burocratizzazione nello Stato. Su mandato di Stalin viene assassinato in Messico dove si era rifugiato.
Trotskij, contro la giustificazione staliniana dell'instaurazione del comunismo in un solo paese, sostiene l'esigenza di una rivoluzione permanente che non si esaurisca nella costituzione di un singolo Stato comunista. Dichiara pertanto l'impossibilità di accettare la trasformazione del comunismo in nazionalismo dello Stato comunista.

Il marxismo occidentale: Lukàcs, Korsch e Bloch.

Si tratta di una forma di marxismo indipendente sia dalla socialdemocrazia che dal comunismo sovietico. È opera di intellettuali al di fuori dei partiti.
Se il materialismo sovietico costituisce un'interpretazione del marxismo più vicina alla concezione dialettica di Engels, il marxismo occidentale costituisce un'interpretazione più vicina alla concezione dialettica di Hegel: è lasciata cadere ogni dialettica della natura per rivolgersi esclusivamente al mondo storico-sociale.

Gyorgy Lukàcs (1885-1971).

Nasce in Ungheria, emigra nell'Unione Sovietica e nel 1949 torna in Ungheria. Dopo la morte di Stalin è tra i promotori della destalinizzazione. Con l'invasione dell'Ungheria nel 1956 viene deportato in Romania. È indotto ad una pubblica autocritica. Rientrato in Ungheria, vive isolato fino alla morte.
Opere principali: Storia e coscienza di classe; La distruzione della ragione; L'estetica.
Lukàcs vuole recuperare il marxismo ortodosso che però, a suo avviso, non significa accettazione acritica dei risultati teorici della ricerca marxiana, non significa un "atto di fede". L'ortodossia che Lukàcs intende affermare si riferisce invece al metodo (**il marxismo è concepito essenzialmente come metodo dialettico**), nella convinzione che nel marxismo dialettico sia stato scoperto il corretto metodo di ricerca per comprendere la storia umana. **Il metodo dialettico ci proibisce di guardare a fatti isolati e non connessi in una totalità**, come invece è concepito dalla scienza

borghese. La società va studiata come un intero: non può essere compresa se ne studiamo singoli aspetti ma è invece necessario scoprire le connessioni profonde che legano dialetticamente fatti ed eventi tra di loro. Pertanto va riportato in primo piano **la categoria** (concetto) **della totalità**, il che non significa sopprimere i singoli fatti ed eventi ma considerarli quali i momenti dialettico-dinamici ed interconnessi di un intero. Ad esempio, produzione, distribuzione, scambi e consumo non vanno analizzati isolatamente ma nell'intero contesto delle reciproche inter-relazioni dialettiche.
Lukàcs **critica** quindi **la scienza positivistica**, sia quella borghese ma anche quella revisionistica della Seconda internazionale, **che non applica il metodo dialettico e la categoria della totalità**. Tale scienza ritiene i fatti come qualcosa di dato e li considera separatamente, dimenticandosi che essi sono invece, a loro volta, il prodotto di determinate forze sociali. **È una scienza reificante** (dal latino "res"= cosa) in quanto riduce a cose e a fatti di natura i prodotti sociali e storici, assoggettandosi in tal modo ad un processo di **feticismo** (= di riduzione a feticcio, cioè ad un culto fanatico dell'oggetto) e di **alienazione** (i rapporti sociali non sono più visti come prodotti dell'uomo bensì come eventi naturali estraniati, privati della loro valenza sociale). **Spezza inltre la totalità del conoscere sociale in tanti settori parziali** (economia, diritto, sociologia) retti da leggi e metodi propri, assumendo una mentalità analitica, astratta e antidialettica, incapace di cogliere la complessiva organicità dei fatti. Tale mentalità deriva dalla logica stessa del capitalismo, che concepisce una società scissa settorialmente a causa del modo di produzione, che separa il produttore dall'oggetto e che è basato sulla divisione frazionata del lavoro e sulla atomizzazione della società in individui e classi antagoniste (atomizzazione= ridurre gli individui e i gruppi sociali ad atomi, a singole unità isolate, non collegate e non interconnesse). Prigioniera del feticismo e dell'alienazione, la scienza borghese non vede le contraddizioni del capitalismo e della società. Tutto ciò spiega perché il marxismo della Seconda internazionale, ispirato alla scienza positivista, risulta revisionista sul piano teorico e non rivoluzionario sul piano pratico. **Occorre quindi ritornare alla dialettica di Marx, il cui oggetto non è la natura, come sostiene Engels**, e con lui il materialismo sovietico, **ma è invece la realtà storico-sociale nella sua totalità**: deve essere abbandonato il concetto di materialismo dialettico a favore del concetto di materialismo storico.
In tal senso Lukàcs, nell'opera "Storia e coscienza di classe", **perviene alla soluzione del problema dei rapporti tra struttura e sovrastruttura** che, a suo avviso, non stanno fra di loro in rapporti di supremazia e subordinazione bensì in un rapporto dialettico. Il primato dell'economia non è una costante storica (un fatto storico immutabile) ma solo una caratteristica peculiare del capitalismo.
La società dunque va studiata come totalità, come intero, il che è possibile solo da parte di un soggetto che sia esso stesso una totalità. Tale soggetto è "**la coscienza di classe"**, che mediante l'azione può comprendere e conoscere la realtà sociale nel suo complesso, conoscendo per agire e agendo per conoscere in un nesso (collegamento) inscindibile di teoria e prassi. **Soggetto** (protagonista) **della storia è quindi la coscienza di classe**, che dapprima agisce in modo oscuro ed inconsapevole e poi

determina in modo chiaro e distinto gli eventi. **La coscienza di classe** non è né la media né la somma di ciò che pensano e sentono gli individui che formano una classe; essa **è** invece **la comprensione del senso della situazione storica in cui ci si trova**; è consapevole presa di coscienza. **Solo il proletariato può avere vera coscienza di classe**, poiché la borghesia, ancorché giunga alla chiara consapevolezza delle contraddizioni della società capitalistica, non può eliminarle pena il rischio della sua stessa scomparsa, dal momento che è proprio su tali contraddizioni che essa fonda il suo dominio. **La borghesia è** perciò **costretta a negare le contraddizioni del capitalismo e a camuffarle** con ideologie di comodo. La sua è pertanto una falsa ed astratta coscienza di classe perché fondata sulla separazione fra teoria e prassi. **Il proletariato invece tende a negare e a superare se stesso per realizzare una società senza classi: questa è coscienza autentica perché non difende gli interessi di nessuno quanto piuttosto la libertà di tutti**. **È la coscienza di classe che, in ultima analisi, determina il processo storico anziché la struttura economica. È con ciò ridimensionato il primato della struttura sulla sovrastruttura culturale**. Non è dalla riorganizzazione economico-politica operata dal proletariato, e per esso progettata in particolare dal partito guida, che in primo luogo deriva il processo rivoluzionario, bensì è dalla presa di coscienza di classe proletaria che matura l'azione e l'organizzazione rivoluzionaria. È la coscienza di classe il principale motore della rivoluzione storica, allorquando il proletariato, nel suo insieme, ne giunga ad autentica consapevolezza, piuttosto che l'iniziativa di un partito o di un gruppo élitario (intellettualmente superiore) di individui, pur avendo il partito una funzione di stimolo della coscienza proletaria.

La parte più interessante dell'opera è l'interpretazione che Lukàcs dà del capitalismo, non solo come espressione dell'alienazione economica (la sottrazione all'operaio del prodotto del suo lavoro), bensì come alienazione totale, cioè come perdita da parte dell'uomo della propria complessiva essenza umana (reificazione dell'uomo, ossia riduzione dell'uomo a cosa in tutte le sue attività). Tale è per Lukàcs tutta la filosofia borghese, da Cartesio a Kant, così come la scienza moderna, che studia i fenomeni isolatamente e non dialetticamente, e che perciò è valida solo come conoscenza della natura perché nella natura non c'è dialettica in quanto non c'è coscienza. Parimenti, Lukàcs respinge la concezione della verità come rispecchiamento dell'essere (della realtà) da parte del pensiero (come corrispondenza tra realtà e pensiero), concezione conseguente, in quanto tale, al dualismo (contrapposizione) tra soggetto e oggetto nonchè fra teoria e prassi. La verità per Lukàcs è data solo dalla prassi, anzi dalla prassi rivoluzionaria per cui, come per Marx, la filosofia non deve più interpretare il mondo ma deve trasformarlo.

L'opera "Storia e coscienza di classe" viene tuttavia condannata dai dirigenti della Terza internazionale in quanto accusata di soggettivismo (di primato attribuito al soggetto e alla coscienza anziché alla realtà oggettiva) **e di idealismo**. **Lukàcs è costretto ad accettare la condanna e a fare autocritica**. **Si dedica quindi a studi di storiografia filosofica e di estetica**.

Nell'opera "La distruzione della ragione" Lukàcs critica il pensiero irrazionalistico come si è storicamente sviluppato in Schelling, Schopenhauer,

Nietzsche, Dilthey, Simmel, Weber, Spengler, Heidegger e Jaspers. Lukàcs contrappone da un lato il pensiero dialettico e marxista, razionalista e progressista, e, dall'altro lato, il pensiero borghese, prevalentemente irrazionalista e conservatore, che svaluta e distrugge il valore della ragione, sia affidandosi ad intuizioni sovra-razionali sia rassegnandosi all'esistenza di realtà contraddittorie insuperabili. La distruzione della ragione operata dall'irrazionalismo trova il suo ultimo sbocco, secondo Lukàcs, nel nazifascismo.
Nell'opera "Estetica" Lukàcs elabora una vera e propria estetica marxista secondo una concezione realistica dell'arte (realismo socialista). Concepisce l'arte come riproduzione della realtà, teoria che in sé non è affatto nuova come riconosce lo stesso Lukàcs. Tuttavia l'arte come rispecchiamento della realtà deve essere recuperata sia contro il formalismo sia contro il naturalismo. L'arte infatti non va intesa come rappresentazione di singoli oggetti e aspetti della realtà, bensì come rappresentazione veritiera e fedele della realtà nella sua totalità e nelle sue contraddizioni. Oggetto dell'arte in tal senso è il "tipo" o il "tipico", ossia la rappresentazione dei tratti salienti e delle tendenze di fondo di una certa società, mediante la raffigurazione di personaggi o situazioni emblematiche (esemplari). Il tipo non è da confondersi con la "media", ossia con la quotidianità di tutti i giorni, né col tipo astratto della tragedia classica o col soggetto idealistico e idealizzato del romanticismo. In quanto capace di rappresentazioni "tipiche", l'arte assume un valore autonomo rispetto alle stesse ideologie e all'appartenenza di classe dell'autore, come testimonia Balzac che, pur essendo soggettivamente un borghese reazionario, giunge tuttavia a rappresentare realisticamente il carattere profondo di un'epoca e ad essere quindi oggettivamente progressista. La vera arte infatti, in quanto realista, è sempre anche progressista poiché aiuta a promuovere l'evoluzione dell'umanità. La fantasia non è proibita ma essa deve essere in grado di ricostruire il "tipo". Se grazie alla teoria della "tipo", Lukàcs riesce a recuperare molta della grande arte del passato, tuttavia, privilegiando l'arte realistica secondo l'equivalenza "realismo=socialismo" e, per contro, "antirealismo= capitalismo", deriva da parte di Lukàcs una sostanziale incomprensione nei confronti dei grandi scrittori del Novecento, come Proust, Joyce e Kafka, che ai temi sociali hanno preferito quelli dell'inquietudine dello spirito e che sono stati perciò accusati da Lukàcs di irrazionalismo e nichilismo, espressioni di una classe borghese al tramonto.

Karl Korsch (1896-1961).

Come Lukàcs, valorizza sia la categoria della totalità, sia la dialettica hegeliana come metodo piuttosto che come teoria. Il marxismo costituisce un'analisi globale del mondo borghese nella totalità delle sue manifestazioni, delle sue strutture economiche, delle sue istituzioni politiche e delle sue forme di coscienza (economia, filosofia, storia, dottrina del diritto e teoria dello Stato: nessuno di questi campi è da considerare separatamente). Conseguentemente il marxismo si presenta come

contestazione radicale della società di classe, proponendosi non già di sostituire la classe e lo Stato dominanti bensì di superarli ed abbatterli per far posto alla società senza classi. L'affinità tra Hegel e Marx consiste appunto nella visione globale della realtà sociale e nella consapevolezza della stretta connessione tra pensiero e realtà, fra teoria e prassi.
Apprezza maggiormente le opere giovanili di Marx, ispirate agli ideali umanistici di liberazione, di giustizia, di solidarietà, mentre imputa alle opere successive, soprattutto al "Capitale", un'eccessiva impostazione scientifico-economica, che ha comportato una progressiva perdita della concezione dialettico-globale della realtà e della compenetrazione fra struttura e sovrastruttura.
Critica non solo Kautsky e il marxismo ortodosso, ma anche Lenin, per aver considerato la coscienza di classe come qualcosa che doveva venir portata dall'esterno del proletariato (ossia da un partito guida costituito da intellettuali progressisti) e per aver altresì instaurato non già una dittatura del proletariato ma sul proletariato, cioè la dittatura del Partito comunista e dei vertici del partito.
Per tali concezioni Korsch viene condannato dalla Terza internazionale e radiato dal Partito comunista tedesco.

Ernst Bloch (1885-1977).

Anche Bloch è condannato come eretico e costretto a lasciare la cattedra presso l'università di Lipsia, dove insegnava, per aver criticato la dittatura sovietica ed il materialismo dialettico. Si rifugia nella Germania occidentale, andando ad insegnare presso l'università di Tubinga.
Nell'opera "Il principio speranza" **elabora un originale "filosofia della speranza"**, secondo cui l'universo è concepito come un processo incompiuto che tende indefinitamente alla compiutezza in una continua tensione (slancio) verso il futuro, il possibile, il non ancora compiuto. La tensione verso le novità del futuro è un impulso che pervade tutta la realtà, non solo quella umana ma anche quella naturale. Bloch chiama **"fame"** la dimensione cosmica di questo impulso e **"speranza"** le sue manifestazioni nella vita umana. Perciò la speranza, e quindi l'utopia, il sogno, l'attesa, costituiscono la dimensione fondamentale del**l'essere uomo, "animale utopico" per eccellenza**.
In tal senso Bloch costruisce la sua ontologia del non-ancora-essere, del possibile, dell'attesa e dell'apertura. Questa concezione ontologica spinge Bloch a delineare una **fenomenologia degli stati utopici**, ovvero a descrivere le varie forme reali in cui si manifesta la speranza utopica: dai sogni ad occhi aperti dell'individuo ai grandi miti collettivi; dalle favole alla letteratura; dai film alle canzonette. L'utopia non è l'impossibile ma ciò che non è ancora.
La filosofia della speranza trova nel marxismo l'espressione filosofica da Bloch **giudicata la più corrispondente**. Più di ogni altro movimento, il marxismo ha guardato alla speranza nel futuro stimolando l'uomo alla ricerca di un riscatto dalle sofferenze e dall'alienazione. Poiché anche per Bloch, come per Marx, lo scopo della

filosofia non è di contemplare il mondo ma di trasformarlo, il marxismo è per ciò stesso una filosofia rivolta al futuro, a ciò che ancora non è. Solo il sapere come unione di teoria e prassi riguarda il divenire. Un sapere unicamente contemplativo, invece, può solo riferirsi a ciò che è accaduto. La filosofia marxista della speranza pone come proprio fondamento la **tesi che l'uomo si trovi in uno stato di alienazione**. **Però, mentre l'alienazione di cui parla Marx scaturisce da motivi economici, Bloch fa risalire l'alienazione a ragioni più profonde** e universali, a ragioni **ontologiche** (costitutive della reale natura umana): l'uomo è alienato perché è incompleto, incompiuto, come l'universo di cui fa parte. Il marxismo perciò deve essere integrato: finora si è prevalentemente sviluppato come critica nei confronti delle contraddizioni antiumanistiche dell'economia capitalista, mentre invece occorre sviluppare il marxismo come progetto del "regno della libertà".
La filosofia della speranza, pur nel suo ateismo di fondo, deve inoltre prendere in seria considerazione il fenomeno religioso in base al principio che "ove c'è speranza, c'è religione". Infatti, sebbene nella religione vi sia la radice dell'alienazione, come denunciato da Feuerbach e da Marx, in essa vi è pure, come dimostrano le eresie, la protesta e la denuncia critica dell'esistente, la speranza nel futuro e il sentimento dell'attesa. "C'è nella Bibbia, scrive Bloch, un potenziale rivoluzionario esplosivo". Tale teoria ha assunto notevole importanza nell'avvicinamento tra cristianesimo e marxismo in termini di cristianesimo ateo: il vero Dio non è quello della trascendenza ma è la speranza del futuro.

In relazione agli sviluppi novecenteschi della filosofia marxista va annoverato anche **Louis Althusser**, il cui pensiero peraltro è stato già considerato nell'illustrare lo Strutturalismo.

Il neomarxismo in Italia: Labriola e Gramsci.

Il marxismo teorico italiano sorge solo negli ultimi anni dell'Ottocento per la preesistente egemonia del neoidealismo di Croce e di Gentile da un lato e del positivismo dall'altro. Inoltre il giovane Stato liberale italiano si è sempre mostrato ostile alla diffusione delle teorie marxiste. Ciò nonostante la filosofia marxista riesce ad introdursi negli ambienti universitari in seguito all'opera di Antonio Labriola, allievo di Bertrando Spaventa e docente di filosofia presso l'università di Roma, convertito al marxismo dopo una sua iniziale adesione all'hegelismo.

Antonio Labriola (1843-1904).

Labriola **si interessa del materialismo storico in contrapposizione altresì al positivismo-naturalismo ed all'idealismo**.
Contro il positivismo e il darwinismo, che concepiscono la storia come un prolungamento della natura, ossia su basi deterministiche e meccanicistiche, Labriola

sostiene che la storia è fatta dagli uomini e che gli uomini non sono solo natura ma producono cultura. Pertanto, pur accettando il metodo scientifico, il divenire storico non è un automatismo naturalistico ma si sviluppa secondo proprie peculiarità in base al tipo di relazioni sociali e culturali ed ai rapporti di lavoro. Del positivismo Labriola rifiuta la visione materialistica dell'universo, affermando che lo stesso concetto di materia è di tipo metafisico, intendendo per materia il sostrato ultimo (l'essenza) dei fenomeni. La cultura non è natura ma è storia, anche se i due momenti si intrecciano continuamente.
Contro l'idealismo Labriola, conformemente alla teoria marxista, afferma che "le idee non cascano dal cielo" e che le cose non sono il mero derivato del pensiero. Le idee invece sono connesse a determinate situazioni socio-politiche. Ma **ciò non significa considerare la sovrastruttura come dipendente dalla struttura economica**. È indiscusso il principio per cui non è la coscienza che determina la vita ma sono le condizioni dell'esistenza che determinano la coscienza. Tuttavia le forme della coscienza sono anch'esse storia. La sovrastruttura non deriva meccanicamente dalla struttura ma **vi è reciproca interazione**. Il materialismo storico, in questo senso, non pretende di essere verità assoluta ma piuttosto metodo di ricerca, in base al quale ricercare in ogni fatto storico anche le fondamentali cause economiche.

Antonio Gramsci (1891-1937).

È il maggior esponente del marxismo italiano. Nasce ad Ales (Cagliari). Nel 1919 fonda, insieme a Palmiro Togliatti, il giornale "Ordine nuovo". Nel 1921, insoddisfatto del partito socialista, **è tra i fondatori del Partito comunista italiano**. Inviato a Mosca, a partecipare ai lavori dell'Internazionale, conosce Lenin. Nel 1924 diventa direttore dell'"Unità". E' condannato dal fascismo, nel 1928, a vent'anni di carcere. Scarcerato nel 1937 per gravi motivi di salute, muore una settimana dopo.
Opere principali: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce; Quaderni dal carcere.
Due sono gli scopi principali della sua attività: diffondere il marxismo in Italia contro gli altri indirizzi filosofici prevalenti; analizzare i modi e le forme in cui può avvenire la conquista del potere in Italia.
Ai fini della diffusione del marxismo **polemizza contro il positivismo e il naturalismo** proclamando, come Labriola, che il marxismo è un sapere sociale non riducibile a quello naturale. Ma polemizza **soprattutto contro il neo-idealismo di Croce**, indirizzo filosofico allora prevalente. Riconosce a Croce il merito di aver sottolineato il carattere storico, anziché astratto-concettuale, della realtà, e specialmente del divenire sociale, nonché di aver combattuto contro le concezioni metafisiche teologiche e trascendenti. Ma accusa Croce di non aver condotto sino in fondo la lotta contro la religione e la metafisica poiché il suo concetto di "Spirito" richiama ancora la vecchia figura di Dio e un'idea di trascendenza alla base dello sviluppo della storia. **Per Gramsci la storia è** invece una **vicenda assolutamente**

immanente (immanentismo storicistico e umanesimo assoluto): nella storia non agisce nessuna entità trascendente ma essa è esclusiva opera degli uomini, delle loro lotte, della loro cultura, delle loro speranze e dei loro progetti. Né lo sviluppo della storia è deterministico come sostenevano i positivisti. Rimprovera inoltre a Croce di aver trascurato l'importanza dei fattori, delle strutture e degli interessi economici e di aver privilegiato soprattutto una storia concepita come storia delle idee, della cultura, dell'arte. **La storia deve essere concepita** invece **in termini dialettici e studiata col metodo dialettico** in quanto è storia dei rapporti e dei contrasti sociali, destinati ad essere superati dall'azione matura e consapevole degli uomini. In particolare la storia va considerata secondo la prospettiva dialettica del marxismo in quanto filosofia della prassi per eccellenza, in grado di meglio spiegare il carattere globale dell'azione umana nel mondo nonché l'impegno, dispiegato anche attraverso la cultura, nella trasformazione rivoluzionaria della realtà: **combinazione della dialettica con la prassi**. Tale combinazione **impedisce di applicare la dialettica** alla realtà **secondo schemi teorici meccanici e deterministici**, come nell'idealismo e nel positivismo ma anche in un certo marxismo. Prova ne è la stessa "Rivoluzione di ottobre" scoppiata in Russia, in un paese all'epoca poco industrializzato, e quindi contro la previsione schematica dello stesso Marx espressa ne "Il capitale", secondo cui la rivoluzione comunista può invece avvenire solo all'interno di un paese fortemente industrializzato e con un forte proletariato operaio. Significa che il marxismo, più che dottrina, va considerato soprattutto come attività e prassi rivoluzionaria e che le occasioni storiche per la rivoluzione non possono essere teoricamente predeterminate, potendo essere molteplici e diverse secondo le circostanze.

L'importanza della prassi rispetto alla teoria conduce Gramsci a riflettere sulle dinamiche, ossia sui diversi modi **della conquista del potere da parte del proletariato**. Inizialmente convinto che la presa del potere non possa comunque prescindere dalla rivoluzione, in un secondo tempo egli ritiene che essa possa avvenire, ad esempio in Italia, anche in seguito ad un processo non necessariamente armato, bensì di crescita ed allargamento dell'influenza culturale degli intellettuali progressisti, interpreti delle esigenze del proletariato. Deriva da ciò **la teoria** gramsciana **dell'egemonia culturale degli intellettuali "organici"**(ossia strumentali) al servizio degli interessi del popolo e del partito, così come i preti sono organici al mondo cattolico contadino.

Pur aderendo al leninismo, Gramsci afferma la necessità di tener conto della particolare situazione della società italiana, nella quale una rivoluzione come quella sovietica non era immediatamente possibile a causa della resistenza opposta dalla religione cattolica specialmente nel mondo contadino. Teorizza pertanto una strategia rivoluzionaria diversa, chiamata poi **"la via italiana al socialismo"**, attraverso, per l'appunto, la preliminare conquista di un'egemonia culturale del pensiero marxista nella società civile.

Il potere, afferma Gramsci, **si realizza in due modi alternativi**: **o come dominio esercitato mediante la forza** degli apparati coercitivi dello Stato, **oppure altresì come capacità di direzione morale e intellettuale**, ossia come capacità di indicare la soluzione dei problemi attraverso e all'interno delle istituzioni della società civile:

la scuola, la chiesa, i partiti, i sindacati, la stampa, il cinema, la cultura in genere. **Gramsci rivaluta quindi l'importanza della cultura, cioè della sovrastruttura, nei confronti del primato**, sostenuto da Marx, **della struttura economica**, pur rimanendo componente fondamentale della storia sociale.
Finora, prosegue Gramsci, la classe borghese ha mantenuto il suo potere perché ha contemporaneamente esercitato all'interno della società anche un ruolo di egemonia culturale. Ma se gli intellettuali progressisti riescono a soppiantare e sostituire il predominio culturale della borghesia, acquisendo una migliore capacità di direzione e di soluzione dei problemi, allora il controllo degli apparati dello Stato da parte della classe borghese non sarà più sufficiente, da solo, a conservare il potere, che dopo un certo periodo potrà quindi passare nelle mani del proletariato.
Risulta quindi **oltre modo valorizzata la funzione degli intellettuali progressisti**, visti non già come gruppo sociale autonomo e ristretto bensì integrati all'interno e nell'insieme dei quadri dirigenti del partito, per elaborare e trasmettere, attraverso il partito, le idee guida nei vari settori della produzione, dell'educazione, della politica, della cultura e delle arti. Gli intellettuali, per Gramsci, non sono disinteressati ricercatori culturali e scientifici ma assumono il ruolo di veri e propri **"funzionari di partito"**. **Lo stesso partito comunista**, fortemente centralizzato e organizzato in senso gerarchico, **si pone come l'intellettuale organico per eccellenza**, rappresentante della totalità degli interessi e delle aspirazioni della classe lavoratrice e sua guida politica, morale e ideale, **al punto da paragonare e definire il partito come "il moderno Principe"** pur se, a differenza di Machiavelli, esso non si identifica con una persona ma con un'organizzazione capace di esprimere la volontà collettiva.
Coerentemente con la teoria dell'egemonia culturale, Gramsci definisce la propria strategia rivoluzionaria, affermando che in Occidente lo scontro rivoluzionario, più che frontale contro gli apparati dello Stato, deve opportunamente realizzarsi attraverso una prolungata guerra di posizione per impadronirsi ed assumere in primo luogo la supremazia nelle istituzioni della società civile e quindi, successivamente, conquistare anche lo Stato. Questa strategia gramsciana è stata fatta propria dal Partito comunista italiano, da Togliatti a Berlinguer, perseguendo l'idea di una conquista dello Stato borghese dall'interno della società civile. È anche vero, d'altra parte, che tale strategia è basata sulla concezione di un partito centralistico e totalitario, che si ritiene interprete assoluto e dogmatico della volontà collettiva.
Gramsci affronta anche **la questione meridionale**, che ritiene di importanza nazionale. Mobilitare contro il capitalismo e lo Stato borghese la maggioranza della popolazione significa per Gramsci ottenere, in Italia, il consenso delle masse contadine. Ad avviso di Gramsci la questione contadina in Italia è legata da un lato con la questione vaticana, cioè con l'influenza conservatrice della Chiesa e, dall'altro, con la divisione che si è instaurata tra la classe operaia del Nord e i contadini del Sud. Da ciò la sua critica al Partito socialista, colpevole di non aver intuito il carattere nazionale della questione meridionale e di avere isolato le rivendicazioni operaie del settentrione da quelle contadine del meridione, lasciandosi sfuggire l'enorme potenziale rivoluzionario delle masse sfruttate del Mezzogiorno.

LA SCUOLA DI FRANCOFORTE E LA TEORIA CRITICA DELLA SOCIETA'.

È una corrente di pensiero nata a partire dal 1922 presso il celebre Istituto per la ricerca sociale di Francoforte e che ha come **principali esponenti** Horkheimer, Adorno, Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin e, in parte, Jurgen Habermas quale erede più significativo della Scuola (che sarà trattato in un paragrafo successivo). Con l'avvento del nazismo il gruppo è stato costretto ad emigrare, prima a Ginevra, poi a Parigi e infine a New York. Con la caduta di Hitler parte degli esponenti rientra in Germania.
Obiettivo programmatico è stata l'elaborazione di una teoria critica della società, quella capitalistica ed industriale avanzata, secondo l'ideale rivoluzionario di un'umanità futura libera e disalienata, sviluppando quindi una forma di pensiero negativo (cioè critico), volto a smascherare le fondamentali contraddizioni sociali sussistenti e proponendo un modello utopico in grado di fungere da pungolo rivoluzionario per un mutamento radicale della società industriale, caratterizzata da crescente autoritarismo, conformismo e alienazione. A questo modello si è ispirata la contestazione giovanile del 1968.
Il pensiero della Scuola, oltre che da Nietzsche e Heidegger (nichilismo e fenomenologia), è altresì influenzato da Hegel, Marx e Freud. Da Hegel e Marx deriva l'impostazione assunta di **un'analisi critica della società secondo un principio dialettico e totalizzante**: **dialettico perché** intesa ad evidenziare le contraddizioni intrinseche della società industriale e **totalizzante perché**, nel respingere un approccio di analisi sociale statistico-descrittivo, l'intento è di mettere in discussione la società nella sua globalità e nella totalità non settoriale delle interazioni, al fine di non limitarsi a descrivere come la società è ma pronunciarsi su come dovrebbe essere. **Da Freud assume** (specialmente Marcuse) **gli strumenti analitici per lo studio della personalità e dei meccanismi di "introiezione" dell'autorità** (di condizionamento e subordinazione all'autorità) che contraddistinguono l'individuo nella società di massa. Dalla psicoanalisi la Scuola ricava anche **i concetti di "ricerca del piacere" e di "libido"**, che interpreta come istinti creativi che devono essere liberati dalle imposizioni autoritarie della società di classe capitalistica. **La famiglia è concepita** (e criticata) **come luogo privilegiato per l'assimilazione** (per l'accettazione) **del principio di autorità e per la diffusione di un consenso sociale conformistico**.
I fattori storico-sociali che stanno alla base dell'origine e degli sviluppi della Scuola di Francoforte sono individuabili nell'avvento del nazismo e del fascismo, che stimolano analisi critiche sull'autoritarismo, nel trionfo della società tecnologica opulenta, che favorisce originali riflessioni sul consumismo, sull'industria culturale e sull'individuo etero-diretto (condizionato da pressioni esterne), nonché nell'affermazione del comunismo sovietico, visto come esempio negativo di "rivoluzione fallita" e di altra faccia del capitalismo sotto forma di capitalismo di Stato.

Benché fortemente influenzata dal marxismo, la Scuola di Francoforte **ha tuttavia con esso un rapporto tormentato** (critico) per motivi teorici e pratici, sia perché respinge il concetto cardine marxista di progresso sociale storicamente predeterminato, sia perché si oppone ai regimi totalitari del comunismo reale (quale si è realmente e storicamente sviluppato) di ispirazione marxista.

MAX HORKHEIMER(1895-1973).

Opere principali: Autorità e famiglia; Dialettica dell'illuminismo (scritta insieme ad Adorno); L'eclissi della ragione.

La società autoritaria.

Horkheimer tende ad evidenziare il rapporto esistente tra l'autoritarismo della società borghese e la famiglia. Nei sistemi politici borghesi la libertà individuale è garantita solo da un punto di vista formale ma di fatto è condizionata dalla situazione economica e sociale. **Sottolinea come il principio di autorità trovi la sua prima realizzazione nella famiglia**, la cui struttura riflette quella della società come hanno dimostrato le ricerche psicoanalitiche.

L'eclissi della ragione.

Horkheimer **esamina il concetto di razionalità che sta alla base** del mondo moderno e **della civiltà industriale**. Egli **distingue tra una ragione oggettiva e una ragione soggettiva**. **La prima è** quella dei grandi sistemi filosofici (Platone, Aristotele, la Scolastica, l'Idealismo), volta all'elaborazione di principi, di fini, di ideali posti a fondamento della realtà e che fungono da criteri del nostro conoscere e del nostro agire. **La seconda è** quella che si rifiuta di riconoscere uno scopo ultimo nella realtà nonché di valutare i fini dell'azione, limitandosi unicamente a determinare gli strumenti e i mezzi più efficienti per raggiungere i più diversi e qualsiasi fini, senza più riflettere sugli stessi.
Questa ragione soggettiva e strumentale si è sviluppata soprattutto nella società moderna, col crescente distacco dell'uomo dalla natura, ed è diventata una caratteristica non contingente, provvisoria e storicamente delimitata, bensì strutturale e costante della civiltà moderna, non solo borghese ma anche sovietica. È nata dal bisogno umano di dominare la natura e, per assoggettarla, ha richiesto l'impianto di **una organizzazione burocratica e impersonale che è giunta a ridurre l'uomo a semplice strumento** per una manipolazione della natura fine a se stessa. La scienza e il progresso tecnologico mettono a disposizione di tutti oggetti e beni dapprima non immaginabili, ma per contro è diminuita l'autonomia dell'individuo, la forza della sua immaginazione e la sua indipendenza di giudizio. Ne consegue un processo di

crescente disumanizzazione e **la ragione** (la coscienza critica), **divenuta ragione strumentale, si è incamminata in una direzione** dialettica **autodistruttiva** in quanto minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare, cioè l'emancipazione dell'uomo, il suo potere di critica e di creatività. La civiltà moderna **ha finito col sostituire i fini con i mezzi**. La ragione è degradata unicamente a capacità di calcolare e coordinare i mezzi adatti rispetto ad un fine qualsiasi, rinunciando a stabilire quale fine sia più ragionevole di un altro. Il pensiero può servire per qualunque scopo, buono o cattivo. È ridotto a solo strumento di azione e **la coscienza individuale è divenuta incapace di stabilire e prescegliere le norme di vita, determinate ormai da altre forze**. **Gli scopi sono decisi dal "sistema"**, cioè dal potere dominante. **La ragione si è eclissata**, avendo rinunciato alla propria autonomia. Il sistema, perseguendo come unico scopo il dominio della natura e degli uomini, riduce la razionalità a funzionalità, il sapere alla tecnica e la verità all'utilità, **generando un tipo di uomo asservito alle esigenze produttive**. Un uomo che non si interroga mai sui fini autentici della società e **che abbassa la propria razionalità da razionalità rispetto ai fini a razionalità rispetto ai mezzi**, utilizzata come mero strumento di calcolo tecnico di convenienza individualistica, in quanto tale funzionale al potere dell'industria e del capitalismo.

Alla critica sull'eclisse della ragione si accompagna quella contro le filosofie che la rispecchiano:

1. contro il neopositivismo, che risolve tutti gli interrogativi filosofici nelle scienze particolari e trascura la dimensione della totalità (di una visione globale e critica della realtà);
2. contro il pragmatismo, che trasforma la verità in utilità;
3. contro l'idealismo, perché la pur giusta prospettiva della totalità è andata in fumo;
4. contro il neokantismo, che si è risolto in vuoti formalismi;
5. contro la fenomenologia, che resta un programma irrealizzabile;
6. contro l'esistenzialismo di Heidegger, che di fatto è primitivismo (esaltazione del mondo e del pensiero primitivo) e irrazionalismo;
7. contro il positivismo, che si riduce ad una accettazione acritica dei fatti ma non si accorge che i fatti non sono dati rigidi ma piuttosto dei problemi;
8. contro altresì tutte le forme dogmatiche che ha assunto il marxismo, che pretende di sapere in quale casella sistemare un fenomeno senza però conoscere nulla del fenomeno. Il comunismo reale è in effetti nient'altro che capitalismo di Stato ed è una variante dello Stato autoritario. Anche le organizzazioni proletarie di massa si sono date una struttura burocratica, limitandosi a sostituire il principio della pianificazione economica a quello del profitto, seguitando comunque a mantenere gli uomini assoggettati ad una amministrazione e ad un controllo centralizzato e burocratizzato. Il profitto da una parte ed il controllo pianificato dall'altra hanno generato sempre maggior repressione;
9. parimenti, è condannata la sociologia di stampo positivistico ed empiristico a favore di una sociologia critica.

La sociologia di Horkheimer si differenzia da quella di Weber perché non intende essere "avalutativa", ossia semplicemente descrittiva ed esplicativa, **dovendo essere invece** orientata secondo precisi valori e quindi **critica nei confronti delle situazioni sociali esistenti**. **Da qui la concezione della sociologia come "teoria critica della società"**. Inoltre la sociologia non può essere semplicemente una scienza particolare, limitandosi a considerare i comportamenti sociali come se fossero una realtà separata da tutte le altre, ma deve inserire i fatti sociali nella totalità della realtà storica, deve cioè coincidere con quella considerazione generale della totalità della realtà che è la filosofia.

La dialettica dell'illuminismo.

I motivi che spiegano l'eclisse della ragione stanno alla base della celebre opera "Dialettica dell'illuminismo". Qui **per Illuminismo non viene inteso soltanto quel movimento di pensiero che ha caratterizzato il Settecento**. **Viene inteso piuttosto come linea di pensiero e percorso della ragione che**, partendo già da Senofane e poi soprattutto con Cartesio e Bacone, **ha preteso di razionalizzare il mondo al solo fine di renderlo manipolabile e sfruttabile**, nell'obiettivo di togliere all'uomo la paura e di renderlo padrone. **Ma questo tipo di illuminismo va incontro all'autodistruzione perché è rimasto paralizzato dalla paura della verità. In esso è prevalsa l'idea che il sapere è tecnica anziché critica**. Quel che importa non è la verità delle teorie ma la loro funzionalità. La pretesa di accrescere sempre di più il potere sulla natura e la separazione dell'uomo dalla natura hanno determinato il prevalere dell'apparato tecnico e la perdita dell'autonomia del singolo individuo. L'uomo è diventato un ingranaggio del sistema di cui sfruttare le capacità senza nessuna gratificazione a livello personale. L'illuminismo prometteva libertà e autonomia per l'uomo, liberato dai dogmi e dalle credenze della metafisica e della religione, ma in realtà ha dato origine a nuove religioni, ai nuovi miti della scienza, del progresso tecnologico, dell'efficienza, senza porsi il problema della felicità umana. Da ciò il **ribaltamento filosofico, ossia dialettico, dell'illuminismo**: la ragione produce ciò che inizialmente aveva negato, vale a dire il mito della tecnica, l'accettazione passiva della realtà e infine la rinuncia alla razionalità stessa. La volontà di un crescente dominio sulla natura si è rovesciata in un progressivo dominio dell'uomo sull'uomo e in un generale asservimento dell'individuo all'apparato tecnico e al sistema sociale. Di fronte alle potenze economiche il singolo è ridotto a zero.
Simbolo della rovesciamento dialettico della ragione (da dominio sulla natura a dominio sull'uomo) **è Ulisse** che, facendosi legare all'albero della nave e tappando le orecchie con la cera, rifiuta di prestare ascolto e di accogliere i richiami al piacere e alla felicità delle sirene. Prezzo del decadimento della razionalità è non solo la libertà ma anche la felicità.
Il passaggio dalla ragione oggettiva alla ragione soggettiva non è avvenuto per caso, commenta Horkheimer, e se ciò è accaduto significa che le filosofie della ragione

oggettiva avevano fondamenta troppo deboli. Oggi sono ormai solo "filosofie di servizio". Nemmeno l'arte e la letteratura riescono a cogliere e a dare significato alla realtà. Un tempo l'arte, la letteratura e la filosofia si sforzavano di esprimere il significato delle cose e della vita. Oggi alla natura è stata tolta la facoltà di parlare e la cultura della società industriale tace sui fini e, con ciò, sulle questioni che per un uomo sono le più importanti.
In questa situazione di perdita della libertà di pensiero e di azione individuale, anche a causa dell'industria culturale, **diventa di nuovo fondamentale il ruolo della filosofia**, non come "sistema" ma come denuncia di ciò che viene comunemente chiamata ragione, **per tornare ad una ragione intesa come attività critica** che smascheri le illusioni e gli inganni della società industriale.

La nostalgia del "totalmente Altro".

Dopo l'iniziale adesione al marxismo, Horkheimer si rende progressivamente conto che **il marxismo stesso**, inseguendo anch'esso l'ideale di un dominio sulla natura e di un controllo sulla società, **finisce per rientrare nella logica illuministico-strumentale** della nostra civiltà. Marx ha ottimisticamente ritenuto che giustizia e libertà potessero stare in un rapporto di identità. Invece i fatti hanno drammaticamente mostrato che stanno in un rapporto di esclusione. La solidarietà del proletariato voluta da Marx non era forse la via migliore per giungere ad una società giusta. Le illusioni di Marx sono presto venute a galla: la situazione sociale del proletariato è migliorata senza rivoluzione e l'interesse comune non è più il radicale mutamento della società bensì una migliore condizione materiale di vita.
Per Horkheimer vi è una solidarietà che va al di là della solidarietà di una determinata classe: è la solidarietà fra tutti gli uomini, perché tutti devono soffrire e devono morire. Abbiamo tutti un interesse in comune, quello di creare un mondo in cui la vita sia più bella, più lunga, più affrancata dal dolore e più favorevole allo sviluppo dello spirito. Ma noi uomini siamo essere finiti. Per questo non possiamo pensare che qualcosa di storico -una politica, una teoria, uno Stato- sia qualcosa di assoluto.
Si svela nell'ultimo Horkheimer una nostalgia per il divino, una nuova sensibilità per la riflessione teologica. La nostra finitezza e precarietà non dimostra l'esistenza di Dio. Tuttavia è avvertibile il bisogno di una teologia intesa non come scienza di Dio ma come coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale soltanto è la realtà ultima. **Dio non è certezza, ma esso è la speranza, la nostalgia di un "totalmente Altro"** per cui, "nonostante l'ingiustizia del mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola". Questo Dio-nostalgia è assolutamente indimostrabile e irrappresentabile, assumendo piuttosto, in Horkheimer, il carattere di teologia negativa. Tuttavia esprime una nostalgia di trascendenza in cui l'ingiustizia non possa trionfare. **È la speranza di una perfetta giustizia e ciò, ammette Horkheimer, non potrà mai essere realizzato nella storia umana**.

THEODOR WIESENGRUND ADORNO (1903-1969).

Opere principali: oltre alla "Dialettica dell'illuminismo", scritta insieme con Horkheimer, si possono citare le opere "Dialettica negativa"; Minima morali; Teoria estetica (postuma).

La dialettica negativa.

Quello della dialettica è un tema centrale in Adorno. Egli è influenzato da diverse filosofie, da Marx a Nietzsche, ma è soprattutto la dialettica hegeliana a suscitare il suo interesse. Contro la fenomenologia e l'esistenzialismo da un lato e contro il neopositivismo e il logicismo dall'altro, Adorno difende la funzione primaria della dialettica come strumento di comprensione del reale, ma respinge la concezione hegeliana di dialettica che attraverso la messa in luce delle contraddizioni giunge poi alla loro sintesi e conciliazione. **Per Adorno** invece **la dialettica è sempre negativa**, una dialettica che nega cioè l'identità di reale e razionale, di essere e pensiero, e nega quindi le pretese della filosofia di afferrare la totalità della realtà e di rivelarne il senso nascosto e profondo. **L'idea che l'essere sia assolutamente corrispondente al pensiero e ad esso accessibile è un'illusione**, come attestato dal fallimento delle metafisiche tradizionali, in particolare della fenomenologia (poiché unicamente descrittiva), dell'idealismo, del positivismo, dell'illuminismo e del marxismo ufficiale. Allorché queste teorie si presentano come positive esse **si trasformano in ideologia**. La filosofia oggi si manifesta come mascheramento e camuffamento della realtà; nello sforzo di darne una spiegazione coerente e globale finisce col giustificare la situazione di fatto e bloccare qualsiasi azione trasformatrice e rivoluzionaria. Dopo Auschwitz, dichiara Adorno, le tradizionali e giustificazioniste visioni del mondo sono divenute semplice "spazzatura".
Serve una dialettica negativa che, contestando l'identità di ragione e realtà, sappia svelare le disarmonie e le contraddizioni, non conciliabili in sintesi, che caratterizzano il mondo. La dialettica negativa non è una dialettica idealistica, che mistifica la realtà in armonici schemi concettuali. Piuttosto **è una dialettica materialistica, per la quale la realtà non è affatto razionale**. **La realtà esiste in sé indipendentemente dal pensiero**, con contenuti non sempre interpretabili e conoscibili. Va quindi riconosciuto il **primato dell'oggetto**: l'oggetto può essere pensato solo dal soggetto ma resta sempre di fronte ad esso come "altro".
Adorno critica conseguentemente tutte le filosofie che tendono a costruire sistemi totalizzanti, convinto che non sia possibile afferrare con la forza del pensiero la totalità del reale. Nella realtà invece le contraddizioni permangono e non possono essere mai completamente comprese dal pensiero e conciliate in una sintesi pacificata. **Alla filosofia non spetta** quindi **il compito di spiegare la realtà** mediante tentativi di teorie di conciliazione e di sintesi degli opposti, **bensì** il compito **di critica programmatica e rivoluzionaria delle contraddizioni** del mondo. La contraddizione è l'essenza della realtà ed investe lo stesso pensiero, ossia

la stessa dialettica, vale a dire la filosofia che deve perciò criticare anche se stessa e divenire così autocritica.

L'industria culturale.

Il termine di "industria culturale" è stato coniato da Adorno insieme ad Horkheimer.
Uno degli aspetti più vistosi dell'odierna società tecnologica è la creazione di un possente apparato chiamato **"industria culturale"**, costituito essenzialmente dalla pubblicità e dai mass-media (giornali, cinema, televisione, radio, dischi, ecc.), **mediante il quale il sistema è in grado di condizionare le coscienze e i comportamenti individuali in maniera funzionale alla conservazione del proprio potere**. Il consumatore, in apparenza libero nelle sue scelte, diventa invece soggetto passivo, destinatario dei messaggi dell'industria culturale, che suscita i bisogni e determina i consumi degli individui, rendendoli passivi ed etero-diretti (diretti da altro, non dalla loro coscienza ma da pressioni esterne). I mezzi di comunicazione di massa dell'industria culturale contribuiscono ad un processo di **estraniazione dell'individuo**, imponendo valori e **modelli di comportamento** uniformi e **conformistici** poiché devono raggiungere e andar bene per tutti. L'individuo, così condizionato, perde la sua autonomia e la sua capacità critica, come pure la sua creatività. L'industria culturale ha plasmato l'uomo in maniera assolutamente standard. Ognuno è del tutto fungibile e del tutto sostituibile. Nella società di massa l'individuo perde la sua individualità e diventa un puro nulla.
La stessa democrazia diventa autoritaria: l'uomo viene sempre più controllato e dominato sia nel mondo del lavoro che nella sfera privata della sua esistenza.
Anche il divertimento perde il suo carattere spontaneo di libera scelta creativa e **si trasforma in divertimento programmato**, poiché è la stessa industria culturale e del divertimento che **ne stabilisce modalità e orari** affinché siano funzionali al tempo di lavoro e non giungano a comprometterlo.
L'industria culturale è, nel complesso, **la più efficaci ideologia al servizio del capitalismo, rivolta a creare sostanziale consenso nei confronti del sistema**.

Il ruolo dell'arte nella società moderna.

Poiché valente critico letterario e musicologo, Adorno si è distinto anche nel campo dell'estetica. Egli **ritiene che l'arte contemporanea possa svolgere un'importante funzione culturale e sociale per un duplice motivo**:

1. l'arte contemporanea, avendo rotto i canoni classici della bellezza intesa come armonia e perfezione, per esaltare invece i contrasti nonché raffigurazioni astratte ed espressionistiche, svolge un ruolo di testimonianza della disarmonia, delle contraddizioni e della frammentarietà del nostro mondo e della società moderna, a conferma della tesi della dialettica negativa concernente l'inconciliabilità degli opposti in una sintesi risolutrice;

2. l'arte, poiché esprime la sofferenza per le contraddizioni del mondo e la mancanza di libertà nella società conformistica di massa, svolge una funzione di protesta e liberatoria, come desiderio e anticipazione utopica di un mondo a misura d'uomo.

HERBERT MARCUSE (1898-1979).

Il suo pensiero è stato un importante punto di riferimento della contestazione giovanile del 1968.
Opere principali: Eros e civiltà; L'uomo a una dimensione; La fine dell'utopia.

"Eros e civiltà": per una civiltà non repressiva.

Marcuse **riprende la posizione espressa da Freud** nel "Disagio della civiltà", secondo cui **lo sviluppo della civiltà è basato sulla repressione della libido dell'uomo** e dei suoi istinti, in particolare l'istinto della ricerca del piacere (l'eros). La società è riuscita ad accrescere la produttività e a mantenere l'ordine solo impedendo all'individuo la libera soddisfazione delle sue pulsioni ed istinti, per sublimarli ed innalzarli invece verso il lavoro e l'impegno. **Però, a differenza di Freud** che riteneva la repressione un costo inevitabile di qualsiasi civiltà, **Marcuse ritiene che non sia la civiltà in generale ad essere repressiva bensì** quel tipo particolare di civiltà che è la società di classe, **in particolare la società industriale avanzata, ove il principio del piacere** (la libido, gli istinti, l'eros) **ha dovuto soccombere di fronte al principio della realtà, imposto come principio di prestazione**, ossia come direttiva volta ad impiegare tutte le energie psicofisiche dell'individuo per scopi produttivi e lavorativi, con conseguente restrizione della componente erotica (sensuale ed emotiva) della natura umana e riduzione della sessualità a puro fatto genitale e procreativo ("tirannide genitale").
Contro le pressioni repressive della sfera dei sensi, del piacere e degli impulsi, **la dimensione estetica e l'arte può allora divenire** per Marcuse **espressione del desiderio umano di libertà e di creatività non alienata** (non disumanizzata). La dimensione estetica trova in Orfeo (la voce che non comanda ma canta) e in Narciso (la sua è una vita di bellezza) le figure più caratteristiche, mentre Prometeo, simbolo della fatica e della produttività, è l'eroe culturale dell'Occidente.
È mai possibile realizzare una civiltà non repressiva? Secondo Marcuse, mediante un rovesciamento di prospettiva possono essere individuate proprio nel progresso tecnologico le condizioni per una liberazione della società dall'ossessivo principio di prestazione a favore di una dilatazione del tempo libero e di un capovolgimento del rapporto fra tempo libero e tempo di lavoro socialmente necessario, in modo che questo diventi solo un mezzo e non più un fine. Infatti la maggior diffusione delle macchine nell'attività lavorativa rende possibile la

diminuzione delle ore di lavoro e l'aumento del tempo libero e, pertanto, un recupero della libertà, della creatività e della finale trasformazione del lavoro in gioco, in una nuova esistenza ri-orientata verso la felicità dell'eros liberato.

L'uomo a una dimensione e il "Grande rifiuto"; "La fine dell'utopia".

Ne "L'uomo a una dimensione" Marcuse radicalizza (esprime in modo radicale) i vari motivi di critica della società tecnologica. **L'uomo a una dimensione è** il soggetto alienato, consumista e privato della capacità di critica che abita la società industriale avanzata, denunciata come fondamentalmente autoritaria e totalitaria. Condizionato dal principio di prestazione e dall'industria culturale, l'individuo alienato della contemporanea società di massa è colui che subisce e accetta passivamente il sistema in cui vive, che non scorge più il distacco tra ciò che è e ciò che deve essere e che **non riesce a concepire** altri possibili modi di esistere, **altre dimensioni della vita** (da ciò appunto il titolo di **"uomo a una dimensione"**). **Il sistema tecnologico ha la capacità di far apparire razionale ciò che è irrazionale e di stordire l'individuo in un frenetico universo consumistico**. Il sistema si riveste di forme pluralistiche e democratiche (partiti, giornali, poteri controbilanciati), ma si tratta solo di apparenza e di illusione, poiché le decisioni di fondo sono in realtà sempre nelle mani di pochi. L'apparato produttivo tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali (conformismo di massa).
Anche la tolleranza di cui si vanta l'attuale società avanzata **è in effetti una "tolleranza repressiva"**, perché il suo permissivismo si limita a ciò che non mette in discussione il sistema. **La stessa libertà sessuale** della società avanzata è un'illusione o un inganno, poiché in realtà si ha una semplice liberazione "amministrata" e commercialmente redditizia del sesso ai fini di un adattamento repressivo dell'individuo.
La società repressiva amministra globalmente la vita dell'uomo. **In tale situazione bisogna fare appello alle forze in grado di opporsi**. **Poiché tuttavia il ruolo rivoluzionario del marxismo è ormai venuto meno** (il marxismo non offre più una visione alternativa della società) in quanto il mondo operaio si è integrato con capitalismo, **bisogna allora appellarsi ai gruppi del dissenso esterni al sistema**, vale a dire il sottoproletariato non ancora in integrato, gli studenti, gli emarginati, gli sfruttati, i dannati del terzo mondo, i perseguitati di altre razze, i disoccupati e gli inabili. Con qualche contraddizione rispetto alla precedente posizione di "Eros e civiltà", che individuava la soluzione delle condizioni repressive all'interno della società, ora **sono questi gruppi del dissenso fuori sistema che possono incarnare il "Grande rifiuto"**, ossia la contestazione globale al sistema e porre le basi per l'avverarsi dell'utopia nella realtà.

Esistendo in tal senso le precondizioni materiali, tecniche e sociali (ossia i "luoghi") che possono consentire la realizzazione delle utopie, Marcuse parla allora di **"Fine dell'utopia"** perché in grado di concretizzarsi nella realtà.

ERICH FROMM (1900-1980).

Opere principali: Fuga dalla libertà; Avere o essere?

Fuga dalla libertà.

La civiltà moderna è caratterizzata da una crescente tendenza di fuga dalla libertà, mentre la storia dell'umanità è stata soprattutto storia della libertà, che ha avuto inizio quando l'uomo è riuscito a liberarsi dalla soggezione alla natura entro cui rimane invece imprigionato l'animale. Lo sviluppo della storia ha determinato una serie di conquiste quali il dominio sulla natura, la crescita della ragione rispetto agli istinti, l'affermarsi di sentimenti di solidarietà verso gli altri uomini. Tuttavia il distacco dalla natura ha causato anche isolamento, insicurezza e solitudine. È derivato uno smarrimento del significato dell'esistenza: **l'uomo si sente solo, anonimo, impotente. Vive in modo spersonalizzato il lavoro e, ridotto al ruolo di consumatore, avverte la propria limitatezza anche di fronte alle scelte politiche**. **Per sfuggire a tale isolamento l'uomo tenta due vie diverse: 1) i meno cercano di dominare gli altri; 2) i più si sottomettono ad un'autorità** (sia questa una persona, un governo, un'istituzione, una divinità). L'insicurezza e la precarietà determinano cioè comportamenti di fuga dalla libertà, ossia di rinuncia alla responsabilità e all'autonomia delle scelte, che **favoriscono** quindi **lo sviluppo dei regimi totalitari** (fascismo, nazismo, stalinismo). **Il totalitarismo per Fromm ha pertanto spiegazioni di carattere non solo politico-sociale ma anche psicologico**.
Anche il conformismo dilagante nella società moderna, cioè l'accettazione acritica dei modelli di comportamento proposti dalla società, è in realtà un meccanismo psicologico messo in atto per fuggire dalla paura e dalla solitudine e, in ultima analisi, per fuggire dalla libertà. La fuga dalla libertà è l'effetto dell'alienazione sussistente nella società contemporanea e dell'estraneità dell'uomo a se stesso, allorquando non si riconosce come protagonista delle sue scelte ma concepisce se stesso, nella società dominata dal denaro e dal consumo, come una cosa in vendita.
La soluzione per Fromm sta nell'affermazione di una libertà positiva, ovvero nella realizzazione spontanea e completa della propria personalità in un lavoro creativo e nella solidarietà con gli altri uomini. **Il rimedio all'alienazione** viene prospettato **nel costituirsi di** un tipo di società organizzata secondo **un "socialismo comunitario"**, vicino alle posizioni dei socialisti utopisti e favorito da un sindacalismo che miri alla partecipazione di tutti i lavoratori alla gestione del mondo del lavoro.

Per secoli, afferma Fromm, gli uomini al potere hanno proclamato l'obbedienza una virtù e la disobbedienza un vizio. **Ma la storia dell'uomo è cominciata con un atto di disobbedienza** ed è tutt'altro che probabile che si concluda con un atto di obbedienza. Adamo ed Eva stavano dentro la natura. Il loro atto di disobbedienza ha scisso il legame originario con la natura e li ha resi individui: **il peccato originale, lungi dal corrompere l'uomo, lo ha anzi reso libero**; esso è stato l'inizio della sua storia. L'uomo ha dovuto abbandonare il paradiso terrestre per imparare a dipendere dalle proprie forze e diventare pienamente umano. E l'uomo ha continuato ad evolversi mediante atti di disobbedienza contro i tentativi delle autorità volti a reprimere nuove idee e ogni cambiamento. La capacità di disobbedire è pertanto la condizione della libertà: "Se ho paura della libertà non posso avere il coraggio di disobbedire". Quel che spaventa è il mondo contemporaneo, sia quello occidentale ma anche quello sovietico, uniformemente coalizzato nel progetto di avversare la capacità di disobbedire. "I leaders sovietici fanno un gran parlare di rivoluzione e noi, nel "mondo libero", di libertà. Ma sia essi che noi scoraggiamo la disobbedienza; nell'Unione Sovietica esplicitamente, con il ricorso alla forza, nel mondo libero implicitamente, con i sottili metodi della persuasione".

Avere o essere?

Fromm individua due basilari modi di esistenza dell'uomo nella società.
Il primo è basato sull'avere, ed è il modello tipico della società industrializzata, costruita sulla proprietà privata e sul profitto, che porta a identificare l'esistenza umana con la categoria (la qualità) dell'avere, del possesso: io sono le cose che possiedo e ciò che consumo; se non possiedo nulla la mia esistenza viene negata. In tale condizione io possiedo le cose ma è anche vera la situazione inversa, cioè le cose possiedono me.
Il secondo modo è basato sull'essere: l'essere se stesso, libero, autonomo, capace di spirito critico. È un essere attivo, inteso non già nel senso di un'attività esterna, nell'essere indaffarati, ma di un'attività interna, ossia di finalizzazione degli sforzi alla crescita e all'arricchimento della propria interiorità.
La cultura tardo-medievale aveva come centro ispiratore la visione della Città di Dio; la società moderna ha avuto come centro la Città terrena del progresso; nella società contemporanea la Città terrena del progresso si è ridotta e deteriorata a Torre di Babele, che ormai comincia a crollare e rischia di travolgere tutti. La Città di Dio e la Città terrena costituiscono la tesi e l'antitesi. **Solo una nuova sintesi può rappresentare l'alternativa al caos: la sintesi tra spiritualità e sviluppo razionale-scientifico**. Questa sintesi è la Città dell'Essere, ossia una nuova società fondata non sull'avere ma sull'essere, non più alienato bensì protagonista della propria vita e solidale con gli altri; una società che garantisca a livello politico e nell'ambito del lavoro la partecipazione democratica di tutti gli uomini.

WALTER BENJAMIN (1892-1940).

Opera principale: L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica.

In seguito alla lettura di Lukàcs si interessa del marxismo, impostando la propria filosofia su prevalenti temi artistico-estetici.
Benjamin elabora il **concetto dell'"auraticità" dell'opera d'arte**: essa è il contesto specifico (l'aura, ossia il momento nascente) in cui l'opera sorge e può essere fruita, contesto che la rende un evento irripetibile. **Tuttavia, nell'età contemporanea la riproducibilità tecnica dell'opera artistica** (dal museo al disco, alla fotografia, al film) ha reso collettiva la possibilità della fruizione e **ne ha fatto venir meno il carattere originario** ed esclusivo. **L'arte diventa** così **uno dei tanti prodotti del mondo capitalistico**. Sorge una vera e propria industria culturale che contraddice il carattere genuino dell'arte. Ciò distrugge l'auraticità ed inoltre fa sì che il fruitore sia sempre più passivo, finendo col vedere l'opera d'arte sempre più come oggetto di divertimento anziché di conoscenza. Così, **se da un lato la riproducibilità tecnica allarga positivamente la base dei fruitori, dall'altro essa è diventata**, nel tardo capitalismo, **uno strumento per esercitare il dominio sulle masse** da parte del potere. Tale conclusione è fatta propria anche da Adorno.
Benjamin, di origine ebraica, **si interessa anche di filosofia della storia, coniugando marxismo e teologia messianica** (di salvezza e redenzione). Il marxismo, dice Benjamin, ha ragione nel condannare l'individualismo borghese e nel privilegiare le dinamiche (gli sviluppi sociali) collettive. Però Benjamin vuol continuare a tener vivo il carattere individuale del soggetto, anche se tale conciliazione rimane irrisolta nella sua riflessione. Solo dalla coincidenza tra momento collettivo e soggettivo può nascere per Benjamin una qualche fiducia nel futuro. Ma tale coincidenza non è collocata e prevista in un tempo predeterminato, bensì in un futuro messianico, ossia nell'attesa senza risposta della venuta di un messia. La spinta messianica serve comunque ad eliminare gli elementi deterministici del marxismo: la storia e il progresso hanno un andamento sempre incerto.

TRA MODERNO E POSTMODERNO: NUOVI MODELLI FILOSOFICI ED ETICI.

Tra i vari temi affrontati, il pensiero novecentesco si è soffermato altresì su quelli concernenti:

1. la riflessione sulla modernità (Weber; i postkantiani);
2. i problemi etici e morali connessi alla sfera pratica dell'agire (neoaristotelismo e postkantismo);
3. la filosofia del postmoderno o della postmodernità (Lyotard e Vattimo).

Il tentativo più noto di pensare la modernità è quello di Weber il quale, insieme ad una metodologia delle scienze storico-sociali elaborata in stretto contatto con le problematiche dello storicismo, **ha cercato di individuare i tratti specifici della civiltà moderna**. **Ha inoltre distinto due grandi modelli etici**: 1) **l'etica della convinzione** (o dei principi), che prescrive il perseguimento incondizionato di determinati valori a prescindere dalle conseguenze che la loro attuazione comporta; 2) **l'etica della responsabilità**, che si preoccupa sia dei mezzi idonei ad ottenere determinati scopi sia degli effetti connessi al proprio agire.

Una forma di etica della responsabilità, accompagnata dalla messa in discussione della filosofia tradizionale, **viene professata anche dal pensiero neoebraico** di Rosenzweig, Buber e, **soprattutto, di Lévinas**, il quale critica il pensiero occidentale per aver tentato di costruire un'ontologia totalizzante, fondata su di un unico principio costitutivo (monismo) che, nella sua pretesa di ridurre ogni diversità e alterità ad un medesimo denominatore, risulta incapace di aprirsi a quel basilare evento esistenziale che è l'incontro col prossimo, con gli altri e con l'Altro. È un evento questo che comporta invece un mutamento radicale del nostro essere nel mondo. Infatti l'Altro, che si manifesta nel volto altrui, non è mai è riducibile al nostro egocentrico io (al soggettivismo inaugurato da Cartesio), ma ci coinvolge e ci mette in discussione rendendoci responsabili nei suoi confronti.

L'appello alla responsabilità costituisce il fulcro anche della dottrina di Jonas, il quale è convinto che l'etica tradizionale si trovi del tutto spiazzata di fronte ai drammatici inconvenienti e potenziali minacce del progresso scientifico e tecnico della modernità, per cui è urgente elaborare un'etica della responsabilità idonea ad interrogarsi sugli effetti a lungo termine della tecnica e sulle sorti delle generazioni future. Da ciò la proposta di un'etica a sfondo ecologico, tesa a salvaguardare le condizioni che permettano all'umanità e al mondo, cioè all'essere, di continuare ad esistere.

Negli anni Sessanta del Novecento, su iniziativa di alcuni autori preoccupati di restituire alla filosofia l'originaria funzione normativa nei confronti delle questioni pratiche, **si sviluppa in Germania un movimento di idee finalizzato alla riabilitazione della filosofia pratica**, caratterizzato cioè da una ripresa di interesse per i grandi temi della morale, del diritto, della politica. I fautori di questo programma si rifanno alcuni ad Aristotele ed altri a Kant, dando origine alle due correnti del **"neoaristotelismo" e** del **"postkantismo"**: Aristotele, il filosofo della

"virtù" e della "felicità" riposta nella saggezza, e Kant, il filosofo del dovere e dell'imperativo categorico.

Il neoaristotelismo è caratterizzato dalla ripresa della nozione aristotelica di saggezza, intesa come un sapere pratico che si identifica con l'agire morale. È un sapere che non si riferisce solo al comportamento individuale ma anche a quello collettivo. Da ciò l'intreccio fra etica e politica: l'etica è concepita come spazio di vita che ricomprende non solo gli usi, i costumi e le consuetudini sviluppatisi nella storia, ma altresì le istituzioni che li sorreggono: la famiglia, gli amici, la comunità, le cerimonie, la polis, lo Stato. L'originalità di Aristotele sta appunto nell'aver concepito la vita morale in modo storico e concreto, a differenza di Platone che fondava la sua Repubblica su principi scollegati alle consuetudini della città, nonché a differenza dei moderni che separano la morale dalle istituzioni concrete della società. Ad Aristotele va riconosciuto il merito di ricordarci che la ragione pratica (la morale) vive solo all'interno di un mondo di consuetudini già precostituite. La sua filosofia può quindi funzionare come una sorta di salutare antidoto contro il ripiegamento moderno nella soggettività. **Esponenti più noti del neoaristotelismo sono Anna Arendt**, che per taluni versi l'ha anticipato, e poi **Gadamer, Ritter**, **Hoffe, Bubner** in Germania nonché **Mac Intyre e Jonas** fuori Germania.

Il postkantismo consiste in una riabilitazione e nuova valorizzazione di Kant, indirizzata a scorgere nel "criticismo" kantiano un modello di razionalità pratica tuttora valido, sia in alternativa ad Aristotele che in combinazione con esso. Tuttavia a differenza dei neoaristotelici, che insistono sul fondamento storico-concreto della morale, e perciò evolventesi nel tempo, i postkantiani hanno elaborato un'etica ideale del dovere che, nei suoi criteri e principi di fondo, pretende di valere per tutti gli uomini e per tutte le circostanze.

Di conseguenza il dibattito tra neoaristotelici e postkantiani ha preso la forma di un dibattito tra "contestualisti" e "universalisti", ossia fra coloro che, da un lato, considerano l'etica storicamente determinata ed evolventesi nel tempo secondo mutevoli forme di vita (siano esse quelle della polis, dello Stato, o di una particolare comunità sociale o religiosa) e coloro che, dall'altro lato, difendono la necessità di un'etica che non si limiti a rispecchiare le visioni e i valori di una determinata cultura o epoca ma che valga universalmente. **Esponenti principali del postkantismo sono**, con la loro etica del discorso-dialogo intersoggettivo, **Apel e Habermas.** Prediligendo il modello kantiano, essi teorizzano un'etica della comunicazione che scorge nelle regole del discorso praticato dagli interlocutori (giustezza, verità, veridicità-sincerità, comprensibilità), cui è attribuita una valenza universale, le regole stesse di una società ideale in grado di fungere da modello della società reale. Tale etica della comunicazione viene identificata come presupposto di democratica convivenza costituita da uomini liberi e uguali che discutono fra loro intorno a questioni di interesse comune, nella prospettiva di una "macroetica planetaria" (Apel) che, procedendo al di là delle differenze locali di religione e costumi, sappia unire i popoli in una comunità mondiale ispirata agli ideali del dialogo e della pace. In tali ideali Apel e Habermas scorgono una tipica eredità moderna da salvaguardare. Da ciò

la polemica contro i postmoderni e l'idea secondo cui il progetto che sta alla base del mondo moderno non sarebbe fallito ma soltanto incompiuto.
In senso filosofico, **il concetto di postmoderno** è entrato in circolazione alla fine degli anni Settanta del Novecento ed è stato adoperato per indicare quella specifica corrente filosofica (Lyotard e Vattimo) secondo cui la modernità, nei suoi tratti essenziali, sarebbe finita. **Alle idee-madri della modernità** (**vale a dire**: credere in visioni onnicomprensive del mondo, come l'idealismo, il marxismo, ecc.; pensare in termini di innovazione e superamento, nella convinzione che ciò che è nuovo è migliore di ciò che è vecchio e superato; concepire la storia come progresso ed emancipazione; concepire l'uomo come dominatore della natura con la connessa esaltazione della scienza e della tecnica) e al monismo filosofico che assorbe e appiattisce le diversità (monismo=alla base della realtà vi è un unico complessivo principio), **i postmoderni contrappongono una costellazione di idee alternative, ossia**: la sfiducia nei "grandi racconti" (come quelli dell'idealismo, dell'illuminismo, del marxismo); il rifiuto dell'enfasi (del culto) del nuovo; l'abbandono dell'idea di progresso necessario e la condanna della mentalità scientista (di esclusiva esaltazione della scienza); la predilizione della molteplicità e per una serie di pratiche incentrate sulla differenza e sulla frammentazione (sulla variabilità e relatività delle situazioni). Per quanto concerne la dimensione etica, i postmoderni, contro l'idea della modernità concernente l'esistenza di valori universali, si sforzano di far valere invece i diritti della pluralità e della differenza tra i valori e, quindi, della tolleranza.

JURGEN HABERMAS (nato nel1929).

Assistente di Adorno, ha insegnato ad Heidelberg e a Francoforte.
Opere principali: Teoria dell'agire comunicativo; Teoria e prassi; Conoscenza ed interesse; Discorso filosofico della modernità; Il pensiero postmetafisico.

La riabilitazione pratica della filosofia.

Insieme con Karl Otto Apel **concorre alla cosiddetta "svolta pratica" della filosofia**, ossia ad un'impostazione filosofica non esclusivamente teoretico-conoscitiva ma innanzitutto pratico-normativa, in grado cioè di fornire orientamenti, criteri e regole di condotta nel campo dell'agire umano.
In una prima fase aderisce alla Scuola di Francoforte e al suo programma neo-marxista di una teoria critica della società. Negli anni ‘70 del Novecento cambia impostazione e **si orienta verso la cosiddetta "etica del discorso"**, o della comunicazione, ossia verso una filosofia pratica e normativa, fondata sull'idea della validità razionale della comunicazione e del dialogo intersoggettivo.
In tale ambito **studia il rapporto fra teoria o riflessione filosofica e prassi politica-sociale**. **Contro l'illusione di una scienza neutrale e oggettiva, cioè avalutativa**, ivi comprese le scienze sociali e la sociologia empirica, Habermas **sostiene** invece che vi è sempre una connessione tra conoscenza ed interesse, ossia **che non esiste un conoscere puro**, la conoscenza per la conoscenza. L'idea di una conoscenza pura **è un atteggiamento "ideologico" in senso marxiano**, in quanto nasconde il fatto che il conoscere è sempre rivolto a ciò che ci sta più a cuore, che ci interessa di più.
Habermas **distingue tre tipi di conoscenze-interessi**:

1. le scienze empirico-analitiche, che hanno interessi conoscitivi teorici;
2. le scienze storico-ermeneutiche, che hanno interessi pratici, di tipo interpretativo-comprendente;
3. le scienze ad orientamento critico, ove prevale un interesse emancipativo, di liberazione individuale e sociale dai condizionamenti della società.

Si sviluppa di conseguenza una controversia tra la concezione razionalistico-critica di Popper, più propenso a credere nell'oggettività della scienza, ed il razionalismo pratico sostenuto da Habermas. Habermas **in particolare critica l'impostazione esclusivamente scientifico-empirica, e cioè teoretica, che taluni hanno voluto dare anche alle scienze sociali come nelle scienze naturali**. Ciò significa rifiutare l'idea che le scienze sociali possono offrire anche orientamenti pratico-critico-emancipativi e concepire invece un'idea di **scienza sociale ridotta a scienza dei mezzi** per raggiungere predeterminati fini che le restano estranei, considerati come opzioni extrarazionali.
Habermas **distingue fra giudizi** (proposizioni) **scientifici**, che costituiscono la conoscenza, **e giudizi valutativi**, che si fondano sulla connessione fra teoria e prassi in una visione di centralità della politica. **La scienza**, prosegue Habermas, **non può risolvere i problemi pratici**, che si riferiscono invece a questioni di senso e di

valore. Ma in ogni caso i problemi pratici non possono essere eliminati dalla conoscenza e sottratti alla discussione razionale. Va superata la limitazione positivistica imposta alle scienze sociali, da indirizzare invece anche a compiti di guida normativa con l'aiuto di un'analisi storica globale. **Pure i problemi pratici richiedono una guida teoretica** che indichi soluzioni, anche rivoluzionarie, di cambiamento; essi richiedono **però non solo prognosi** (spiegazioni) **ma anche programmi. Fini e mezzi non sono separabili**, a differenza di quanto ritengono i pensatori analitici. Per il filosofo analitico, infatti, se mezzi e fini non sono separati consegue una inderivabilità (indistinzione) logica delle prescrizioni dalle descrizioni. Pure Habermas ritiene insuperabile tale inderivabilità sul piano logico-teoretico ma non su quello della prassi, della decisione e della scelta politica.

Habermas insomma ritiene ancora valida la tesi di fondo sostenuta da Kant nella sua "Critica della ragion pratica", la quale non va perciò abbandonata ma semmai adeguata, **secondo cui l'etica**, ossia la condotta pratica, morale, **non è relativa**, variabile da individuo a individuo e da epoca storica ad epoca storica, **ma è invece basata su di un principio** (l'imperativo categorico del dovere per il dovere) **che ha valore universale**, fondamentalmente valido per ogni individuo e in ogni epoca. In effetti **Habermas è uno dei maggiori esponenti della cosiddetta corrente postkantiana**, **che vuole** recuperare e **salvare i valori dell'Illuminismo** (il valore della ragione, dell'analisi critica dei problemi e delle situazioni, la fiducia nel progresso) **contro il relativismo e il nichilismo del pensiero contemporaneo**, per il quale ogni verità è relativa o addirittura non vi è alcuna verità (nichilismo).

Ne deriva una polemica di fondo contro la concezione contemporanea del sapere, che ha finito col prevalere, ossia contro quel modo di pensare **che**:

1. riduce la ragione, la razionalità, solo a quella di tipo scientifico e nega l'esistenza di altre forme di razionalità, quale una razionalità pratica, capace di indicare norme di condotta morale, individuali e sociali, razionalmente fondate e condivisibili;
2. considera i valori e gli scopi dell'agire come scelte extrarazionali, esclusivamente emotive o di interesse;
3. riduce la filosofia a semplice analisi descrittiva e avalutativa del linguaggio e dei comportamenti etici, politici, giuridici, ecc., negando che essa possa ancora insegnare e prescrivere valori ed orientamenti socialmente ed individualmente validi;
4. tende a separare la sfera etica da quella politica, cosicché la politica degenera in tecnica del potere per il potere anziché perseguire il bene comune.

Habermas per contro, e con lui i fautori della riabilitazione pratica della filosofia, **sostiene**:

1. che l'ambito della ragione non si riduce a quello della scienza o della teoria (il conoscere per il conoscere) ma ricomprende anche la prassi;
2. che gli scopi e i valori etico-politici non sono da considerare semplici preferenze e scelte soggettive, ma possono venire razionalmente argomentati (fatti oggetto di ragionamenti convincenti);

3. che la filosofia non ha una semplice funzione descrittiva ed esplicativa ma anche normativa, in quanto serve ad orientare i comportamenti;
4. che etica e politica risultano strettamente connesse, poiché tenendole separate si giunge soltanto ad una morale astratta e individualistica, cioè priva di valore sociale, e ad una politica ridotta a tecnica rivolta al puro conseguimento e mantenimento del potere.

Ragione ed emancipazione.

La filosofia di Habermas si propone dunque scopi di progresso e di cambiamento sociale similmente a quella di Marx e del cosiddetto marxismo occidentale, tenuto conto tuttavia che, ad oltre un secolo di distanza, taluni principi basilari del marxismo sono da rivedere e rinnovare.
L'idea fondamentale di Habermas è quella di una ragione (filosofia) **critica posta al servizio dell'emancipazione** (liberazione) **umana**. Come accennato, Habermas aderisce inizialmente alla Scuola di Francoforte e alla "Teoria critica della società", studiando soprattutto il modo in cui si forma l'opinione pubblica, intesa come zona della vita sociale in cui vengono dibattute questioni di interesse collettivo, non sulla base dell'autorità e della tradizione ma tramite il metodo dell'argomentazione razionale (del ragionamento). Conclude però che, **nella società capitalistica dei media** (stampa, cinema, televisione, pubblicità e propaganda), **l'opinione pubblica**, pur avendo in sé significative potenzialità innovative, **è talmente condizionata al punto di aver perso la capacità di critica**, finendo con l'accettare o rassegnarsi forzatamente e in modo conformistico agli interessi e al sistema di potere dominanti.
Tuttavia, pur condividendo l'analisi negativa della società elaborata dalla Scuola di Francoforte, **Habermas progressivamente si distacca dal suo pessimismo radicale**, estremo, **nei confronti delle democrazie occidentali**, **valorizzando lo Stato di diritto** (regolato dalla legge) **e democratico** dell'Occidente concepito, pur con tutti i suoi difetti, come quello che più si avvicina ad un tipo di società in grado di risolvere i conflitti di interesse tra i cittadini e le classi sociali, adottando opportuni criteri e rimedi in maniera consensuale e concorde. Tutto ciò a condizione peraltro che l'analisi politica e sociologica non si limiti alla sola e semplice descrizione e spiegazione dei fatti sociali, ritenendo di essere in tal senso oggettiva e neutrale, ma si basi invece su di una razionalità critica, capace di evidenziare le ingiustizie sociali per correggerle, contribuendo in tal modo all'emancipazione dei cittadini dai condizionamenti sociali. Altrimenti, una scienza sociale che, per voler essere oggettiva, non esprima anche giudizi critici, non farebbe altro che giustificare tutti quei meccanismi della società capitalistica (pubblicità e propaganda) adottati dai gruppi dominanti per mantenere il controllo sociale sulla massa dei cittadini. Ecco perché, fra i tre tipi di conoscenza e di scienza sopra indicati, Habermas preferisce le scienze di tipo critico, nelle quali è prevalente l'intento di una emancipazione-liberazione individuale e sociale dai condizionamenti della società.

Il rifiuto di una scienza che, avendo la pretesa di presentarsi come oggettiva e neutrale, tenga separati i fatti descritti dalla loro interpretazione critica sembra avvicinare Habermas a Gadamer e alla filosofia ermeneutica. Ma Habermas contesta gli aspetti idealistici e gli interessi pratici non emancipativi della filosofia storico-ermeneutica, poiché sopravvaluta la tradizione e il linguaggio e sottovaluta i fattori reali, sociali ed extralinguistici, che ne stanno alla base. Per Habermas ridurre il tutto a linguaggio da interpretare nasconde il fatto che il linguaggio è anche uno strumento di dominio e di potere sociale, ed è quindi "ideologico" in senso marxiano, utilizzato per conservare l'organizzazione sociale prevalente. L'ermeneutica deve pertanto trasformarsi in critica dell'ideologia e diventare ermeneutica critica, non semplicemente descrittivo-interpretativa. Così come la psicanalisi scava al di sotto della superficie della coscienza per giungere all'inconscio e scoprirne le pulsioni profonde rimosse, altrettanto è compito dell'ermeneutica smascherare ciò che sta sotto al puro livello del linguaggio e che dà origine ad una comunicazione distorta.

L'etica del discorso e l'agire comunicativo.

Si tratta allora di definire un modello nuovo, più autentico e onesto, **di scienza, di conoscenza, di comunicazione sociale e di dialogo**. **Ciò implica il passaggio da una impostazione soggettiva**, o di filosofia della coscienza, **ad una impostazione intersoggettiva**, o di filosofia della comunicazione, ossia il passaggio dall'idea di soggetto conoscente, inteso come coscienza solitaria e autosufficiente che interagisce con l'ambiente, all'idea di un soggetto pubblico, inteso come comunità linguistica (gruppo sociale) in cui si costituisca una coscienza di gruppo e quindi, solo mediante questa, si formi anche la coscienza individuale. Ciò che in sostanza Habermas propone è il **passaggio da un modello monologico ad un modello dialogico**.
Nell'opera la "Teoria dell'agire comunicativo" **Habermas mette a punto una teoria pragmatica del linguaggio** che non si limiti all'aspetto semantico (concernente il significato dei segni o termini linguistici usati in rapporto alla realtà) o a quello sintattico (concernente il corretto uso linguistico dei segni o termini fra di essi), ma che prenda in considerazione soprattutto il rapporto fra il linguaggio e il soggetto che ne fa uso. Propone una teoria del linguaggio **non particolare e contingente bensì universale**, o formale, che studi le condizioni universali e necessarie che stanno alla base di ogni possibile comunicazione linguistica (di ogni possibile dialogo) volta raggiungere un'intesa, un accordo tra gli interlocutori. In ogni comunicazione linguistica è sempre implicito un fine, uno scopo di intesa reciproca, altrimenti sarebbe priva di senso. **Per Habermas ogni dialogo che voglia essere razionale e sensato presuppone implicitamente il rispetto di alcune precise condizioni** (regole) **universali di validità**, ossia valevoli per tutti e in ogni tempo, altrimenti non sarebbe un vero dialogo. **Esse sono**:

1. **la comprensibilità**, secondo cui il dialogo, il discorso, deve essere innanzitutto intersoggettivamente (reciprocamente) comprensibile a tutti gli interlocutori (i protagonisti);
2. **la verità**, ossia la corrispondenza del discorso alla realtà esterna;
3. **la veridicità**, ossia il rispetto della sincerità da parte di ogni partecipante al discorso (chi parla deve essere sincero e non deve proporsi di ingannare gli altri);
4. **la giustezza**, che consiste nel rispetto di tutte le regole sopraddette da parte di chi parla: ad esempio, ascoltare con attenzione le tesi degli altri e ritirare la propria si è dimostrata falsa.

Chiunque pretendesse di non rispettare tali condizioni o requisiti, quali sopra elencati, **cadrebbe in una autocontraddizione non logica ma pragmatica**, poiché non avrebbe senso partecipare ad un discorso se non si rispettano le regole di base. Chi lo facesse non riceverebbe dal discorso alcun beneficio, alcun chiarimento perché in malafede già in partenza. **Quelle indicate sono le condizioni di una comunicazione** (di un discorso, di un dialogo) **onesta. Basta che una sola di esse non sia rispettata perché derivi l'impossibilità di un'intesa tra gli interlocutori** e venga meno la possibilità di una discussione razionale. **Inoltre**, queste sono condizioni che stanno alla base di qualsiasi altra regola successiva più specifica che si convenga di stabilire nel discorrere ed **implicano che la comunicazione avvenga tra esseri uguali e liberi da condizionamenti interni o esterni**, in maniera tale che le opinioni espresse non dipendano da costrizioni, da interessi nascosti e particolari o dall'autorità, ma siano formulate solo per un confronto sincero tra le ragioni e i punti di vista più convincenti.

Quando il discorso soddisfa tutte queste condizioni e requisiti, che non hanno solo un valore logico ma anche etico, al punto da far sorgere una vera e propria **"etica del discorso"**, **si ha la situazione discorsiva ideale**, ossia **un modello** di società giusta, fondata sull'uguaglianza di tutti i partecipanti al dialogo, che coincide col modello più autentico di comunità democratica.

Per queste caratteristiche l'etica del discorso in Habermas, come si vedrà altresì in Apel, si presenta come:

1. un'etica deontologica (deontologia=scienza che si occupa dello studio e analisi dei valori, degli ideali e dei doveri), che stabilisce e difende il carattere vincolante dei principi, delle regole etiche di base e delle procedure da rispettare nel discorso e nella comunità ai fini di un agire giusto e equo; è un'etica che non stabilisce essa stessa i fini e gli scopi ma le corrette condizioni e procedure per la loro realizzazione (non dice quale è la vita felice o la società migliore mai indica i modi e i criteri per cercare di conseguirla);
2. un'etica cognitivistica poiché, ritenendo che i giudizi morali non scaturiscano da desideri o decisioni irrazionali, indica e ci fa conoscere le condizioni e i requisiti di base che il discorso, il dialogo e i rapporti sociali devono possedere per essere razionali;
3. un'etica formalistica, perché non stabilisce norme specifiche o specifici contenuti e scopi, ma soltanto i principi procedurali dell'agire comunicativo;

4. un'etica universalistica e postconvenzionale poiché, facendo scaturire la morale da quelle che sono le condizioni universali dell'argomentazione (del dialogo), non esprime soltanto il punto di vista o le convenzioni di una determinata cultura o epoca ma vale per tutti gli esseri ragionevoli in qualsiasi periodo storico;
5. un'etica postkantiana poiché, pur accettando, come in Kant, il valore universale del principio morale di fondo (l'imperativo categorico del dovere per il dovere), si differenzia tuttavia da Kant perché considera l'etica una faccenda non individuale bensì pubblica, basata sul dialogo intersoggettivo.

Per Habermas le condizioni di base perché si realizzi un discorso e un dialogo razionale hanno, come nella ragion pratica di Kant, un valore necessario e universale in quanto non rappresentano il punto di vista di una determinata cultura, mentalità od epoca storica, ma valgono in qualsiasi periodo storico per tutti gli esseri che intendono essere ragionevoli. Tuttavia, ad ulteriore differenza da Kant, l'etica postkantiana è spogliata di ogni contenuto metafisico (i postulati della ragione pratica) al fine di mantenere un contenuto alto di universalità, ossia di condivisibilità, in un'epoca di relativismo culturale come la nostra.

L'etica del discorso, in forza del suo valore universale quale concepito da Habermas, prevede che le norme possano essere potenzialmente accettate e "verificate" da tutti. In tal senso deve essere **riformulato anche l'imperativo categorico kantiano**: una norma è valida quando le conseguenze e gli effetti derivanti dalla sua "universale" osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di ciascun singolo vengano accettate altresì da tutti gli interessati, ossia **una norma etica è valida quando, dal punto di vista di chiunque, sia accettata da tutti**. Proprio in tale prospettiva si parla di postkantismo poiché l'etica del discorso, procedendo oltre la rigida dicotomia (contrapposizione) tra etiche deontologiche (o del dovere) ed etiche teleologiche (o dei fini e delle conseguenze), è presentata dai suoi sostenitori anche come un'etica della responsabilità (Jonas), attenta non solo ai principi ma anche alle conseguenze dell'agire.

Agire strumentale e agire comunicativo. Società come sistema e società come mondo della vita.

Prendendo spunto da Popper ma procedendo oltre, Habermas, nell'ambito delle situazioni linguistico-comunicative, distingue tre mondi, a ciascuno dei quali corrisponde uno specifico tipo di sapere nonché differenti modalità di azione:

1. il mondo oggettivo dei fatti e degli eventi, ossia il mondo della natura e della storia umana, cui corrisponde un tipo di sapere costituito da proposizioni dichiarative concernenti il vero e il falso, il giusto e l'ingiusto nonché, quale modalità di azione, l'agire teleologico, proprio di colui che persegue scopi predeterminati nel mondo dei fatti;
2. il mondo sociale delle norme, inteso come l'insieme di tutti i rapporti interpersonali riconosciuti come legittimi; vi corrisponde, come tipo di

sapere, la giustezza normativa e, come modalità di azione, l'agire regolato da norme, che è proprio di colui che appartiene ad una comunità di cui condivide valori e modelli di comportamento;

3. il mondo soggettivo dei parlanti, inteso come l'insieme delle esperienze cui di volta in volta ha accesso il singolo soggetto, il singolo individuo; vi corrisponde un tipo di sapere costituito dall'autenticità soggettiva (le personali e sincere convinzioni) e una modalità di azione che è quella dell'agire drammatico, propria di colui che si autorappresenta davanti agli altri e tipica di certi ruoli sociali, quali ad esempio il pugile, il chirurgo, il violinista, il poliziotto, ecc.

In base a questo quadro e **partendo dalla teoria della razionalità di Weber, Habermas distingue due tipi di agire razionale**:

1. **l'agire strumentale**, motivato da interessi tecnico-strategici (volti a prevedere le decisioni altrui) e finalizzato al successo ed alla autoaffermazione;
2. **l'agire comunicativo**, motivato da interessi ermeneutici (interpretativi, volti a capire le varie situazioni) e finalizzato alla reciproca comprensione ed intesa.

Ovviamente, questa distinzione tipologica non esclude che i **due tipi di agire** siano **nella realtà strettamente congiunti** e reciprocamente condizionantisi.

A loro volta, agire strumentale e agire comunicativo definiscono due livelli distinti ma complementari della società: 1) la società come sistema; 2) la società come mondo della vita (la società civile, i movimenti sociali).

La società come sistema (l'organizzazione sociale) risulta caratterizzata dall'agire tecnico-strumentale-strategico e trova i propri componenti negli elementi non linguistici del denaro (economia) e del potere (politica, organizzazione burocratico-amministrativa, Stato).

Il mondo della vita (concetto derivato da Husserl ma con nuovi significati) risulta caratterizzato dall'agire comunicativo e trova i suoi elementi di coesione nelle forme della cultura e nei valori condivisi. Nelle sue varie componenti (cultura, movimenti sociali, associazioni, strutture della personalità, cioè tipi di mentalità) il mondo della vita fa da sfondo dell'agire comunicativo, ossia da base e supporto di ogni agire volto all'intesa.

Revisione del marxismo e integrazione della razionalità di weberiana.

Il mondo della vita e l'agire comunicativo inducono Habermas a rivedere da un lato la teoria marxista e ad oltrepassare ed integrare, dall'altro lato, il concetto di razionalità espresso da Weber.

Le teorie di Marx, osserva Habermas, **risultano adeguate per spiegare i problemi del primo capitalismo**, caratterizzato da una libera concorrenza su cui non interferiva l'apparato dello Stato, il cui compito era, in quell'epoca, limitato a difendere gli interessi economici della classe sociale capitalistica dominante. **Weber**

ha saputo comprendere, per parte sua, **le novità principali delle forme successive di capitalismo**, consistenti nell'intervento diretto dello Stato nell'economia e nell'attività produttiva nonché nella compenetrazione di scienza e tecnica. Si è così **modificato il rapporto tra sistema economico e sistema di potere politico**: intervenendo direttamente nella produzione economica, lo Stato e la politica non sono più elementi sovrastrutturali rispetto alla struttura economica, come invece originariamente concepiti da Marx. **Inoltre scienza e tecnica non sono più separate, ma sono pervenute ad uno stretto collegamento e rappresentano il principale elemento produttivo al posto del lavoro umano**: la maggior parte dell'attività produttiva è infatti svolta dalle macchine più che dagli uomini. Sono venute meno quindi le condizioni che, al tempo di Marx, facevano del lavoro umano l'elemento produttivo prevalente e facevano della lotta di classe il prevalente fattore di mutamento e rivoluzione sociale. **L'intervento dello Stato nell'economia capitalistica blocca, secondo Habermas, il conflitto di classe,** poiché ha comportato una serie di leggi e di regole a difesa dei lavoratori e dei salari che hanno reso più sopportabili e meno dure le loro condizioni di vita. **Restano emarginate** in condizioni insopportabili non più la classe lavoratrice bensì **le cosiddette "sottoclassi"**, costituite dai sottoproletari disoccupati e dalle minoranze razziali.

Quanto alla **tematica della reificazione** (il lavoro umano ridotto a cosa e considerato come semplice merce che si vende e si compra anziché come creatività e realizzazione umana), così cara al marxismo occidentale di Lukàcs fino ad Adorno, non è espresso da Habermas un giudizio negativo sul capitalismo relativamente alla maggiore ricchezza e maggior benessere prodotti. Certo, ha comportato un enorme dissoluzione delle forme di vita tradizionali, ma **il punto centrale è** un altro. **Oggi la società come sistema** (l'economia, la politica, l'apparato dello Stato) interviene sempre di più in ambiti che non sono più soltanto quelli delle attività economico-produttive bensì quelli della cultura, della mentalità, dei modi di pensare. **Invade sempre più la società come mondo della vita per assicurarsi un maggior controllo sociale** mediante la diffusione, grazie ai mezzi di comunicazione di massa, di valori, di norme, di costumi e di mode funzionali al sistema politico-economico dominante e comportando in tal modo risultati di maggior **massificazione, burocratizzazione, conformismo e consumismo** nella società civile, che diventa così sempre più colonizzata dalla società come sistema. **Il conflitto principale del nostro tempo, allora, non è più un conflitto di classe ma quello derivante dal sempre maggior dominio** e controllo sociale **esercitato dal sistema nei confronti** del mondo della vita, cioè **della cultura, della mentalità, dei costumi sociali e comportamenti individuali**.

Sono quindi inutilizzabili le teorie del vecchio marxismo ma, come si vedrà, sono altresì inadeguate e **criticabili per Habermas le recenti teorie sul postmoderno** e antimoderno, le quali negano che le idee di razionalità della filosofia moderna (quella che inizia con Cartesio) e dell'Illuminismo abbiano ancora valore, proponendo in alternativa un'immaginaria società del passato, la società dei tempi antichi (neoconservatorismo), oppure utopistiche e irrealizzabili società senza

più differenze sociali interne (neoanarchismo). **Piuttosto, Habermas considera con simpatia i tentativi di lotta dei nuovi "movimenti" extrapartitici** delle società avanzate, i quali si battono in difesa dell'autonomia del mondo della vita contro il dominio da parte del sistema politico-sociale. Pertanto, **al posto della dialettica** (conflitto) **marxiana tra proletariato e capitalismo va sostituita** per Habermas, al fine di comprendere la società odierna, **la dialettica tra sistema e mondo della vita**.
Pur ammettendo di essere partito dal concetto weberiano di razionalità intesa come agire razionale nella scelta dei mezzi più idonei ad un determinato fine (chiamata da Habermas "agire strumentale"), tuttavia il limite di Weber è stato, secondo Habermas, quello di aver sopravvalutato l'aspetto della razionalità strumentale dello Stato contemporaneo e di non essersi accorto che lo Stato capitalistico odierno soffoca la libertà e l'autonomia del mondo della vita, il quale vorrebbe invece far nascere nuove forme di organizzazione comunicativa (nuove forme di cultura e di dialogo) volte alla reciproca intesa. Il processo di razionalizzazione che contraddistingue le società moderne è stato spiegato da Weber in modo solo parziale, sostiene Habermas, perché non ha sufficientemente evidenziato l'agire comunicativo e la razionalità comunicativa caratterizzante il mondo della vita. Insomma, Weber avrebbe considerato assai di più il sistema sociale e trascurato l'analisi del sistema culturale e del mondo della vita. Solo una concezione della società a due livelli (quello del sistema e quello del mondo della vita) consente per Habermas di spiegare ciò che in Weber resta inspiegato, ossia la complessità piena di contraddizioni del mondo moderno. Da qui il progetto di Habermas di una dialettica, ossia di un'analisi della razionalità, capace di utilizzare Weber oltre Weber, correggendo Marx ma "senza buttarlo a mare".

Moderno e postmoderno.

Habermas difende la razionalità ed il valore tuttora emancipativo (di liberazione) **della modernità** che caratterizza le società avanzate contemporanee **contro i teorici del postmoderno** (accusati di neoconservatorismo o neoanarchismo), ossia contro coloro secondo cui la modernità sarebbe sostanzialmente finita. **Il loro errore**, secondo Habermas, **è di avere identificato e confuso la modernità con la razionalizzazione strumentale capitalistica**. Ma, prosegue Habermas, la modernità è un concetto assai più ampio di quello di razionalità capitalistica e perciò **la modernità non è affatto conclusa ma soltanto incompiuta**. Di conseguenza la modernità, con le sue idee fondamentali di ragione, di spirito critico e di progresso, derivanti dall'Illuminismo, non va rifiutata bensì adeguatamente realizzata. **Habermas intende confutare i teorici del postmoderno tramite una sorta di ri-narrazione** (tramite una nuova e diversa interpretazione) **della storia della modernità**.

*A suo avviso la modernità nasce con l'**Illuminismo** di cui parlava Kant, inteso cioè come processo di emancipazione dell'intelletto dai condizionamenti della tradizione e dell'autorità politica e religiosa.*
*Da questo punto di vista, afferma Habermas, il maggior teorico della modernità risulta **Hegel**, il quale non solo ha compreso i caratteri della modernità ma anche il problema di fondo della modernità medesima, consistente nel fatto che la soggettività (la coscienza) moderna dell'uomo, essendosi finalmente liberata dalla tradizione e dalla religione, non ha saputo tuttavia trovare valori e principi razionali altrettanto centrali, universali e validi per tutti come dapprima erano quelli della religione. La razionalità illuministica ed hegeliana non è riuscita a superare la scissione, prodottasi con l'avvento della modernità, tra ragione da un lato ed amore e vita (cioè sentimento) dall'altro, nonché la scissione tra sapere e fede. Hegel stesso si è limitato ad individuare il superamento di tali scissione in ciò che egli ha chiamato lo Spirito assoluto, lo spirito dell'umanità, concepito come Intelligenza (immanente) che governa il mondo e come entità che ricomprende la stessa nuova morale della modernità. Con il concetto di "Assoluto" Hegel pensava di superare il soggettivismo filosofico ma rimane invece, secondo Habermas, nei limiti della filosofia del soggetto, ossia di una concezione soggettiva (mutevole secondo le diverse coscienze e punti di vista) e non oggettiva o intersoggettiva della razionalità. Hegel concepisce infatti la ragione come autocoscienza capace, nella sintesi, di conciliare gli opposti. Tuttavia, se davvero la razionalità moderna avesse essenzialmente il carattere di autocoscienza, diventerebbe impossibile allora un'analisi critica della modernità poiché l'autocoscienza, in quanto tale, non può uscire da se stessa per osservare criticamente gli aspetti distintivi della modernità medesima.*
*Anche **i posthegeliani di sinistra e di destra** non hanno saputo per Habermas fare di meglio. I primi propongono una filosofia della prassi volta alla trasformazione della società in termini più giusti e razionali; i secondi interpretano il sistema sociale nell'intento di ridare forza e valore alla religione tradizionale. Ma entrambi non riescono anch'essi ad andare oltre alla filosofia del soggetto: in entrambi rimane l'idea che il soggetto conosce gli oggetti, l'altro da sé, solo nella misura in cui li riporta e li subordina alla propria autocoscienza e ai propri punti di vista.*
*A questo punto appare sulla scena **Nietzsche**, che si guarda bene dal riconsiderare in termini nuovi il concetto di ragione e che, anzi, critica la razionalità moderna derivante dall'Illuminismo. Nietzsche cerca delle alternative alla razionalità illuministica nel mito (Dioniso e lo spirito dionisiaco), nell'arte, nella volontà di potenza, nel nichilismo. Ma alla fine oscilla fra due soluzioni contrastanti:*

1. *da un lato, in contrapposizione alla metafisica tradizionale ed altresì al Romanticismo che aspirava a cogliere il senso metafisico dell'infinito, propone una considerazione non razionale del mondo, vale a dire irrazionale o comunque basata sulle passioni, guardando al mondo da un punto di vista artistico ed estetico, tuttavia secondo una concezione in ogni caso scettica e pessimistica della realtà;*

2. *dall'altro lato propone l'idea del superuomo e della volontà di potenza, presentate però, proprio lui che aveva demolito la validità del pensiero metafisico, come verità metafisiche, dogmatiche.*

I limiti e le ambiguità delle concezioni ed interpretazioni formulate intorno alla storia della modernità sono all'origine dei due aspetti contrapposti che, per Habermas, caratterizzano la filosofia del postmoderno:

1. **quello dello scienziato scettico**, che utilizza la ragione per demolirla (Bataille, Lacan, Foucoult);
2. **quello del filosofo dal sapere iniziatico**, esoterico, riservato a pochi privilegiati in possesso di una mente superiore (Heidegger e Derrida), che si ispirano ai misteri e alla concezione presocratica dell'essere.

Questi fallimenti nell'analizzare ed interpretare la razionalità moderna inducono Habermas a reagire, proclamando che la modernità e la razionalità, pena il ritorno ad una "nuova oscurità" devono essere salvate. Ma **la riabilitazione della razionalità e della modernità sono possibili solo oltrepassando la filosofia del soggetto** (ossia del primato della coscienza, che seguita a conservare un carattere soggettivo pur nei suoi riferimenti ad una "coscienza collettiva", di cui sono manifestazioni sia lo Spirito assoluto di Hegel sia la Volontà di potenza di Nietzsche) **e sviluppando invece una nuova filosofia critica dell'intersoggettività** razionalmente fondata, sviluppando **cioè un'etica del discorso di tipo universale-pragmatico**, diretta a realizzare il consenso e l'intesa tra soggetti capaci di parlare e di agire da eguali. **Nel dialogo intersoggettivo trova unificazione l'amore e il mondo della vita con la ragione stessa**, capace di riflettere filosoficamente e criticamente sull'amore e sulla vita medesimi invece che idealizzarli o disprezzarli nichilisticamente (intendendosi per amore e mondo della vita i sentimenti e gli ideali etici di concordia, giustizia, bellezza, impegno sociale). La teoria dell'agire comunicativo aiuta ad affrontare i problemi della modernità senza abbandonare ma completando il prezioso processo di razionalizzazione iniziato con l'Illuminismo. Parlare di ragione comunicativa infatti vuol dire, sempre e ancora, parlare di ragione, di razionalità, contro la critica radicale nei confronti della ragione da parte dei teorici del postmoderno. La ragione comunicativa sfocia e si realizza in compiti pratici: si compie come volontà di comune impegno pratico **nel risolvere non soggettivamente**, cioè non individualisticamente, **i problemi della nostra modernità**.

L'ultimo Habermas: la morale nell'epoca del pluralismo e del disincanto postmetafisico.

Nell'opera "Il pensiero postmetafisico" Habermas giudica la metafisica una forma di platonismo e di idealismo, ossia una concezione basata sulla riduzione dell'essere al pensiero (la realtà deriva dal pensiero, dall'idea, e non viceversa) e sul primato della teoria rispetto alla prassi. Definisce invece la propria filosofia come postmetafisica, ossia come sviluppo di un pensiero dialogico e comunicativo (basato sul dialogo),

capace di riunire in sintesi e di accordare le opposte concezioni del contestualismo da un lato (= non c'è niente di assoluto e universale ma ogni verità e conoscenza sono relative poiché dipendono dai diversi contesti storico-culturali in cui si formano) e dell'universalismo dall'altro (= essere persuasi dell'esistenza di principi e verità universali, validi per tutti in ogni epoca storica).
Habermas sostiene che la contrapposizione tra fattualità (i fatti che accadono) e validità (il loro riconoscimento e accettazione sociale) trova la propria sintesi nella capacità di mediazione del diritto, della legge. La funzione mediatrice del diritto tiene insieme la validità generale che possiedono le norme giuridiche adottate con il pluralismo degli interessi. La **tesi di fondo è che fra Stato di diritto e democrazia non esista soltanto un collegamento storico**, cioè contingente o esterno (= lo Stato di diritto e la democrazia ed il loro collegamento sono un prodotto contingente della storia, che sarebbe potuto anche non avvenire), **ma anche in un nesso di tipo strutturale**, cioè concettuale o interno (la democrazia implica necessariamente lo Stato di diritto e viceversa).
Considerando le contemporanee società pluralistiche, in cui si inaspriscono i contrasti multiculturali, e gli Stati-nazione, che si uniscono in entità di carattere sovranazionale cosmopolitico, **Habermas propone e difende un progetto di universalismo sociale (di società multirazziali), tuttavia rispettoso delle differenze e delle particolarità locali**, non condividendo la diffidenza post-moderna nei confronti di un temuto universalismo teso ad assimilare e livellare ogni cosa in maniera irrispettosa. Sostiene **una società inclusiva**, intendendo per inclusione il fatto che i confini della comunità siano aperti a tutti, anche a coloro che sono reciprocamente estranei e tali vogliono rimanere, nell'osservanza comunque di principi costituzionali universali e transculturali (al di sopra e comuni rispetto alle varie culture).
Per quanto concerne l'etica, Habermas insiste che, **nell'epoca del pluralismo e del disincanto postmetafisico** (=i principi della metafisica non incantano e non illudono più), **risulta improponibile qualsiasi indirizzo finalistico, metafisico o religioso delle scelte etiche**. **Piuttosto, è compito della filosofia morale chiarire quali sono i tipi di razionalità su cui fondare la morale stessa**, che siano cioè in grado di garantire una sufficiente forza di convincimento. Tale tipo di razionalità è quella, come abbiamo visto, che si basa sull'impostazione cognitivistica, deontologica, formale, universale e postkantiana dell'etica del discorso.
Al tempo stesso Habermas ribadisce il **carattere autonomo della morale**, che non deve dipendere da nessuna forma di autorità metafisica, religiosa, sociale ma basarsi unicamente in se stessa e nei propri principi. Dopo il crollo delle concezioni metafisiche sul mondo nonché di quelle religiose, l'unico fondamento e principio che rimane è quello della ragione comunicativa e delle sue argomentazioni discorsive, espressa da quel principio universale secondo cui una legge è valida quando, dal punto di vista di chiunque, potrebbe essere accettata da tutti.
L'ultimo Habermas ha continuato a polemizzare anche contro il relativismo culturale e lo scetticismo.

Contro il relativismo culturale (per cui ogni cultura è totalmente chiusa in se stessa e pertanto non può essere valutata secondo un comune giudizio morale esterno alle varie culture, ma solo in termini relativi, cioè sulla base dei criteri morali e di razionalità interni alla cultura stessa cui appartiene il soggetto) **Habermas contrappone la tesi secondo cui, entrando in rapporto tra loro uomini di culture diverse, essi non possono fare a meno di trovarsi coinvolti nella logica aggregante del dialogo intersoggettivo**, ossia in quelle regole universali e comuni a qualsiasi cultura che possiede ogni dialogo che voglia essere razionale e sensato. L'argomentazione intersoggettiva si basa su regole che mostrano la presenza di un fondo di razionalità unitaria e comune a tutti i soggetti che partecipano al dialogo anche se di culture differenti: ha quindi una validità trans-culturale. Proprio l'odierna moltiplicazione e prolificazione dei linguaggi postula la ricerca di un minimo comune denominatore razionalmente fondato, in grado di consentire un dialogo tra le diverse culture.

A sua volta, **lo scetticismo** può contestare l'etica del discorso solo a patto di far proprie le regole dell'argomentazione, ossia di presupporre la validità della teoria contro cui combatte (carattere autocontradditorio dello scetticismo, per il quale niente può dirsi vero ma tuttavia presenta se stesso come verità). Contro gli scettici che affermano che i giudizi etici hanno natura extra razionale poiché dipendono da elementi di ordine emotivo, da preferenze individuali e da contingenti disposizioni sentimentali, Habermas sostiene invece che le questioni pratico-morali possono venire decisi in base a ragione dato che i giudizi etici non sono soggettivi ma hanno un contenuto cognitivo, in quanto sono volti ad un interesse emancipativo e puntano all'autoriflessione come metodo di liberazione dai condizionamenti sociali e culturali.

Circa il destino della filosofia nel mondo odierno, Habermas è convinto che oggi giorno non vi sia troppa, bensì troppo poca ragione (razionalità). Pertanto deve esserne valorizzato il ruolo poiché la ragione, pur non potendo più essere considerata come detentrice ultima del sapere, riveste pur sempre l'insostituibile funzione di custode della razionalità.

KARL OTTO APEL (nato a Dusseldorf nel 1922).

La ricerca di un punto archimedico (un punto di partenza, un fondamento) **del sapere**.

Inizialmente vicino anch'egli alla scuola di Francoforte, Apel si schiera successivamente con Habermas nella critica dell'ideologia a favore dell'etica del discorso, diventando esponente del postkantismo. L'ideologia è definita strumento di mistificazione (di inganno) delle situazioni di dominio economico-politico. Assume un atteggiamento di moderata simpatia nei confronti della contestazione studentesca del '68, non disgiunta da critiche e riserve. Da un lato scorge nel movimento studentesco "il tempo del risveglio politico-emancipativo"; dall'altro gli rimprovera l'intolleranza e lo scarso spirito liberal-democratico.
Insiste sul tema della intersoggettività del linguaggio e della comunicazione nei rapporti sociali e ricerca in tale direzione un fondamento, un "punto archimedico" per la filosofia. L'interesse per la filosofia analitica lo spinge a coltivare l'ideale di una trasformazione della filosofia mediante un'integrazione tra la filosofia analitica anglosassone e la filosofia fenomenologica, esistenzialistica ed ermeneutica continentale.
Ispirandosi alle riflessioni sul linguaggio di Heidegger, all'antropologia filosofica, alla semiotica (scienza dei segni), alla teoria degli atti linguistici e al secondo Wittgenstein, persegue l'obiettivo di **passare da un'impostazione filosofica soggettivistica, coscienzalistica e solipsistica ad una impostazione linguistica e comunicativa**, nella convinzione della validità universale dello strumento linguistico.
L'intento è quello di una fondazione "ultima" **del sapere capace di contrastare le tendenze antifondative** (scettiche sulla possibilità di individuare un fondamento, un principio di base) **della filosofia contemporanea**.
Celebre in proposito è la polemica sostenuta con Hans Albert (allievo di Popper), per il quale la ricerca di un fondamento, ovvero di un punto di appoggio archimedico della conoscenza, porterebbe ad una situazione contraddittoria. Infatti, dice Albert, ogni tentativo di fondazione porta tre dilemmi:

1. *un regresso all'infinito, per la necessità di dover risalire sempre più indietro nella ricerca dei fondamenti ma che in pratica è irrealizzabile e non offre nessuna base sicura;*
2. *un circolo logico vizioso nella deduzione, per il fatto che nel processo di fondazione ci si rifà ad enunciati (assiomi, postulati) a loro volta non fondati ma da fondare;*
3. *l'interruzione del procedimento ad un certo punto, allorché si arriva ad un principio fondante presentato come autoevidente ma che invece implica una sospensione arbitraria del principio di ragion sufficiente; una simile autofondazione è propriamente un "dogma", poiché secondo il razionalismo critico nessuna convinzione risulta in linea di principio indubitabile.*

Invece **per Apple vi sono evidenze ultime, certe ed indubitabili**, **testimoniate dal fatto che anche chi le nega finisce per presupporle**. Tali sono le evidenze connesse alla situazione argomentativa, ossia al fatto stesso di dialogare, di argomentare, e non possono venir negate senza cadere in autocontraddizione. Se riflettiamo, ci accorgiamo che **la prassi della comunicazione è governata da regole che esprimono un carattere di validità universale**. Chi dicesse, ad esempio, che noi dobbiamo necessariamente ammettere che noi non possiamo giungere a verità indubitabili cadrebbe in contraddizione perché nel primo "noi" affermerebbe ciò che nega nel secondo. Il ragionamento ricalca quello di Aristotele circa il carattere autoconfutativo (che si nega da sé) dello scetticismo. La stessa cosa accadrebbe a chi negasse la propria esistenza o quella del linguaggio: infatti per negare la mia esistenza devo esistere e per negare l'esistenza del linguaggio devo adoperare il linguaggio, ecc. In questi casi Apel parla non già di contraddizione logica, in quanto non si afferma e non si nega nello stesso tempo un predicato di un medesimo soggetto, ma parla invece di autocontraddizione performativa (da performance) o pratica, ossia di contraddizione fra quel che si fa o si è e quel che si dice. In breve, le condizioni dell'argomentare (del dialogo) sono come tali non aggirabili (non evitabili) e perciò incontestabili e valide per chiunque argomenti. Tant'è che se uno rifiutasse per principio dette condizioni egli non potrebbe affatto argomentare il suo stesso rifiuto. **In quanto uomini, ossia esseri che pensano, parlano e comunicano, siamo da sempre e necessariamente collocati all'interno** della ragione comunicativa (**del dialogo intersoggettivo**) **e delle sue ineludibili regole argomentative** (condizioni del dialogo).

Se esistono dunque evidenze inaggirabili (ineludibili), al punto che lo stesso falsificazionismo (di Popper) risulta costretto a presupporre qualche norma o verità non falsificabile se non vuole ridursi all'anarchismo metodologico di Feyerabend, **appare legittima allora la pretesa filosofica di pervenire a un fondamento ultimo della conoscenza**, a patto che per fondamento non si intenda la deduzione da un sistema di assiomi o postulati (come per Habermas), bensì una base e un metodo di tipo trascendentale (al di sopra ed indipendente dall'esperienza che in quanto tale è sempre limitata). Grazie al metodo trascendentale siamo in grado di pervenire al "sapere del sapere", certo non inteso hegelianamente come "sapere assoluto", ma solo nel senso di un "punto archimedico" al quale il filosofo può tornare in ogni momento come al punto di partenza non oltrepassabile (assolutamente primo) del suo pensiero.

In particolare, contro il falsificazionismo Apel sostiene che deve essere stabilita una differenza di principio tra le ipotesi che risultano soggette a falsificazione e i criteri, non falsificabili, che stanno alla base della falsificazione medesima. Infatti se i criteri con cui si esaminano e si valutano le teorie avessero anch'essi un carattere di ipotesi fallibili, allora bisognerebbe concludere che non esiste alcun criterio per una scienza razionale. In tal modo si perderebbe la stessa distinzione concettuale della scienza dall'arte, ossia delle teorie scientifiche dai miti e dalle favole.

Oltre che contro il falsificazionismo, Apel difende la legittimità di un fondamento filosofico della conoscenza anche contro le varie forme novecentesche di relativismo, scetticismo e pensiero debole.

La trasformazione semiotica del kantismo.

*Le prime ricerche di Apel sono incentrate sul tema kantiano e neokantiano delle condizioni universali del conoscere alla luce delle novità introdotte dalla filosofia esistenzialistica e dalla linguistica strutturale. Nell'obiettivo, come si diceva, di conciliare la filosofia analitica angloamericana con quella esistenzialistico-ermeneutica europea continentale, Apel formula, nell'ambito della filosofia del linguaggio, l'**idea-programma di una trasformazione semiotica del kantismo**. Tra filosofia analitica e filosofia continentale, osserva Apel, esistono sostanziali punti d'accordo: il comune rifiuto del primato della coscienza soggettiva e il comune privilegiamento del linguaggio. Ma dall'altro lato esistono divergenze strutturali: all'impostazione trascendentale della filosofia continentale si contrappone l'impostazione pragmatica della filosofia analitica per quanto riguarda la connessione (il rapporto) tra il linguaggio e le concrete forme di vita storiche, sociali e culturali. Da ciò l'esigenza di accordare le due impostazioni mediante una sorta di terza via, quale appunto la trasformazione semiotica del kantismo. **Con tale trasformazione si intende che**, se resta vero, con Kant, che la conoscenza degli oggetti è consentita dalle forme a priori dell'intuizione e dell'intelletto del soggetto, inteso peraltro come astratto io-penso, come astratta coscienza, tale conoscenza avviene tuttavia, e per contro, attraverso la semiotica, ossia attraverso l'uso dei segni e cioè mediante il linguaggio. Apel propone quindi il passaggio, la trasformazione e la sostituzione dell'astratto io-penso con la comunità concreta dei parlanti e relativa comunicazione intersoggettiva storicamente e socialmente determinata. Infatti il pensiero non esiste se non in quanto espresso con segni e così pure la realtà non esiste se non in quanto simbolicamente (linguisticamente) interpretata. Parimenti, non esiste il soggetto trascendentale (l'io-penso) se non sotto forma di un dialogo pubblico interpersonale, poiché "non si può giocare un gioco linguistico da soli" (non ha senso e non si può parlare da soli). Pertanto Apel polemizza contro il solipsismo metodico, che va da Cartesio ad Husserl, e rifiuta l'ipotesi di un io isolato. In tal modo la coscienza astratta acquista quella specifica corposità e storicità che in Kant manca e che ad Apple è suggerita dalla lezione dell'esistenzialismo, della fenomenologia, dell'ermeneutica, nonché del marxismo, individuando in tal senso una mediazione (un collegamento) dell'idealismo trascendentale di Kant con il realismo e il materialismo storico della società e con la concezione dialettica della realtà.*

***In altri termini, la trasformazione semiotica del kantismo consiste** nell'attribuire al linguaggio, visto come sistema di segni (semiotica= teoria dei segni), quella funzione legislatrice e strutturante della realtà (quindi trascendentale) che Kant attribuiva alle forme a priori, collocando al posto dell'astratto io-penso la comunità concreta dei parlanti. **In particolare la trasformazione consiste**:*

1. *nell'identificare l'a priori di Kant con il linguaggio, inteso come sistema di segni e come condizione preliminare e universale di ogni approccio alla realtà;*

2. *nel porre al posto dell'astratto io-penso il concreto dialogo e comunicazione intersoggettiva tra gli uomini.*

Ne risulta sottolineata un'ottica pragmatica che insiste sul rapporto tra linguaggio e forme concrete di vita, ossia sul rapporto dei segni con chi li usa. Apel osserva che nello sviluppo della filosofia analitica del linguaggio il centro di gravità si è spostato progressivamente dalla sintattica (la relazione dei segni tra di loro) alla semantica (la relazione tra i segni e le cose indicate) e quindi alla pragmatica (la relazione dei segni con il loro interprete ed utilizzatore). La stessa cosa sarebbe avvenuta in sede epistemologica, nella quale si sarebbe verificata una progressiva accentuazione dei presupposti pratico-sociali della scienza.

Questa svolta pragmatica della filosofia analitica è tuttavia caratterizzata, secondo Apel, da una radicale ambiguità, poiché dall'interesse per l'uomo in quanto "soggetto" della scienza si è passati, con le nuove scienze umane e sociali, ad una riduzione dell'uomo a "oggetto" del sapere (ad oggetto delle scienze umane), che implica una paradossale eliminazione del soggetto della scienza (l'uomo da soggetto conoscente diventa oggetto del conoscere). Lo stesso Wittgenstein, abbandonando la sua precedente teoria del linguaggio come raffigurazione per la teoria dei giochi linguistici e del significato d'uso del linguaggio, ha dovuto concludere che, poiché ogni gioco linguistico possiede nel suo ambito la propria legittimità, il compito della filosofia non è allora quello di valutare o trasformare i giochi ma solo di descriverli, correggendo gli eventuali equivoci. Ma in tal modo, replica Apel, si giunge a una pratica metodologica che riduce i giochi linguistici a semplice oggetto della scienza empirico-analitica, rinunciando a qualsiasi individuazione di norme a priori universali e necessarie, capaci di fungere da fondamento e di garantire le condizioni di effettiva possibilità e validità di ogni comunicazione intersoggettiva al di là dei singoli giochi linguistici e loro usi settoriali. Apel controbatte che ***sono*** *invece* ***sussistenti norme a priori universali e necessarie a fondamento di ogni e qualsiasi sensata comunicazione intersoggettiva****. Sono norme identificate con le quattro pretese (regole) universali di verità che Habermas ha per primo formulato, coincidenti con le condizioni stesse dell'argomentazione, ossia del dialogo intersoggettivo, e* ***che Apel ha così riformulato****:*

1. *una pretesa di senso o comprensibilità: ogni argomentante risulta obbligato a dare un significato intersoggettivamente comprensibile a ciò che sostiene;*
2. *una pretesa di verità: chiunque argomenta non può fare a meno di presupporre la verità intersoggettivamente valida delle proposizioni che usa;*
3. *una pretesa di veridicità o sincerità: chiunque argomenta in modo serio accetta, per ciò stesso, di essere persuaso di ciò che dice;*
4. *una pretesa di giustezza o correttezza normativa: ogni argomentante è tenuto a rispettare le norme che governano l'interazione comunicativa.*

Queste regole implicano a loro volta una serie di postulati trascendentali della comunicazione *(indipendenti dall'esperienza)* ***quali****:*

1. *l'esistenza di un gioco linguistico (di un linguaggio) pubblico, e quindi l'esistenza di altri soggetti argomentanti e di un mondo reale che sta di fronte al linguaggio, mondo conoscibile grazie al linguaggio medesimo;*

2. *la possibilità di pervenire ad un accordo sul senso e sulla validità degli enunciati nell'ambito di una comunità illimitata della comunicazione idealmente aperta a tutti i parlanti;*
3. *la pariteticità (l'uguaglianza) dei soggetti argomentanti, che devono essere considerati come aventi uguali diritti e doveri; da ciò la portata strutturalmente etico-politica e democratica della teoria dell'argomentazione.*

Sulla sia di Peirce, Apel afferma ***quindi*** *che* ***al di là della comunità reale dei parlanti****, o comunità di fatto,* ***esiste una comunità trascendentale, cioè ideale****, in grado di fungere da modello o norma della prima. Comunità* ***che Apel chiama "comunità illimitata della comunicazione"*** *per sottolineare come essa sia idealmente aperta a tutti i parlanti. È una comunità ideale, inesistente di fatto, ma che funziona da principio regolativo delle comunicazioni reali.*

La macroetica planetaria.

Apel afferma che **mai come oggi si avverte la necessità di una macroetica planetaria** (di un'etica estesa e valida per l'intero pianeta). Infatti, se si distingue tra un microambito (famiglia, matrimonio, vicinato), un mesoambito (la politica nazionale) e un macroambito (l'umanità nel suo complesso) si può facilmente rilevare come le norme morali siano ancora concentrate nel microabito, mentre il macroambito appare preoccupazione solo di pochi. Inoltre, **le morali tradizionali appaiono** connesse a particolari visioni metafisico-religiose del mondo e risultano ancorate a specifici contesti geografico-culturali, al punto da configurarsi come altrettante **"morali di gruppo" prive di universalità e in conflitto fra di esse**. Ma come non avvertire, nell'età della scienza, la necessità di un'etica razionale e universale?
Eppure, se da un lato la mentalità scientifica sembra stimolare, per effetto della generale diffusione delle tecnologie, l'avvento di una tale etica, dall'altro sembra comprometterla. Infatti, rifacendosi al principio della avalutatività di Weber e alla legge di Hume (secondo cui non possiamo ricavare norme e valori dai fatti), i filosofi di tendenza neopositivistica e analitica hanno escluso la possibilità di un'etica universale razionalmente fondata, riducendo la morale a una serie di operazioni soggettive, a reazioni irrazionali ed emotive o a decisioni arbitrarie parimenti irrazionali. Di conseguenza, razionalmente fondabili appaiono non le norme etiche ma soltanto le loro descrizioni avalutative. **All'etica filosofica tradizionale di tipo prescrittivo è subentrata un'etica analitica avalutativa e puramente descrittiva** delle regole logiche del cosiddetto "discorso morale". Altrettanto, le scienze umane sembrano pervenire alla **conclusione che le norme morali sono in ampia misura relative** alla cultura o alle epoche e quindi, ancora una volta, soggettive. Con queste premesse, in Occidente si è prodotta una sorta di divisione del lavoro tra filosofia analitica (cui spetta il campo della conoscenza oggettivo-scientifica) ed esistenzialismo (cui spetta l'ambito delle scelte etico-religiose).

Tale situazione ha finito col **favorire il diffondersi di forme generalizzate di relativismo e nichilismo**, **di cui sono espressione altresì i fautori delle teorie del postmoderno**. L'argomento in apparenza più forte della filosofia contemporanea contro la possibilità di un principio razionale ultimo, osserva Apel, risiede nella tesi secondo cui, non potendosi fondare razionalmente la ragione (vale a dire l'impossibilità di dimostrare che la razionalità è l'essenza fondamentale della natura umana), in quanto ciò implicherebbe un circolo logico vizioso, si dovrebbe allora ricorrere ad una scelta pre-razionale di fede, e quindi irrazionale, a favore della ragione posta come principio di fondo (vedasi Popper e la sua decisione di scegliere e riporre la propria fiducia nel realismo, ovverosia in una concezione realistica del mondo di per sé tuttavia indimostrabile). **In realtà**, incalza Apel, noi non ci troviamo a decidere pre-razionalmente fra ragione e non ragione, fra argomentazione e non argomentazione, perché **ci troviamo fin dall'inizio nell'ambito del logos (della razionalità**). **È questa una condizione di base dell'uomo che di per sé consente la fondazione razionale della ragione** (cioè la legittimità del ritenere la razionalità quale principio di fondo dell'essere umano). Chiunque argomenti, **chiunque dica qualcosa di sensato**, questi **ha già necessariamente accettato il punto di vista della ragione**, ovvero le norme della ragione argomentativa (le regole universali del dialogo intersoggettivo). Certo, ognuno ha il potere di rinunciare alla propria ragione, ma così finiamo con l'autoannullarci come uomini riducendoci alla stregua di piante. La scelta della razionalità non si compie al di fuori della razionalità, come se ci trovassimo in un limbo pre-razionale rispetto a cui far seguire, solo successivamente, la scelta di una visione di vita, ma si compie invece all'interno della razionalità stessa, nei termini di una convalida dello stato (della condizione) in cui, in quanto esseri pensanti, parlanti e comunicanti, siamo da sempre.

La possibilità di una fondazione razionale della ragione implica altresì, per Apel, la possibilità di una fondazione razionale dell'etica. **Infatti le regole a priori** (indipendenti dall'esperienza) **dell'argomentazione** (del dialogo) **non hanno soltanto valore logico-linguistico e cognitivo ma altresì** un potenziale valore **etico-normativo** (si pensi alle regole della veridicità e della giustezza del dialogo). In particolare, la norma che prescrive la necessità di risolvere mediante le regole del dialogo tutti i possibili conflitti di interesse tra gli esseri umani assume il valore di principio etico fondamentale. Tale norma presuppone evidentemente che tutti gli individui abbiano gli stessi diritti nella discussione. Ma poiché a livello concreto questo non accade, o accade in modo insoddisfacente, il principio della comunità illimitata della comunicazione (della natura razionale fondante del dialogo intersoggettivo) assume il **valore di un principio regolativo** in senso kantiano. Da ciò la **tendenza democratica ed emancipativa dell'etica del discorso**, che si integra con la critica dell'ideologia, ossia con lo smascheramento degli interessi materiali che si oppongono al perfetto intendersi tra gli individui.

Quindi, contro lo scetticismo neopositivista ed analitico, Apel ritiene invece che le regole a priori dell'argomentazione (verità, veridicità, giustizia, ecc.) e i relativi postulati trascendentali (accordo sul senso, pariteticità, ecc.), unitamente alla sopra citata norma etica fondamentale (risoluzione dei conflitti attraverso il dialogo

argomentativo), permettano di edificare un'etica della comunicazione di portata razionale e universale. Tale etica coincide con l'etica del discorso di cui ha parlato Habermas, ossia con una morale di natura cognitiva, deontologica, formale, universale e postkantiana (formale= che non stabilisce regole materiali ma solo il principio procedurale del discorso paritetico e della conciliazione razionale degli interessi).
L'appello e l'invocazione della comunità ideale tende ad ispirarsi, in una prima fase del pensiero di Apel, ad un marxismo non dogmatico e non materialisticamente deterministico bensì umanistico-emancipativo. Infatti, il compito di realizzare la comunità ideale della comunicazione implica anche il superamento della società divisa in classi e l'eliminazione delle barriere socialmente condizionanti il dialogo interpersonale.
Negli scritti successivi sviluppa l'etica della comunicazione nella direzione di un'etica della responsabilità che, pur fondandosi kantianamente e deontologicamente sui principi dell'agire argomentativo (di un comportamento razionale), risulti sensibile altresì alle conseguenze delle decisioni adottate. L'etica del discorso non può limitarsi all'etica dell'intenzione, della pura volontà buona come in Kant, ma deve configurarsi anche (secondo la distinzione di Weber) come un'etica della responsabilità rispetto alle conseguenze delle azioni intraprese. Tale etica assume come criterio o modello regolativo la comunità illimitata (cioè paritetica e democratica) della comunicazione. Per dare concretezza a tale modello comunitario Apel difende pertanto la **necessità di un'opinione pubblica mondiale critica**, in grado di pronunciarsi **con senso di responsabilità planetaria** sui grandi temi politici, economici, ecologici del mondo.
Kant, osserva Apel, si muove ancora nell'ambito di un'impostazione soggettiva e conoscienzalista e quindi affida al singolo il compito di "dedurre", tramite il principio universale dell'imperativo categorico, le norme morali materiali e concrete relative alle varie situazioni. Apel invece, che si muove secondo un'impostazione semiotico-comunicativa, ritiene che la fissazione di norme etiche concrete non sia questione che il singolo possa risolvere da solo, nell'ambito della propria riflessione interiore, bensì questione che esige di essere affrontata all'interno di discorsi pratici (morali) intersoggettivi, vale a dire in maniera democratica e consensuale.
In tal senso, Apel distingue due livelli di fondazione (di costituzione) delle norme morali: quello di primo grado, costituito dal principio formale-procedurale che postula la possibilità di un dialogo paritario e di una composizione (intesa) discorsiva-argomentativa rispetto ai diversi interessi, e quello di secondo grado, che si realizza concretamente tra i soggetti coinvolti nell'argomentazione. All'interno del secondo livello di fondazione Apel recupera anche la tesi del fallibilismo, affermando che le norme proposte nell'ambito dei discorsi pratici concreti sono sempre fallibili e falsificabili, a differenza del principio formale su cui si fonda il primo livello che, in quanto a priori ed universale, non può essere esso stesso fallibile e falsificabile.
In concomitanza con l'elaborazione dell'etica della responsabilità, Apel si mostra sempre più sensibile al problema dei rapporti tra l'agire strategico-strumentale

proprio del mondo della vita (della società storica, reale e concreta), tendente a far prevalere il diritto del più forte o del più furbo, e l'agire comunicativo morale. Problema questo che egli ha cercato di risolvere con il principio di integrazione, il quale stabilisce il dovere di individuare un possibile punto di incontro tra agire strategico e agire morale. Conseguentemente **Apel, pur continuando ad essere fautore di un pensiero progressista e riformatore, finisce sia col prendere le distanze dalle posizioni utopiste e neomarxiste degli anni '60 e '70, sia per accentuare il proprio interesse verso la democrazia politica** e le sue norme procedurali. **L'etica del discorso non può e non vuole**, come invece in Platone e in tutti gli utopisti dopo di lui, **prescrivere agli uomini una forma unica e totalitaria di vita**, oppure concepirla, come in Hegel, quale necessaria conseguenza dell'eticità dello Spirito assoluto. **L'etica del discorso non ha il compito di stabilire un'utopia rigida** di società futura, **ma soltanto di stabilire un quadro formale di principi, di regole e di procedure, nel cui ambito le diverse teorie** circa la "vita buona" e la "vita felice" **abbiano modo di confrontarsi in maniera pluralistica e dialogante**. Un quadro che coincide, in definitiva, con le istituzioni dello Stato democratico di diritto, il quale, pur con tutte le sue imperfezioni, costituisce la miglior approssimazione ai requisiti normativi della comunità illimitata della comunicazione.

Differenze con Habermas.

Il pensiero di Apel presenta notevoli affinità rispetto a quello di Habermas. Ciò non toglie tuttavia **che** tra i due filosofi **esistano anche notevoli differenze**.
Pur insistendo entrambi sul rapporto tra linguaggio (dialogo intersoggettivo) e morale, i due filosofi si diversificano fra loro a proposito della giustificazione filosofica di tale rapporto. Apel lo interpreta come una "fondazione ultima" di tipo trascendentale-metafisico. Habermas invece, diffidente nei confronti delle pretese metafisico-fondative della filosofia, lo interpreta come ipotesi scientifica ad alto livello di generalizzazione (valida pressoché nella totalità dei casi). **Da ciò la differente denominazione delle rispettive dottrine: pragmatica trascendentale, ossia a priori e indipendente dall'esperienza, in Apel e pragmatica universale, ossia maggiormente basata su constatazioni-riflessioni scientifico-empiriche ed epistemologiche, in Habermas**. In proposito Apel non ho potuto fare a meno di osservare come il tentativo di Habermas di basare l'etica del discorso sul terreno mobile delle generalizzazioni (teorie) scientifico-empiriche, anziché su quello solido delle certezze filosofiche a priori, rischia di far crollare tutta la costruzione o, perlomeno, di renderla estremamente vulnerabile agli assalti di quel relativismo culturale e morale contro cui essa ha pur tuttavia voluto erigersi. Scrive infatti Apel: "Trovo nel mio amico Habermas una "falsa" modestia, che di fronte allo scetticismo e al relativismo predominanti è sì comprensibile, ma inutile e non opportuna".

IL POSTMODERNO E LE FILOSOFIE DELLA POSTMODERNITA'.

Il termine di postmoderno non è originariamente filosofico: sorge dapprima in campo letterario, storico, economico ed architettonico. Alla fine degli anni '70 del Novecento, grazie a Lyotard, inizia ad essere adoperato anche in ambito filosofico. **Postmoderni sono classificati quei filosofi secondo cui la modernità** (l'epoca moderna iniziata a partire da Cartesio nel XVII secolo)**, almeno in alcuni dei suoi tratti essenziali, sarebbe finita**. **Iniziatore del postmoderno filosofico è Jean Francois Lyotard e tra i più originali e convinti interpreti si annoverano Gianni Vattimo nonché, per certi aspetti, Rorty e Derrida**. In Italia simpatizzanti del postmoderno sono o sono stati Massimo Cacciari, Pier Aldo Rovatti, Umberto Eco. Su posizioni critiche si è posto invece Paolo Rossi.

Per comprendere il postmoderno filosofico è opportuno elencare le caratteristiche fondamentali della filosofia della modernità contro le quali, appunto, i postmoderni si collocano. Possono essere così riassunte:

1. la tendenza a credere in visioni e sistemi onnicomprensivi del mondo (idealismo, marxismo, ecc.) capaci di fornire legittimità e fondamento filosofico al conoscere (gnoseologia) e all'agire (prassi);
2. la tendenza a concepire la storia in termini di progresso lineare e di emancipazione, ossia come percorso progressivo di cui gli intellettuali conoscono i fini (la libertà, l'uguaglianza, il benessere, ecc.) e i mezzi idonei a realizzarli (la diffusione dei lumi della ragione, cioè della razionalità, la rivoluzione proletaria, le conquiste della scienza e della tecnica);
3. la tendenza a pensare il divenire (lo sviluppo della realtà) in termini di novità e superamento, ossia la propensione a identificare ciò che è nuovo con ciò che è migliore e ciò che è trascorso con ciò che è superato;
4. la tendenza a concepire l'uomo come dominatore della natura, con la concomitante esaltazione della scienza e la conseguente riduzione della realtà ad oggetto manipolabile e sfruttabile, conoscibile secondo criteri di tipo ipotetico-sperimentale, con contestuale identificazione della ragione con la ragione scientifica;
5. la tendenza a pensare secondo concetti di unità e totalità della realtà, cui subordinare l'eterogenea varietà degli eventi, costituendo sapere forti e gerarchici, basati su di un unico e fondamentale principio esplicativo (monismo) di tipo ontologico o storico o gnoseologico o etico o estetico. Tendenza questa che si accompagna ad una sottovalutazione ed appiattimento delle particolarità e delle diversità presenti nella realtà, facendo tutt'uno invece, secondo Lyotard, con la volontà di dominio dell'Occidente nonché, secondo Vattimo, con la sua vocazione "terroristica e violenta".

Rispetto a queste tendenze di fondo della modernità i postmoderni contrappongono un insieme di idee alternative, ovvero:

1. la sfiducia nei "macro-saperi", nei grandi sistemi filosofico-culturali onnicomprensivi e la proposta invece di forme "deboli" (Vattimo) o "instabili" (Lyotard) di razionalità (di riflessione filosofico-razionale), basate

sulla convinzione dell'inesistenza di fondamenti ultimi e unitari del sapere (teoria) e dell'agire (prassi);

2. la rinuncia a concepire la storia come un processo universale e necessario volto al progresso e all'emancipazione dell'umanità, cui è contrapposta l'elaborazione di un "pensiero senza redenzione ", vale a dire una sfiducia programmatica nei confronti di ogni terapia politica, esistenziale, artistica, ecc. finalizzata al raggiungimento di migliori condizioni;
3. il rifiuto del culto del nuovo e del concetto di superamento, tant'è che il postmoderno, più che come ultimo indirizzo filosofico e sistematico, intende essere la fine di ogni indirizzo;
4. il rifiuto di identificare la razionalità con la razionalità tecnico-scientifica e di concepire l'uomo come "padrone" incontrastato della natura e dell'ambiente; rifiuto che riflette la sensibilità postmoderna verso l'ecologismo, inteso come movimento di reazione sia contro gli effetti distruttivi causati dal dominio tecnologico sulla natura sia come ricerca di una nuova cultura dell'abitare;
5. la prevalenza dell'idea di pluralità e di differenza rispetto a quella di unità e totalità della realtà, ossia la considerazione che "il mondo non è uno, ma molti" (Vattimo); da ciò la concezione di una realtà frammentata, settorializzata, dissociata, rivolta a far valere gli aspetti della molteplicità, del particolare, del locale, del diverso, nella convinzione della irriducibilità degli enti e dei significati ad uniformità e quindi nella persuasione della loro incommensurabilità. La Torre di Babele, emblema della proliferazione dei linguaggi e di un mondo irrimediabilmente diversificato e sconnesso, è assunta come simbolo di questa realtà a frammenti, guardata tuttavia in modo positivo, senza nostalgie per le visioni totali del mondo ormai perdute ma prendendone realisticamente atto.

Origini storiche, sociali e culturali del postmoderno.

La filosofia post-moderna risulta strettamente connessa ad una serie di trasformazioni storiche e sociali. **Alle sue origini troviamo** un insieme variegato di avvenimenti storici, quali le guerre mondiali, gli orrori dei campi di concentramento, i fallimenti del socialismo reale, le ingiustizie del capitalismo, i pericoli di un conflitto nucleare, la minaccia di una catastrofe ecologica, ecc., che hanno compromesso alla base i principali "miti" e ideali di razionalità e di eticità degli ultimi secoli, a cominciare dall'idea di un progresso necessario e senza fine. Il **postmoderno si configura** quindi **come post-storico**, nel senso che intende collocarsi oltre la storia considerata come progresso dalla modernità. Il carattere post-storico del postmoderno non significa ritenere che esso è qualcosa che "supera" la modernità in direzione di un nuovo e più sicuro traguardo. Se fosse così, argomenta Vattimo, il postmoderno si collocherebbe esso stesso sulla linea della modernità e sulla sua idea di progresso. Il postmoderno invece va visto soprattutto **come dissoluzione dell'idea stessa del nuovo** e del perfettibile, **vale a dire come**

esperienza di "fine della storia" quale pensata dalla modernità; una storia non più progressiva ed emancipativa.
Il concetto di post-storico è stato utilizzato per primo da Arnold Gehlen per definire le società attuali in base alla tesi della "plasticità" costitutiva dell'uomo, ossia in base alla considerazione che la natura umana non è fissa e costante. Le società attuali, egli afferma, sarebbero caratterizzate da una "seconda secolarizzazione" (secolarizzazione=venir meno del primato del sacro e dell'assoluto), ovvero da una secolarizzazione che ha secolarizzato se stessa, che ha cioè abbandonato i miti rassicurativi (trascendenti o immanenti) incentrati sull'idea di principi e fondamenti assoluti della realtà. In questo senso il postmoderno si presenta, appunto, come il compimento o la realizzazione estrema del processo di secolarizzazione del mondo che ha caratterizzato il pensiero della civiltà occidentale degli ultimi secoli. La seconda secolarizzazione, dopo la prima che ha investito la fede nel divino, è pervenuta ad investire altresì la fede laica nel progresso, ormai ridotto nelle odierne società complesse ad un processo di innovazione puramente quantitativo di routine, secondo una logica di quantità piuttosto che di qualità e di autentica innovazione ed emancipazione. In tal modo la storia ha cessato di essere propulsiva e l'aspirazione verso il nuovo, svuotato di ogni significato concretamente emancipativo, viene confinata nel territorio estetizzante e formalistico delle arti, al punto da poter parlare ormai di "fine" della storia e del progresso.
Particolarmente stretti risultano anche i rapporti tra postmoderno e società complessa di tipo industriale, contraddistinta da assetti pluralistici (da un'estrema varietà di forme, di culture, di razze) di cui il postmoderno vuole essere chiave (modalità) interpretativa. Da ciò **il progetto di una "umanità al plurale"**, capace di lasciarsi definitivamente alle spalle il sogno medievale di un'unica verità, di un'unica fede, di un unico sistema di valori.
La valorizzazione del carattere pluriculturale e plurirazziale della società complessa ha condotto i postmoderni a giudicare positivamente le tecnologie informatiche e multimediali, simboleggiate nella nuova figura dell'uomo come rice-trasmettitore di messaggi. **A differenza dei filosofi della Scuola di Francoforte**, che nei mezzi di comunicazione di massa scorgevano strumenti negativi di inganno e di dominio, **i postmoderni considerano i mass-media come elementi positivi di una società democratica moderna**, basata su di una molteplicità, non conformistica e non a senso unico, di informazioni e messaggi, che rendono i fruitori più consapevoli e quindi più critici. Rifacendosi all'ermeneutica, i postmoderni affermano che la realtà ambientale e umana, nelle odierne società tecnologiche, tende ormai a consistere nella molteplicità delle informazioni e delle interpretazioni che i media (giornali, libri, televisione, internet, ecc.) diffondono senza che nessuna di queste interpretazioni, in "un mondo divenuto favola" (Nietzsche) poiché ormai privo di un'univoca verità assoluta e oggettiva, abbia il diritto di soffocare od azzerare le altre.
Sul piano etico, pertanto, la concezione pluralistica post-moderna si ispira al **principio della tolleranza** contro ogni uniformità e rigidità di dogmatismo teorico

e di dispotismo pratico. "Abbiamo pagata cara l'ideologia del tutto e dell'uno" (ossia di una concezione monistica, basata sull'idea di un unico ed esclusivo principio della realtà).

Sul piano politico il postmoderno si ispira ad **un pensiero postmarxista e postliberale**, che va oltre i concetti di destra-sinistra, di conservazione-progresso. Infatti, pur respingendo il mito marxista della rivoluzione, i postmoderni sono ben lontani dal concepire un recupero del pre-moderno o di qualche ideologia antimoderna. Contro l'immagine diffusa da autori come Habermas (che reputa il postmoderno affetto da neoconservatorismo e dalla mancanza di punti di riferimento orientativi) e Fredrich Jameson (il quale considera il postmoderno come l'ideologia dominante del tardo capitalismo multinazionale che riduce ogni cosa a feticcio, a prodotto posto in vendita), il postmoderno, da una iniziale assenza di progettualità politica, di rassegnazione suo malgrado al consumismo, alla spettacolarizzazione, al trionfo tecnologico, è passato via via a posizioni politiche incentrate sull'**ecologismo**, sul **pluralismo**, sul **multiculturalismo**, sulla **difesa delle minoranze e** sul **rispetto verso ogni forma di diversità**.

Per quanto concerne **le origini intellettuali del postmoderno**, esse vanno ricercate **anzitutto in Nietzsche e Heidegger**, che hanno messo sotto accusa la modernità e la tradizione occidentale: in Nietzsche con l'annuncio della morte di Dio ed il conseguente avvento del nichilismo; in Heidegger con l'idea di un costante declino della metafisica a causa di un suo proprio ed inconsapevole "oblio dell'essere", il quale ha portato all'imporsi del mondo tecnico-scientifico. Si tratta di due tesi che rovesciano decisamente la concezione ottimistica di progresso propria della modernità. Tant'è che Vattimo fa espressamente iniziare il postmoderno con Nietzsche.

Un'altra fonte intellettuale del postmoderno è costituita dal poststrutturalismo francese, col suo rifiuto del primato del soggetto (del valore prioritario della coscienza e di un modo uniforme e universale di pensare) e con la sua concezione secondo cui non c'è alcun centro del mondo, bensì una varietà talmente diversificata di enti e di significati tale da non poter essere ricondotta ad una qualsiasi identità e unità. **Il carattere costitutivo della realtà è quello della differenza** (tra le varie cose e tra i vari significati ad esse attribuiti), **il che porta ad un concetto di verità intesa come decostruzione** (ossia come rifiuto di costruzioni ontologiche e gnoseologiche unitarie e stabili della realtà e del sapere), **come alterità** (diversità) **e come continua novità**, senza alcunché di permanente. Dal poststrutturalismo i postmoderni hanno derivato una mentalità antiunitaria e antigerarchica nonché l'idea di una realtà frammentata e decostruita (Derrida) in cui è rotta l'unità e la totalità.

Ulteriore matrice intellettuale del postmoderno è costituita dall'ermeneutica, da cui postmoderni, soprattutto Vattimo, hanno tratto un'immagine del mondo come rete aggrovigliata di interpretazioni diversificate secondo il contesto sociale, ambientale e storico in cui ci si trova.

Fonte intellettuale, ancora, del postmoderno è rappresentata dall'epistemologia postpositivistica o postpopperiana (Kuhn, Feyreband), con la

quale i postmoderni condividono la tesi della natura "non fondata", "instabile" e "anarchica" del sapere.
Infine, una certa influenza (soprattutto su Lyotard) è stata esercitata da quei pensatori, come Kant e Wittgenstein, che hanno insistito sulla eterogeneità delle facoltà umane (intelletto, ragione, morale, sentimento) e sulla molteplicità dei giochi linguistici.

La questione del "post".

Il termine postmoderno, al di là del successo conseguito, è apparso problematico fin dall'inizio. In particolare, come va inteso il "post" di cui parlano i postmoderni? In primo luogo, il post non allude ad un "superamento" del moderno perché in tal senso si cadrebbe in una concezione storico-temporale progressiva da cui invece il postmoderno intende divergere.
In secondo luogo, il post non allude ad una contrapposizione radicale con la modernità: non è un "anti". Il postmoderno non è interpretato come qualcosa di completamente estraneo od opposto al moderno ma come qualcosa che, pur avendo "digerito" (vissuto) il moderno e pur perseguendo obiettivi diversi, risente comunque dei suoi condizionamenti. Vattimo, come si vedrà, è convinto che la metafisica non sia una sorta di abito smesso: sia pure in modo indebolito, il postmoderno non può far altro che usare le stesse categorie (concetti) della metafisica (verità, essere, storia,) anche se ridotte entro storie regionali e settoriali. Più in generale i postmoderni reputano che il passato non possa venir annullato ma solo "rivisitato". Da ciò quel "nomadismo teorico" (quel passare e vagabondare da una teoria all'altra) che porta a viaggiare nella storia e nelle storie come in una banca dati, allo stesso modo in cui si naviga su Internet. Il nomadismo teorico è quello di un pensiero che si muove liberamente e trasversalmente su un territorio di conoscenze che si intrecciano e si contaminano (il villaggio globale), divenuto accessibile per la riduzione delle distanze in seguito allo sviluppo delle tecnologie comunicative.
Una terza questione riguarda la natura cronologica o ideale del post. Il postmoderno va cioè pensato in termini storici, ossia come un nuovo corso della storia (Vattimo) oppure in termini ideali, cioè come modello e modalità, possibile ed alternativa, del sentire e del pensare (Lyotard)? In quest'ultimo senso si esprime anche Umberto Eco, secondo cui il postmoderno, più che individuare un'epoca, serve ad identificare uno stato dello spirito, un modo alternativo di vedere la realtà. Queste due maniere di interpretare il postmoderno non sono necessariamente in antitesi, perché anche coloro che lo interpretano come condizione storica dominante dell'uomo del XX secolo, non escludono che esso rappresenti anche un "modello della sensibilità" che può trovare manifestazioni o corrispondenze nel passato.

JEAN FRANCOIS LYOTARD (nato in Francia nel 1924).

Il postmoderno come fine dei grandi racconti.

Lyotard collega il postmoderno all'avvento delle società industriali avanzate e informatizzate: è proprio in queste società che si sviluppa un tipo di cultura alternativa rispetto a quella moderna. **La modernità risulta caratterizzata da** una serie di grandi sistemi, di ampie sintesi filosofico-politiche, che Lyotard chiama **"grandi racconti" o "grandi narrazioni"**. La loro peculiarità è quella di voler fornire un fondamento unitario del pensare e dell'agire in termini di progresso e di emancipazione, sulla base di una teoria della storia intesa come percorso diretto verso una meta prestabilita di natura positiva (la libertà, l'uguaglianza, ecc.). Sono grandi racconti che hanno un carattere universale, tale cioè da porsi oltre le narrazioni particolari, per cui sono chiamati da Lyotard anche "metaracconti" o "metanarrazioni".
I principali "grandi racconti" della modernità sono l'Illuminismo e l'Idealismo. Per l'Illuminismo il sapere appare legittimo nella misura in cui favorisce l'emancipazione e la libertà dei popoli. Per l'idealismo il sapere appare fondato nella misura in cui non persegue finalità specifiche ma si configura come conoscenza disinteressata e autoriflessiva che lo Spirito ha di se stesso. **Oscillante fra questi due grandi racconti è il marxismo**, che da un lato tende ad assumere la forma "stalinista" di un materialismo dialettico che riduce il sapere ad esaltazione di se stesso e che, dall'altro lato, tende ad assumere la forma "critica" di un sapere multidisciplinare (ad esempio la scuola di Francoforte), che non esalta esclusivamente il proletariato o lo Stato ma considera altresì le coscienze soggettive, nonché l'importanza delle scienze come insieme di mezzi offerti al proletariato in vista della sua emancipazione. **Ai grandi racconti Lyotard aggiunge anche quello cristiano**, della salvezza delle creature attraverso l'amore del figlio di Dio, **e quello capitalista**, dell'emancipazione dalla povertà attraverso lo sviluppo tecnico-industriale.
Per Lyotard **il sapere non si riduce alla scienza e nemmeno alla conoscenza, perché in esso confluiscono anche le idee del saper fare e del saper vivere** (la prassi e l'etica). Il sapere non si risolve solo in enunciati denotativi ma anche prescrittivi e valutativi.
Nelle società tradizionali, antiche, **il sapere si esprimeva** in forma narrativa, ossia **in una serie di racconti composti da una pluralità** di giochi linguistici (**di forme di linguaggio**). Invece, **con la nascita della scienza viene ritenuta valida una forma di sapere composto da un solo e unico tipo linguistico, quello denotativo** (che procede solo per definizioni), programmaticamente isolato da tutti gli altri. Si tratta di un linguaggio e di un sapere che non fonda la propria validità sulla semplice narrazione ma **che richiede, per essere accettato, una serie di argomenti o prove**. Tant'è che agli occhi della scienza le narrazioni tradizionali si configurano come prodotti di una mentalità selvaggia o primitiva, basata

sull'opinione, sull'autorità e sui pregiudizi. **Ma anche la scienza, per non cadere essa stessa nel dogmatismo, risulta a sua volta obbligata ad escogitare una qualche propria giustificazione extrascientifica**, sociale. Ed infatti, da Platone in poi, essa si è costruita quella tipica forma di giustificazione ragionata che è la filosofia. Il sapere scientifico non può presentarsi come vero sapere senza riflettere su se stesso, cioè senza ricorrere ad un altro tipo di sapere, senza ricorrere anch'esso al racconto. Quindi anche nel mondo moderno della scienza avviene questa sorta di ritorno della narrazione, vale a dire il ritorno a quell'insieme dei grandi racconti della modernità aventi per obiettivo la giustificazione teorico-filosofica ed etico-pratica del sapere e in particolare della conoscenza e della scienza.

Però con l'avvento del postmoderno, e della sfiducia nei confronti delle legittimazioni e giustificazioni onnicomprensive della realtà e del sapere, assistiamo al tramonto dei grandi racconti. **Due sono le principali ragioni di tale tramonto**.

Una prima ragione è di ordine interno e risiede nella autodelegittimazione (in un autosconfessarsi) **dei racconti stessi,** i quali applicando a se stessi l'esigenza della legittimazione si scoprono illegittimi. Tale causa non deriva in primo luogo dallo sviluppo accelerato della tecnologia, che ha posto l'accento sui mezzi piuttosto che sui fini dell'azione, ma dal fatto che **i germi della delegittimazione** (della sfiducia) **e del nichilismo erano già immanenti nei grandi racconti**. Lo stesso Nietzsche mostra che il nichilismo europeo discende dall'autoapplicazione dell'esigenza scientifico-dimostrativa della verità ai grandi racconti della modernità. L'Idealismo infatti riteneva di poter giustificare il valore delle scienze nell'ambito di una trattazione enciclopedica della dialettica dello Spirito. Ma non appena le regole del metodo scientifico ne mostrano l'impraticabilità (la metafisica non è né vera né falsa perché non verificabile: è semplicemente senza senso), la scienza come pensata dall'Idealismo si trova priva di giustificazioni. L'Illuminismo si basava sulla possibilità di stabilire un nesso tra teoria "illuminata" e prassi. Ma ben presto ci si rende conto che tra enunciati denotativi ed enunciati prescrittivi non esiste alcun legame necessario: infatti essendo ogni gioco linguistico (ogni tipo di linguaggio) dotato di regole proprie, il gioco linguistico della scienza risulta privo degli strumenti atti a regolamentare giochi diversi, quali ad esempio il linguaggio pratico o quello estetico. Anche il marxismo partecipa a questo doppio fallimento dell'idealismo e dell'illuminismo.

Una seconda ragione risiede nei tragici ultimi avvenimenti della storia, che hanno invalidato ognuno dei grandi racconti (ottimistici) **della tradizione e della modernità**. Auschwitz ha confutato la dottrina idealistica che fa coincidere tutto ciò che è reale con tutto ciò che è razionale. L'insorgere dei lavoratori contro il partito comunista al potere a Berlino nel 1953, a Budapest nel 1956, in Cecoslovacchia nel 1968, in Polonia nel 1980 (e la serie non è completa) confutano il motto "tutto ciò che è proletario è comunista e tutto ciò che è comunista è proletario), smentendo altresì la dottrina del materialismo storico. La contestazione del 1968 confuta il motto "tutto ciò che è democratico viene dal popolo e va verso il popolo e viceversa", smentendo altresì la dottrina del liberalismo parlamentare. La

tesi "tutto ciò che è libero gioco della domanda e dell'offerta favorisce l'arricchimento generale e viceversa" è smentita dalle crisi economiche del 1911 e del 1929, che confutano la dottrina del liberismo economico, nonché dalle crisi degli anni 1974-1979, che confutano la versione postkeynesiana di essa.
Venuta meno dunque la possibilità di collegare, tramite un unico principio e fondamento legittimante, i vari settori della conoscenza e dell'azione, ormai frantumati in una molteplicità di giochi linguistici (di forme) differenti, **Lyotard si pone l'interrogativo "dove può risiedere allora la legittimità dopo la fine dei grandi racconti? S**i parla in proposito anche di **"fine delle ideologie**".
Lyotard non condivide il preteso valore universale dell'etica del discorso di Habermas. In polemica con quest'ultimo, Lyotard sostiene che la dottrina di Habermas di un consenso universale ottenuto attraverso il dialogo argomentativo si fonda su due presupposti inaccettabili: 1) non esiste affatto un metalinguaggio generale (un superlinguaggio) entro cui tutti possano trovare un accordo su regole universalmente valide; 2) la finalità del dialogo non è il consenso; il consenso è un momento possibile della discussione ma non il suo fine o la sua anima motrice. Il senso del dialogo sta piuttosto nella libera o anarchica espressione come pure nel dissenso. **Nei confronti della scienza poi**, Lyotard non ne scorge affatto la corrispondente legittimità nel criterio tecnico-strumentale dell'efficienza delle prestazioni poiché esso non è affatto idoneo a giudicare del vero e del giusto.
Per enucleare il nuovo criterio di legittimazione della conoscenza e delle azioni Lyotard ricorre all'epistemologia e formula alcune ipotesi teoriche, ispirate alla lezione di Kuhn e Feyerabend, circa le caratteristiche della scienza post-moderna, **che egli sintetizza nell'abbandono del determinismo, nel prevalere dei "piccoli discorsi"** (delle ricerche circoscritte e settoriali) **e nella legittimazione "per paralogia"** (=libertà di ragionamento e di linguaggio), intesa come libera o anarchica invenzione, al di là di ogni modello precostituito, di nuove regole del sapere e di nuove modalità linguistiche. Il sapere moderno, prosegue Lyotard, si fonda su **legittimazioni** (principi, regole) **fluide, parziali e reversibili**, che presuppongono un consenso locale e temporaneo, ottenuto dagli interlocutori momento per momento e suscettibile di revisione. Tale orientamento corrisponde altresì all'evoluzione delle interazioni sociali, dove alle istituzioni e organizzazioni permanenti si sostituiscono contatti limitati nel tempo, privi di regole permanenti e diversificati secondo gli ambiti: professionale o affettivo o sessuale o culturale o familiare, ecc.
Ma se il consenso è ormai ritenuto un valore obsoleto e fuori moda, ottenuto solo temporaneamente, **lo stesso non si può dire per la giustizia**. Da ciò la **necessità,** secondo Lyotard, **di pervenire ad un'idea e a una pratica di giustizia che non siano legate a quelle del consenso**. Un primo passo in tal senso si ha col riconoscimento della incommensurabile varietà dei giochi (dei tipi) linguistici e quindi con la rinuncia a voler realizzare ad ogni costo l'uniformità dei discorsi. Il secondo passo sta nella riconoscimento che il consenso semmai è possibile solo all'interno dei diversi ambiti e tipi di linguaggio, per cui il consenso possibile è solo quello locale e modificabile, stante la libertà "paralogica" di introdurre nuove

regole e nuove "mosse" nel gioco linguistico. Può essere di aiuto al valore della giustizia quella condizione del sapere postmoderno caratterizzata dalla massima varietà ed immediatezza delle informazioni e delle comunicazioni, consentita dalle memorie e dalle banche dati della tecnologia informatica e considerata strumento di democratizzazione. In questo modo infatti il sapere informatizzato delle società avanzate può trovare, per Lyotard, una forma di legittimazione ed evitare il rischio, grazie al libero accesso ai dati, di un suo utilizzo distorto e antidemocratico.
L'insistenza sulla pluralità e incommensurabilità delle diverse forme di linguaggio, dei differenti punti di vista, della varietà delle teorie filosofico-scientifiche, etiche ed estetiche, ha indotto Lyotard a indicare in Kant, piuttosto che in Nietzsche o Heidegger, il maestro delle sue idee e del suo pensiero, vedendo in Kant il filosofo della eterogeneità delle facoltà (l'intelletto distinto dalla ragione, dalla volontà e dal sentimento) nonché il teorico del sublime, ossia dell'impossibilità di rappresentare la totalità; in Kant Lyotard vede il rappresentante del suo stesso modello di razionalità pluralistica e antitotalizzante.

GIANNI VATTIMO (nato a Torino nel 1936).

È il maggior teorico odierno del postmoderno. Allievo di Luigi Pareyson, ha studiato ad Heidelberg con Gadamer, interessandosi in particolare di Nietzsche e Heidegger.
Vattimo intende il postmoderno come "pensiero debole". **È convinto** che la modernità abbia ormai fatto il suo tempo e **che il postmoderno si sia ormai affermato come esperienza della "fine della storia"**, ossia come tramonto di quella concezione della storia, tipica della modernità, intesa come corso unitario e progressivo di eventi in base all'equivalenza nuovo=migliore. **Abbraccia quindi il concetto di post-istorico** introdotto da Arnold Gehlen. Nella società dei consumi il continuo rinnovamento (degli abiti, degli utensili, degli edifici) è fisiologicamente richiesto perché il sistema possa sopravvivere. Pertanto la novità perde il suo aspetto genuino e il mondo tecnico finisce per manifestare una sorta di immobilità di fondo, una vera e propria dissoluzione (discioglimento) della storia, nel senso che in sede storiografica ci si è resi conto che la storia degli eventi politici e militari nonché dei grandi movimenti di idee è solo una fra le altre, cui si può contrapporre, per esempio, la storia dei modi di vita. **Si è compreso cioè che non esiste una storia universale ma vi sono storie del passato proponibili da punti di vista diversi**, per cui è illusorio pensare che ci sia un punto di vista superiore, capace di unificare tutti gli altri: non c'è una storia generale che inglobi entro di sé la storia politica, militare, dell'arte, della letteratura, delle idee, ecc. Non c'è un senso globale della storia e comunque, se vi fosse, non possiamo saperne nulla poiché per cogliere la totalità della storia l'uomo dovrebbe collocarsi da un punto di vista assoluto, al di sopra della storia, il che gli è precluso. La stessa idea di progresso, frutto di una secolarizzazione dell'idea teologica di salvezza, è venuta meno. Vattimo rileva come Walter Benjamin abbia al riguardo insistito sulla natura "ideologica" della visione progressiva della storia, attribuendola ad una invenzione delle classi dominanti, cioè al fatto che chi scrive la storia sono sempre i vincitori, che eliminano dalla memoria collettiva i lamenti dei vinti, fornendo del passato un'immagine consona ai loro interessi. **È questa la condizione post-istorica e postmoderna: se la storia ha un senso esso consiste nella dissoluzione del senso, ossia nella negazione di un senso unico e assoluto a favore di sensi molteplici e relativi**.
Le ragioni della post-istoria della postmodernità a cui Vattimo fa riferimento **non sono soltanto di tipo intellettuale o filosofico ma anche di tipo storico-sociale** e vanno dal tramonto del colonialismo e dell'imperialismo sino all'avvento della società avanzata complessa. Da un lato, il riscatto dei popoli sottomessi ha reso problematica l'idea di una storia centralizzata secondo la mentalità e l'ideale europeo-occidentale di umanità; dall'altro lato, l'avvento delle società complesse, del pluralismo e della molteplicità dei mezzi di comunicazione di massa ha compromesso alla base la possibilità stessa di una storia unitaria. Mentre col mondo moderno, cioè con l'invenzione della stampa, si sono create le condizioni per costruire e trasmettere un'immagine unitaria e globale della storia umana, con la diffusione delle tecnologie multimediali si è avuta una moltiplicazione dei centri di raccolta e di interpretazione degli avvenimenti: la storia non è più un filo conduttore unitario.

Anche Vattimo, come Lyotard, è persuaso che i "grandi racconti" della modernità, con la loro pretesa di individuare i principi primi e fondamentali della realtà, **facciano parte di una forma mentis** (di una concezione) **metafisica ormai superata**. **Ritiene che il passaggio dal moderno al postmoderno si configuri come passaggio da un pensiero "forte" ad un pensiero "debole"**. **Per pensiero forte**, **o metafisico**, Vattimo **intende** un pensiero illusoriamente proteso a fornire fondamenti (principi) assoluti del conoscere e dell'agire. **Per pensiero debole, o postmetafisico**, **intende** un tipo di pensiero che rifiuta l'idea di un principio, di un fondamento unico, ultimo e normativo della realtà. All'abbandono dei principi forti della metafisica tradizionale consegue l'avvento di una visione "debole" dell'essere, che si ispira a Nietzsche e Heidegger.
Il pensiero debole si presenta esplicitamente **come una forma di nichilismo**, cioè come "una sorta di destino del quale non possiamo liberarci". **Vattimo non attribuisce al nichilismo un valore spregiativo bensì positivo e propositivo**. Viene infatti inteso come quella circostanza in cui, come profetizzato da Nietzsche, "l'uomo rotola via dal centro verso la x" (verso l'ignoto), ossia quale condizione di assenza di fondamenti in cui è venuto a trovarsi l'uomo postmoderno in seguito alla caduta delle certezze ultime e delle verità stabili. Di conseguenza Vattimo ritiene che il nichilismo non vada combattuto come un nemico bensì "assunto come nostra unica chance" (opportunità). **Agli uomini del XX secolo non rimane che abituarsi a convivere con il niente, ovvero ad esistere, senza nostalgie e rimpianti, in una situazione dove non ci sono garanzie e certezze ma solo "mezze verità"**. Da ciò la tesi programmatica secondo cui "oggi non siamo a disagio perché siamo nichilisti ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti, perché non sappiamo vivere sino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere". Il nichilismo di cui parla Vattimo non è un nichilismo nostalgico o "tragico", ossessionato dal crollo dei principi assoluti e dall'avvento del non senso. Non è neppure un nichilismo "forte", proteso ad edificare sulle macerie della metafisica dei nuovi assoluti, come la volontà di potenza di Nietzsche. Nemmeno è un nichilismo che al posto della volontà creatrice di Dio colloca la volontà creatrice dell'uomo. **Quello di Vattimo è** piuttosto **un nichilismo debole, o della leggerezza, ovvero un tipo di nichilismo che, avendo vissuto fino in fondo l'esperienza della dissoluzione dell'essere** (della dissoluzione di principi e fondamenti certi ed universali della realtà), **non ha rimpianti per le antiche certezze né smanie per nuove totalità** (per nuove spiegazioni globali della realtà).
Come anticipato, per Vattimo gli ispiratori del postmoderno sono Nietzsche e Heidegger. *L'accettazione senza rimpianti del nichilismo e delle mezze verità è possibile solo se si prende sul serio la distruzione dell'ontologia operata da Nietzsche e poi da Heidegger. Finché l'uomo e l'essere sono pensati, metafisicamente, in termini di strutture stabili, non sarà possibile vivere positivamente la postmodernità.*
Da Nietzsche Vattimo deriva innanzitutto l'annuncio della "morte di Dio", cioè la tesi del venir meno dei valori assoluti della metafisica, ivi compresa l'idea di "soggetto" al centro del mondo che organizza la propria visione del mondo. Da Heidegger deriva la concezione epocale dell'essere, cioè la tesi secondo cui l'essere non è ma

accade e secondo cui l'accadere dell'essere non è altro che l'aprirsi all'ascolto dell'essere, l'aprirsi alle varie epoche storico-destinali (generate dal destino) in cui l'essere si manifesta, variamente illuminando e rendendo visibili gli enti in relazione al succedersi dei diversi periodi storici suscitati dal casuale destino (dai modi casuali e non predeterminati) dell'apparire dell'essere. Ne segue che il senso dell'essere consiste ermeneuticamente nella trasmissione di messaggi linguistici tra le varie generazioni: ciò che possiamo dire dell'essere è che esso è trasmissione, invio. Il mondo si esprime attraverso una serie di echi, di risonanze di linguaggi, di messaggi provenienti dal passato. Questa ontologia epocale (l'essere si manifesta e si fa ascoltare mediante differenti linguaggi nelle diverse epoche storiche)) comporta quindi una radicale temporalizzazione dell'essere, ovvero un suo strutturale indebolimento. Infatti, il messaggio ultimo di Heidegger è che bisogna lasciar perdere l'essere come fondamento così come l'attesa di una nuova e splendente rivelazione dell'essere. Heidegger suggerisce invece una ontologia del declino dell'essere. Il suo pensiero, alla fine, sembra potersi riassumere nel fatto di aver sostituito all'idea di essere come eternità, stabilità e forza quella di essere come vita, maturazione, nascita e morte: l'essere non è ciò che permane ma è, in modo eminente, ciò che diviene, che nasce, si trasforma e muore. L'oltrepassamento della metafisica (quella dell'Occidente) di cui parla Heidegger non consiste per Vattimo nel rovesciamento dell'oblio metafisico dell'essere, cioè nel suo ritorno, ma è questo stesso oblio portato alle sue estreme conseguenze. Pertanto, secondo Vattimo, dell'essere come tale non ne è più nulla: al metafisico essere "forte" della tradizione subentra un postmetafisico essere "debole".

Il processo di indebolimento dell'essere, vale a dire la fine della metafisica e il trionfo del nichilismo, sono dunque fenomeni interconnessi. Tuttavia Vattimo è convinto che la metafisica (come il passato in generale) non sia un "abito smesso" con cui noi non abbiamo più alcun rapporto. Tant'è che per illustrare l'atteggiamento del pensiero postmetafisico egli si rifà alla nozione heideggeriana di "Verwindung" (che significa guarigione, accettazione, rassegnazione, distorsione) alludendo al rimettersi, al guarire da una malattia (in questo caso la metafisica o il passato) nella rassegnata consapevolezza che di essa siamo comunque "destinati" a portare le tracce, le quali consistono nel fatto che non possiamo esimerci dall'usare i concetti della metafisica del passato (verità, essere, totalità, principio, fondamento), sia pur distorcendoli in senso debole e postmetafisico, ossia nichilistico. Ne è un caso emblematico la vicenda della secolarizzazione. Essa testimonia come la moderna civiltà europea sia legata al proprio passato religioso non solo da un rapporto di superamento ed emancipazione ma anche, e nello stesso tempo, da un rapporto di conservazione-distorsione-svuotamento. Esempio ulteriore è quello del capitalismo moderno che, come ci ha insegnato Weber, non nasce da un abbandono della tradizione cristiana-medievale, ma da una sua applicazione "trasformata", distorta. Ed ancora, il pensiero debole rappresenta, secondo Vattimo, l'estremo processo di conservazione-distorsione del messaggio cristiano: " è grazie a Dio che siamo, nella misura in cui lo siamo, atei". È solo nel proseguimento della tradizione ebraico-cristiana, tramandataci insieme alla verità del pensiero greco, che noi abbiamo

potuto cominciare a non pensare più all'essere in termini di principio, di autorità e di fondamento, per cominciare a ritenere che il senso stesso della tradizione cristiana sia invece proprio la secolarizzazione e che l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo sia il punto decisivo della trasformazione dell'essere da forte a debole.
All'idea di Verwindung è connessa la nozione di "rimemorazione", ritorno alla memoria (Audeken), pure desunta da Heidegger. L'atteggiamento rimemorante nei confronti della metafisica non scaturisce da un sentimento nostalgico o di reazione, ma dalla "pietas" nei confronti del passato, pietas nel senso di attenzione devota per ciò che ha solo un valore limitato (la vecchia metafisica) e che tuttavia merita attenzione perché è l'unico che conosciamo. Pietas è l'amore per il vivente e le sue tracce; noi siamo legati al passato da una sorta di cordone ombelicale ermeneutico, cordone che possiamo attenuare o distorcere ma non annullare.
Quello del postmoderno è pertanto **un individuo "debole",** che però è in grado di accettare la condizione instabile e pluralistica che è propria del nostro essere, destinato a vivere nella differenza, nella transitorietà e nella molteplicità. Solo un post-soggetto di questo tipo risulta in grado di assumere la pratica attiva della non violenza, della tolleranza e del dialogo.
Specie negli ultimi anni, Vattimo è andato sempre più accentuando il **valore anche etico del pensiero debole**, in un percorso di oltrepassamento della filosofia nell'etica, contrapponendo alla natura assolutistica e violenta del pensiero e dell'individuo "forte" i caratteri tolleranti e non violenti del pensiero e dell'individuo "debole". Caratteri che ne fanno una sorta di secolarizzazione dell'etica cristiana della carità e che evidenziano la stretta connessione tra eredità cristiana, ontologia debole ed etica della non violenza secondo un percorso circolare: dall'ontologia debole deriva un'etica della non violenza, ma all'ontologia debole siamo condotti perché agisce in noi l'eredità cristiana del rifiuto della violenza.
A differenza di Lyotard, Vattimo è più sensibile al problema della legittimazione (della ricerca di una giustificazione, di un principio fondante) **della postmodernità** e delle sue conseguenze etico-pratiche. Per Lyotard il postmoderno, come da lui concepito, non equivale ancora ad una legittimazione: al massimo si possono mostrarne le motivazioni storiche, per esempio il fatto che la gente non creda più alle grandi narrazioni, che vi è un certo diffuso cinismo e una nostalgia per il fondamento che tuttavia è definitivamente perduto. Pure inaccettabile è per Lyotard l'identificazione della postmodernità con una ontologia debole. Infatti, più che al tema dell'indebolimento dell'essere, l'ultimo Lyotard si mostra interessato ad una tematica dell'Altro, ossia alla consapevolezza della radicale finitezza dell'esistenza e del suo radicale dipendere da un qualcosa d'altro di superiore ma indefinito, che si sottrae alla nostra volontà di legittimazione, che è poi uno sforzo per impadronircene, per dominarlo concettualmente. **Vattimo rileva come**, in effetti, **Lyotard non sia giunto a comprendere i motivi di fondo della fine dei "grandi racconti", limitandosi a constatarla** come un dato di fatto cui ci dobbiamo adeguare. Rileva altresì che Lyotard, per non cadere nella tentazione della ricerca di un fondamento, abbia finito col rinunciare al progetto dell'emancipazione **e come sia stato anche troppo catastrofico, sia nel presentare la modernità come ormai tutta alle nostre spalle,**

del tutto superata, sia nell'escludere la storia come radice di legittimazione. Per Vattimo, invece, prendere atto della fine dei grandi racconti non significa rimanere senza alcun criterio direttivo e senza alcun filo conduttore, poiché il racconto (la riflessione) della fine dei grandi racconti dà luogo a una sorta di metaracconto (racconto del racconto) indebolito, in grado di originare una nuova, sia pur paradossale, filosofia della storia, vale a dire "la fine della filosofia della storia". Infatti, solo in virtù di questa filosofia della storia di tipo debole risulta possibile mettere in salvo sia la legittimità del postmoderno, sia il rapporto di continuità-distorsione con il passato, sia la possibilità di operare ancora delle scelte. **Nonostante che l'idea di una storia globale** (universale) **sia criticabile**, **in realtà dell'idea di un certo senso globale non possiamo fare a meno e tale idea** di senso globale **può essere soltanto, paradossalmente, l'idea di una dissoluzione del senso globale della storia**. Il postmoderno non significa per Vattimo che si debba abbracciare una forma di operare irrazionalistico o uno stile esistenziale puramente estetizzante (di ricerca del bello e del piacere). **L'abbandono dei valori forti della modernità sembra non escludere affatto la possibilità di cogliere una serie di valori "minuscoli", capaci di garantire ai postmoderni**, orfani dell'ideologia globale, **delle forme concrete** (e non retoriche) **di responsabilità e di impegno**.

Il nichilismo rappresenta per Vattimo la vicenda (la storia) dell'ontologia occidentale, caratterizzata dal progressivo indebolimento della nozione platonico-aristotelica di essere, fino a che, come ha detto Heidegger, dell'essere non ne è più nulla (oblio dell'essere). Ma quale atteggiamento assumere di fronte a tale processo? Contrastarlo o accettarlo con entusiasmo ai fini del più completo trionfo della tecnica, tanto più garantito quanto l'essere è ridotto ad enti e gli enti ad oggetti manipolabili? Oppure -soluzione da Vattimo prescelta- assecondare questo processo ed accoglierlo come un destino che caratterizza la nostra storia? Accogliendo la concezione ermeneutica, Vattimo sostiene la tesi che l'essere è tempo-linguaggio, nel senso che ogni descrizione dell'essere è transitoria e relativa alle situazioni storico-linguistiche. Ne consegue la fine della filosofia fondazionale (volta all'individuazione di fondamenti-principi assoluti) caratterizzata dalla pretesa: a) di descrivere l'essere nelle sue strutture immutabili e universali (al modo dell'ontologia aristotelica); b) di descrivere le forme a priori della conoscenza, anch'esse dotate di intemporalità e universalità (al modo della critica kantiana e del neotrascendentalismo da Cassirer ad Apel).

Ma questa descrizione della storia dell'essere e del suo indebolimento non presenta anch'essa pretese di universalità e necessità come la filosofia fondazionale? Non propriamente, risponde Vattimo, perché accettare l'impostazione nichilistica e quella ermeneutica dell'essere significa essere pronti ad accettare anche il carattere autoconfutativo di una tesi di questo tipo, ossia ammettere che la tesi della storicità del conoscere (di una conoscenza storicamente condizionata e non universale) possa essere essa stessa storico-linguistica, cioè contingente e appartenente ad un certo linguaggio, ad un certo modo di vedere che può essere esso stesso mutevole nel tempo, non escludendo l'avvento di un tempo, pur esso transitorio, di universalità della conoscenza. È questa per Vattimo la differenza essenziale tra una descrizione

dell'essere e un'interpretazione (della storia) dell'essere. Interpretare significa infatti muoversi all'interno di una tradizione, innovandola in alcuni punti ma senza pretesa di rompere e di trovare soluzioni definitive.
Il nichilismo moderno appare con Nietzsche ma, dice Vattimo, il percorso è iniziato molto prima. Se ne può vedere un annuncio cruciale alle origini del cristianesimo. La nascita di Cristo è l'evento che inizia il percorso di svuotamento (annullamento) nichilistico dell'Essere-Dio. La nascita del Verbo fatto uomo, in quanto tale mortale e finito, è infatti la secolarizzazione dell'essere divenuto ormai linguaggio, divenuto tempo, ossia evento, testo, opera, scrittura.
Per avvalorare la sua interpretazione della storia dell'essere, Vattimo si è servito di argomentazioni eterogenee: la postmodernità di Lyotard; la teoria weberiana della secolarizzazione, che ha portato all'indebolimento del logos (della metafisica) filosofico e alla riduzione dei valori religiosi da trascendenti ad immanenti; il pluralismo e il relativismo della teoria dei giochi linguistici (Wittgenstein); il post-strutturalismo francese; la Scuola di Francoforte, la cui critica sconfessa l'illusoria ed eccessiva fiducia nel linguaggio presente in Gadamer; la nozione di post-istorico di Gehlen.
Peraltro il nichilismo ermeneutico di Vattimo non è distruttivo bensì edificante, costruttivo. Esso consente di risolvere alcuni nodi cruciali della filosofia contemporanea:

1. *la visione del processo di indebolimento progressivo dell'essere consente di conservare il senso tradizionale del fare filosofia, senza oltrepassare nella post-filosofia o nella fine della filosofia, pur escludendone il carattere fondativo;*
2. *la relativizzazione ermeneutico-nichilistica della verità ed il conseguente pluralismo culturale appaiono un presupposto essenziale per ristabilire le condizioni dell'etica: tolleranza e accettazione della molteplicità, accompagnata dall'emergere del valore evangelico della carità ("pietas");*
3. *posto che non si dà descrizione ma solo interpretazione, per Vattimo non c'è contrasto tra ermeneutica e scienza a causa della comune radice nichilistica di entrambe; entrambe infatti sorgono dalla storia dell'essere ed entrambe per loro natura accompagnano il processo di indebolimento-svuotamento dell'essere; compito dell'ermeneutica non è dunque avversare la scienza ma ricordare ad essa le sue radici nichilistiche, impedendo un'eccessiva fiducia scientifica sulla definitività dei propri risultati.*

CONCLUSIONI SUL POSTMODERNO.

La novità del postmoderno sta nel fatto che esso non si esprime come sentimento di nostalgia per le spiegazioni ed interpretazioni globali della realtà sulla base di fondamenti e principi primi unitari, **nostalgia presente invece nelle filosofie sulla crisi della razionalità e dei valori della prima metà del Novecento** (Nietzsche, Husserl, Adorno, Horkheimer). Il postmoderno interpreta invece come positivo il carattere molteplice delle forme del sapere, delle azione e dei bisogni esistenziali, dichiarando la necessità di far prevalere un modello di razionalità non unitario ma pluralistico, non monistico e gerarchico, sottolineando il valore della frammentazione, della varietà e persino dell'incommensurabilità tra i diversi ambiti della teoria e della prassi. **Si tratta di prendere atto che la pluralità e l'instabilità costituiscono aspetti intrinsecamente propri della realtà**, senza pretendere di ricondurla a principi generali unici e a gerarchie forti. **Se questa frantumazione della realtà intende meglio corrispondere al suo carattere molteplice** e alle differenti visioni di senso, **il rischio conseguente è però quello di perdere ogni possibilità di comprendere e spiegare le ragioni stesse della pluralità nonché di compromettere il mantenimento di spazi aperti e di ponti di intercomunicazione tra i diversi ambiti del sapere e delle pratiche di vita, pregiudicando il funzionamento della pluralità medesima allorché essa venga ad assumere la forma della contrapposizione e della conflittualità anziché della varietà**.

TRA POSTSTRUTTURALISMO, POSTMODERNO E POSTFILOSOFIA.

Per poststrutturalismo si intende quella corrente che negli anni ‘60 e ‘70 del Novecento si presenta come sviluppo dello strutturalismo, attenuando tuttavia il valore determinante, ontologico e quasi metafisico, attribuito alla struttura, per esaltare invece in misura maggiore, contro la "staticità" del pensiero strutturale, gli aspetti vitalistici della "forza", della "energia", della "produzione", della "creatività". Per lo strutturalismo il linguaggio, gli enti e le cose si conoscono in base alle loro costanti relazioni e legami simbolici che li collegano nella struttura. Il post-strutturalismo valorizza maggiormente, al posto delle "costanti", le "differenze", valutate come principi dinamici: l'attività simbolica (il ricorrere a simboli) appare come un'attività produttrice di differenze, non in termini soggettivi ma per effetto di una forza impersonale, come l'energia degli istinti in Freud, la volontà di potenza in Nietzsche, le forze produttive o il lavoro per Marx. Viene dunque condannato tutto ciò che limita, impedisce, imprigiona le energie produttive e tutto ciò che "canalizza" (che costringe ad un percorso obbligato) o "centralizza" la produzione artistica, culturale, economica. Forme tipiche di questa canalizzazione, contro cui si pone il poststrutturalismo, sono la nozione di soggettività (coscienza) costituente l'esperienza (Cartesio, Kant, l'idealismo, la fenomenologia); la nozione di dialettica, che riduce il molteplice degli istinti alla contrapposizione, che trova però il proprio accordo nella sintesi; la stessa nozione di struttura, che vincola il linguaggio e la realtà a una forma determinata e li rende calcolabili. Contro tutto ciò il post-strutturalismo pone l'idea di un universo desoggettivizzato (in cui il soggetto perde il proprio primato) e animato da differenze libere, non vincolate a nessuna forma o immagine del pensiero (Deleuze) oppure l'idea del soggetto come "enunciato", evento linguistico escogitato in una certa epoca (l'età cartesiana) per dare un ordine alla ragione ed escludere la non-ragione (Foucault). **Maggiori esponenti del post- strutturalismo sono Deleuze, Derida e, a loro modo e in parte, anche Foucault, Rorty e lo stesso Lyotard, il che testimonia le analogie, pur tra le relative differenze**, **sussistenti tra poststrutturalismo, postmoderno e postfilosofia**, **intendendo per "postfilosofia" o "fine della filosofia" il tramonto dei grandi sistemi filosofici onnicomprensivi e fondazionali, volti cioè a individuare il fondamento e principio primo della realtà**.

Richard Rorty: la filosofia della conversazione (nato a New York nel 1930).

Non è un postmoderno in senso stretto, ma è piuttosto esponente di un'ermeneutica combinata col pragmatismo americano. Tuttavia riprende il concetto di postmoderno di Lyotard e lo assimila al proprio concetto di postfilosofia. Pur operando negli Stati Uniti, in un periodo in cui la filosofia analitica occupava una posizione egemone, la sua formazione se ne tiene lontano, avvicinandosi invece alla tradizione del pragmatismo americano (Dewey e James), ma anche alla filosofia europea, specie

Nietzsche, Heidegger, Gadamer e l'ermeneutica, oltre che all'atmosfera culturale del postmoderno.
Si occupa inizialmente del problema del rapporto mente-corpo, schierandosi su posizioni antidualistiche (che non concepiscono cioè dualismo e contrasto tra mente e corpo) e sulla linea di un monismo (concezione secondo cui alla base della realtà vi è un unico fondamento principio, dal greco "monos"=uno, unico) non esclusivamente materialistico. L'impegno di Rorty non è quello di escogitare nuove concezioni circa i tradizionali oggetti della filosofia (Dio, l'essere, l'uomo, ecc.), bensì quello di sbarazzarsi da un bimillenario modo di filosofare. Egli polemizza contro la filosofia ufficiale e la sua pretesa di costituire un sapere fondazionale, che vuole porsi come giudice e arbitro sulla validità di tutte le altre aree della cultura (scienza, matematica, religione, poesia, arte), assegnando a ciascuna di esse un posto specifico.
Per Rorty filosofia, conoscenza e mente sono intrecciate. Nella sua opera più celebre, "La filosofia è lo specchio della natura", Rorty accusa la tradizione filosofica perché aveva concepito la mente come specchio che riflette in modo adeguato o inadeguato la realtà. Ritiene invece che siano le immagini e le metafore, anziché le proposizioni e le affermazioni, a determinare per lo più le nostre convinzioni filosofiche. **Fa presente che esiste in particolare un'immagine che continua a tener prigioniera la filosofia, cioè l'immagine della mente come grande specchio che contiene rappresentazioni diverse, alcune accurate ed altre no**, e che può essere studiata attraverso metodi puri, non empirici. Tale immagine è consona all'idea cartesiana e kantiana di conoscenza, intesa come rappresentazione accurata, attraverso un'opera di pulitura, delle varie rappresentazioni rispecchiate dalla mente. Questa dottrina "speculare" o "spettatoriale" della conoscenza affonda le sue radici in Platone e nel mondo greco, ovvero in una tradizione di pensiero che ha concepito la conoscenza in termini di metafore (immagini) visive e che ha concepito la mente come una sorta di occhio immateriale che coglie immediatamente le immagini visive senza la mediazione e l'intervento del linguaggio. Principali esponenti di questa filosofia "speculare" (i cui caratteri sono l'apriorismo, il rappresentazionismo, l'oggettivismo, il dualismo) e che sfocia nella filosofia analitica, nell'epistemologia e nella fenomenologia per la sua impostazione descrittiva, sono individuati in Locke, in Cartesio e soprattutto in Kant, che tengono separati mente e corpo.
Ma la dottrina "speculare" della conoscenza risulta oggi in crisi. Infatti, la pretesa di uscire dalle nostre rappresentazioni per attingere ad un punto di vista esterno o neutrale, da cui potersi interrogare circa la validità delle rappresentazioni stesse, si è rivelata un mito di derivazione lockiana, cartesiana e kantiana. La mente non è fonte di autoevidenza del soggetto da un lato, come nel cogito cartesiano, e specchio della natura dall'altro. Invece **la nostra mente, con il linguaggio e i concetti di cui si serve, è** semplicemente **paragonabile ad un organo, ad una "rete" che noi gettiamo sulla realtà catturandone determinati aspetti**. **Si ha verità quando si conviene che la cattura sia riuscita**, mentre la falsità corrisponde al fallimento di tale cattura. **Ma questa convenzione e consenso avviene pur sempre all'interno del linguaggio**, e non immediatamente ed esternamente da esso, **linguaggio che è a sua volta condizionato dalla fisiologia** (corporea) dei processi

mentali **nonché dai diversi punti di vista secondo i diversi momenti storici: da ciò appunto l'intreccio tra corpo, mente e conoscenza**.
La proposta alternativa di Rorty è quella di una postfilosofia, cioè di un pensiero antifondazionista (che non pretende di giungere a fondamenti assoluti della realtà). Se Cartesio, Locke e Kant sono stati i fondatori della moderna filosofia fondazionista, Rorty individua in Wittgenstein, Heidegger e Dewey coloro che ne sono stati i distruttori. Il loro contributo è stato terapeutico (antifondazionale) piuttosto che costruttivo (fondazionale) e hanno lasciato da parte la metafisica occidentale giungendo ad affermare la possibilità di una cultura postkantiana, postepistemologica e postfilosofica. Anche **lo scopo di Rorty intende essere terapeutico anziché costruttivo, cioè indirizzato a "guarire" le menti dalla filosofia fondazionale e promuovere la transizione alla postfilosofia**, puntualizzando che essa non significa la fine della filosofia: dopo la filosofia vi sarà ancora la filosofia, in quanto ad essere finita non è la filosofia in sé ma la filosofia protesa a una fondazione sistematica dell'essere e della conoscenza.
Da ciò la celebre distinzione di Rorty tra filosofia normale, ufficiale, professionalizzata, accademica e sistematica, **e filosofia rivoluzionaria**, edificante e terapeutica, la quale rifiuta l'idea che il pensiero filosofico possa essere istituzionalizzato, irrigidito in sistemi fissi e assoluti. I filosofi sistematici sono costruttivi e offrono argomentazioni. I filosofi edificanti (Kierkegaard, Nietzsche, l'ultimo Wittgenstein e l'ultimo Heidegger) sono reattivi e offrono satire, parodie, aforismi. Rorty parla di **filosofia terapeutica ed edificante in termini di ricerca e edificazione di nuovi dizionari (concetti) e di nuove maniere di vivere e di pensare, guarendo da quelle vecchie**. **In quanto edificante alla filosofia è attribuito il ruolo di formare gli uomini piuttosto che di conoscere oggettivamente il mondo**. In tale veste va sottolineato il **valore soprattutto etico-formativo assegnato alla filosofia**.
La filosofia non si pone più come espressione privilegiata del sapere ma **come una delle tante voci all'interno della "conversazione" complessiva dell'umanità**. La crisi del pensiero speculare e del pensiero analitico si presenta come **passaggio dall'epistemologia** (teoria della scienza e della conoscenza) **all'ermeneutica, che porta a ridefinire la filosofia come "grande conversazione" che gli spiriti liberi intrattengono nel corso della storia**.
Se il neopositivismo condanna la metafisica perché intollerante e dogmatica, mentre giudica la scienza come più vera conoscenza possibile, Rorty inverte i termini del discorso: è il filosofo-scienziato che appare intollerante, con la sua idea del rigore e della scientificità dell'analisi, mentre aperto e pluralista è diventato il filosofo ironico, persuaso della parzialità e precarietà delle proprie scelte. Quindi anche la filosofia analitica del linguaggio anglosassone, ispirata ad una logica rigorosa, non è poi così lontana dalla filosofia continentale come invece essa pretende di essere. Anzi, può essere considerata come un'ultima sofisticata fase del modo di pensare metafisico, fondazionista, proprio della filosofia europea, da Platone a Cartesio a Kant all'idealismo e alla fenomenologia, la cui caratteristica è di voler dare alla conoscenza fondamenti ultimi e possibilmente indubitabili, incontrovertibili.

Nell'opera "Contingenza, ironia e solidarietà", Rorty è andato accentuando la propria impostazione storicistica e pragmatistica, insieme ad un orientamento politico liberal-democratico. All'idea metafisica di una descrizione della realtà di valore assoluto contrappone l'idea postmetafisica della pluralità, storicamente mutevole, di comprensione dell'esistente (della realtà). La nuova prospettiva di Rorty ruota intorno a tre parole chiave: contingenza, ironia, solidarietà. Con il termine contingenza Rorty intende la tesi secondo cui non esistono essenze universali e sovratemporali, poiché "tutto è socializzazione e quindi circostanza storica". Col termine ironia intende la posizione di chi riconosce il carattere storico, cioè fugace e contingente, delle proprie convinzioni, da osservare dunque con appropriato e ironico "distacco", senza prenderle troppo sul serio. Col termine solidarietà intende l'atteggiamento di chi si batte per diminuire la sofferenza e l'umiliazione degli esseri umani.

I principali temi affrontati sono quelli etico-politici, in particolare il rapporto tra la sfera del privato, quella della coscienza e delle propensioni personali, **e quella del pubblico**, ossia della giustizia sociale. Rorty riscontra nella storia del pensiero una divaricazione radicale rispetto a queste due sfere: da un lato i sostenitori della perfezione privata, come Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger, Nabokov, dall'altro i fautori della giustizia sociale, come Mill, Marx, Dewey, Habermas e Rawls. Invece **per Rorty non deve esserci divaricazione tra le due sfere**, piuttosto dobbiamo dare a ciascuna un peso uguale e quindi usarle per scopi differenti.

Quando la filosofia assume un'impostazione assolutistica e unilaterale, essa diventa antidemocratica e incivile. Perciò Rorty ritiene che debba esserci un **primato della democrazia sulla filosofia**. **In tal senso presenta la sua** utopia pragmatistica, che definisce **utopia "liberal-ironista"**, cioè quell'atteggiamento, inizialmente praticabile da una minoranza, che riesce a tenere assieme ironia e solidarietà, tenendo conto che non ci sono grandi principi che governano la storia, la società e il sapere, da guardare quindi con ironia, ma che ci troviamo in una situazione di contingenza (precaria). L'utopia liberale non è qualcosa da teorizzare ma da vivere. Nasce dalla pratica sociale e dalla lezione della storia. La narrazione storica (i racconti storici di vario tipo), e non le teorie, costituisce il momento principale dell'educazione ironista-liberale: non teorie ma "generi" più leggeri, quali l'etnografia, il resoconto giornalistico, i fumetti, i documentari e soprattutto il romanzo, il cinema e la televisione, che hanno sostituito gradualmente il sermone, il trattato teorico, e sono divenuti i veicoli principali, se correttamente usati, del cambiamento e del progresso morale. Rorty indica un traguardo di comunità democratica in cui ci sia equilibrio tra sfera pubblica e privata. In un atteggiamento di "etnocentrismo moderato", Rorty vede questi valori meglio garantiti nelle società democratiche avanzate. In esse è meglio praticabile anche la solidarietà.

Jacques Derrida e il decostruzionismo (nato nel 1930).

Nato vicino ad Algeri in una famiglia ebrea e di cultura e nazionalità francese, si forma in una tradizione filosofica dominata dall'influsso delle cosiddette "tre H": Hegel, Husserl, Heidegger. Subisci inizialmente l'influsso di Sartre, da cui però si distacca ben presto per studiare Husserl, Rousseau, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud, Foucault, Lévi-Strauss, lo strutturalismo, giungendo a **concezioni poststrutturaliste**. Con Foucault, Lyotard, Habermas e Rorty ha in comune **problematiche cruciali, quali i temi del moderno e postmoderno e della necessità di andare oltre la tradizione filosofica**. **È fra i teorici di spicco del postmoderno** e quindi tra i più criticati da Habermas che, in quanto fautore della conservazione dello spirito della modernità, li qualifica tutti come neo-nietzschiani. Al di là dei caratteri comuni con i filosofi sopracitati, **si caratterizza** tuttavia **per le proposte radicalmente innovative e postfilosofiche del suo pensiero**. Per tale motivo solo Rorty ha accolto, negli ultimi anni, alcune delle sue tesi di fondo. Per la sua ascendenza legata anche al pensiero filosofico ebreo, si sente vicino per taluni aspetti a Lévinas.
Derrida **porta un originale contributo all'ontologia ermeneutica e, anzitutto, al problema heideggeriano dell'oltrepassamento** (superamento) **della metafisica**. **Elabora una specifica prassi dell'interpretazione come "decostruzione"**, aspetto soprattutto per il quale il suo pensiero è stato considerato con interesse.
La metafisica per Derrida si caratterizza per un suo speciale permanere pur nell'esigenza del suo superamento: la metafisica è finita ma non è possibile "dire" (spiegare) questa fine, perché dicendola la si smentisce. Infatti per dirla e spiegarla occorre usare il linguaggio della metafisica e quindi praticare una filosofia ancora di tipo metafisico. **Non c'è** dunque **un vero oltrepassamento**, non c'è un "altrove", un "altro pensiero", come asserito da Heidegger, **ma invece un congedo infinito, un "lungo addio"**.
Quanto al concetto ermeneutico di essere-linguaggio e al "panlinguismo" ermeneutico, l'originalità di Derrida consiste nell'intrecciare l'insegnamento di Heidegger con quello strutturalista, in particolare di De Saussure. L'autosufficienza del linguaggio, presagita da Heidegger (il linguaggio come "casa dell'essere") e portata ad effetto da Gadamer, è altresì una tesi strutturalista. Ossia il primato del linguaggio rispetto al soggetto, alla coscienza individuale, (il linguaggio è ereditato e si impone all'individuo) è un tema tipico dell'ontologia di Heidegger e, altrettanto, è una delle tesi più caratteristiche dello strutturalismo. **Derrida unifica le due concezioni sul linguaggio di Heidegger e dello strutturalismo e, inoltre, inserisce nello strutturalismo la tematica ermeneutica della storicità e temporalità del linguaggio** (il linguaggio muta col mutare dei tempi storici). **Da qui emergono le due principali tesi di Derrida: la nozione di " differance", tradotta in italiano col termine di "differanza"** per distinguerla da quello comune di differenza, **e la nozione di "scrittura" ("ecriture")**.
La differanza corrisponde sostanzialmente a quella che Gadamer chiama la differenza temporale che ci separa dalle opere e documenti del passato e che

dobbiamo ricordare e rispettare nel lavoro ermeneutico-interpretativo. Tuttavia per Derrida la differanza è destituita dei caratteri "umanistici" ancora presenti in Gadamer. La differanza si diversifica dalla semplice differenza perché include la temporalità storica, mentre le differenze si riscontrano solo nel presente. Ciò consente a Derrida, seguendo ma anche oltrepassando la lezione di Heidegger, di tenersi lontano dalla "metafisica del presente" caratterizzata dalla sola presenza e dalla sola considerazione degli enti in cui, per contro, è assente l'essere (l'oblio dell'essere). La differanza infatti significa sia l'essere (gli esseri) nello spazio, ognuno differente, sia il differire cioè il rinviare nel tempo: ha quindi carattere spazio-temporale.
Da qui, secondo Derrida, il **primato della scrittura,** del documento, **sulla parola,** sulla voce (il testo una volta scritto o l'evento una volta documentato hanno una loro autonomia e significato anche indipendentemente dai propositi dell'autore). Contro la metafisica tradizionale, accusata di logocentrismo e fonocentrismo (=mettere al centro la parola), **Derrida rovescia il rapporto causale tra pensiero e linguaggio e tra linguaggio parlato** (la voce, la parola**) e linguaggio scritto**. Al primato assegnato alla scrittura sulla parola corrisponde quello dei relativi saperi, ossia il primato della “grammatologia” sulla fonologia.
Già abbiamo visto in Gadamer il primato del linguaggio sul pensiero e il suo carattere onnicomprensivo (non c'è niente al di fuori del linguaggio). Questa posizione in Derrida risulta più radicale: **non solo non esiste un pensiero "preverbale**", che preceda cioè il linguaggio il quale è invece sempre anteriore ad esso, **ma non esiste neppure un linguaggio "prescritturale"**, ossia **la parola non precede, non anticipa e non fonda la scrittura ma anzi deriva da essa**. In ciò Derrida risente della tematica della "scritturalità" sacra (la Bibbia) tipica del pensiero ebraico, espressa in particolare da Rosenzweig. **La metafisica tradizionale, chiamata "metafisica della presenza"** (la parola è presenza, vive nel presente in cui è pronunciata), **afferma**, al contrario, **il primato della parola, ma proprio qui per Derrida sta l'inganno fondamentale** di tale metafisica, che Nietzsche chiamava l'inganno moral-metafisico. L'inganno consiste **nell'aver subordinato la scrittura a** mero **segno sostitutivo**, residuale, **della parola**, della voce, del discorso parlato. **Invece per Derrida è proprio nella scrittura che c'è** quell'**esperienza dell'essere-linguaggio** cercato dall'ontologia heideggeriana, **poiché la scrittura supera e si impone allo stesso voler dire** (agli stessi intendimenti) **del proprio autore**: **l'essere si manifesta eminentemente nella scrittura** (similmente ma non in modo uguale ad Heidegger, per il quale l'essere si manifesta nella parola, nel linguaggio e in particolare nella poesia) **proprio per la sua valenza e indipendenza rispetto al soggetto, all'autore**. Inoltre la scrittura è traccia, ossia indicazione visibile, empiricamente riscontrabile, che documenta un'assenza (l’assenza della parola nel momento in cui si pronuncia, che in quanto tale è sempre mobile, non è mai fissa e statica, e l'assenza dell'autore, in quanto la scrittura vi sopravvive e vale di per sé), proprio come un'orma, una traccia, documenta il passaggio di qualcosa che a tutti gli effetti non c'è (non c'è più). **È in tal modo che la scrittura testimonia la differanza spazio-temporale**: la parola vive solo nel presente, nell’atto in cui si pronuncia e poi svanisce; la scrittura permane nel tempo e si diffonde nello spazio.

La scrittura è quindi effettivamente una modalità non "presenziale" bensì "differenziale" dell'essere (che nelle tracce della scrittura si rivela), poiché dell'essere ha l'ubiquità (lo stare in ogni luogo e in ogni tempo in forme sempre differenti) e l'originarietà (prima c'è l'essere e poi ci sono gli enti). Se noi cerchiamo il senso autentico di un testo, troviamo altri testi (che interpretano e spiegano il primo) e poi altri ancora, in una catena infinita di rinvii, fino ad arrivare, "al limite" (potenziale piuttosto che reale), cioè alla “scrittura originaria”, alla sorgente della scrittura, che probabilmente possiamo chiamare natura, ma che solo in quanto "testo" di Dio (ossia principio primo) ha potuto inaugurare la catena dei rimandi e dei rinvii a tutti gli altri testi successivi. **Da qui la formula tipica** della "decostruzione" pronunciata da Derrida: **"Non c'è nessun fuori-testo"** (Il n'ya a pas de hors-texte).
È singolare l'inversione del rapporto parola-scrittura di Derrida per quel che concerne la storia dell'ermeneutica. In Dilthey l'interpretazione non riguarda più soltanto il testo scritto ma tutte le "opere" dello spirito; in Gadamer si ha un allargamento ulteriore: ogni dato dell'esperienza è oggetto di interpretazione perché ogni dato è di natura linguistica (ogni esperienza si può esprimere solo attraverso il linguaggio e relativa interpretazione); Derrida ritorna al testo ma per affermare che, in ogni caso, tutto quello che "si dà", che si offre all'interpretazione, è solo testo e scrittura.
La scrittura non è l'effetto risultante dalla parola (o dall'evento storico) ma è ciò che anticipa la parola (o l'evento storico) e la costituisce. Gli strutturalisti e gli ermeneutici affermano che il nostro pensiero è anticipato dal linguaggio (il nostro linguaggio condiziona il nostro modo di pensare). Ma per Derrida il linguaggio è a sua volta anticipato dalla scrittura: parliamo riferendoci sempre a scritture, a "testi" di vario tipo (che esprimono la varietà dei punti di vista interpretativi, delle concezioni storicamente ereditate e mutevoli nel tempo), rinviando di volta in volta ad un testo precedente ulteriore fino a giungere, ma solo come limite potenziale, al testo originario, al principio primo.
Le questioni ontologiche finora rappresentate (la critica alla metafisica della presenza; la differanza; il primato della scrittura non solo sul pensiero e sul linguaggio ma anche sulla parola) **costituiscono la parte costruttiva della filosofia di Derrida, il cui convincimento finale è peraltro quello di una filosofia ironica** (che non si prenda troppo sul serio) **e distruttiva**. **Si è però visto che per Derrida non c'è oltrepassamento e decostruzione definitivi della metafisica, ma semmai un congedo infinito, un "lungo addio". Come facciamo allora a congedarci dalla metafisica e come si esercita la sua decostruzione? Per Derrida non c'è altro da fare che "ripetere" la metafisica mostrandone la fine tramite un ripercorrimento distruttivo, decostruttivo**. Quel che ci resta non è soltanto l'interpretazione dei testi che costituiscono la nostra storia, ed anche la storia del pensiero, ma un'interpretazione decostruttiva, che ne faccia emergere gli intimi aspetti paradossali. **La decostruzione è** il procedimento per cui, a partire da frammenti di testo, di parole, di frasi, si deducono in essi certe contrapposizioni, o dualità, e quindi si procede a mostrare le contraddizioni a cui queste dualità danno luogo. In un certo senso è come faceva Hegel nella Fenomenologia dello spirito, tuttavia senza alcuna prospettiva, per Derrida, di conciliazione delle opposizioni nella

sintesi. La decostruzione va compiuta senza nessuna forzatura in vista di una attribuzione di significati. **Nella decostruzione si tratta di** individuare la coppia di concetti che dà luogo alla contraddizione e quindi di "decostruirla", ossia mostrare che c'è sempre di mezzo il privilegiamento storico di uno dei due opposti (per esempio l'ingannevole primato della parola sulla scrittura) e poi, allora, di rovesciare la gerarchia, cioè di affermare le ragioni del concetto più debole. Secondo Derrida, le contrapposizioni individuate nelle dualità che stanno alla base di ogni argomentazione non sono mai pacifiche e complementari, ma gerarchiche e violente, in cui uno degli opposti prevale sull'altro. **Tuttavia anche nel rovesciare la gerarchia** per favorire l'opposto (il concetto) più debole, **lo scopo non è di** giungere ad una nuova, sia pur rovesciata, determinazione-definizione, perché ciò significherebbe rimanere ancora all'interno del regime metafisico che si vuol decostruire. È invece necessaria l'instaurazione di quella ragione (razionalità) "ironica", di quella scrittura doppia e ambivalente, che essenzialmente smentisce, alleggerisce e mette in dubbio i propri stessi contenuti. Nel rovesciare la gerarchia si tratta di far emergere un nuovo concetto, tuttavia non compiutamente definito ma vago, non determinato, anch'esso impigliato in una rete di contraddizioni e di paradossi senza sbocco. **Si tratta in ogni caso di una distruzione-decostruzione "edificante"** poiché, nel processo decostruttivo, il linguaggio della metafisica rivela la sua natura più intima, ossia l'autocontraddizione (Il mondo è finito o infinito? Dio è conoscibile o inconoscibile? L'Io (la coscienza) e libero o determinato? Vale di più la teoria o la prassi? La verità o l'opinione? La libertà o la giustizia? Il senso o il non senso?, ecc.).

Oltre che su posizioni postfilosofiche, ossia di oltrepassamento, peraltro mai compiuto, della metafisica, **Derrida si pone altresì su posizioni poststrutturalistiche**. Egli avversa la centralità della struttura nel senso che vede nel primato della struttura semplicemente la proiezione del primato del soggetto caraterizzante la metafisica classica. Tuttavia, mentre gli altri poststrutturalisti procedono contro la struttura esaltandone non già la costituzione, l'assetto formale, bensì la forza, l'energia, il dinamismo che anticipa il costituirsi della struttura stessa, Derrida si muove in senso opposto, ossia verso una maggior formalizzazione strutturale (una maggiore analisi della forma della struttura) per poi decostruirla fino al punto in cui la forma, destrutturata, perde ogni qualità (capacità) strutturante e diventa funzione generatrice di differenze (svela le differenze e le contraddizioni presenti nella struttura stessa). Derrida **mette in luce l'aporia** (la contraddizione) **politica in cui incappa il pensiero poststrutturalista: è un'aporia tipica della teoria dialettica** e quindi, altresì, della tradizione marxista, risultata evidente anche ad Adorno, e cioè: poiché la dialettica ricomprende il negativo (l'opposto) per neutralizzarlo, conciliarlo e assorbirlo nella sintesi, ogni progetto di contrastare il negativo stesso è destinato a fallire, in quanto il negativo viene ad essere necessariamente dissolto e ricompreso nella totalità non già in forza di interventi umani e storici volti a sconfiggerlo e abbatterlo, ma in forza della sola logica dialettica (a causa dell’automatismo con cui è concepito il processo dialettico). Di conseguenza ogni tesi "critica" di tipo storico-sociale che si basi sulla dialettica

(come nel caso della teoria critica della società della Scuola di Francoforte) è destinata all'autoconfutazione.
Rispetto alla natura logico-contraddittoria della dialettica Derrida propone la sua strategia della decostruzione. La decostruzione, come si è visto, non perviene mai ad una nuova sintesi, ma rimane aperta giungendo ad approdi (esiti) mai conclusivi bensì indefiniti. Procede con un rovesciamento della dualità (della coppia degli opposti) attribuiendo il primato all'opposto (al concetto) più debole, ma senza riproporre e definire un "nuovo ordine" rovesciato, il che farebbe ricadere la strategia decostruttiva nelle trappole della metafisica. Il nuovo opposto o concetto che emerge dopo il rovesciamento della dualità non viene a sua volta a rivestire un carattere egemone, gerarchico e violento, tale da ribaltare il precedente ed originario rapporto di forza, perché il gioco delle opposizioni è senza fine, senza esiti di riconciliazione in una sintesi superiore. Ad esempio, nella dualità-contrasto capitalisti e proletari la decostruzione assegna il primato all'opposto più debole, cioè al proletariato, senza però giungere ad una supremazia definitiva di quest'ultimo nella sintesi di una società comunista o senza classi, in quanto il rapporto tra i due opposti può sempre, successivamente, ribaltarsi o dar luogo a differenti ulteriori coppie di opposti (a differenti assetti sociali). La decostruzione derridiana è un superamento della dialettica poiché non perviene a sintesi ma esprime l'idea di scritture, di "testi", cioè di situazioni, in cui le opposizioni duali sono permanenti e, al tempo stesso, variabili.
Il **progetto** di Derida, dunque, è quello **di una decostruzione della "metafisica della presenza "** propria della tradizione occidentale ed **accusata**, come si diceva, **di "logocentrismo" e "fonocentrismo"**, ossia di porre al centro la parola, la voce, **nell'illusione di poter cogliere e rendere presente, attraverso la parola e la voce, l'essere** (la totalità della realtà e il suo principio primo) **nella sua identità e originarietà**. **Ma** condividendo e riprendendo a suo modo l'idea heideggeriana della "differenza ontologica", cioè dell'irriducibilità dell'essere agli enti (l'essere non va confuso ma è diverso dagli enti di cui anzi è la fonte), **Derrida ritiene invece che l'essere non possa mai essere colto come tale poiché si sottrae a ogni identificazione** (l'uomo non sarà mai in grado di cogliere l'essere, la totalità della realtà ed il principio primo e originario). In tal senso l'essere è essenzialmente differenza che sfugge a qualsiasi linguaggio che pretenda di recuperarlo ed individuarlo nella sua piena identità originaria. L'essere nella sua identità ed origine non è mai presente come tale, rimanendo sempre nascosto in un gioco di presenza e assenza. Della totalità originaria dell'essere si hanno soltanto "tracce".
Foucault critica le tesi di Derrida, osservando che nella riduzione a scrittura di ogni discorso si attua di fatto una specie di metafisica chiusa e dogmatica ben peggiore di quella che si pretende di oltrepassare. Riducendo tutto a testo si viene ad ignorare, secondo Foucault, la dimensione vitale e pratica del testo medesimo, trattando, ad esempio, un testo di "meditazioni" come un testo di tipo "logico-geometrico", il cui autore è presupposto distante e autonomo (ciò secondo la teoria ermeneutica in base a cui il testo, una volta prodotto, ha una sua vita propria ed è suscettibile di interpretazioni indipendenti dalle intenzioni dell'autore). Ma invece la meditazione

implica un soggetto (un'autore) mobile, coinvolto e modificabile dall'effetto stesso delle pratiche meditative che si compiono.
Derrida controbatte. Nelle opere "La scrittura e la differenza" e "Della grammatologia " accusa tutta la tradizione filosofica occidentale, da Platone in poi, di essersi resa colpevole dell'errore e dell'inganno della " metafisica della presenza", secondo cui la parola è presenza mentre la scrittura è assenza, negazione della presenza. La metafisica della presenza pensa cioè che nel discorso parlato l'anima abbia presente in maniera immediata la verità, mentre nel testo scritto questa immediatezza non c'è più, concependo piuttosto il testo scritto come un "orfano" separato da chi ne ha dato origine (dall'autore): ne deriva l'umiliazione della scrittura e il privilegiamento della parola secondo un rapporto che Derrida conferma di voler invece rovesciare.
Derrida riconosce che i più avanzati tentativi di uscire dalla metafisica della presenza sono stati, prima del suo: 1) quello di Nietzsche, per la sua critica della metafisica, specie riguardo ai concetti di essere e verità, che vengono sostituiti con i concetti di gioco (attività che consente di sceglierne e modificarne le regole secondo le circostanze) e di interpretazione ai quali, sulla scia di Nietzsche, è giunta l'ermeneutica e la linguistica; 2) quello di Freud, per la critica della presenza a sé, cioè della presenza della coscienza soggettiva, in apparenza padrona di sé ma in realtà condizionata dall'inconscio; 3) quello di Heidegger, per la sua distruzione della metafisica come ontologia degli enti, che ha finito per definire l'essere come presenza quando invece esso è sfondo, orizzonte, evento che si autorivela secondo sue proprie e misteriose decisioni. Derrida guarda con simpatia anche alla filosofia della assoluta "alterità" (dell'incontro con l'"Altro", incarnato dal prossimo) di Levinas, quale ulteriore tentativo di uscire dalla metafisica soggettiva della presenza, ossia dalla metafisica del primato del soggetto. Ma tutti questi tentativi, per Derrida, sono destinati al fallimento perché, al di là delle intenzioni di chi li compie, si collocano e rimangono pur sempre all'interno di quelle medesime categorie (concetti) della metafisica che vorrebbero invece criticare e distruggere. Anche Foucault, quando nell'opera "Storia della follia" cerca di uscire dalla metafisica razionalistica occidentale, non fa altro in realtà che rivestire la follia con i panni della medesima categoria di razionalità (razionale è la follia e non la ragione perché rigida, arrogante e conformistica): sono semplicemente invertiti i termini ragione-follia, ma permane la medesima impostazione razionalistica.
Derrida si convince che non è possibile mettere da parte questa eredità razionalistica: la rivoluzione contro la metafisica della presenza non può essere compiuta se non seguitando ad utilizzare il linguaggio della metafisica. Da qui allora l'idea di un oltrepassamento della metafisica mai definitivo e l'idea di differanza e decostruzione, nell'intento di giungere a nuovi modi di lettura dei testi (delle idee, dei pensieri) più che a teorizzazioni di superamento conclusivo delle filosofie del passato. Le condizioni preliminari della decostruzione della metafisica della presenza e del logocentrismo sono indicate da Derrida nella necessità di partire, appunto, dai testi, dalla scrittura, abbandonando l'idea del primato della parola: i testi sono anonimi, neutri, artificiali, mentre la parola è espressione diretta e

naturale ma circoscritta di chi la pronuncia. Non privilegiare la parola ma la scrittura, i testi, significa non accettare la logica tradizionale della metafisica della presenza: la parola infatti è presenza poiché vive nel presente in cui è pronunciata, mentre la scrittura indica un'assenza, l'assenza della parola quale rigidamente determinata nell'atto in cui si pronuncia, e proprio in tale assenza di predeterminazioni la scrittura, aprendosi alle più varie e libere interpretazioni, esprime al meglio la sua energia dirompente, aforistica e simbolica (testualismo estremo).

La dialettica di Hegel ha avuto il merito di concepire la differenza e il contrasto estremi delle opposizioni (tesi e antitesi) ed avrebbe potuto divenire lui stesso il primo pensatore della scrittura e della decostruzione se non si fosse fatto sedurre dalla tentazione della sintesi conciliatrice tra gli opposti che, attraverso la serie di processi dialettici, si ripropone come presenza conclusiva, come totalità elevata a presenza assoluta.

Dopo Hegel, è Rousseau ad occupare una posizione singolare nella storia della moderna metafisica della presenza. Infatti, mentre dapprima il soggetto era presente a sé soprattutto come logos, come razionalità, Rousseau propone un nuovo modello di presenza, cioè la presenza a sé del soggetto soprattutto come sentimento, come vita effettivamente sentita. Ma anche in Rousseau si ritrova la vecchia teoria del primato della parola sulla scrittura: lo stato di natura di cui parla Rousseau, quello in cui gli esseri umani sono buoni, è lo stato in cui si parla e non si scrive, mentre per Rousseau la società civile è quella in cui si scrive ma in cui gli esseri umani sono corrotti e sono schiavi. Però nei testi di Rousseau Derrida individua un concetto, quello di "supplemento", utilizzabile per una lettura decostruttiva e testualistica della sua opera. Rousseau adopera il termine "supplemento" in varie circostanze, tutte accomunate però dal venir meno della "presenza" di qualcosa di naturale, che viene supplito cioè sostituito con qualcosa di artificiale, così come artificiale è il testo della scrittura. In questa particolare lettura di Rousseau Derrida ricorre anche alla psicoanalisi e alla linguistica. Così, nelle "Confessioni" di Rousseau di "supplemento" è la signora Warens, che supplisce alla mancanza della madre dell'autore. Il supplemento costituisce l'artificiale che sostituisce il naturale: è il male necessario, ma anche pericoloso, che sostituisce il bene che non c'è. Il supplemento ha a che fare quindi con l'assenza della presenza. Altrettanto, il linguaggio scritto supplisce la spontaneità del linguaggio parlato, che nell'intento di risalire a originario è però irraggiungibile perché è solo nella "testa di Dio" (la prima parola, cioè il principio primo, la totalità dell'essere, non possono essere colti dall'uomo). Quindi non c'è parola, c'è solo testo, solo scrittura, che rinvia ad una scrittura precedente in una serie infinita di rimandi poiché la parola originaria è inaccessibile. La serie infinita di rinvii da una scrittura all'altra supplisce la parola originaria che non c'è, che è inarrivabile.

Questo supplemento non è, per Derrida, che la differanza, cioè il criterio che egli applica nella lettura decostruttiva dei testi. Non è né un concetto né una parola. La differanza, come osservato, significa sia l'essere differente nello spazio (gli esseri che stanno in luoghi differenti) sia l'essere (la realtà) che si differisce e si rinvia (che si

distribuisce e si manifesta) nel tempo. Quando non possiamo mostrare qualcosa, cioè l'essere presente, allora "significhiamo", cioè facciamo ricorso al "segno", alla scrittura, che è quindi "presenza differita". Il segno dunque è differente in senso spaziale da ciò di cui prende il posto e lo differisce (lo pospone) in senso temporale. Mette per così dire una certa distanza tra noi e la cosa, ossia tra noi e la parola, assente, della cosa stessa. La differanza pertanto sta alla base di ogni differenza, è l'origine delle differenze: costituisce e mantiene vive le differenze, che rimangono tali senza sintesi conciliatrici, determinate e conclusive, volte ad eliminare ogni differenza.
Derrida mostra come in numerosi autori sia inconsapevolmente presente il procedimento della differanza: in Nietzsche, quando considera il soggetto non come qualcosa di originario, cioè come coscienza innanzitutto presente a se stessa, ma come l'effetto di forze che non sono "presenti" alla coscienza (la volontà di potenza); in Freud, quando considera la coscienza, il soggetto, come risultato di forze, di istinti, di traumi (l'inconscio), che evidenziano la differanza nel doppio senso sia temporale (il trauma subito nel passato ed al presente assente nella coscienza) sia spaziale (la distanza tra la coscienza e il subconscio); in Heidegger, nel quale la differenza ontologica tra l'essere e l'ente appare come un risultato della differanza (l'ente è differente spazialmente dall'essere come pure ne differisce temporalmente); in Levinas, nel cui pensiero opera ugualmente la differanza come costitutiva delle differenze che danno luogo all'"alterità", all'incontro con gli altri, differenti da noi.

Gilles Deleuze (1925-1995) **e Felix Guattari** (1930-1992).

Deleuze, di nazionalità francese, si contraddistingue in particolare per aver elaborato i **concetti di pensiero nomade e di schizoanalisi nonché di differenza e ripetizione**.
La filosofia di Deleuze si presenta come una forma di costruzionismo: compito della filosofia è "costruire concetti". Deriva da tale impostazione una certa affinità con i teorici della filosofia analitica del linguaggio ideale, ma tuttavia sulla base di temi del tutto peculiari: infatti **il costruzionismo di Deleuze si collega a una forma di animismo**, secondo cui i concetti creati non sono entità inerti ma, al contrario, sono capaci di autoformazione e dunque sono dotati di una loro vita e di una loro storia. **Di conseguenza, nel dichiarare come proprio programma quello dell'emancipazione degli esseri umani, tale programma si estende fino ad includere anche i concetti e gli oggetti**. È un programma che vuole liberare il pensiero da quelle costrizioni logico-linguistiche che impediscono la libera creazione dei concetti e la libera analisi e valutazione degli oggetti.
Mediante il suo programma e attraverso una sua originale lettura e **interpretazione di Nietzsche, Deleuze elabora i concetti chiave di "differenza" e di "ripetizione"**, illustrati nell'opera "Differenza e ripetizione". Egli **si propone di continuare il programma nietzschiano di un "rovesciamento del platonismo**",

ossia delle forme tradizionali del pensiero **e, più specificatamente, di un rovesciamento del concetto di "rappresentazione"** la quale, intesa come coscienza che ordinatamente rappresenta a se stessa il mondo, costituisce il centro della metafisica, della teoria della conoscenza, della logica e della morale tradizionali. La differenza e la ripetizione, osserva Deleuze, o meglio un certo modo di concepire la differenza, la ripetizione e il rapporto tra l'una e l'altra, sono le maniere in cui si è affermata la visione occidentale dell'essere concepito appunto come rappresentazione. Infatti, secondo la visione occidentale della realtà (dell'essere), i fenomeni possono essere colti, compresi e rappresentati quando viene individuato il loro ripetersi al variare delle circostanze, ossia quando ne viene individuato il ripetersi con differenze, nel senso che la ripetizione è assoggettata alla differenza e la differenza è legata alla ripetizione (i fenomeni si conoscono a causa del loro continuo ripetersi ma in ogni ripetizione vi è sempre qualcosa di differente). Attraverso la generalizzazione di queste operazioni ripetute si giunge poi al concetto, all'universale: tutti i diversi cavalli che ripetutamente vedo sono collegati, grazie al gioco (al collegamento) di differenza e ripetizione, nella forma unica del concetto di "cavallo".
Poste queste premesse, **Deleuze si propone di ricercare il significato della differenza in sé e della ripetizione pura**, intese non come modalità per la costruzione dei concetti ma come concetti in se stessi di differenza e ripetizione. Attraverso questa via Deleuze constata allora che molte acquisizioni del pensiero tradizionale vanno riviste. Anzitutto la dialettica, che sembra un rovesciamento della rappresentazione ma che in realtà ne è solo la versione "in movimento", e si tratta di un movimento negativo, regressivo, che tende a creare zone di realtà privilegiate ed egemoniche (che pretendono di essere superiori). La dialettica infatti è un caso esemplare di assoggettamento della differenza al negativo: nella sintesi idealistica hegeliana ogni differente (l'opposto, l'antitesi) è pensato come il negativo ed è perciò annullato ed assorbito nella sintesi stessa, proprio nello stesso modo in cui procedeva la ragione (la filosofia) metafisica classica, che annullava le differenze creando leggi e principi unici universali.
Contro la metafisica classica e contro la dialettica **Deleuze vede in Nietzsche il pensatore antidialettico e antihegeliano per eccellenza**, che ha portato a compimento la critica espressa da Kant. Egli ha infatti messo in luce che siamo noi, gli esseri umani, i responsabili di quanto facciamo sul piano conoscitivo, etico, estetico, ma non ha esteso la sua analisi e la sua critica nei confronti dei valori, indiscussi, di verità, di bene e di bello e ciò a differenza di Nietzsche, **il quale si pone la domanda radicale: ma che senso hanno i valori?** La filosofia dei valori di Nietzsche è il vero compimento della critica kantiana, una critica totale, ossia un fare filosofia a "colpi di martello". Da una parte i valori sembrano principi sulla cui base valutare i fenomeni, dall'altra parte però, se si va più a fondo, sono i valori a presupporre valutazioni e punti di vista da cui proviene il loro stesso valore. Il problema critico sta nel "valore dei valori"; è il problema della loro creazione, della "genealogia dei valori" che Nietzsche affronta. Kant considerava i valori come principi indiscutibili, Nietzsche compie un passo avanti e li considera come creazioni della volontà di potenza.

Quelli che tradizionalmente si considerano valori o principi indiscutibili, primari, originari, **non sono effettivamente tali, afferma Deleuze sulla scia di Nietzsche, ma rappresentano l'elemento differenziale, il sentimento di differenza o di distanza da cui deriva il valore dei valori presi in considerazione**. Quando si parla, come in Nietzsche, di genealogia dei valori, per genealogia si intende sia valore dell'origine e sia, al tempo stesso, origine dei valori, significati questi che si contrappongono da un lato al carattere assoluto che taluni attribuiscono ai valori oppure, dall'altro lato, al carattere relativo o pratico, cioè utilitaristico, ad essi assegnato. Quindi **genealogia dei valori significa origine e nascita dei valori, ma anche differenza o distanza dei valori quali percepita al presente rispetto al loro senso originario**.

Deleuze fa propria e approfondisce la genealogia dei valori ricostruita da Nietzsche. Non vi sono valori assoluti e da sempre identici a se stessi. I valori sono creati di volta in volta dalla volontà di potenza (dagli interessi dominanti) che opera con forze molteplici e in maniera pluralistica, **producendo** quindi **una pluralità di valori che si presentano "mascherati" nella storia delle civiltà e che devono quindi essere "smascherati" e riportati**, con il metodo genealogico, **alla loro origine, al loro senso originario**. **È questa una filosofia della volontà** (di potenza) **che pone la differenza al posto della dialettica**. Mentre la dialettica pensa il differente (tutto ciò che è differente) come il negativo (l'antitesi), la filosofia della volontà pone invece il differente, la differenza, come valore, ossia attribuisce valore all'anticonformismo, al distinguersi e contrapporsi ai comportamenti meschini della massa dei "deboli", rassegnati o addirittura compiacenti nei confronti del sistema e della mentalità dominanti. La gioia e il godimento del diverso si contrappongono al loro assorbimento dialettico in una sintesi che toglie di mezzo il differente concepito come antitesi, come l'opposto negativo: "la bella irresponsabilità si oppone alle responsabilità dialettiche".

Deleuze sottolinea come la filosofia della volontà di Nietzsche trovi il suo compimento nella tesi dell'eterno ritorno, interpretata non come ripetizione dell'identico (un riandare in maniera sempre identica agli eventi trascorsi) bensì come ripetizione della differenza che, al di là del principio di uniformità, rivendica il valore dell'assolutamente differente, ossia il valore insito nel rivivere i medesimi eventi con spirito e con sguardo sempre differenti. La filosofia della volontà è dunque aperta al movimento ininterrotto delle differenze, senza nessun piano teso ad ingabbiarle e a neutralizzarle in un sistema; è l'affermazione della differenza rispecchiata nella caotica molteplicità del divenire del mondo.

In tal senso l'arte contemporanea si presenta come innegabile rottura contro la metafisica e la dialettica della rappresentazione, volte ad annullare la differenza in principi universali o nella sintesi. L'arte contemporanea presenta infatti ripetizioni pure (non annullate e assorbite in principi o in sintesi superiore), rappresenta cioè oggetti spaesati e spezzati, realtà eterogenee che si scompongono e si sconnettono, diventando qualsiasi altra cosa e sconvolgendo in infiniti modi la logica della rappresentazione. **Quel che l'arte ha fatto della propria "logica" andrebbe fatto anche in filosofia**: occorre una nuova logica, una nuova immagine del pensiero, ma

anzitutto occorre sconfessare ogni immagine formalistica e predeterminata del pensiero, perseguendo l'obiettivo di una emancipazione dalla logica tradizionale basata sulla contrapposizione tra positivo e negativo e sulla condanna delle differenze. Per rivalutare le differenze occorre anzitutto eliminare la contrapposizione fondamentale della logica tradizionale tra materia e spirito, tra l'essere di Dio e l'essere delle creature, tra realtà ed apparenza, tra essere e non essere. Occorre teorizzare (riprendendo Duns Scoto) l'univocità dell'essere (un'unica e comune matrice della realtà) come condizione per pensare l'infinita pluralità delle differenze. L'univocità dell'essere assegna una medesima dignità ontologica ai modi dell'ente (ai vari enti) e non li colloca in ordini gerarchici sulla base del negativo e dell'esclusione. Diviene allora possibile cogliere la pluralità degli enti senza subordinarli gli uni agli altri, senza postulare il primato della ragione sulla follia, o del soggetto sull'oggetto, o la dipendenza dell'"altro" rispetto al "sé".

Nel 1969 Deleuze incontra Felix Guattari, di formazione psicoanalitica e militante nella sinistra dissidente. Dalla loro collaborazione esce il volume "Anti-Edipo" cui seguirà una seconda parte, meno famosa, vale a dire i "Mille piani".

Alla base della produzione dei due autori stanno Nietzsche, Marx e Freud, definiti da Paul Ricoeur "i tre maestri del sospetto" poiché, non credendo al significato palese, esteriore e pubblico delle idee e delle filosofie, "sospettano" che dietro di esse ci sia invece qualcosa di nascosto che le determina e che bisogna scovare e smascherare, vale a dire la volontà di potenza per Nietzsche, i rapporti di produzione per Marx, l'inconscio per Freud.

Guattari è alla ricerca di una teoria che gli consenta di unificare i due filoni di pensiero e di attività sui quali si è formato: il marxismo e la psicoanalisi. **Trova questa soluzione grazie a Deleuze, mediante il ricorso al concetto di volontà di potenza di Nietzsche e quindi in una sorta di miscela tra Nietzsche, Marx e Freud**.

Infatti, per un marxista le valutazioni umane non sono mai quelle prevalenti: devono essere collocate nei rapporti di produzione (rapporto tra struttura e sovrastruttura) per individuarne la "posizione di classe". Per un freudiano, a sua volta, i giudizi della coscienza non sono mai degni di fede perché sono condizionati dall'inconscio. Pertanto nel marxismo l'opposizione decisiva è fra produzione e ideologia, mentre nel freudismo è tra coscienza e desiderio (inconscio). In Nietzsche, per parte sua, troviamo da una parte la volontà di potenza e dall'altra la rappresentazione (il modo di pensare e di rappresentare la realtà, condizionato dalla mentalità prevalente imposta dalla classe al potere come anche dalla logica della metafisica classica e della dialettica) che maschera i prodotti della volontà di potenza.

Mettendo insieme i concetti di Nietzsche, Marx e Freud troviamo quindi, **da un lato, la volontà di potenza, la produzione economica e il desiderio inconscio chiamati** da Deleuze e Guattari **"macchina desiderante"**; **dall'altro lato troviamo la rappresentazione, l'ideologia e la coscienza, cioè quell'insieme di impedimenti che ostacolano la macchina desiderante**. **Secondo i due autori la macchina desiderante è costituita da istinti che trovano origine non nella famiglia**, come voleva Freud (da qui il titolo "Anti-Edipo"), **bensì nella società. È quindi nella**

società che bisogna cercare il fondamento della macchina desiderante, **non nell'ego cosciente o nevrotico (nel conscio o nell'inconscio individuale) ma nell'inconscio collettivo schizofrenico**. **Pertanto alla psicanalisi**, che privilegia la sfera dell'ego e delle nevrosi individuali, **va sostituita la "schizoanalisi"**, in quanto la schizofrenia è ritenuta la caratteristica essenziale della macchina desiderante, vale a dire di quell'insieme di istinti complessivamente originati sia dalla volontà di potenza, sia dalla frenesia della produzione economica, che dall'inconscio. **Al concetto di schizofrenico e di inconscio collettivo i due autori associano il concetto di "corpo senza organi" e di "pensiero nomade"**, che stanno ad indicare il carattere impersonale della macchina desiderante, la quale opera in un mondo che appare come un caos in incessante movimento (come i nomadi). Viene rilevata la contrapposizione tra pensiero sistematico e pensiero libero, tra pensiero dogmatico e pensiero nomade, tra Occidente ed Oriente, **per valorizzare il pensiero nomade, errabondo e libero**, che si contrappone alla storia, al pensiero sistematico e dogmatico, **per il suo carattere aperto, circolare, caotico, senza inizio né fine** (viene ripreso, ancora, l'eterno ritorno e la danza dionisiaca di Nietzsche).
In seguito, nel libro "Che cos'è la filosofia?", **Deleuze e Guattari rivedono la loro tematica del caos e del pensiero nomade** senza inizio e senza fine. **Non esaltano più il caos ma guardano a quelle attività umane che cercano di realizzare un poco di ordine per difenderci dal caos**. Sono le attività tramite cui ci formiamo delle opinioni, che funzionano come una sorta di ombrello che ci protegge dal caos. **Tra queste si distinguono l'arte, la scienza e la filosofia**, le quali tracciano dei piani intersecanti sul caos, lo attraversano per cercare di vincerlo (da cui il titolo del libro "Mille piani"). L'arte, per esempio, ritrae un pezzo di caos in un quadro per formare un caos composto, che cioè diviene sensibile e di cui si può cogliere una qualche varietà. La scienza racchiude un pezzo di caos in un sistema di coordinate e forma un caos riferito (dotato di riferimenti scientifici), da cui ricava una funzione, sia pur aleatoria, e delle variabili. La filosofia produce invece variazioni concettuali, nel senso che lotta contro il caos quale abisso indifferenziato di dissomiglianze e produce concetti. Il concetto rinvia infatti ad un caos reso consistente, divenuto pensiero.
Il pensiero rimane nomade, ma gli "accampamenti" volta a volta stabiliti tramite la filosofia, la scienza e l'arte sembrano permettere una più lunga permanenza nel territorio scelto (attenuano il nomadismo).

IL PENSIERO EBRAICO DEL NOVECENTO: IL PRIMATO DELL'ETICA E LA "FILOSOFIA DEL DIALOGO".

Nel Novecento avviene una particolare forma di incontro tra ebraismo e filosofia, tant'è che si parla di pensiero ebraico, o neoebraico, che trae ispirazione dalla relativa tradizione. **Principali esponenti sono Rosenzweig, Buber, Levinas e, a suo modo, Jonas. Un posto a parte occupa Anna Arendt**.
Al di là delle differenze individuali e di interesse, **i comuni tratti di fondo della filosofia ebraica novecentesca sono riassumibili**:

1. nell'affermazione dell'assoluta unità e trascendenza di Dio;
2. nell'idea della contingenza e relativa autonomia del mondo;
3. nell'immagine dell'uomo come partner di Dio e nella concezione della storia come intreccio di volontà divina e libertà umana.

Il primo punto rispecchia il credo monoteistico; il secondo rispecchia il motivo biblico della creazione del mondo dal nulla; il terzo rispecchia il tema dell'alleanza tra Dio e l'uomo.
La filosofia ebraica ha messo in luce soprattutto **i temi del dialogo e del primato dell'etica** (sull'ontologia, sulla gnoseologia, ecc.), richiamando l'attenzione sullo stretto legame fra etica e religione, cioè sul fatto che l'autentico luogo di incontro fra l'uomo e l'assoluto è costituito dal prossimo, dove l'assoluto è la faccia velata (nascosta, indivisibile) di Dio cui ci si può avvicinare tramite l'altruismo della condotta umana. Ulteriore tema comune è la **polemica contro le pretese onnicomprensive della filosofia tradizionale** e l'accento sulla concretezza del rapporto "io-tu".

Franz Rosenzweig -di nazionalità ebreo tedesca- (1886-1929).

Alla base del suo pensiero sta il **rifiuto delle pretese idealistiche e onnicomprensive della filosofia, ossia la critica del concetto**, idealistico-panteistico, **di totalità** (la realtà concepita come un'unica totalità animata da uno spirito o principio in essa immnente), che ignora il molteplice, l'altro, l'individuale. **Tali pretese**, benché di fronte alla natura finita e mortale del singolo, **finiscono per negare la realtà della morte e del tempo**. Pur nascendo dal timore della morte, la filosofia tenta di circuire (ingannare) l'uomo mediante l'idea del Tutto poiché, certo, il Tutto non muore ma solo il singolo. Ciò ha spinto la filosofia verso l'idealismo, trascurando la realtà concreta dell'individuo. Sulle orme di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, e particolarmente influenzato da Heidegger, Rosenzweig pone invece in rilievo la concretezza dell'"essere così" dell'uomo e la sua realtà "indigesta". Però, a differenza di Heidegger, Rosenzweig non considera l'uomo senza Dio, ma l'uomo immerso in una serie di rapporti al cui vertice stanno la comunità, il mondo e Dio, nella ricerca di un nuovo pensiero, alternativo a quello della tradizione filosofica.

L'intento basilare del pensiero alternativo proposto da Rosenzweig, dopo aver distrutto la nozione di totalità della filosofia del passato, **mira all'edificazione di una nuova totalità, rispettosa delle esigenze del singolo nella fedeltà all'esperienza**, cioè alla concretezza del reale, **e nell'unione di filosofia e teologia**.
Se il punto di partenza del pensiero di Rosenzweig coincide con quello esistenzialista nel concepire l'individuo solo, sofferente e cosciente della sua mortalità, egli libera poi il singolo da questo suo isolamento e gli insegna a prendere parte al dialogo con gli altri elementi che costituiscono la realtà. **Sente il bisogno di procedere oltre i limiti del concetto empiristico e positivistico di esperienza per cogliere la realtà nella molteplicità dei suoi aspetti, compresi Dio e il mondo nel suo complesso**. Da qui l'unione di filosofia e teologia tesa a formare un terzo genere di scienza, capace di includere le due discipline in un piano più alto, al fine di tradurre in umani i problemi teologici e di estendere quelli umani fino al teologico.
Per sottolineare la sua contrapposizione al vecchio pensiero astratto, Rosenzweig **parla** altresì **di una filosofia che intenda il filosofo come pensatore della parola (più che delle idee), che sappia nutrirsi del colloquio reale con l'altro** (col prossimo) e prendere sul serio la condizione finita e mortale nel tempo sia degli uomini come della natura intera. Mentre il pensiero vuole essere senza tempo, vuole stabilire mille collegamenti in un colpo solo, il parlare invece è legato al tempo, non sa in anticipo dove andrà a parare e lascia che siano gli altri a dargli lo spunto. Vive soprattutto della vita degli altri, mentre il pensare è sempre solitario.
Il rifiuto della concezione idealistica di totalità consente al pensiero di individuare i **tre elementi di base che da sempre costituiscono l'esperienza dell'essere** (della realtà): **Dio, il mondo, l'uomo**. Sono elementi che hanno una natura pre-metafisica poiché l'esperienza dell'essere è spontanea ed immediata e precede il pensare mediante concetti determinati (precede la metafisica). Inoltre, nell'esperienza concreta questi tre elementi non sono colti isolatamente ma **reciprocamente connessi**. Il legame che unisce Dio e il mondo è la creazione; il legame che unisce Dio e l'uomo è la rivelazione; il legame che unisce l'uomo e il mondo è la redenzione.
La creazione si concretizza in un dire: "Egli (Dio) disse e la cosa fu" (fu creata), facendo sì che lo sviluppo della realtà venga a consistere nell'intreccio delle parole che l'hanno creata e seguitano ad animarla. Particolare importanza viene allora ad assumere il linguaggio, inteso come la forma stessa della relazione fra Dio, il mondo e l'uomo. **Alla base di ogni relazione, anche quelle fra i tre elementi di fondo dell'esperienza dell'essere, vi è il dialogo**. **I concetti teologici fondamentali** (creazione, rivelazione, redenzione) **sono concepiti** da Rosenzweig **come vere e proprie categorie** (entità) **ontologiche**, col risultato di fare della religione (da"religere"= unire in relazione) la struttura e la verità profonda della realtà. **La religione non è una confessione di fede ma in primo luogo è l'articolazione dell'essere** (della realtà). Dio non ha creato la religione ma il mondo, tuttavia la religione rappresenta il modo stesso in cui l'essere è, in cui consiste. Prima di divenire fede, la religione coincide con la struttura cosmico-razionale che connette Dio, il mondo e l'uomo.

Le tre fondamentali entità ontologiche hanno una valenza intrinsecamente temporale. È in virtù della creazione che il tempo assume il carattere del passato ed è in virtù della rivelazione e della redenzione che assume il carattere del presente e del futuro.
L'amore di Dio per l'uomo implica l'amore verso il prossimo il quale coincide con la redenzione, ossia col regno di Dio, vale a dire con una nuova unità e totalità non più idealistico-panenteistica. Ciò significa che l'unità è un diventare un'unità. L'Assoluto (Dio) necessita del tempo in cui manifestarsi ed esprimersi come creatore, come rivelatore e come redentore-redento. Dio non è soltanto colui che redime ma anche colui che è redento: solo nella redenzione Dio diviene ciò che ancora non era, ossia il Tutto e l'Uno, che assorbe nell'eternità la totalità del mondo dapprima situato nel tempo.
Affinché la redenzione si compia e si attui l'unione fra il tempo e l'eternità risulta indispensabile che l'individuo si collochi in una collettività religiosa: è proprio all'interno della comunità dei fedeli, ossia nell'ambito di una struttura sovra-personale, che la verità si fa strada nella storia. Le due religioni per eccellenza, che esprimono in forma più alta le verità religiose, sono l'ebraismo e il cristianesimo, considerate da Rosenzweig non alternative ma complementari fra di esse. L'ebraismo incarna la vita eterna e la vicinanza della comunità a Dio; il cristianesimo incarna la via eterna, ovvero la missione eterna che è il destino dell'umanità.
Partito dalla constatazione della morte, il "libro" (la narrazione filosofica) di Rosenzweig, giunge al "non più libro" della vita, ossia all'impegno etico-religioso nei confronti dell'esistente e del prossimo: il vero non è possesso razionale affidato ai libri ma è conquista etica.

Martin Buber (Vienna 1878-Gerusalemme 1965).

Il pensiero di Buber è incentrato sui **temi del dialogo e della relazione**. Parte dall'idea secondo cui **l'uomo non è sostanza, cioè non esiste mai da solo ma è una trama** (un intreccio) di rapporti, **di relazioni**. Giunge così ad una forma di **relazionismo personalista** o di personalismo razionalista (ciò che caratterizza la "persona" rispetto all'individuo è il fatto di essere in relazione con gli altri). Secondo tale prospettiva, Buber intende conciliare da un lato, sulla scia di Feuerbach, la relazione dell’"io" con gli altri ma chiusa al rapporto io-Dio e, dall'altro lato, sulla scia di Kierkegaard, la relazione tra il singolo e l'Assoluto (Dio) ma chiusa al rapporto con gli altri. Da ciò il suo programma di una nuova antropologia dell'uomo totale all'interno di una valorizzazione religiosa del tema della comunità.
Buber afferma che **il mondo è duplice poiché l'uomo può porsi dinanzi ad esso in due maniere distinte: nel modo dell'Io-Esso e nel modo dell'Io-Tu**. **L'Io-Esso** non comprende solo le cose ma anche gli individui: coincide con l'esperienza intesa come l'ambito dei rapporti impersonali, strumentali e superficiali con le altre cose e con gli altri individui. **L'Io-Tu** coincide invece con la relazione intesa come l'ambito dei rapporti personali, disinteressati e profondi con le cose e con gli altri uomini.

Questo schema dualistico (che corrisponde in parte a quello di Marcel tra essere e avere) presuppone che l'Io dell'Io-Esso sia l'individuo, mentre l'Io dell'Io-Tu sia la persona, qualificata appunto dalla relazione, con la precisazione tuttavia che "Nessun uomo è pura persona e nessuno è pura individualità. Ognuno vive l'Io dal duplice volto" (l'uomo non può vivere senza rapporto col prossimo ma neppure può vivere senza un rapporto strumentale col mondo e con gli individui). **L'Io autentico (la persona) si costituisce unicamente entrando in rapporto con altre persone**, in quanto l'Io "si fa Io ho solo nel Tu": l'Io viene dopo la coppia Io-Tu la quale precede la coppia Io-Esso; prima c'è il rapporto soggetto-soggetto e dopo viene il rapporto soggetto-oggetto.
Se la realtà autentica è relazione Io-Tu, personale e disinteressata, **allora dove non c'è relazione ma c'è egoismo non c'è nemmeno realtà**. **Dire che la realtà umana è** costitutivamente **relazione significa dire che essa è** costitutivamente **dialogo**; la dimensione dell'Io-Esso è quella superficiale del possesso e dell'avere; la dimensione Io-Tu è quella profonda del dialogo e dell'essere. **Il dialogo trova la sua manifestazione più alta nel rapporto fra l'Io e Dio**. **Dio è un Tu eterno che non può essere ridotto all'Esso**, cioè ad oggetto di conoscenza e di possesso, come invece tanta filosofia ha voluto pretendere. **Quindi il Dio oggetto di conoscenza della teologia è un falso Dio**. Il Dio vero è quello vivente della Bibbia, da lui ispirata e rivelata; **il Dio vero è un Tu con cui si parla, non un Tu di cui si parla**. **Un Dio a cui l'uomo rende testimonianza non con la scienza ma con il suo impegno a favore del prossimo** (a differenza di Kierkegaard per il quale il rapporto con Dio è solo individuale).
Nella nostra civiltà il Tu divino è stato ridotto ad un impersonale Esso, ovvero ad un oggetto che la mente dell'uomo pretende di osservare, di conoscere e, in definitiva, di possedere; gli uomini hanno smesso di considerare il Dio come "Altro", come l'assolutamente diverso. Questo processo riduttivo di Dio si è accompagnato allo sviluppo soggettivistico della filosofia moderna che, da Cartesio in poi, è andata progressivamente dissolvendo l'oggetto nel soggetto: il soggetto, dapprima annesso all'essere (a Dio) per prestargli il proprio servizio, ha poi superbamente dichiarato di essere lui stesso a generare l'essere, la realtà (idealismo). Niente da stupirsi quindi che l'ateismo abbia finito per configurarsi come il tipico prodotto della cultura moderna. **Contro l'ateismo moderno e contro l'idea nietzschiana della morte di Dio, Buber propone l'originale concetto dell'"eclissi di Dio"**: Dio non è (definitivamente) morto ma si è solo (temporaneamente) eclissato, in quanto fra Lui e noi si è frapposta la massa opaca dell'Esso, ovvero il nostro ego e la sua pretesa di onnipotenza. Tuttavia Buber è fiducioso nel ritorno di Dio: al di là del nostro contingente accecamento, Dio continua a brillare come sempre. Non è detto che non riappaia presto ed ancora più rinvigorito. L'eclissi della luce di Dio non è il suo estinguersi e già domani ciò che si è frapposto potrebbe ritirarsi.
Il rifiuto dell'individualismo, dell'Io-Esso, non implica tuttavia, in Buber, **l'accettazione del collettivismo**. "Se l'individualismo considera solo una parte dell'uomo, il collettivismo considera l'uomo solo come parte". **Buber vi contropropone il proprio relazionismo personalista che, insistendo sul rapporto**

dell'uomo con l'uomo, riesce a salvare sia la persona che il rapporto sociale. **Sul piano politico il modello è quello del comunitarismo**, una forma di socialismo utopistico contrario al materialismo e al centralismo marxista, sull'esempio dei villaggi collettivi di Israele.

Emanuel Levinas (1905-1995).

Filosofo francese di origini lituane, Levinas rivolge i suoi principali interessi ai **temi dell'alterità** (degli altri rispetto a noi) **e del prossimo**. La sua formazione filosofica è significativamente influenzata da Husserl e Heidegger, apprezzati per taluni aspetti e criticati per altri.
Della fenomenologia di Husserl apprezza la tensione verso il concreto, la concretezza, mentre critica invece la rilevanza attribuita, specie dall'ultimo Husserl, alle essenze e alla trascendentalità. Di Heidegger apprezza soprattutto le analisi di "Essere e tempo", che testimoniano ciò che può dare la fenomenologia allorché si applica allo studio dell'esistenza concreta dell'uomo e di quei suoi modi di essere che sono l'angoscia, la cura e l'essere per la morte. Apprezza pure la distinzione heideggeriana tra essere ed ente, che definisce come la cosa più profonda grazie alla tesi secondo cui l'essere non è una statica presenza bensì un dinamico apparire e accadere. Di Heidegger, per contro, critica la sua compromissione politica col nazismo ma anche gli esiti della sua ontologia che, allontanandosi dalla fenomenologia, finiscono per assorbire e subordinare l'esserci (l'uomo) ai giochi (alle manifestazioni) anonimi dell'essere.
Levinas avverte la necessità di uscire da una concezione astratta e impersonale dell'essere e **distingue** perciò **tra esistenza ed esistente**. **Per esistenza intende** quella in generale, l'essere in generale a prescindere dagli esistenti concreti, che è quindi un indeterminato e opaco "c'è"(in francese "il ya"), c'è un qualcosa. **L'esistente** coincide invece con il concretizzarsi dell'esistenza in un ente (l'io) capace di disporre del proprio essere, definendolo e determinandolo mediante un'operazione chiamata ipostasi (= trasformazione di un concetto generale in ente reale), che collega al concetto di istante. Attraverso l'ipostasi l'essere impersonale perde il suo carattere anonimo e si definisce concretamente in un ente.
Ma l'esistente, secondo Levinas, **è destinato a trovare il proprio senso solo con l'Altro** e di fronte all'Altro, ossia nel rapporto interumano e intersoggettivo che, al posto del dialogo silenzioso del soggetto con se stesso, preveda l'esperienza della "alterità", dell'incontro col prossimo. **Levinas presenta quindi un percorso che va dall'esistenza all'esistente e dall'esistente all'Altro attraverso tre livelli della realtà**.
Ognuno di questi livelli sottintende uno specifico rapporto col tempo:

1. l'esistenza, l'essere in generale, è propriamente l'assenza del tempo, ossia l'eternità intesa come ciclico ritorno dell'uguale (nell'eternità passato presente e futuro vengono a coincidere presentandosi uguali a se stessi);

2. l'esistente, ossia l'accadere e l'apparire dell'ente in un dato momento, è invece il presente;
3. l'incontro con l'Altro è apertura e disponibilità verso il passato e il futuro, ovverossia costituisce l'effettivo divenire del tempo, poiché in un soggetto solo, che è definitivamente sempre se stesso e quindi immutabile, il tempo autentico non può generarsi.

Dall'aver posto al centro i problemi dell'alterità e del prossimo deriva l'**impostazione etica del pensiero di Levinas**, anche per la tragedia da lui subita nei campi di concentramento nazisti.

Levinas accusa la filosofia tradizionale di "imperialismo del Medesimo" e di violenza ontologica, **per aver racchiuso la molteplicità e il diverso in una visione totalizzante ed onnicomprensiva della realtà, fondata su di un unico e medesimo principio di fondo (monismo) che soffoca ogni forma di alterità e trascendenza** (di distinzione).

La filosofia occidentale è giudicata per lo più un'ontologia che riduce l'Altro al Medesimo. I filosofi hanno praticato la filosofia in termini di riduzione di ogni cosa a se stessi, ossia a loro possesso, al loro punto di vista. Il concetto di essere inteso come totalità che tutto ricomprende, e in cui ogni cosa è ricompresa ed appiattita in modo indistinguibile, riduce alla fin fine l'essere stesso ad un essere generale-generico del tutto neutro e opaco (il Medesimo), al servizio del soggetto e della sua pretesa di definirlo e limitarlo nei concetti. Manifestazione emblematica di questo tentativo di non riconoscere altra realtà o verità al di fuori di sé sono l'ontologia parmenidea dell'Uno e la dottrina socratica del "conosci te stesso". Ulteriori manifestazioni sono la filosofia di Hegel, teorico di una totalità che "inghiotte" gli uomini, gli Stati, le civiltà e i pensatori all'interno di un medesimo Spirito assoluto, nonché la filosofia di Heidegger poiché subordina l'ente alla struttura impersonale dell'essere. La filosofia occidentale si presenta come una prevaricazione dell'essere nei confronti degli enti, cioè come una filosofia di potenza: io penso equivale a io posso. Ciò conduce al dominio e alla sopraffazione del prossimo (intolleranza verso il diverso), tant'è che fin da Eraclito l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra (la guerra degli opposti).

Allora, seguendo Rosenzweig, **si tratta di uscire da questa funesta concezione totalizzante che appiattisce la varietà della realtà**, contestando la filosofia di potenza e l'ontologia della guerra che da essa scaturiscono. **Tale uscita per Levinas non avviene, come in Rosenzweig, a livello teorico o conoscitivo, bensì etico e pratico**, **ossia tramite quel basilare evento che è l'incontro con l'Altro, incarnato dal prossimo**. Infatti è proprio l'Altro a catapultarci oltre i confini della nostra egoistica soggettività. Ma come può il Medesimo (la coscienza soggettiva) accostarsi alla trascendenza (cioè uscire da se stesso) senza ridurla immediatamente ad immanenza (cioè ridurla a se stesso)?

Per Levinas il superamento della totalità, dell'"imperialismo del Medesimo", non è un'operazione di pensiero, il risultato di un'elaborazione teorica, perché in tal caso ci troveremmo ancora all'interno dell'egoismo soggettivo che considera la conoscenza un proprio possesso, che riporta entro di sé ciò che è diverso e si oppone

a sé; **essa è invece un'esperienza esistenziale che si realizza nell'incontro con l'Altro**. **Il modo in cui si presenta l'altro è il volto**. Sua caratteristica fondamentale è l'autosignificanza: **il volto non è un segno** (una parola) **che rinvia ad altro** (alla cosa indicata), **ma è una presenza viva che si autopresenta e autoimpone di per sé**, indipendentemente da ogni soggettiva attribuzione di senso e dal contesto ambientale e sociale (trascendenza dell'Altro, nel senso di indipendenza e distinzione da sé). Il volto appare come l'assolutamente trascendentale in quanto "straniero", distinto ed estraneo a noi; esiste prima di ogni nostra iniziativa o potere. L'altro non è posto dell'io (non deriva dalla coscienza soggettiva), anzi è tale da mettere in discussione il nostro stesso potere sul mondo. **Il volto dell'altro non accetta di essere rinchiuso nella coscienza soggettiva**, di essere imprigionato entro l'io soggettivo; **non accetta limiti e quindi è infinito. È la nuova idea di infinito, come infinitamente altro (distinto) dal soggetto, che Levinas contrappone all'idea di essere come totalità onnicomprensiva e impersonale ed alla sua pretesa di eliminare, assorbendole in sé, la molteplicità e varietà del reale e l'intersoggettività**.

La trascendenza del volto, per il suo porsi al di là di ogni totalità (principio) immanente, richiama l'infinito o, meglio, è la modalità con cui l'infinito si manifesta all'uomo. Levinas distingue quindi fra totalità da un lato, che corrisponde all'essere immanente (interno al soggetto e al pensiero) e inglobante (che tutto ingloba e assorbe) della tradizione ontologica, ed infinito dall'altro, che coincide con quella realtà trascendentale che è l'Altro in quanto volto irriducibile ad unica e medesima totalità, che non è totalizzabile. La filosofia pertanto non è una "egologia", che riduce cioè l'esistente all'ego, ad un unico Medesimo, ma è invece una "eterologia", una disciplina rivolta all'altro da se, che vede nel rapporto con l'altro la struttura stessa della realtà.

L'essere (la realtà) si produce come molteplicità mediante separazione tra il Medesimo (l'ego soggettivo) e l'Altro (l'ego si separa dall'Altro distinguendolo da sé, non lo considera più cosa propria ma si rende disponibile a riconoscerlo e rispettarlo)**. Diviene così società e quindi tempo lungo il quale la società si evolve. In tal modo si esce dalla filosofia dell'essere immobile parmenideo**.

Il volto si manifesta originariamente come linguaggio e discorso e possiede una esplicita valenza etica poiché, manifestandosi biblicamente nel povero e nello straniero, nella vedova e nell'orfano, **reca in sé il comandamento "non uccidere e ama il prossimo tuo"**. **Per queste sue caratteristiche il volto ci coinvolge, rendendoci responsabili nei suoi riguardi** (nei riguardi del prossimo).

La mia responsabilità per l'altro, verso qualsiasi uomo, **implica che mi debba sentire responsabile anche delle sue responsabilità verso gli altri, indipendentemente dal fatto che egli lo sia nei miei riguardi**. Nel momento in cui, essendo in contatto con la persona B, sopraggiunge un terzo, ossia la persona C, non posso fare a meno di chiedermi, pur amando incondizionatamente sia B che C, quale sia in realtà il loro rapporto reciproco. Forse B ha derubato C? Forse lo ho offeso o minacciato mortalmente? Quando l'iniziale rapporto duale diventa trio il problema si complica. Il mondo in effetti non si riduce ad un unico faccia a faccia, ma esiste

sempre un terzo che è sia il mio prossimo sia il prossimo dell'altro che mi è venuto incontro. Ciò significa che dietro la singolarità di due individui sta la società nel suo complesso, la quale implica una correzione della asimmetria, dello squilibrio, (A ama incondizionatamente B anche se non ricambiato) a favore della reciprocità. **A partire dal momento in cui siamo in tre, o di più, occorre paragonare e giudicare, non basta più il solo amare incondizionatamente. Occorre cioè la giustizia, uno Stato che imponga limiti rigorosi** al privilegio che abbiamo accordato al primo venuto. Solo a questo prezzo si può restare fedeli al senso di responsabilità totale. Ma la giustizia, essendo esercitata dalle istituzioni sociali, deve sempre venire controllata.

Dunque **l'amore e la carità** (su cui insiste il cristianesimo) **debbono sempre accompagnarsi alla giustizia** (su cui insiste l'ebraismo). Giustizia **che presuppone lo Stato e le sue leggi, che a loro volta vanno mitigate dalla misericordia e controllate dall'etica**.

L'importanza attribuita alla relazione etica con l'Altro, che supera la dimensione impersonale ed egocentrica dell'essere in generale per procedere, al di là dell'essere, verso l'altruismo, spiega **l'innovativa tesi di Levinas secondo cui la morale non è un ramo della filosofia ma è filosofia prima, cioè la metafisica stessa**. Da ciò l'**equivalenza etica= metafisica= religione**. **L'etica infatti implica non soltanto un riferimento al prossimo ma anche a quell'Altro per eccellenza che è Dio**, l'Altro a cui rinvia il volto altrui. In questo senso la religione (da "re-ligo"= legare, unire insieme) esprime il legame tra il Medesimo e l'Altro, quindi è metafisica e anche etica.

Alla distinzione operata fra totalità e infinito, Levinas fa corrispondere la distinzione fra ontologia e metafisica. La metafisica allude all'incontro con l'Altro, ovvero a quell'evento per cui il Medesimo (l'io egocentrico) esce da sé. La metafisica si accompagna con l'idea dell'infinito, cioè con l'unica idea che, secondo l'insegnamento di Cartesio, implica un'eccedenza del contenuto (l'infinito) rispetto al contenente (la coscienza) e che dunque non può essere generata dal nostro spirito. L'idea dell'infinito infatti non proviene dal fondo del nostro io ma è ricevuta in concomitanza con l'esperienza dell'altro e rappresenta un "prodigio" tale da provocare uno sconvolgimento all'interno dell'io, sconvolgimento che si identifica col desiderio.

Levinas distingue tra bisogno e desiderio. Il bisogno esprime una mancanza o privazione di qualcosa da parte del soggetto, mancanza che una volta soddisfatta estingue il bisogno. Il desiderio è invece slancio altruistico, continua tensione mai soddisfatta verso l'Altro, verso ciò che è più dell'essere. Per Levinas gli altri non sono né il mio nemico (come in Hobbes e Hegel), né il mio complemento (come in Platone) che si costituisce solo perché manca qualcosa alla sussistenza materiale di ciascun individuo. Il desiderio degli altri -la socialità- nasce in un essere che non manca di nulla o, meglio, nasce al di là di ogni bisogno da appagare: il desiderio si rivela come bontà.

Dall'identità tra metafisica e rapporto con l'Altro consegue, come abbiamo visto, l'identità tra metafisica ed etica, la quale è vista come lo spazio concreto in cui la

metafisica si costituisce e vive. È soltanto in funzione della morale che acquistano senso e significato i concetti fondamentali della filosofia. Questa supremazia dell'etica non significa che Levinas si ponga come scopo primario di delineare una nuova etica, ma soltanto di cercarne il senso autentico, i principi primi. In quanto metafisica ed infinità, l'etica si identifica allora con Dio e con la religione che unisce il Medesimo all'Altro. E ciò proprio in virtù della trans-ascendenza umana, cioè del fatto che l'io non è un semplice essere nel mondo (Heidegger) ma anche un essere per l'altro, per cui si ha allora l'avvento di Dio nell'essere o l'esplosione dell'essere verso Dio. L'Altro non è infatti solo l'altro uomo ma anche e soprattutto Dio, cioè l'infinito nella sua assolutezza, l'infinitamente altro.
Levinas parla di Dio con grande cautela e misura, non solo in ottemperanza all'antico comandamento che impedisce di nominare la divinità invano, ma poiché ritiene che il filosofo debba avvicinarsi al Supremo evitando di ridurlo ad un sapere, ad un possesso cognitivo che lo assimili o inglobi. Dio è, biblicamente, l'indivisibile, che non può essere ridotto ad oggetto e che non può esser afferrato. L'unico luogo di incontro tra l'uomo e l'Assoluto (Dio) è costituito dal prossimo. Il movimento che conduce verso Dio passa attraverso il movimento che conduce verso gli altri. Dio mi guarda tramite il volto e gli occhi dell'altro. Tuttavia, pur essendo supremamente presente, Dio risulta anche supremamente assente, in quanto la traccia che egli lascia sul volto altrui non svela tuttavia il suo mistero, anzi mette fuori gioco ogni presunto sapere, sia pur soltanto analogico (costituito da semplici analogie). Solo l'esperienza della separazione (dell'infinita differenza) tra uomo e Dio è capace di salvaguardare l'infinita distanza del creatore e la libertà della creatura: la creatura non può essere libera se non è distinta dal creatore. Da ciò la polemica contro le religioni positive per la loro concezione inadeguato di Dio stante la pretesa di accostarlo e di conoscerlo concettualmente. Per contro, Levinas valorizza l'ateismo inteso come momento di passaggio per una fede autentica, per una religione senza miti: Dio non è accessibile a chi non ha mai nutrito il dubbio.
L'apertura e la disponibilità verso l'Altro è tensione e spinta inarrestabile, anteriore rispetto allo stesso io (alla coscienza soggettiva), che ci sospinge verso quell'"Altro" che è trascendenza assoluta, cioè Dio, l'infinito nella sua assolutezza, irriducibile in quanto tale a sapere, a conoscenza. Dio lascia traccia di sé solo nello slancio verso il prossimo ed il prossimo è l'unico modo per incontrare Dio.

Hans Jonas (1903-1993).

Ebreo di nascita, vive in Germania; studia con Husserl e Heidegger e ha come compagna di studio Hannah Arendt. Dopo l'avvento del nazismo emigra in Inghilterra, poi in Polonia ed infine in Canada e a New York. Di impostazione prevalentemente laica, nutre interessi poliedrici: si interessa di filosofia, teologia, storia delle religioni, biologia, medicina, tecnologia, ecologia e bioetica.

Opera principale: Il principio di responsabilità. Ricerca di un'etica per la civiltà tecnologica.

Il suo percorso intellettuale può essere diviso in tre tappe:

1. lo studio della gnosi tardo antica, o gnosticismo, secondo un'analisi esistenziale (la gnosi -II e III secolo d.C.- è una concezione dualistica del mondo divino in cui convivono e si contrappongono spirito e materia, anima e corpo, un Dio buono e potenze malvagie; è una forma di conoscenza intesa come illuminazione e riservata a pochi iniziati, in cui la fede e le opere non hanno importanza, prevalendo l'aspetto teoretico-conoscitivo);
2. l'interesse per le scienze naturali nella prospettiva di una filosofia dell'organismo;
3. l'interesse per i problemi di filosofia pratica posti dall'odierna civiltà tecnologica.

Nello studio dello gnosticismo è divenuto uno dei massimi esperti mondiali offrendo un originale visione d'insieme. Prima di lui lo gnosticismo si presentava come un agglomerato di teorie prive di un principio esplicativo unificatore. L'originalità di Jonas, ispirandosi alla nozione heideggeriana di "situazione esistenziale" e sviluppando quindi una interpretazione esistenzialistica, consiste nel tentativo di rintracciare l'essenza stessa dello gnosticismo. Si accorge che molti punti di vista heideggeriani gli permettevano di vedere aspetti del pensiero gnostico dapprima non avvertiti. Per Jonas l'essenza di fondo dello gnosticismo è quella della "vita straniera", cioè del trovarsi gettati a vivere in un mondo nel quale ci si sente estraniati, "non a casa", sia perché costretti a vivere in un mondo pieno di mali sia perché lontani dalla trascendenza, cioè dalla vera origine. Nella letteratura gnostica questi temi ricorrono di continuo: la vita è stata gettata nel mondo; la luce gettata nelle tenebre; l'anima nel corpo. Essi esprimono la violenza originaria recata nel farci essere quelli che siamo e dove siamo senza possibilità di scelta. Inizialmente Jonas pensava di aver trovato nell'analisi esistenziale di Heidegger un'interpretazione ermeneutica universale, capaci di fungere da modello esplicativo di ogni esistenza umana. Poi si ricrede e vede nell'esistenzialismo non già la spiegazione dei fondamenti universali dell'esistenza ma invece la filosofia di un'epoca particolare dell'esistenza umana storicamente determinatasi, valendo in altre epoche storiche interpretazioni diverse: ad esempio il creazionismo ed il finalismo teologico medievale; la gnoseologia razionalistica da Cartesio a Kant o l'idealismo. Giunge comunque alla conclusione che gnosticismo ed esistenzialismo, pur lontani nel tempo e molto diversi, partono da un'analoga esperienza del mondo: entrambi sono caratterizzati da un comune fondamento metafisico di tipo nichilistico, anche se rispettivamente differenti. Il nichilismo gnostico è quello dell'uomo che si sente gettato in una natura antidivina, antagonista e perciò antiumana (contrasto tra il principio del bene e quello del male); il nichilismo moderno è quello dell'uomo che si sente gettato in una natura indifferente ma proprio per questo esso è assai più radicale e disperato, rappresenta il vuoto assoluto, l'abisso senza fondo.

Riflettendo sul nichilismo che ha caratterizzato sia lo gnosticismo antico come il pensiero moderno (nichilismo=concezione secondo cui niente è certo, non vi sono conoscenze e valori certi e stabili), **Jonas si persuade che il suo fondamento metafisico nasca in ogni caso dal dualismo**, **cioè dalla separatezza e contrasto tra**

uomo e mondo, tra natura e spirito, tra uomo e Dio. **Quindi il superamento del nichilismo implica il superamento del dualismo**.
Da ciò il passaggio alla seconda tappa del suo pensiero, caratterizzata dall'interesse per la natura, **ignorata invece dagli interessi** teoretici (conoscitivi) e storici **della filosofia**. La linea dominante della filosofia tedesca dell'epoca, rappresentata da un lato dal neokantismo (Habermas e Apel) e dall'altro dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, lasciava sommersa l'ampia base organica e fisiologica su cui poggia il "miracolo" della mente. Heidegger ad esempio parlava dell'"esserci" (dell'uomo) come cura per sé e per gli altri, ma non diceva nulla del primo fondamento fisico che impone la cura, ossia la nostra corporeità, tant'è che riduce la natura semplicemente a ciò che è a disposizione, senza tener conto che l'uomo deve anzitutto mangiare.
Jonas sviluppa quindi una filosofia della realtà organica, una sorta di biologia filosofica, avente come tema centrale l'organismo. **Nell'organismo infatti si ricompone in unità il dualismo** di interno ed esterno, di soggettività ed oggettività, di coscienza e corporeità, di materia e spirito, superando altresì il tradizionale dualismo cartesiano. Il rifiuto del dualismo non comporta tuttavia l'adesione ad un monismo (=esiste un unico principio della realtà) classico, materialistico o idealistico, giudicati entrambi unilaterali poiché il materialismo assoggetta lo spirito alle leggi della materia e l'idealismo risolve la materia nelle leggi dello spirito. Da ciò appunto la sua teoria dell'organismo tesa a salvaguardare sia l'unità materia-spirito della realtà, sia l'autonomia delle forme, materiali o spirituali, in cui essa si manifesta.
In seguito, con l'evoluzione animale in gradi fisici e psichici sempre più elevati sino a giungere con l'uomo al proprio vertice, cresce anche la libertà e con la libertà **compare la dimensione etica, terza tappa dello sviluppo del pensiero di Jonas**. **L'etica è intimamente legata alla libertà** (col determinismo infatti non ci sarebbe né etica né dover essere: se non vi fosse libertà di scelta tra bene e male non vi sarebbe merito o demerito e conseguente responsabilità morale) **tuttavia**, osserva Jonas, **il dover essere** (l'etica**), pur oltrepassando la condizione dell'essere, si fonda pur sempre su quest'ultimo**. **Diviene quindi preoccupazione di Jonas di fondare l'etica nell'ontologia** (l'etica non è autonoma ma è in ogni caso situata nella realtà), secondo l'idea che il dover essere trascende la teoria dell'essere (della realtà) ma vi resta comunque sempre radicato. Conformemente all'ispirazione fondamentalmente teologica del suo pensiero, per Jonas **solo un'etica che non spezzi i suoi legami con la totalità dell'essere, e dunque anche con Dio, può aver rilevanza**. Un'etica non più ancorata all'autorità divina diviene prima o poi vittima del soggettivismo e del relativismo.
L'ideale di una fondazione ontologica dell'etica ispira altresì la teoria del "principio di responsabilità", che caratterizza la filosofia pratica cui infine approda Jonas, non solo in conseguenza della filosofia dell'organismo ma anche a causa dello shock provocato dalle potenzialità distruttive della tecnica.
La paura di un'imminente catastrofe tecnologica nasce dalla constatazione che il sogno di un dominio-sfruttamento illimitato del mondo ha prodotto una situazione in cui l'uomo è diventato per la natura più pericoloso di quanto quest'ultima sia mai stata

per lui. È una minaccia che non proviene dal pericolo, evitabile, di un improvviso olocausto atomico, quanto piuttosto dall'effetto cumulativo di tutta la nostra tecnologia praticata ogni giorno anche nella sua forma più pacifica.
Jonas non critica la tecnica in quanto tale, divenuta indispensabile alla nostra sopravvivenza, **ma l'uso che ne viene fatto. È quindi necessario elaborare una nuova etica della responsabilità**, profondamente diversa dalle morali tradizionali. Mentre queste ultime si soffermavano esclusivamente sull'uomo, ossia erano di tipo antropocentrico e riguardavano soltanto "il qui e ora", cioè la contemporaneità, **la nuova etica deve porsi il problema degli effetti anche a medio e lungo termine delle nostre azioni e tener conto altresì delle generazioni future e della salvaguardia della natura**. Non possiamo più richiamarci alle consuete etiche della coscienza o dell'intenzione, ignorando e trascurando le possibili conseguenze dei nostri atti. Non basta più essere a posto con la propria coscienza od accontentarsi di regole formali di tipo evangelico o kantiano (il dovere per il dovere). L'attuale civiltà tecnologica impone l'**esigenza di passare da un'etica antropocentrica ad un'etica planetaria e da un'etica della prossimità** (rivolta alla contemporaneità) **ad un'etica dei posteri** (attenta alle condizioni di sopravvivenza per le generazioni future). **Al posto del vecchio imperativo categorico kantiano subentra il nuovo imperativo dell'età tecnologica**: "Agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra". Oppure: "Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra".
Ma perché, si chiede Jonas, dobbiamo sacrificarci per le generazioni future che siamo destinati a non conoscere mai? Su quale principio filosofico si basa l'incondizionato dovere di far sì che la vita continui indefinitamente? Quale diritto possono esercitare coloro che non sono ancora su coloro che ci sono già? **A proposito dei non ancora nati Jonas osserva che non si può, a rigore, parlare di diritti**: **il diritto** dell'essere **inizia soltanto con l'essere. Perché dunque la vita e l'essere sono un bene da salvaguardare e da preferire al non essere? Si può rispondere** a questi interrogativi **facendo riferimento ai fondamenti metafisici dell'etica**, fa presente Jonas. **Si è visto che per Jonas l'etica è ancorata** (e non indipendente) **alla metafisica**. **Qual è dunque il fondamento metafisico della morale?**
Al riguardo Jonas è in disaccordo con quasi tutte le correnti dominanti della filosofia del ventesimo secolo: la filosofia analitica, il positivismo logico, la filosofia del linguaggio. Queste, in conformità alla legge di Hume per cui non si può passare dall'essere al dover essere, cioè dalla constatazione dei fatti alla prescrizione dei valori, sono tutte posizioni che dichiarano filosoficamente accettabili solo quei problemi per i quali ci si può aspettare una risposta empiricamente verificabile. Ma Jonas si rifiuta di piegarsi a questa concezione. In alternativa, egli prosegue, una base all'etica può essere fornita anche da una fede religiosa. Ma poiché la fede non è "disponibile su ordinazione" (non può essere un comando), siamo ancora una volta rimandati alla metafisica la quale, essendo una faccenda non di fede ma di ragione, si presta al nostro argomentare.

Jonas affronta dunque dal punto di vista metafisico il tema di un possibile "dover essere dell'essere", tale da consentire l'oggettivazione dei valori (l'individuazione di valori oggettivi e non soggettivi, variabili da individuo a individuo nonché nel tempo). Egli mostra che **in natura vi sono degli scopi in sé e** che **la presenza di scopi nell'essere** (nella realtà) **è infinitamente superiore all'assenza di scopi**. Nella capacità di avere scopi possiamo scorgere un bene in sé, la cui superiorità rispetto ad ogni assenza di scopo è intuitivamente certa: siamo di fronte ad una autoevidenza. **L'essere, tendendo verso uno scopo**, si autoafferma in modo sostanziale, **si pone come migliore rispetto al non essere**. In ogni scopo l'essere si dichiara a favore di se stesso e contro il nulla**.** L'uomo deve far sua questa riflessione e imporre a se stesso la negazione del non essere. Alla base delle argomentazioni di Jonas sta quindi la persuasione, più aristotelica che moderna, secondo cui nel mondo scopi e valori sono ontologicamente fondati, ossia non riducibili alle nostre soggettive attribuzione di senso. La natura custodisce dei valori in quanto custodisce degli scopi ed è pertanto tutt'altro che "avalutativa". **Due sono** in merito **le premesse della tesi di Jonas: 1) il riconoscimento della struttura teleologica** (finalistica) **dell'essere**, della realtà; **2) l'assioma** (il postulato) ontologico **della superiorità dello scopo rispetto all'assenza di scopo**. Da tali premesse **discende per l'uomo il dovere di far suo il dovere di salvaguardare il finalismo dell'essere e, in primis, nei confronti della conservazione della vita**. Aristotelicamente Jonas afferma che vi è un dovere intrinseco all'essere, ossia un finalismo interno all'ordine delle cose, il quale fa sì che la vita esiga la propria salvaguardia. Se il bene (o il valore) è concettualmente definibile come quella cosa la cui possibilità include l'esigenza della sua attuazione, diventando così un dover essere, deriva che il dover essere dell'umanità risulta deducibile dall'idea di uomo. Perciò, **prima di essere responsabili verso gli uomini, noi siamo assolutamente responsabile verso l'idea di uomo, la quale in quanto bene esige la sua realizzazione e in quanto idea riguarda non solo i contemporanei ma anche i posteri**. Ne consegue che il principio primo della preservazione dell'umanità non sta nell'etica intesa come legge di condotta e di azione, bensì sulla superiore idea di uomo che, in quanto idea, poggia sulla metafisica in quanto dottrina dell'essere di cui l'idea di uomo costituisce una parte.

La cura a salvaguardare, mediante l'azione, il diritto alla vita anche delle generazioni future costituisce **il** (nuovo) **principio di responsabilità** umana. Essa trova il suo archetipo (prototipo) genetico, ma anche gnoseologico in virtù della sua evidenza immediata, nella responsabilità e nella cura dei genitori per il figlio. La presenza di tale archetipo confuta, secondo Jonas, uno dei dogmi imperanti della nostra cultura, ossia l'idea di un presunto divario tra essere e dover essere colmabile soltanto da un intervento divino o umano (entrambi poco affidabili, l'uno a causa della problematica l'esistenza di Dio, l'altro a causa della mancanza di indiscussa autorità degli atti umani). La responsabilità dei genitori rappresenta inoltre il prototipo originario di ogni cura per gli altri e trova la sua generalizzazione nella responsabilità e nella cura dell'uomo di Stato verso la cosa pubblica.

L'emergere di questa nuova etica della responsabilità esige che al posto di un ambizioso programma verso un paradiso terrestre venga piuttosto sostenuto un minimalismo programmatico che, contro ogni utopia di perfezione umana, individui nella sopravvivenza dell'umanità l'obiettivo primario. L'utopismo che ha incarnato i sogni più antichi dell'umanità sembra ora trovare nella tecnica anche i "mezzi" per tradurli in pratica. Ma nella situazione presente esso non costituisce più una innocua evasione dall'esistente bensì un potenziale alleato della catastrofe tecnologica. L'utopismo prometeico dell'Occidente ha storicamente assunto, per Jonas, due forme principali: 1) quella baconiana (sapere è potere); 2) quella marxista, che unifica finalismo e tecnica, prassi rivoluzionaria e assoggettamento della natura, ideale utopico e idea di progresso. In particolare, prosegue Jonas, il programma marxista integra l'originario modello baconiano del dominio della natura con quello della trasformazione della società.

Allo stato attuale tre sono i limiti e i pericoli individuabili nell'utopismo:

1. l'ideale di una ricostruzione del pianeta Terra mediante la tecnologia, dimenticando che l'aggressione tecnica della natura ha dei limiti quantitativi ben precisi;
2. le tentazioni più estreme, quali l'illusorio sogno di Bloch di un "paradiso del tempo libero", che si fonda sulla falsa ipotesi di un regno della libertà al di fuori di quello della necessità (che non tiene conto delle condizioni limitate che accompagnano necessariamente la natura umana);
3. la dottrina secondo cui la storia finora svoltasi non avrebbe ancora realizzato l'uomo autentico.

Contro questa ideologia del pretendere sempre di più, che riduce l'uomo del passato a semplice concime di quello futuro, Jonas afferma che l'uomo autentico, pur nell'ambiguità della sua natura finita, della sua grandezza e della sua miseria, della sua felicità e tormento, della sua innocenza e colpa, "è già da sempre esistito". Ogni situazione presente dell'umanità costituisce un fine in se stesso e nulla è semplice pre-figurazione dell'autenticità che deve ancora venire.

Non meno pericolosa dell'utopia marxista è quella del capitalismo tecnologico che insegue un sempre crescente profitto.

Jonas non prende posizione né a favore del sistema capitalistico né di quello marxista, auspicando piuttosto uno sforzo collaborativo di tutti nella convinzione che, essendo tutti sulla medesima barca, si dovrà pur far qualcosa insieme.

Jonas oppone l'elogio della cautela contro ogni euforia utopistica, affermando che la responsabilità si nutre sì della speranza ma anche della paura, ossia della considerazione dei rischi che possono derivare da azioni irresponsabili o semplicemente indifferenti ed ignare delle possibili conseguenze. Questa valorizzazione della paura conduce Jonas a parlare di una euristica (di una nuova scienza e ricerca) della paura, per scoprire i nuovi ed ancora sconosciuti principi etici che devono definire i nuovi doveri concreti dell'uomo tecnologico al fine di tutelare l'umanità e la natura da scelte irresponsabili. Ma l'individuazione di questi principi e di questi doveri non può scaturire solo dalla testa dei filosofi. Implica un lavoro interdisciplinare tra biologi, agronomi, fisici, chimici, geologi, climatologi, ingegneri,

urbanisti, ecc. e deve essere sostenuto da una serie di interventi politici ed economici a livello internazionale. Dalla sola filosofia non ci si può attendere la salvezza del mondo. In questa fase di emergenza la filosofia funge piuttosto da stimolo per **l'acquisizione di una coscienza ecologica mondiale e** per la **responsabilizzazione etica dell'umanità**.

Il timore di una possibile catastrofe ecologica non conduce tuttavia Jonas verso esiti pessimistici, conservando una moderata fiducia nella ragione dell'uomo perché anche il dubitare di essa sarebbe irresponsabile e ci condurrebbe ad una rassegnata o cinica inazione. Pur nella paura della catastrofe tecnologica non dobbiamo dimenticare che la tecnica è un'opera della libertà umana e che il sapere non deve mai rinunciare al proprio sviluppo. Insomma, il principio di responsabilità di Jonas intende mantenersi nel solco del razionalismo occidentale e fungere da sorta di terza via fra l'eccesso di speranza e l'eccesso di disperazione.

Da ultimo Jonas si è sempre più occupato di tecnologia genetica e di conseguenti questioni bioetiche. Sull'**eutanasia** ha espresso la convinzione che il diritto (individuale) di vivere include in determinate circostanze anche il diritto (individuale) di morire (malati gravi terminali). Invece, per quanto riguarda **la clonazione e manipolazione genetica** dell'uomo volta a rimodellare la specie secondo un modello scelto da noi stessi, sostiene che noi non siamo autorizzati ad arrogarci un tale ruolo. Non abbiamo il diritto di intrometterci in quel profondo segreto che è l'uomo. Non siamo i soggetti che possono ri-creare l'uomo perché siamo stati già creati. L'essere (la realtà), come coesistenza pacificata e riunificazione dell'uomo e della natura, è in sé bene. L'uomo è, in particolare, il custode dell'essere e, come tale, è obbligato a porre dei limiti alla propria azione in nome della struttura ontologica (costitutiva) del creato.

Poco tradizionale e singolare è peraltro la maniera di concepire i rapporti Dio-mondo e Dio-uomo, specie di fronte all'olocausto subito paradossalmente proprio dal popolo eletto di Dio. Noi attribuiamo a Dio il carattere della assoluta e illimitata onnipotenza. Ma di fronte al male del mondo, di fronte ad Auschwitz, tale attributo deve venir abbandonato, per quanto scandaloso possa apparire tale abbandono. Dio non è intervenuto ad impedire a Auschwitz non perché non lo volle ma perché non fu in condizione di farlo. Infatti, concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza. Se c'è qualcosa di vero nel fatto che l'uomo è stato creato ad immagine di Dio, e quindi parzialmente partecipe altresì della ragione e della libertà divina, la creazione fu l'atto di assoluta sovranità con cui la divinità ha accettato di non essere più assoluta ed onnipotente: un'opzione radicale, un atto di autoalienazione divina, a tutto vantaggio dell'esistenza di un essere finito, posto in grado tuttavia di autodeterminare se stesso. Un pensiero di questo tipo contrasta con la visione biblica di un Dio-Provvidenza e Jonas ne è programmaticamente consapevole, anche se lo ritiene l'unico possibile per mettere d'accordo la bontà e la comprensibilità dell'Assoluto. Tuttavia Jonas riconosce pure che ogni teodicea (giustificazione-spiegazione del male nel mondo), ivi compresa la sua, è soltanto un "balbettio".

Hannah Arendt (1906-1975).

Nasce a Koenigsberg da famiglia ebrea. Tra i suoi maestri vi sono stati Heidegger, Husserl e Jaspers. Con l'avvento del nazismo è costretta a fuggire dalla Germania e si rifugia prima in Francia e poi negli Stati Uniti.
Come ebrea assume una posizione assolutamente autonoma: non partecipa al movimento ebraico per la costituzione dello Stato di Israele, ma neppure sta dalla parte degli ebrei integrati nel mondo borghese o comunista.
Opere principali: Le origini del totalitarismo; La vita attiva; La banalità del male.

Le origini del totalitarismo.

"Le origini del totalitarismo", pubblicata nel 1951, è l'opera che rende famosa Hannah Arendt in tutto il mondo.
La Arendt **individua le cause del totalitarismo nell'antisemitismo da una parte e nell'imperialismo dall'altra** (imperialismo=l'ambizione degli Stati più potenti a formare vasti imperi, sia attraverso la conquista di territori confinanti sia attraverso la conquista di colonie, da cui il termine "colonialismo"). Dalla combinazione di antisemitismo e di imperialismo, dice la Arendt, è nato **il totalitarismo con caratteri comuni sia nella Germania nazista sia nell'Unione Sovietica**. **Totalitario** (da cui il termine di "totalitarismo") **è quello Stato che** vuole governare e regolare "tutto", non solo la vita pubblica ma anche la stessa vita privata dei cittadini, regolare cioè anche il loro modo di pensare e i loro comportamenti; di conseguenza lo Stato totalitario è quello che abolisce la libertà di parola, di associazione e la libera iniziativa ed azione dei cittadini.
Il totalitarismo, prosegue la Arendt, **è un fatto nuovo del XX secolo, diverso dai tradizionali regimi dispotici, tirannici o dittatoriali**. In esso le diverse classi sociali che compongono la società sono trasformate in una massa indifferenziata di individui; sono aboliti i diversi partiti politici e vengono sostituiti con la dittatura di un partito unico e con la costituzione di un potere politico centrale che non lascia spazi all'esistenza di governi locali (Regioni, Province, Comuni) dotati di una certa autonomia. Tutte le decisioni sono prese da un unico centro e gli enti locali hanno solo il compito di attuarle ed eseguirle. Gli strumenti con cui si impone lo Stato totalitario sono quelli di una burocrazia statale onnipotente, della polizia segreta e dei campi di concentramento, nei quali si rinchiudono ed anche si eliminano gli oppositori.
I totalitarismi sorgono quando prevalgono ideologie (modi di pensare) **autoritarie e, appunto, totalitarie**, come il nazismo, il fascismo, il comunismo, che credono loro soltanto di sapere quale debba essere la forma giusta della società e quale sia il senso e il cammino della storia. Sono ideologie che pretendono di imporre a tutti, anche con la forza e con il terrore, il loro modo di considerare la società e l'andamento della storia, perché loro soltanto si ritengono in possesso della verità.

Ma quali sono, si chiede la Arendt, **le condizioni sociali che permettono l'affermarsi delle ideologie totalitarie e dei totalitarismi?** Esse **consistono nell'avvento della società di massa**. La società di massa è quella in cui non ci sono più gruppi e associazioni sociali fra di loro uniti e quindi forti (ad esempio le associazioni di contadini, di operai, di professionisti), capaci cioè di impedire che si formi un governo centrale totalitario, in grado di sopprimere l'autonomia e la libertà di queste associazioni. Nella società di massa i singoli individui sono tra loro isolati, non sono riuniti in gruppi ma anzi, spesso, non si interessano dei problemi politici e sociali. La Arendt parla in proposito di "estraniazione" dei singoli individui dalle più importanti questioni sociali. Gli individui non si occupano più, come si deve, di politica e così favoriscono l'avvento dei totalitarismi.

La vita attiva.

Nell'opera "La vita attiva" (il titolo esatto è "La vita activa"), pubblicata nel 1958, la Arendt si propone di spiegare quali siano state le cause culturali e sociali che hanno portato all'estraniazione, cioè al disinteresse degli individui della società di massa per i problemi sociali e politici, favorendo l'avvento dei totalitarismi: se i singoli individui non si occupano più di politica saranno allora i regimi totalitari ad occuparsi di loro.
La vita attiva riguarda l'attività umana, "ciò che gli uomini fanno", **e si distingue dalla vita contemplativa**, che riguarda ciò che gli uomini pensano, vogliono e giudicano.
Tre sono per la Arendt le principali attività umane in cui si può suddividere la vita attiva:

1. **l'attività lavorativa** (animal laborans), riguardante quelle attività umane, simili a quelle degli animali, che l'uomo svolge per garantire la sua sopravvivenza naturale e biologica (mangiare, vestirsi, avere una casa);
2. **l'attività produttiva** (homo faber), che riguarda tutti i prodotti artificiali che l'uomo costruisce per migliorare la propria vita e che vanno oltre le naturali necessità del mangiare, del vestirsi ed avere un rifugio (ad esempio i divertimenti, le macchine, ecc.);
3. **l'attività politica** (animal publicum), che riguarda le regole sociali, del vivere in società, che l'uomo si dà.

La Arendt osserva che è stata attribuita una **maggiore importanza alla vita politica soprattutto nell'antica Roma**, **mentre**, col tramonto dell'impero romano e **con l'affermarsi della società cristiano-medioevale**, rileva che la vita attiva si è indebolita ed **ha acquistato maggior importanza la vita contemplativa**, dal momento che la vita ultraterrena veniva considerata superiore a quella terrena e a quella politica e sociale. **Ma già fin da Platone ed Aristotele** la vita contemplativa, del pensiero e della conoscenza pura, venne considerata più importante della vita attiva: la teoria fu ritenuta superiore alla prassi. Il cristianesimo non fece che confermare questa tendenza.

Con l'avvento dell'età moderna, a seguito della rivoluzione scientifica del 1600, **la vita attiva torna a divenire superiore** rispetto alla vita contemplativa, **ma non per quanto concerne l'attività politica bensì solo per l'attività lavorativa e produttiva**. Il vero iniziatore dell'età moderna è stato Cartesio, che con il suo dubbio (dubbio cartesiano) ha invitato ad accettare per vero solo ciò che appare chiaro e distinto all'intelletto, assolutamente evidente, e ha quindi favorito lo sviluppo di filosofie propense a dubitare di ogni tentativo di comprendere le essenze (il senso profondo) del mondo nonché di conoscere le cose non prodotte dall'uomo. **Il dubbio si è successivamente esteso anche al senso del sacro e del divino**, dando avvio al **processo di secolarizzazione** (desacralizzazione) della società contemporanea.
La maggior importanza attribuita alla vita attiva, fermatasi all'attività lavorativa e produttiva materiale ed al venir meno dell'interesse per la politica, è un fenomeno che si è diffuso soprattutto con l'avvento della società industriale e della società di massa e dei consumi. L'individuo della società di massa è divenuto più egoista, maggiormente preoccupato del proprio benessere materiale, trascurando sempre di più l'impegno politico e sociale. **Tale disinteresse** crescente nei confronti dei problemi politici e sociali **ha agevolato l'affermarsi dei totalitarismi**, poiché quando gli individui non si preoccupano di difendere la loro libertà e non partecipano più alla vita politica, o sempre di meno, i regimi totalitari ne approfittano per imporsi.
Duplice è stato per la Arendt lo sviluppo culturale e sociale negativo che ha caratterizzato l'odierna società di massa:

1. l'aver attribuito minor importanza all'attività politica rispetto a quella lavorativa e produttiva;
2. l'aver attribuito maggior importanza alla vita attiva rispetto a quella contemplativa, poiché se è sbagliato considerare la vita contemplativa più importante di quella attiva è pure sbagliato considerare più importante la vita attiva. Entrambe devono avere invece pari ed uguale valore. La vita contemplativa infatti, riguardando il pensare, il volere e il giudicare, riguarda l'esigenza di dare un senso, un significato ed uno scopo a quello che si fa, cioè alla vita attiva. Non basta fare tanto per fare o per riempirsi di prodotti materiali. Occorre anche comprendere il valore conoscitivo e morale di ciò che si produce, se è cioè utile e vantaggioso non solo per il benessere materiale ma anche per lo sviluppo culturale, sociale e spirituale dell'umanità.

La banalità del male.

La Arendt partecipa come osservatrice, a Gerusalemme, al processo contro Adolf Eichmann, il funzionario-burocrate nazista che aveva mandato al forno crematorio centinaia di migliaia di ebrei. Rimane colpita dal comportamento di Eichmann che, in buona fede, non si sente per niente responsabile e colpevole, convinto di essersi limitato a compiere il proprio dovere nell'eseguire gli ordini ricevuti dai suoi superiori e dichiarandosi perciò una persona perbene, un buon padre di famiglia. La Arendt allora scrive nel 1963 il volume "La banalità del male. Eichmann a

Gerusalemme", nel quale **amaramente osserva che possono fare il male, come Eichmann, anche persone che non si sentono e non intendono essere malvagie**. Eichmann infatti era davvero, per il resto, un buon padre di famiglia, un burocrate ordinato e meticoloso, una persona normale o, si può dire, un uomo "banale". Tuttavia anche il più normale degli uomini può commettere il male senza rendersene veramente conto, il che non cancella la colpa, se sta dentro ad un meccanismo politico-sociale e ad un regime totalitario poliziesco che lo spingono ad agire e a fare il male senza pensare e pensarci.

Da ciò l'importanza di una vita attiva che non si limiti passivamente e meccanicamente all'attività lavorativa e produttiva, ma **che partecipi** invece **consapevolmente anche all'attività politica. Da ciò, altrettanto, l'importanza della vita contemplativa** accanto a quella attiva, per la necessità di non agire meccanicamente e passivamente, bensì di capire e rendersi conto del senso e del significato di ciò che si fa, rifiutandosi quindi, anche se imposte, di compiere azioni malvagie contrarie alla coscienza morale.

IL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA NEL NOVECENTO.

Gli sviluppi della società e della cultura contemporanea non hanno mancato di produrre profonde ripercussioni anche in campo religioso. **La teologia è stata indotta a confrontarsi con nuovi problemi** politici, economici, sociali e di costume (secolarizzazione, società del benessere e dei consumi) nonché con la realtà sempre più diffusa dell'ateismo.
Sebbene affondi le sue radici nel razionalismo e nell'illuminismo, l'ateismo filosofico si è sviluppato soprattutto nell'Ottocento, con i cosiddetti "i maestri del sospetto", vale a dire Feuerbach (Dio è una proiezione illusoria dei desideri umani), Marx (la religione è la falsa coscienza di un mondo alienato), Nietzsche (Dio è morto e il mondo ultraterreno è una menzogna), ed altresì con i movimenti filosofici del positivismo (la religione è una forma di conoscenza pre-scientifica), dell'esistenzialismo, del neoempirismo, del neomarxismo e della psicoanalisi freudiana (la religione è una forma di nevrosi infantile). Mentre nell'Ottocento l'ateismo era ancora un fatto intellettuale e di élite, nel Novecento si estende a fasce sempre più vaste di persone.
I problemi sociali, politici ed economici pongono alle Chiese l'esigenza di confrontarsi sulla questione sociale, sulle lotte di emancipazione dei popoli del Terzo mondo, sulla "sfida marxista". L'incontro con questo insieme di fenomeni ha stimolato da parte dei teologi, soprattutto dell'area protestante ed americana, un ampio dibattito sul **problema della secolarizzazione, della società del benessere e del comunismo materialista**, nella persuasione di un possibile e necessario rinnovamento della teologia contro l'ateismo e contro l'umanesimo immanentistico (che nega la trascendenza divina).
Entro la fondamentale distinzione fra teologia protestante e teologia cattolica, **emergono cosiddette "nuove teologie" distinguibili in sei principali indirizzi**:

1. le teologie legate alla problematica della secolarizzazione, tra cui la teologia della morte di Dio;
2. le teologie legate alle problematiche del concilio Vaticano Secondo (1962-1965) e del rinnovamento del pensiero cattolico (K. Rahner);
3. le teologie legate alla problematica della speranza (Moltmann, Pannemberg);
4. le teologie legate alle problematiche della liberazione e della prassi (teologia della liberazione, teologia politica, teologia nera, teologia femminista, ecc.);
5. le teologie legate alle problematiche ermeneutiche ed epistemologiche;
6. le teologie legate alle problematiche dell'identità e della specificità cristiana (H. V. Balthasar).

Mentre i primi cinque indirizzi presentano punti di vista in comune e tutti mirano ad un confronto con la modernizzazione, il sesto indirizzo è invece caratterizzato dall'intento di recuperare la tradizione cristiana ponendosi, al limite, in una prospettiva antimoderna in reazione a certo "modernismo" degli indirizzi precedenti.

La teologia protestante nella prima metà del Novecento.

Karl Barth (1886-1968): la "teologia dialettica" contro la "teologia liberale".

La teologia protestante tedesca dell'Ottocento e del primo Novecento è stato dominata dalla "teologia liberale", che tendeva a mostrare un sostanziale accordo tra cristianesimo e cultura, tra fede e ragione. **Ma gli sconvolgimenti politici** del primo ventennio del XX secolo **e l'apparizione di nuovi indirizzi filosofici** come l'esistenzialismo **contribuiscono alla nascita** e allo sviluppo **della "teologia dialettica", che ha in Barth il più eminente rappresentante**.
Rifacendosi a Kierkegaard, per il quale esiste "un'infinita differenza qualitativa" tra Dio e l'uomo, Barth denuncia tutti i tentativi di spiegare la parola di Dio con l'umana ragione, ribadendo che **tra uomo e Dio vi è non solo infinita distanza ma addirittura opposizione sostanziale (teologia dialettica**). Ogni tentativo di comprendere Dio razionalmente è un'ingiuria alla trascendenza assoluta di Dio, che è "il totalmente Altro". **La fede non si appoggia sulla forza della ragione**; essa è piuttosto il miracolo dell'intervento verticale di Dio nella vita dell'uomo; **è** l'inserzione dell'eternità nel tempo, la rivelazione e la grazia salvifica e, quindi, **l'"irragionevole" sottomissione e abbandono dell'uomo a Dio**.
Contro la teoria cattolica dell'"analogia entis" (fra l'ente uomo e Dio vi sono parziali somiglianze), cioè contro l'idea che sia possibile spiegare razionalmente qualcosa di Dio, della sua esistenza e dei suoi attributi partendo dall'essere delle creature, Barth oppone la teoria dell'"analogia fidei", secondo cui la nostra conoscenza di Dio è dovuta tutta ed ed esclusivamente alla rivelazione di Dio, allorquando la grazia della rivelazione divina ci raggiunge.
Rispetto a tale concezione il teologo Emil Brunner cerca peraltro di conciliare l'analogia entis e l'analogia fidei, altrimenti la rivelazione sarebbe qualcosa del tutto incomprensibile alla ragione.

Rudolf Bultmann (1884-1976) e la "demitizzazione".

Nel contesto del pensiero contemporaneo, Bultmann sente **l'esigenza di** demitizzare e **aggiornare l'interpretazione del Vangelo**, ossia di aggiornare l'immagine che la comunità cristiana primitiva si era fatta di Gesù, basata principalmente sul mito, intendendo per mito la descrizione della trascendenza sotto veste mondana, ossia la narrazione delle cose divine come se si trattasse di cose umane.
Per Bultmann **la raffigurazione dell'universo da parte del cristianesimo primitivo è mitica**: la Terra è al centro, sopra di essa vi è il cielo e sotto gli inferi. Sulla Terra si combattono le potenze sovrannaturali di Dio e dei suoi angeli e dei demoni. Bultmann, distinguendo tra contenuto essenziale del Vangelo e forma espressiva assunta, afferma che **la predicazione cristiana non può pretendere dall'uomo moderno che riconosca come valida un'immagine mitica del mondo**. **Perciò**

occorre demitizzare, cioè scoprire il significato più profondo del Vangelo e del cristianesimo celato sotto le concezioni mitologiche. Nel mito l'uomo viene posto di fronte all'esperienza della sua incapacità di dominare il mondo e di comprendere la vita, così come viene indotto a riconoscere che il mondo e la vita hanno il loro il fondamento ultimo in una entità trascendente. Ma il pensiero moderno, ed in particolare l'esistenzialismo, considera l'esistenza dell'uomo come un modo di essere completamente diverso dalle altre cose e riconosce la storicità dell'esistenza in quanto essa si realizza nel tempo attraverso scelte o decisioni responsabili. Allora per Bultmann si tratta di essere preparati a scegliere e a ricevere la parola di Dio e la sua grazia. La parola della salvezza divina può raggiungere l'uomo perché egli ha una pre-comprensione della propria esistenza che lo apre alla fede e lo predispone a decidere per essa, a decidere cioè per il suo abbandonarsi a Dio e per l'inserzione dell'eternità nel tempo.

La teologia cattolica nella prima metà del Novecento.

In verità **non ha prodotto opere originali o di rottura similmente all'area protestante**. **Le maggiori novità provengono dalla filosofia, con il neotomismo**, o neoscolastica, **e col personalismo**, di cui si tratterà in seguito.
Al confine tra scienza, filosofia e teologia si colloca **Teilhard de Chardin** (1881-1955). Egli vive un contrasto interiore: come scienziato è persuaso della validità dell'evoluzione; come credente è convinto dell'esistenza di Dio e della finalità trascendente del cosmo. Di conseguenza **il suo sforzo è stato quello di armonizzare scienza e fede**.
Per Teilhard l'evoluzione non riguarda solo la biologia ma l'intera struttura dell'universo, dalla materia allo spirito, dai cieli all'uomo. L'evoluzione si è sviluppata secondo momenti successivi:

1. da una materia primitiva omogenea (definita "la stoffa dell'universo") si sono formati gli astri, il Sistema solare e la Terra;
2. la Terra, attraverso un processo ascensivo dagli atomi alle molecole, alle proteine, ai virus, ai batteri, alle cellule e alle prime forme viventi, è pervenuta alla "biosfera";
3. la biosfera si è sviluppata in infinite direzioni, producendo forme di organizzazione sempre più articolate e complesse: le piante, gli animali e poi l'uomo, cioè la "ominizzazione";
4. con l'avvento dell'uomo sulla Terra appare una nuova sfera, la "noosfera" (la sfera della coscienza) e l'evoluzione si è configurata come ascesa verso la coscienza.

L'evoluzione tuttavia non è terminata e nei momenti che verranno l'umanità progredirà verso una super-umanità futura, costituita da individui-persone mossi dalla solidarietà e dall'amore e si avrà la "planetizzazione umana". L'evoluzione sfocerà verso il proprio scopo e troverà la sua méta nel "punto Omega", costituente un traguardo di completa spiritualizzazione che si identifica con Cristo e con

l'incorporazione dell'umanità in lui. È un processo inevitabile perché la persona finita, l'uomo, tende ad andare oltre da sé, verso un qualcuno che lo completi. L'umanità è destinata a fondersi in Cristo, concepito come coscienza e persone infinita che include e dà senso a tutte le persone e coscienze finite **(evoluzionismo integrale**).

La teologia protestante nella seconda metà del Novecento.

Paul Tillich: il principio di correlazione (1886-1965).

È persuaso, al pari di Barth, che la teologia naturale, fondata sulla sola ragione che caratterizza la natura umana, non è valida. Nelle prove dell'esistenza di Dio si vuole derivare Dio dal mondo, ma se Dio è derivato dal mondo non può essere colui che lo trascende infinitamente.
Influenzato dall'esistenzialismo, il progetto di Tillich è quello di una teologia in grado di rispondere agli inquietanti interrogativi dell'uomo contemporaneo. L'uomo, in quanto essere ed esistenza finita, è in preda ad una strutturale angoscia che solo la fede riesce a trasformare in "coraggio di esistere", di affrontare la precarietà dell'esistenza. Anche per Tillich **la fede è un dono di Dio ma, diversamente da Barth**, **non pensa che essa sia opera esclusiva di Dio. La fede è una scelta esistenziale dell'uomo** alla ricerca di un significato autentico dell'esistenza ed è, in corrispondenza, la risposta di Dio alla domanda di una vita non ambigua. Quindi **tra l'uomo** (ontologicamente misero e disperato) **che chiede e Dio che dona c'è correlazione** e non quell'abisso voluto da Barth.

Dietrich Bonhoeffer: il mondo uscito dalla "tutela di Dio" (1906-1945).

Si propone di conciliare un atteggiamento di "fedeltà al mondo" con la fede in Dio. Il problema di fondo è sapere cosa sia oggi veramente per noi Cristo e il cristianesimo. La tradizionale interpretazione cristiana rappresenta Dio soprattutto come un tutore o un "tappabuchi", che interviene a turare le falle dell'uomo e che viene messo da parte quando non serve più. Ma oggi noi viviamo ormai in un mondo adulto, che non ha più bisogno di ricorrere continuamente all'ipotesi di Dio. **L'uomo, divenuto maggiorenne, si è sottratto alla tutela di un Dio Padre onnipotente ed ha imparato a fare da sé. Dobbiamo imparare a vivere nel mondo come se Dio non ci fosse**. L'uomo deve abituarsi a vivere **senza la falsa immagine di Dio lasciataci** in eredità **dalla tradizione**. Dio, con la morte del Figlio sulla croce, ha consentito di essere scacciato dal mondo. **Dio è impotente e debole nel mondo, ma Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza bensì in virtù della sua debolezza e sofferenza**: qui sta la differenza determinante rispetto ad ogni altra religione. Il cristiano incontra il vero Dio partecipando alle sue sofferenze nella vita del mondo. L'autonomia dell'uomo nel mondo deve accompagnarsi nel cristiano all'impegno nel

mondo, per alleviarne le sofferenze che Cristo ha condiviso. Il mondo è assunto come luogo decisivo della fede: la Chiesa deve prendere parte alla vita sociale degli uomini non per dominarli ma per aiutarli e servirli.

La teologia della secolarizzazione.

Intende mostrare come talune esigenze tipiche della secolarizzazione, quali l'autonomia e la libertà dell'uomo, l'impegno nel mondo, la lotta per una società migliore, **non siano affatto inconciliabile con il cristianesimo** ma anzi trovino in esso un possibile fondamento. Fra i precursori di tale teologia, oltre a Bonhoeffer, vi è Friederich Gogarten (1887-1967), che ha visto nella secolarizzazione un effetto del cristianesimo stesso, il quale, insistendo antipanteisticamente sulla assoluta trascendenza di Dio, avrebbe concesso al mondo una sua autonomia, rendendo gli individui liberi di fronte alle cose.
Maggior rappresentante è stato l'americano **Harvey Cox** (nato nel 1929). La secolarizzazione, egli dice, è la caratteristica propria di una nuova specie di comunità umana, la "Tecnopoli", che è succeduta alla tribù politeista e alla città, in cui Dio appariva come una parte della struttura cosmica. Nella Tecnopoli l'impegno politico sostituisce la metafisica come linguaggio privilegiato della teologia. La Chiesa, nell'età secolare, deve assumere uno stile e un linguaggio secolare e farsi alleata delle azioni di Dio nel mondo.

La teologia della "morte di Dio".

È una **tendenza teologico-filosofica sorta negli Stati Uniti** negli anni Sessanta del Novecento la quale, accettando l'avvenuta secolarizzazione dell'età presente, è giunta **proclamare la "morte di Dio", intendendo** con questa espressione **concetti diversi:** che è venuta meno l'idea tradizionale di Dio; che il nostro è il tempo dell'assenza o del silenzio di Dio; che al posto di Dio Padre subentra Cristo quale modello di impegno morale e sociale nel mondo; che Dio non esiste realmente ma idealmente; ecc.
Sono brevemente richiamati di seguito alcuni esponenti.

William Hamilton (nato nel 1924).

L'umanità odierna, soprattutto in relazione al terribile e teologicamente irrisolvibile problema del male, non può fare a meno di sperimentare l'abbandono o l'assenza di Dio. Non resta che un umanesimo secolare che fa di Cristo un semplice richiamo all'impegno nel mondo a favore del prossimo. La teologia non deve lasciarsi sedurre dai miraggi dell'al di là e il suo compito è di mostrare come il discorso religioso non sia un discorso che riguardi Dio bensì l'uomo e la sua vita quaggiù sulla terra (**ateismo umanistico**).

Thomas J. J. Altizer (nato nel 1927).

Rifiuta l'immagine greca di un Dio immutabile e impassibile. Dio è un processo che va interpretato in modo dialettico: il Dio Padre del Vecchio Testamento è la tesi ed è visto come un lontano signore; il momento dell'antitesi è rappresentato dall'incarnazione, intesa come evento in cui Dio si fa uomo, il sacro si fa profano, la trascendenza si fa immanenza; nella sintesi, sacro e profano, Dio e mondo saranno una cosa sola: **esito apocalittico panteistico**.

Paul Van Buren (nato nel 1924).

Allievo di Barth, fa ricorso alle categorie (ai concetti) della filosofia empirica ed analitica anglo-americana. La filosofia della nostra epoca secolarizzata è quella analitica e l'analisi linguistica. La filosofia analitica ha tracciato una linea di confine tra le proposizioni verificabili delle scienze naturali e quelle non verificabili della metafisica e della religione. Queste ultime proposizioni non sono conoscitive ma esprimono solo emozioni. Sono non-sensi dal punto di vista cognitivo che riacquistano un senso solo interpretandoli in un'ottica etico-umanistica. Il linguaggio cristiano, pertanto, è semplicemente un linguaggio emotivo od esortativo, che deve illuminare gli uomini circa gli atteggiamenti da prendere. La fede cristiana non consiste in affermazioni teologiche sulla natura ultima delle cose, ma è un certo modo di considerare la situazione umana (**ateismo semantico**).
Successivamente, adoperando "il principio d'uso" secondo i diversi contesti linguistici del secondo Wittgenstein, Van Buren offre una più aggiornata interpretazione dell'esperienza e del linguaggio religiosi. Costruisce un modello del linguaggio umano collocato come su di una piattaforma. Al centro della piattaforma c'è il linguaggio in cui noi ci muoviamo bene, c'è il linguaggio "regolato" della scienza e della vita quotidiana. Le regole d'uso (del linguaggio) valide al centro vengono poi estese in periferia ed abbiamo le metafore, le analogie, ecc. Possiamo anche tentare di allontanarci ulteriormente dalla periferia e allora rischiamo di cadere nel non senso: ci è possibile dire che "un calcolatore pensa", ma possiamo dire che "il calcolatore ci ama"? Altrettanto, se è possibile dire che "la città cresce", ha senso dire che "una pietra cresce"? Tuttavia, oltre agli uomini che hanno deciso di vivere al centro della piattaforma, ve ne sono altri per cui tale vita è insopportabile e si sentono invece attratti dalle "frontiere" del linguaggio, persuasi che più ampio è lo spettro del linguaggio che si adotta più ricco è il mondo in cui ci si trova. Di conseguenza amano i paradossi e rompono con gli schemi usuali del linguaggio. Ebbene, proprio **alle frontiera del linguaggio vive e palpita il discorso religioso**, che in esse ha un senso e non al centro. Quando diciamo che "Gesù morì sotto Ponzio Pilato" ci muoviamo al centro della piattaforma; quando diciamo che "Gesù è morto per la nostra salvezza" siamo alla periferia; ma allorché gli evangelisti ci dicono che "Gesù è risorto dalla morte" allora siamo all'ultima frontiera. Qui inciampiamo nel non-senso e a questo punto **il cristiano deve abbandonarsi alla fede, deve rischiare il non-senso se**

vuole che la vita sappia di qualcosa. La fede spezza il grigiore di un mondo di "fatti" tutti uguali e custodisce il senso del mistero.
Noi vediamo che il cosmo è diventato un caos in cui **la Terra non sopporterà più una vita vissuta tanto stupidamente come insistiamo a fare oggi**. L'umanità non è entità assoluta: può scomparire tutta. **È in questa situazione che la teologia deve dire parole di liberazione di speranza** che, pur solidarizzando con la liberazione della donna, con quella dei negri o quella degli oppressi, diano alla vita un senso ancora più profondo. In questo modo la teo-logia sarà "servizio della parola di Dio". Ma poiché il teologo è incapace di parlare di ciò che è totalmente trascendente, allora il suo sforzo si trasformerà in "cristologia": si porrà al servizio della parola di Cristo. Chi ci libererà da questo corpo mortale? Chi potrà dare un senso autentico all'esistenza umana? Certo non gli uomini, non i movimenti di liberazione, anche se è impossibile non essere solidali con essi. Ma solo ciò che è impossibile ed incoerente, che è empiricamente insignificante ed irrilevante ci può liberare: solo il Dio che è grazia.

La teologia cattolica nella seconda metà del Novecento.

L'avvenimento più importante è stato il concilio Vaticano Secondo, aperto da papa Giovanni XXIII nel 1962 e chiuso da papa Paolo VI nel 1965. Ha segnato una svolta decisiva nel cattolicesimo internazionale e nel pensiero teologico, il quale ha abbandonato il tradizionale atteggiamento difensivo tenuto nell'Ottocento e nel primo Novecento, aprendosi ai più importanti problemi del mondo d'oggi ed elaborando nuove prospettive teologiche: la giustizia sociale, l'oppressione dittatoriale sui popoli, il progresso, la famiglia, la sessualità, l'educazione, ma anche il problema dei rapporti tra fede e filosofia, fede e scienza, fede e politica, nonché il problema del rapporto tra cattolici e cristiani non cattolici, tra cattolici ed altre religioni, tra cattolici ed atei.
In proposito, tra i principali teologi vanno menzionati Rahner e von Balthasar.

Paul Rahner (1904-1984).

Gesuita e allievo di Heidegger, **è il maggior teologo della cosiddetta svolta antropologica della teologia cattolica odierna**, secondo cui la teologia contemporanea deve **tendere verso Dio partendo dall'uomo e non dal mondo**. Sviluppandolo in senso antropologico, si rifà al tomismo. È influenzato anche da Kant, per quanto concerne la ricerca delle condizioni a priori della possibilità della rivelazione, nonché da Heidegger per l'apertura umana verso l'essere e verso Dio, che è l'essere per eccellenza.
Dopo lo scetticismo di Hume ed il criticismo di Kant, la teologia non può evitare di porsi il problema: **come può l'uomo udire Dio?** Cogliere la rivelazione? Per Rahner l'uomo è anzitutto spirito poiché è l'unico ente che si pone la domanda sul senso dell'essere. Attraverso questa domanda l'uomo si apre all'essere e soprattutto ad

ascoltare la voce dell'essere supremo, ad udirne la rivelazione. L'esistenza umana vive una continua tensione verso l'assoluto, verso l'apertura a Dio.
Così come Kant cercò le condizioni a priori che rendono possibile la scienza, Rahner vuole esplorare le condizioni a priori che rendono possibile la teologia e la rivelazione. **Ponendosi la domanda sul senso assoluto della realtà, l'uomo scopre di non conoscerlo e tende l'orecchio ad una possibile rivelazione divina di tale senso** attraverso la teologia. L'uomo è per sua essenza "uditore della parola". Nella sua finitezza egli non può inventare la parola della sua salvezza ma può ascoltarla, riceverla da Dio e farla propria: è questa la condizione esistenziale a priori che rende possibile la rivelazione; possibile ma non necessitante, in quanto Dio parla tutti anche se non tutti lo ascoltano poiché l'uomo è un "ascoltatore libero".

Hans Urs von Balthasar (1905-1986).

È stato **fautore di una "teologia in cammino"**: la rivelazione è evento continuo ed inesauribile e nessuna teologia può avere la pretesa di definirla una volta per tutte. **Ogni generazione ha il diritto e il dovere di ripensare la rivelazione per suo conto**, in relazione alle specifiche condizioni storiche in cui si trova. "La verità della vita cristiana, dice Balthasar, è come la manna nel deserto: non la si può mettere da parte e conservarla; oggi è fresca, domani è marcia".
Esorta la Chiesa ad uscire dalle mura che ha posto fra sé e il mondo, fra sé e la cultura e la scienza, tra i cattolici e gli altri cristiani, per aprirsi invece alla cultura contemporanea, alle altre religioni e ai non credenti.
Guardando la rivelazione, Balthasar si accorge che restano da esplorare campi sterminati, assumendo un nuovo punto di vista. Il passato ci mostra che sono stati usati svariati punti di vista: l'analogia entis, il principio di correlazione, il principio antropologico (che Balthasar non condivide). Per lui invece è strumento migliore, capace di rendere accessibile e credibile la rivelazione agli uomini dei nostri giorni, **il concetto trascendentale di bellezza**. Il modo di rivelarsi di Dio presenta gli stessi caratteri del modo autoevidente e disinteressato di rivelarsi della bellezza (**estetica teologica**). Solo nell'esperienza estetica l'oggetto ci appare più da vicino. Dio viene primariamente a noi non come maestro (come verità), non come redentore (come bontà), ma per mostrare se stesso, il suo splendore e la sua gloria. È attraverso la condivisione della sua bellezza che Dio ci comunica anche la sua bontà, il suo amore, e ci fa partecipi della verità.

La teologia della speranza e la teologia politica.

Se la teologia della morte di Dio ricorre, con Van Buren, alle categorie tipiche della filosofia empiristica ed analitica, **la teologia della speranza ricorre alle categorie della filosofia hegeliano-marxista**. **Intende** cioè **rispondere alla sfida marxista nella prospettiva della speranza di Bloch**. La forza di un futuro ancora aperto alla

speranza è ritenuta lo strumento ermeneutico (interpretativo) più adatto ad una lettura della rivelazione adeguata e comprensibile agli uomini contemporanei.
Esponenti principali sono Moltmann (nato nel 1926), protestante; Pannemberg (nato nel 1928), protestante; Schillebeeckx (nato nel 1914), cattolico.
Pur nelle specifiche differenze, sono accomunati nel sostenere che l'essenza più vera del cristianesimo è quella di una dottrina di speranza nelle realtà ultime. Certamente, nella vita cristiana la priorità spetta alla fede ma il primato va alla speranza. Senza la fede la speranza diverrebbe un'utopia ma senza la speranza la fede morirebbe. La fede riguarda il futuro; il senso del cristianesimo è l'attesa apocalittica (la fine del mondo terreno). Dio non è visto come qualcosa di statico e di immobile bensì come "potenza del futuro". Dio non è l'eterno presente ma la promessa e il futuro dell'umanità. Nel cristianesimo tradizionale il motivo della speranza è stato proiettato in un futuro celeste completamente slegato dal duro presente. Invece la tradizionale speranza nell'aldilà deve essere integrata con la speranza nella trasformazione e nella rinnovamento della terra, per cui all'atteggiamento di attesa passiva deve subentrare la speranza creativa, che anticipi oggi ciò che sarà domani. Nell'Ottocento la speranza degli uomini era in larga misura fede nel progresso. Con le catastrofi belliche e i totalitarismi del Novecento questa fede è venuta meno ed ha lasciato il posto alla sfiducia, al pessimismo e al nichilismo. Compito dei cristiani è pertanto diffondere una speranza liberatrice, accompagnata da un impegno responsabile nel mondo: la salvezza non si gioca solo nel futuro ma anche nel presente della storia. Pace con Dio significa conflitto col mondo, combattere contro le ingiustizie, la sofferenza, il male del mondo.
Queste affermazioni fanno comprendere perché la teologia della speranza, ad un certo punto, tenda ad assumere le forme di una vera e propria **teologia politica**, rappresentata soprattutto da Johannes Metz (nato nel 1928), cattolico, il quale contesta il cristianesimo intimistico, individualistico e astratto della tradizione, contrapponendogli la necessità di una religione politicamente efficace sul piano pratico delle strutture sociali. Nel cristianesimo non si da una salvezza privata: Gesù è vissuto in un conflitto mortale con i poteri pubblici del suo tempo. Le promesse della tradizione biblica di libertà, pace e giustizia non sopportano una loro considerazione privatistica ma ci mettono incessantemente di fronte alla nostra responsabilità sociale. La Chiesa può e deve esercitare sul mondo una funzione critica e lanciare proposte costruttive difendendo l'uomo sia contro il totalitarismo sia contro l'individualismo.

La teologia della liberazione.

Si è **particolarmente sviluppata nel mondo latino-americano**. Deriva in parte dalle teologie europee della speranza e teologia politica. Ritiene che il regno annunciato da Gesù non sia soltanto una realtà riservata al cielo ma debba trovare un'anticipazione in ogni uomo e nella società, man mano che la Terra si "umanizza". Peraltro la teologia della liberazione rivela caratteristiche irriducibili, estremamente differenti

rispetto a quelle europee, poiché il campo specifico in cui essa opera è la situazione peculiare dei popoli latino-americani oppressi e in miseria. Ancora più netta è la distanza dalle teologie nord-americane. Le teologie europee ed americane sono elaborati in contesti cristiani di ricchezza; loro fondamentali preoccupazioni sono la secolarizzazione, il materialismo e il consumismo. Loro interlocutore è l'uomo secolarizzato, il non-credente. La teologia latino-americana della liberazione è invece elaborata in un contesto cristiano di miseria e di sfruttamento; sua fondamentale preoccupazione è la giustizia e la liberazione degli oppressi. Suo interlocutore non è il non-credente ma il "non-uomo".
Prima di essere una proposta teologica è una denuncia critica delle condizioni politico-sociali del Sud America. Ha avuto il maggior sviluppo soprattutto tra il 1965 il 1968 e i suoi maggiori esponenti sono stati Segundo Galilea, **padre Camillo Torres** (che parla di una teologia della rivoluzione antiimperialista) **e G. Gutierrez**.
Due sono le tesi centrali della teologia della liberazione:

1. l'idea di una teologia a posteriori, ossia costruita a partire dalla prassi: la teologia è un "atto secondo", un riflettere che viene dopo l'azione. La retta azione precede la retta opinione. Alle inevitabili accuse di politicizzazione della fede e di riduzione della fede a prassi, controbatte che le liberazioni storiche non sostituiscono la redenzione e che la fede è resa semmai più autentica nella prassi;
2. l'assunzione della prospettiva (del punto di vista) del povero e la battaglia in suo favore: i cristiani, rifacendosi al senso genuino del Vangelo, debbono compiere una scelta a favore dei poveri e degli oppressi, ponendo la Chiesa di fronte all'inequivocabile bivio di farsi complice del potere o patria dei poveri. Sostiene l'esistenza di un "peccato sociale", che non riguarda solo i comportamenti individuali ma anche le strutture sociali, economiche, politiche e culturali ingiuste. La povertà costituisce un male, uno stato scandaloso, insopportabile per ogni cristiano.

La teologia nera.

È nata verso la fine degli anni ‘60 del Novecento, in connessione con i movimenti di Martin Luther King, di "Potere nero" e delle "Pantere nere", nell'ambito della società plurirazziale statunitense. Prende le difese dei neri, oppressi dalla colonizzazione e dalla schiavitù, e **denuncia la "teologia bianca", dominata da egocentrismo**.
James Cone è fautore di **una linea dura**. Prima si deve attuare l'emancipazione della gente nera dall'oppressione bianca e solo dopo si potrà parlare di riconciliazione con i bianchi: ora dobbiamo preoccuparci della giustizia, non dell'amore.
Maior Jones e Deotis Robert sono esponenti di **una linea più moderata** e sono rappresentanti di una teologia nera della speranza. Il problema non è quello di sostituire al segregazionismo bianco il separatismo nero, ma di mirare a una comunità oltre il razzismo, che includa bianchi e neri.

William Jones occupa una posizione a sé. La teologia nera risulta logicamente contraddittoria poiché, presentando Dio dalla parte dei neri, urterebbe contro la verità della loro oppressione passata e presente. **Pone** quindi la **questione della "teodicea nera**", cioè della giustizia di Dio in rapporto ai neri, che finora non si è manifestata. Da ciò appunto la contraddizione fra la teoria cristiana di un Dio di amore e di giustizia e l'esperienza storica dell'abbandono dei neri all'oppressione e all'ingiustizia. Le difficoltà della teodicea nera possono essere sbloccate o attraverso un umanesimo secolare, non teista, vedendo nell'uomo (e non anche in Dio) l'unico autore e responsabile del male e del bene della storia; oppure tramite una revisione profonda del teismo (fede in Dio) tradizionale, in grado di rinunciare a vedere in Dio "il Dio della storia" (che interviene in essa) poiché, altrimenti, si finirebbe col vedere in Dio un "razzista bianco".

La teologia femminista.

Si è **sviluppata dapprima negli Stati Uniti, in Germania e nel Nord Europa**, soprattutto negli anni tra il 1968 e il 1975.
Rosemary Ruether afferma che **la teologia degli oppressi (le donne) non può essere la stessa teologia degli oppressori**. Critica ogni tipo di teologia fatta dagli uomini e nell'ottica dei maschi, che ha sempre ignorato il punto di vista dell'"altra metà" dell'umanità. Questa critica coinvolge anche la Chiesa.
Letty Russel ed Elisabeth Schussler Fiorenza presentano la teologia femminista, similmente alla teologia della liberazione, come l'atto secondo di un atto primo: dapprima c'è l'azione, per sovvertire gli attuali rapporti di dominio, non solo maschilisti ma anche classisti e razzisti; la teologia viene dopo. Il programma si amplia quindi in una "teologia ecologica" della natura che, rifiutando lo schema baconiano del "potere" dell'uomo sul mondo, tende invece a definire in termini di reciprocità, anziché di gerarchia, il rapporto uomo-natura.
Inoltre, denunciando le interpretazioni maschiliste della Bibbia, viene posto l'obiettivo di "restituire la Bibbia alle donne e le donne alla Bibbia".

La teologia ecumenica di Hans Kung (nato nel 1928).

Cattolico, è stato accusato di posizioni non ortodosse.
Nell'intento di proporre nuove forme di annuncio del messaggio evangelico, **critica certe impostazioni della dottrina cattolica**: quella dell'infallibilità pontificia (il primato del Papa è di tipo pastorale, cioè nel servizio e non nel potere); quella sul problema cristologico; quella sul problema teologico; quella sul problema escatologico (dei fini e del senso della religione). **È convinto sostenitore del dialogo** ecumenico tra le religioni cristiane ed **interreligioso**.
Quella di Kung può definirsi una "teologia in cammino", impegnata a seguitare in generale rinnovamento teologico, sia di carattere metodologico sia nel contenuto in

senso espressamente ecumenico. La coscienza ecumenica non si esaurisce all'interno del cristianesimo; essa si dilata anche all'esterno, in una dimensione globale. **L'ecumenismo deve includere la comunione di tutte le grandi religioni**. Non c'è pace tra i popoli di questo mondo senza la pace tra le religioni universali. In questo senso l'ecumenismo **assume altresì un valore di politica mondiale**.
Quattro sono le possibili strategie:

1. quella fondamentalista (solo la propria religione è quella vera);
2. quella secolarizzata (la verità non sta nella religione);
3. quella sincretistica (ogni religione ha la sua verità ed ognuna contribuisce a costituire l'universo religioso complessivo);
4. quella ecumenica, abbracciata da Kung (ogni religione ha suoi propri e specifici criteri di verità ma deve impegnarsi nella formulazione di criteri etici universali).

L'ecumenismo va prescelto in quanto permette di evitare l'integralismo, il relativismo e l'inclusivismo e consente ad ogni religione di esprimere la sua essenza, in modo da contribuire alla convivenza umana e religiosa nella pace.
La teologia ecumenica deve ispirarsi a tre criteri di verità, se vuole essere espressione di una religione vera e buona: deve essere umana, cioè non reprimere ma difendere e promuovere l'umanità; deve essere coerente, cioè fedele alla sua propria origine; deve essere cristiana, anche se professa un altro Dio, nel senso di lasciar trasparire nella sua teoria e nella sua prassi lo spirito di Gesù Cristo. Vera per il credente è solo la religione da lui professata: non si tratta di una verità universale ma di una verità esistenziale. Dal momento che per ogni credente è impossibile percorrere contemporaneamente tutte le vie religiose, la religione vera è quella che ognuno cerca di percorrere, mentre le altre religioni sono vere "condizionatamente", se cioè non contrastano, per il cristiano, sui punti fondamentali del cristianesimo, che possono anzi essere integrati e arricchiti dal confronto con le altre religioni.

LA NEOSCOLASTICA.

Si intende per "neoscolastica" il ritorno ai temi della filosofia scolastica medievale, ed in particolare al tomismo, riletti in una prospettiva aggiornata ma fedele ai significati di fondo, sviluppatasi nell'ambito della filosofia cristiana nell'ultimo ventennio dell'Ottocento e quindi nel Novecento.
Filosofia scolastica e filosofia cristiana non sono la stessa cosa. La filosofia neoscolastica è sì una filosofia cristiana, ma fondata sul pensiero cristiano costruito nel Medioevo e confrontato col pensiero contemporaneo, utilizzandone i concetti per interpretare, nel contesto della modernità, le verità di fede o per stabilire i "preambula fidei" (come le prove dell'esistenza di Dio) o per capire l'essenza dell'uomo o anche la razionalità delle norme morali, tutte cose, ad avviso dei neoscolastici, che sono di per sè scopribili dalla ragione umana e che non sono, in quanto tali, pure verità di fede rivelate. Certo, la fede è essenziale, solo essa "salva", ma la ragione non è indifferente ai fini della fede e la filosofia è il presupposto della teologia.
Molteplici sono le ragioni della rinascita del pensiero scolastico, individuabili principalmente come reazione contro il razionalismo di derivazione illuministica; contro l'immanentismo idealistico; contro il materialismo positivistico; contro il laicismo e la secolarizzazione; contro l'eclissi del sacro. In opposizione a tutto ciò **la neoscolastica rivendica il concetto di equilibrio tra ragione e fede** nonché il concetto di autorità messo in crisi per tutta l'età moderna.
Due encicliche pontificie hanno accompagnato la nascita e lo sviluppo della neoscolastica: la "Aeterni Patris" di Leone XIII (1879) e la "Pascendi" di Pio X (1907). L'enciclica di Leone XIII ha avuto la funzione di reagire alla passività dei cattolici di fronte al vivace dinamismo laico (scientifico, culturale, industriale, imperialista) dell'Europa del secondo Ottocento. Invece l'enciclica di Pio X è stata una drastica condanna del movimento modernista, cioè di quell'indirizzo di riforme volto a conciliare il cristianesimo col pensiero moderno (idealismo, neokantismo, irrazionalismo) per creare una nuova teologia. In questo modo Pio X favorisce indubbiamente il movimento neoscolastico, ma rende difficile il dialogo con la cultura contemporanea. In tempi più recenti il concilio Vaticano Secondo (1962-1965) si apre a concezioni pluralistiche, ma tuttavia il prevalente riferimento al tomismo, pur attenuato, non viene meno. Da ultimo, Giovanni Paolo II ha confermato la scelta del tomismo sia perché, come filosofia dell'essere, aperta quindi all'intera realtà, è ben compatibile con la "giusta pluralità delle culture", sia per il dialogo che Tommaso saputo instaurare col pensiero arabo ed ebreo del suo tempo.
Quattro sono i momenti in cui può essere articolato lo sviluppo della filosofia neoscolastica, corrispondenti all'approfondimento di altrettante problematiche:

1. il problema critico, incentrato sulla teoria dell'astrazione (la conoscenza sorge da concetti ricavati per astrazione dalle osservazioni empiriche), che porta ad una gnoseologia alternativa sia all'innatismo e all'empirismo, sia all'apriorismo e al sensismo;
2. il problema psicologico, basato sulla teoria dell'anima quale forma del corpo, concezione che permette di sostenere una antropologia di carattere unitario, in

alternativa sia al monismo (idealismo e materialismo) sia al dualismo (antico e moderno);
3. il problema fisico, collegato alla teoria dell'ilemorfismo, o ilomorfismo (ogni corpo è unità di materia e forma), quale teoria indipendente dallo sviluppo scientifico ed alternativa al positivismo e al materialismo, considerati come riduttivi (incompleti, insufficienti);
4. il problema metafisico, volto ad approfondire la teoria dell'atto e della potenza in termini di fondamento di una filosofia dell'essere che rinnovi la filosofia antica della sostanza e si contrapponga alla filosofia moderna del pensiero.

I maggiori esponenti della neoscolastica si possono ripartire in tre gruppi:
1. quello formatosi nell'università di Lovanio, in Belgio (il cardinale Desiré Mercier);
2. quello raccolto intorno all'università del Sacro Cuore di Milano (Sofia Vanni Rovighi e G. Bontadini);
3. quello composto da pensatori autonomi (Gilson e Maritain, quest'ultimo considerato il maggiore fra tutti gli esponenti).

Il cardinale Desiré Mercier (1851-1926).

Nucleo centrale del suo pensiero è la **criteriologia**, cioè l'individuazione del criterio per distinguere la verità dall'errore nonché per distinguere la giusta relazione tra gnoseologia e ontologia. La verità risiede nel giudizio, cioè nel rapporto fra il soggetto ed il predicato ad esso attribuito. Chi ci garantisce che i termini del giudizio siano in corrispondenza adeguata con le cose? Afferma al riguardo Mercier che quando l'esperienza dei dati sensibili è ripetuta e controllata essa ci permette di giungere alla forma intellegibile delle cose, ossia al concetto, alle categorie, e ci dà sufficiente garanzia di oggettività. L'impostazione è quindi di realismo gnoseologico, basato sulla teoria dell'astrazione e sul metodo dell'induzione. In tal senso è agli antipodi di Cartesio e di gran parte del pensiero moderno, incentrato sul soggetto conoscente. Si contrappone anche al positivismo, giudicato cattivo difensore della scienza perché restringe ogni nostra conoscenza entro la sola esperienza sensibile e quindi è in grado di garantire al massimo certezze singole ma non concetti universali e teorie generali.
Oltre a queste proposizioni di ordine reale, Mercier analizza anche le proposizioni di ordine ideale, mostrandosi allineato col pensiero contemporaneo più avanzato. Le proposizioni di ordini ideale sono giudizi analitici. Tuttavia, contro Kant, Mercier afferma che i giudizi matematici sono giudizi analitici capaci però di ampliare la conoscenza. Afferma che anche le proposizioni metafisiche, come il principio di causalità, sono giudizi analitici. Quando stabiliamo il principio per cui "l'esistenza di ciò che è contingente esige una causa", noi siamo costretti all'assenso, giacché in tale principio c'è identità tra soggetto ed oggetto: infatti "contingente" è ciò che esige una causa, per cui il principio diventa: "ciò che esige una causa esige una causa".

Étienne Gilson (1884-1978).

Si è distinto come storico della filosofia medievale ed acuto interprete di San Tommaso.
Secondo Gilson, **San Tommaso scoprì la chiave metafisica decisiva, ignota ad Aristotele, cioè la distinzione tra essenza ed esistenza**. Aristotele distinse nel divenire potenza ed atto e nell'essere materia e forma, ma non è giunto a distinguere essenza ed esistenza. Vi giunse San Tommaso perché la rivelazione di un Dio creatore gli permise di pensare la natura delle cose in attesa di diventare esistenti. Mentre la filosofia greca vede in Dio colui che dà forma alla materia, San Tommaso vede in Dio il creatore, che non è semplicemente essenza astratta ma essere concreto. L'essenza è semplicemente la natura di ciascuna cosa, ma è come inerte e vuota se non interviene l'esistenza, intesa come attuazione dell'essenza. L'essenza di una cosa non include mai, tranne che in Dio, la sua esistenza. Perciò bisogna ammettere che tutto ciò la cui esistenza è diversa dalla sua natura riceve da altro la sua esistenza. In tal modo Gilson riconferma la validità della dimostrazione di Dio come causa prima di tutte le cose che hanno l'essenza distinta dall'esistenza.

JACQUES MARITAIN (1882-1973).

Di nazionalità francese, **è considerato il maggior esponente della neoscolastica**.
Il motto del suo pensiero è "distinguere per unire", perché l'essere è comprensivo dell'intera realtà ma è analogico e quindi permette l'unità del tutto insieme alla distinzione delle parti. L'analogia è la legge della somiglianza tra i diversi esseri, legge che permette di non naufragare di fronte alla sconfinata varietà presente nell'universo e, d'altra parte, non pretende di unificare tutte le cose in una unità indistinta e ingannevole: tutti gli esseri hanno somiglianze fra loro ma anche dissomiglianze.
Conoscere per Maritain non è un restare imprigionato all'interno della propria coscienza (secondo la linea inaugurata da Cartesio e che trova la sua massima accentuazione nell'idealismo), ma è una presenza originaria dell'ente (un trovarsi dapprima di fronte alle cose, fatte poi oggetto di conoscenza). Nella conoscenza la cosa è immediatamente presente al soggetto conoscente, ma è presente non in maniera assoluta bensì sempre sotto qualche aspetto: noi non conosciamo una rappresentazione della cosa ma la cosa stessa, però colta sotto questo o quell'altro aspetto.
Con riferimento alla sua opera filosofica fondamentale "Distinguere per unire o i gradi del sapere", Maritain compie una prima distinzione tra sapere speculativo, che mira a cogliere l'essere nella sua intellegibilità (nei concetti), e sapere pratico, che concerne invece la prassi. Distingue poi tra scienza e filosofia come due modi diversi di concettualizzare (comprendere) la realtà, non contrapposti ma complementari. La scienza ha un duplice carattere: da un lato è empiria, dall'altro è formale, cioè

matematica; essa descrive dunque la realtà da un punto di vista "empiriologico-matematico". La filosofia si distingue dalla scienza non per la diversità dell'oggetto bensì per la diversa prospettiva in cui lo considera, in quanto mira a coglierlo sotto l'aspetto della sua intellegibilità ontologica, ossia nella sua generalità e non nelle sue particolarità.
Riprendendo la dottrina dell'essere aristotelico-tomistica, Maritain considera l'essere costituito secondo potenza e atto, sostanza e accidente, essenza ed esistenza. Distingue inoltre, secondo la tradizione tomistica, tra l'essere contingente, la cui esistenza deriva da una causa esterna, e l'essere infinito, sussistente di per sé, "causa sui", identità di essenza ed esistenza, identificato in Dio. La conoscenza dell'essere è data da una intuizione metafisica (del pensiero) che coglie (comprende) l'essere sia nella sua essenza sia nell'esistenza del singolo ente concreto. Un particolare valore viene dato al principio dell'analogia, quale legge che governa la somiglianza ma anche le differenze tra gli enti, dunque la loro molteplicità ma anche la loro unità (distinguere per unire). La filosofia è concepita non già come un sapere descrittivo neutro, ma come una forma di sapienza integrata dalla sapienza teologica, che è riflessione razionale guidata dalla rivelazione, nonché dalla sapienza mistica, che è un modo soprannaturale di partecipare, mediante la grazia, alla vita divina.
Per quanto riguarda il sapere pratico, Maritain sottolinea l'importanza assunta nel mondo moderno dai problemi dell'etica e della politica. La filosofia morale è concepita come scienza pratica, che ha validità scientifica e al tempo stesso operativa. Essa infatti studia l'agire umano avendo come fine il bene dell'uomo ed in ciò va distinta dalla tecnica, che è connessa al fare e che ha per fine la produzione di oggetti. La scienza pratica è sì inizialmente autonoma, senza ricorso alla rivelazione divina, ma una filosofia morale che si contenesse entro i limiti della sola ragione naturale sarebbe insufficiente; deve invece servirsi di asserzioni sulla natura umana derivanti dalla rivelazione.

Le fasi del pensiero. Il concetto di umanesimo integrale.

L'impostazione filosofica di Maritain è chiaramente di tipo ontologico-aristotelico-tomista. Il suo pensiero può definirsi antimoderno o, meglio, ultramoderno, cioè come una nuova filosofia per i tempi nuovi, nel senso che sviluppa una decisa critica della modernità, di cui sa però apprezzare gli aspetti positivi, i "guadagni storici". Questi ultimi si possono adeguatamente apprezzare a condizione di abbandonare l'immanentismo antropocentrico (il principio della realtà è individuato nella coscienza e nel pensiero umani interni alla realtà stessa con esclusione di ogni trascendenza) caratterizzante la modernità e tale da impedire una più autentica liberazione dell'uomo.
Sul piano sociale e politico la concezione di Maritain e quella di un "umanesimo integrale", che vuole valorizzare tutto l'uomo, non solo la sua natura antropologica ma altresì il sistema di valori che lo ispira. Tale umanesimo integrale è inteso come cammino "ideale storico concreto", da percorrere attraverso una "pars destruens" (una critica preliminare) contro l'antropocentrismo, che separa e contrappone natura e

grazia (Lutero), ragione e fede (Cartesio), natura e ragione (Rousseau), e una "pars costruens" (la proposta di un nuovo umanesimo).
Nella sua pienezza integrale l'uomo non può essere considerato soltanto nel suo essere naturale ma anche in quello soprannaturale. Il nuovo umanesimo proposto è un approfondimento del tomismo finalizzato a rendere possibile una conciliazione di premoderno e moderno in quello che l'uno e l'altro hanno di positivo, superando il pregiudizio antropocentrico e naturalistico e facendo spazio anche alla trascendenza che pure contraddistingue l'essere uomo. Questo nuovo umanesimo non ha niente in comune con l'umanesimo borghese individualista ed è tanto più umano in quanto non è circoscritto alla naturalità dell'uomo ma si estende altresì, operando nel campo del sociale e della solidarietà comunitaria, alla spiritualità ed alla disponibilità umana verso la trascendenza. **L'essere umano non è né mera creatura naturale né mera creatura spirituale. Egli è "persona"**, vale a dire centro di unificazione contro le culture della separazione di Lutero, Cartesio e Rousseau. **L'uomo è unità di natura e spirito**, di corpo e ragione; è un essere dotato di responsabilità, di intenzionalità, di valori **ed è, ancor più, un essere sociale**. Solo la società assicura all'individuo le precondizioni necessarie alla realizzazione di molte delle sue potenzialità. Ma la società che permette la realizzazione della persona che, in quanto tale, si qualifica non come individuo in sé bensì come relazione con gli altri, col mondo e con la storia, non è la società totalitaria di destra o di sinistra bensì la **società pluralistica**, la **comunità solidale**.
Tre sono le fasi del pensiero in cui Maritain sviluppa questa sua concezione: nella prima rivolge la sua critica nei confronti del positivismo e dell'idealismo, proponendo una rinascita del tomismo contro le culture della separazione; nella seconda la critica riguarda per un verso l'individualismo borghese e per l'altro il collettivismo marxista, proponendo una nuova cristianità; nella terza la critica concerne il relativismo e il nichilismo, proponendo la liberazione di una nuova spiritualità.

La pedagogia, l'arte, la politica.

Ispirandosi alle sue concezioni di fondo, Maritain compie studi notevoli su tre temi caratteristici della nostra cultura: sulla pedagogia, sull'arte e sulla politica.
Per Maritain **l'educazione** è un'arte, una saggezza pratica che deve servire la natura umana ai fini della formazione della persona. La formazione della persona è al tempo stesso personale e sociale; dunque è formazione alla vita democratica. I mezzi dell'educazione non sono l'imposizione ma i valori umani e scientifici e soprattutto l'azione morale dello stesso educatore che coopera con l'educando.
Per quel che concerne **l'arte**, Maritain si oppone alle estetiche romantiche. L'arte per Maritain è radicata nell'intelletto, perciò è vano il tentativo dell'arte moderna di liberarsi dalla ragione. Tuttavia la ragione che opera nell'arte non è quella logica e discorsiva (dimostrativa), ma quella intuitiva, animata dall'immaginazione e dai fattori inconsci e preconsci dell'anima: è una ragione creativa. Sono quindi respinti sia l'intellettualismo che l'irrazionalismo estetici. L'arte è autonoma dalla morale in

quanto la prima riguarda l'opera e la seconda riguarda l'uomo, ma sono al tempo stesso collegate perché l'uomo appartiene all'una e all'altra. Ancora una volta si tratta di distinguere per unire. Ne deriva il richiamo della "responsabilità dell'artista" nei confronti del bene comune. La libertà dell'arte non ha quindi carattere assoluto. Peraltro, va rifiutata la concezione totalitaria dell'arte, secondo cui essa deve essere controllata dallo Stato, ma va altresì respinta la concezione anarchica, secondo cui non ha importanza il contenuto. Parimenti, è da respingere l'estetismo (l'arte per l'arte) come anche il populismo (l'arte è per divertire e distrarre il popolo).
In **politica** Maritain distingue Chiesa e Stato come due istituzioni dai fini diversi e autonomi. Nel Medioevo anche le istituzioni civili avevano il carattere del sacro. Oggi questo non è più possibile ma vi è la necessità di pensare a una civiltà nuova, ad un umanesimo integrale, in cui l'ispirazione cristiana sia il valore di base ma dove però le istituzioni laiche mantengano tutta la loro autonomia: distinguere per unire.
Nella **nuova civiltà dell'umanesimo integrale** il problema principale è di **rifondare la democrazia**. Due sono le concezioni che si scontrano al riguardo: quella tecnica o antiumanistica e quella etica o umanistica che deve prevalere. La democrazia configura la politica come razionalizzazione etica e non tecnica. Contro la pseudodemocrazia individualistico-borghese e contro i totalitarismi, compreso il totalitarismo tecnologico, deve essere valorizzato il carattere umanistico della politica. La rifondazione indicata è **nel senso di una democrazia personalistica**, **pluralistica e comunitaria**, cioè basata sul primato della persona come valore in sé; sul rispetto del pluralismo come valorizzazione delle diversità individuali, istituzionali e culturali; sul raggiungimento del bene comune, che non è la somma dei beni individuali o della maggioranza, ma è il bene della società in quanto composta da persone, nella consapevolezza che nulla di mondano può essere assolutizzato, per cui riconoscere l'assoluto come trascendente può immunizzare dalle tentazioni del perfettismo politico.

IL PERSONALISMO.

Nasce in Francia con Emmanuel Mounier e si sviluppa attorno alla rivista "Esprit", fondata da Mounier nel 1932. Jean Lacroix, dopo Mounier, ne è un esponente di rilievo; lo stesso Maritain si è largamente ispirato al personalismo.
L'idea centrale è quella di "persona", concepita non come "sostanza" ma come "relazione" nella sua libertà, creatività e responsabilità, incarnata in un corpo, situata nella storia e per sua natura comunitaria. Il Personalismo si presenta come un'analisi del mondo moderno e come una protesta contro le sue degenerazioni, prospettando una via di uscita dalla crisi attraverso una **"rivoluzione personalistica comunitaria"**, fondata sulla fede cristiana. Esso sorge dalla crisi del 1929, che ha segnato la fine della prosperità europea, e rivolge le sue attenzioni alle rivoluzioni in corso. Alle inquietudini e alle sventure che allora cominciavano alcuni davano una spiegazione puramente tecnica, altri puramente morale. **Il Personalismo** invece **pensa che il male sia ad un tempo economico e morale, insito nelle strutture sociali e nei cuori**. Il rimedio quindi sta in una rivoluzione economica e spirituale volte alla costruzione di una "comunità di persone" e di significative iniziative politiche.
Principi del Personalismo sono:

1. una posizione di indipendenza rispetto ai partiti e ai raggruppamenti, che lasci al singolo una sufficiente libertà di azione;
2. l'affermazione dei valori dello spirito accompagnata da una rigorosa precisazione delle condizioni di attività e dei mezzi;
3. la stretta unione di "spirituale" e "materiale";
4. la liberazione da ogni dottrina a priori per essere pronti a tutto, anche a cambiare direzione pur di restare fedeli alla realtà e al proprio spirito;
5. il senso della continuità storica, che ci impedisce di accettare il mito della rivoluzione come "tabula rasa", ossia come rifondazione ex novo; una rivoluzione non può aver successo se punta a una totale trasformazione sociale, deve piuttosto mirare ad una profonda revisione dei valori, ad una riorganizzazione della struttura e a un rinnovamento delle classi dirigenti.

Si rilevano temi personalistici in correnti differenti: in una certa tendenza esistenzialistica (Ricoeur), in una certa tendenza marxista e in una tendenza più classica, più vicina alla tradizione introspettiva della filosofia francese (Jean Lacroix).

Emmanuel Mounier (1905-1950). **Il personalismo contro il moralismo e l'individualismo e contro il capitalismo e il marxismo**.

Se il Rinascimento rappresenta l'uscita dalla crisi del Medioevo, la rivoluzione personalistica e comunitaria risolverà, secondo Mounier, la crisi del XX secolo a patto che si ponga al centro la persona.
L'idea di persona non è, per Mounier, la coscienza che io ho di essa né essa coincide con la mia personalità, con l'insieme dei miei desideri, volontà e speranze. La persona è al di là del tempo, è una "unità" data e non costruita, più vasta della visione che io ne ho. Essa è una "presenza". La persona è inoggettivabile (non può essere ridotta ad oggetto): non se ne può fare l'inventario, scrive Lacroix, perché in essa c'è sempre qualcosa di più del dato, **è continua ricerca e sviluppo nelle relazioni con gli altri**, con la storia, col mondo. La persona è in ogni uomo una tensione fra le sue tre dimensioni spirituali: la vocazione, in ordine al proprio posto e ai propri doveri nella comunità; l'incarnazione, poiché la persona è sempre incarnata in un corpo e situata in precise condizioni storiche; la comunione, perché la persona non può compiersi se non offrendosi alla comunità ed in relazione con gli altri. I tre esercizi essenziali per arrivare alla formazione della persona sono allora la meditazione, l'impegno e la rinuncia a se stessi.
L'esperienza personale originaria è quella del "tu": il rapporto e l'atto d'amore verso gli altri. L'atto d'amore è la più forte certezza dell'uomo, l'autentico cogito esistenziale: amo, dunque l'essere è, e la vita merita di essere vissuta. Ne deriva che per ogni problema pratico bisogna anzitutto trovare la soluzione sul piano delle infrastrutture biologiche ed economiche. Tuttavia la soluzione biologica ed economica (cioè materiale) di un problema resta fragile ed incompleta se non tiene conto delle più profonde dimensioni dell'uomo, cioè quelle spirituali. Una struttura economica, per quanto razionale possa essere, è destinata al fallimento se è basata sul disprezzo delle esigenze fondamentali della persona.
Perciò Mounier sottolinea la **diversità del Personalismo sia dal moralismo sia dallo spiritualismo**: sono entrambi impotenti perché trascurano le componenti biologiche ed economiche. Ma impotente è anche il materialismo per la ragione opposta, vale a dire perché trascura le condizioni spirituali.
L'individualismo poi è **il maggior nemico del personalismo**. Esso organizza l'individuo sulla base di un atteggiamento di isolamento e di difesa. È stato l'individualismo a costruire l'ideologia e la struttura dominante della società borghese occidentale tra il XVII e XIX secolo, concependo un uomo astratto, senza legami o relazioni con la natura, che manifesta diffidenza, calcolo e rivendicazione verso gli altri, che riduce le istituzioni alla funzione di assicurare la convenienza reciproca degli egoismi. Nel Personalismo, all'opposto, la persona è una presenza volta al mondo ed alle altre persone. Le altre persone non la limitano ma anzi le permettono di svilupparsi. Io esisto in quanto esisto per gli altri e, in fondo, "essere significa amare".
Nel **capitalismo** Mounier vede un sovvertimento totale dell'ordine economico. Il capitalismo è la metafisica del primato del profitto, che vive di una duplice forma di

parassitismo: contro la natura, poiché basato sul denaro che si trasforma in tirannide; contro l'uomo, poiché basato sullo sfruttamento del lavoro che non rispetta la dignità della persona. Paradossalmente, il capitalismo è nemico anche della proprietà privata, giacché priva il salariato del suo profitto legittimo. La dottrina di Mounier sulla proprietà segue il pensiero cristiano medievale: il fondamento della proprietà è inseparabile dalla considerazione del suo uso, cioè dalla sua finalità. Mounier auspica la formazione di persone collettive, cioè organizzazioni di persone responsabili che diano vita a distinte forme economiche secondo le diverse condizioni di produzione. La concezione e quella di un'economia pluralista.
Ma Mounier non risparmia critiche anche al **marxismo**. Pur riconoscendo al marxismo perspicacia in molte analisi, dedizione alla causa dei più deboli e anelito di giustizia, tuttavia Mounier lo respinge per svariate ragioni: perché è figlio ribelle, ma sempre figlio, del capitalismo in quanto anche il marxismo riafferma il primato della materia (della struttura economica); perché sostituisce al capitalismo un altro capitalismo, quello di Stato; perché professa un ottimismo della collettività che implica un pessimismo radicale della persona; perché sul piano storico ha condotto a regimi totalitari; perché mira a sostituire l'imperialismo capitalista con un imperialismo socialista; infine, perché un cristiano non può dare completa adesione ad una filosofia che neghi o misconosca la trascendenza. Il realismo cristiano configura invece la storia umana attorno a due poli, quello materiale e quello soprannaturale.

Verso la nuova società.

Alle critiche nei confronti delle concezioni filosofiche e delle strutture sociali antipersonalistiche, Mounier fa seguire il suo **programma di società personalistica e comunitaria**. Del tutto opposte a questa società sono la società di massa, con la sua tirannia dell'anonimo; la società fascista, con il suo capo carismatico e la sua febbre mistica; la società chiusa di tipo organicistico-biologico, ma anche la società esclusivamente fondata sulla concezione contrattualistica e giusnaturalistica illuministica, in cui il contratto sociale che sta alla sua base non è un rapporto interpersonale ma è, invece, un compromesso di egoismi. Per contro, la società personalistica comunitaria di Mounier si fonda sull'amore che si realizza nella "comunione", allorché la persona "prenda su di sé ed assuma il destino, la sofferenza e la gioia degli altri e il dovere verso gli altri. Questo tipo di società è un'idea-limite di natura teologica (si pensi all'idea cristiana del corpo mistico), che non potrà mai realizzarsi in termini politici ma che funziona da ideale regolativo.
Difensore, sempre in base all'idea di persona, dei diritti della donna, avversario di ogni forma di razzismo e di xenofobia, difensore di una scuola e di un'educazione che non sia appannaggio dello Stato, assertore delle autonomie locali, Mounier vede la nuova società farsi lentamente strada attraverso la crisi della società capitalistica, scorgendo i primi abbozzi di un mondo socialista (non marxista) che deve svilupparsi mediante l'abolizione del proletariato e la sostituzione ad una economia anarchica,

basata sull'utile, di un'economia organizzata secondo la visione totale delle prospettive della persona, nonché attraverso la socializzazione, e non la statizzazione, dei settori alienanti della produzione, mediante l'attribuzione all'operaio della dignità di persona contro il paternalismo, mediante il primato del lavoro sul capitale e l'abolizione della divisione delle classi secondo il lavoro o il censo e, non ultimo, mediante il primato della responsabilità personale.
La nuova società di Mounier è quella di un socialismo rinnovato, al tempo stesso rigoroso e democratico, di una società dove lo Stato è per l'uomo e non l'uomo per lo Stato, di un potere fondato esclusivamente sulle finalità della persona. La persona pertanto deve essere protetta contro gli abusi del potere; il potere deve essere assoggettato a controllo secondo criteri di limitazione costituzionale dei poteri dello Stato, realizzando un equilibrio del potere centrale attraverso i poteri locali (Stato pluralista).
L'atteggiamento del personalismo di Mounier **nei confronti della storia è di ottimismo tragico**, per la persuasione che la verità sia comunque destinata al trionfo e per l'accettazione realistica della situazione di crisi in cui si è chiamati ad operare. La fede cristiana assume in tal senso il valore di "forza liberatrice". Il cristianesimo contemporaneo deve spazzar via i compromessi, la vecchia tentazione teocratica dell'intervento dello Stato sulle coscienze, il conservatorismo e l'ambizione per il successo. **Nel mondo sono nati, al di fuori del cristianesimo, altri valori**, nuovi eroismi e santità, **mentre il cristianesimo non pare essere riuscito a conciliarsi adeguatamente col mondo moderno**, come invece gli era riuscito nel mondo medievale. Ma **questa crisi non segna la fine del cristianesimo bensì di una cristianità**. La prospettiva è quella di una nuova cristianità, quantunque non definitiva perché ogni forma è calata nel divenire storico. L'importante è che il cristianesimo non consolidi ed irrigidisca le situazioni di fatto (i regimi, i partiti, ecc.) ed è ancor più essenziale che il mondo non perda i valori cristiani di fondo, giacché ovunque quei valori scompaiono le forme religiose riappaiono sotto un altro aspetto: divinizzazione del corpo, dell'individuo, del collettivismo, della specie o della razza, o di un capo o di un partito. I tratti caratteristici della religione si ritrovano così in queste forme degradate e dannose per l'uomo.

Jean Lacroix (1900-1986).

Mentre **Mounier** suole ripetere che è importante riconciliare Marx con Kierkegaard, cioè con **un cristianesimo esistenzialistico-sociale** e talora con esiti mistici, **Lacroix pone l'attenzione, al contrario**, proprio **sulle differenze che caratterizzano il personalismo nei confronti dell'esistenzialismo e del marxismo**.
Il marxismo vuole non tanto fare della storia una scienza, quanto piuttosto dare un'interpretazione storica di ogni scienza. Ma l'uomo non ha esclusivamente una dimensione storica. Egli è un essere al tempo stesso duplice e contraddittorio, legato al tempo e all'eternità (la tensione e l'apertura verso l'assoluto).

D'altro canto, l'esistenzialismo è una filosofia soggettiva inadeguata in quanto trascura l'oggetto, concepito solo come "punto d'appoggio" della libertà creatrice dell'individuo, sottovalutando o addirittura ignorando la relazione che il soggetto ha con l'umanità e con la trascendenza.
Contro i limiti dell'esistenzialismo Lacroix sostiene che la persona, per realizzarsi, deve passare attraverso la natura e la storia. Parimenti insufficiente è il marxismo che annienta il soggetto nelle strutture economiche della storia. Lacroix prende le distanze anche da Kierkegaard e dal tema della solitudine dell'individuo: questo è il tema più pericoloso perché il "noi", la relazione con gli altri, ha invece valore costitutivo dell'essere uomo.

FEMMINISMO E FILOSOFIA

Per femminismo si intende, in senso generale, l'insieme delle riflessioni teoriche e delle pratiche politiche volte a promuovere la liberazione delle donne dalla condizione di subordinazione in cui per secoli sono state tenute dal sistema patriarcale (maschilista) di organizzazione della società e di produzione della cultura.
Una delle prime fondamentali opere del pensiero femminista è il "Secondo sesso", della filosofa esistenzialista **Simone de Beauvoir**, incentrata sulla domanda di fondo "che cos'è una donna?". De Beauvoir compie un'analisi dei concetti di "uomo", di "soggetto" e di "donna" per mettere in luce il fatto che la donna e la sua differenza specifica rispetto all'uomo sono state concepite dalla cultura e dalla mentalità dominante in modo da garantire la supremazia assoluta dell'uomo. In termini più filosofici, de Bovuar osserva che l'uomo si è collocato come Soggetto assoluto, relegando la donna nella parte dell'Altro, ossia ad oggetto da assoggettare. In tali condizioni compito primario delle donne, allora, è quello di conquistare la posizione di soggetto autonomo, liberandosi dalla loro "oggettivazione" (riduzione ad oggetto), nell'obiettivo di instaurare un'effettiva uguaglianza, senza discriminazioni sessuali, tra gli esseri umani.
Rispetto alla critica del tradizionale concetto filosofico di soggetto, formalmente neutro per intendere sia gli uomini che le donne ma sostanzialmente maschilista, il pensiero femminista successivo ha poi ritenuto necessario condurre altresì una riflessione sul valore intrinseco della soggettività femminile. In questo modo, **dopo la liberazione "dalla" differenza** (subita rispetto all'uomo) si è affermata, ferma restando la parità dei sessi sul piano civile, l'esigenza di **una liberazione "della" differenza**, atta ad esaltare la specifica diversità dell'animo femminile anziché limitarsi ad un piatto livellamento all'uomo. È questa la direzione intrapresa dal **"pensiero della differenza sessuale"**, inaugurato dalla pensatrice francese **Luce Irigaray** e ripreso in Italia, tra le altre, da **Adriana Cavarero e Luisa Muraro**.
La considerazione del valore connesso alla specificità della donna ha quindi naturalmente condotto la riflessione a soffermarsi sulla questione dell'**etica femminile**, in particolare sull'**"etica della cura**", caraterizzante i sentimenti e le attitudini del mondo femminile: la compassione e l'attenzione per gli altri.
Più recentemente, la liberazione della differenza si è sviluppata lungo la strada di una più generale **"liberazione delle differenze"**, riconosciuta come condizione per contestare un sistema che fonda il suo dominio proprio sulla soppressione conformistica e alienante delle differenze stesse. In tal senso, osserva la pensatrice italiana **Rosi Braidotti**, la soggettività femminile, e la connessa attenzione per l'altro, si presta a configurarsi come **"soggettività nomade"**, impegnata nel rispetto e nella difesa delle diversità e particolarmente adatta a percorrere, in relazione ai diversi punti di vista, differenti sentieri nello spazio e nel tempo secondo le molteplici inclinazioni del pensare e del sentire.
Con la scienziata ed ecofemminista indiana **Vandana Shiva** la sensibilità femminile non è venuta meno, inoltre, ad un **impegno critico nei confronti del modello di** sviluppo in atto, caratterizzato dalla **"globalizzazione" dell'economia** di mercato

estesa a livello planetario e fondato sullo sfruttamento tecnico-scientifico delle risorse naturali e umane.

Simone de Beauvoir (1908-1986).

Il ciclo di lotte del femminismo "storico", sorto nell'Ottocento in Inghilterra e negli Stati Uniti per la conquista dei diritti politici e civili, era considerato concluso col conseguimento, nei paesi a regime liberale o socialdemocratico, dei suoi principali obiettivi, tra cui il diritto al voto e l'accesso alle libere professioni.
Grande scalpore ha pertanto **suscitato "Il secondo sesso" pubblicato nel 1949 da Simone de Beauvoir**: in primo luogo per il carattere radicale e provocatorio dell'opera, affermando l'autrice che, seppur acquisiti i diritti politici e civili, l'emancipazione femminile era ancora assai lontana dalla sua realizzazione; in secondo luogo perché, allora, era apparso isolato il richiamo alla necessità di una presa di coscienza delle donne per la loro liberazione dalle condizioni di subordinazione in una società pensata e organizzata dagli uomini.
Fin dall'introduzione a "Il secondo sesso" **de Beauvoir formula la domanda cruciale "che cos'è una donna?"**, mettendo in rilievo come essa non corrisponda esattamente alla domanda "che cos'è un uomo?", giacché **la differenza sessuale tra uomo e donna è stata e continua ad essere principio di discriminazione e di oppressione**. **Il concetto di uomo**, prosegue de Beauvoir, **è formalmente usato in senso neutro**, per significare l'"essere umano" generalmente inteso, comprendente tanto gli uomini quanto le donne. **Ma si tratta di una falsa neutralità**, di un falso uso neutrale del termine, denuncia de Beauvoir, in quanto nella definizione della "donna", una volta che le si riconoscano tutte le caratteristiche dell'essere umano, emerge che la diversità sessuale risulta determinante però in senso negativo, poiché l'appartenenza al sesso femminile viene di fatto "naturalmente" intesa, nella società umana, come posizione di dipendenza e di subordinazione rispetto all'universo maschile. Così, dietro l'apparente uso neutrale del concetto di uomo, si nasconde invece una distinzione gerarchica tra un "primo" sesso (quello maschile) e un "secondo" sesso (quello femminile).
Utilizzando categorie (concetti) di fonte hegeliana, rielaborate originalmente secondo la prospettiva della filosofia esistenzialista, de Beauvoir afferma che "La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo rispetto a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto, lei è l'Altro". La differenza della donna è quella che viene decisa dagli uomini e non da lei stessa.
Di fronte a tale evidenza **occorre allora comprendere perché le donne abbiano accettato per secoli la condizione di passività e di dipendenza**, senza contestare la sovranità maschile. A tal fine l'autrice effettua un profondo esame storico-culturale di tutti i modi in cui nella società, nella mitologia, nelle scienze ed infine nella formazione pedagogica delle donne è stata e continua a essere assimilata da ogni

donna la "realtà femminile" quale imposta dagli uomini. Da questo esame de Beauvoir porta allo scoperto il fatto che, secondo una sua celebre frase, **"donna non si nasce, si diventa"**, stante il secolare condizionamento subito dalle donne nella stessa loro autorappresentazione del proprio ruolo ed immagine di sé. Se le donne vogliono conquistare quella posizione di soggetto libero e autonomo che spetta in ugual misura ciascun essere umano, devono quindi cominciare il cammino della propria **emancipazione liberandosi in primo luogo da tale rappresentazione del femminile e della differenza**. Nell'ultima parte dell'opera **l'autrice delinea in tal senso alcune vie di liberazione "individuali"**, tra le quali ritiene decisiva quella dell'indipendenza economica, **concludendo però come solo una liberazione collettiva**, nell'ambito della più generale liberazione dalla divisione di classe, **possa davvero raggiungere l'obiettivo** di un'autentica eguaglianza fra uomini e donne.

Liberazione "della" differenza.

A partire dalla metà degli anni Settanta del Novecento si afferma l'esigenza di un'elaborazione più strettamente teorica e filosofica capace di riflettere le esperienze, i saperi e le pratiche maturati all'interno del movimento femminista. Da tale esigenza muovono le pensatrici che, in Francia e in Italia, introducono **"il pensiero della differenza sessuale"**.

Luce Irigaray (nata nel 1930).

Studiosa belga e di formazione psicoanalitica e filosofica, può essere considerata come la pensatrice che ha inaugurato, con l'opera "Speculum" del 1974, la filosofia della differenza nell'ambito del pensiero femminista contemporaneo.
Nell'esprimere la sua gratitudine per Simone de Beauvoir, l'autrice sostiene tuttavia la **necessità** di fare un passo avanti e **di trasformare la liberazione della donna "dalla" differenza dall'uomo**, come da de Beauvoir invocato, **nella liberazione "della" differenza femminile**, tesa a liberare, ossia a far emergere i pregi della soggettività femminile rispetto alle inadeguatezze e responsabilità della mentalità e soggettività maschile. L'obiettivo è il superamento, nei diversi campi del linguaggio, del diritto e della cultura, non solo della differenziazione ma altresì della "neutralizzazione" linguistico-culturale, patita a causa del maschilismo, per il falso uso neutrale del termine "uomo", impiegato per denotare l'essere umano generale ed entro il quale dal punto di vista formale si vorrebbero far intendere comprese anche le donne. Contro la falsa neutralità ed eguaglianza uomo-donna, solamente formale, l'intento è di portare cioè allo scoperto la maggior positività dei valori, delle pratiche e delle forme di produzione culturale legati alla sessualità femminile rispetto a quelli maschili. **A tal fine**, secondo la pensatrice, **occorre però che le donne percorrano**

"un itinerario doloroso e complesso, una vera e propria conversione, nel linguaggio e nella cultura, **dal genere maschile al genere femminile**.
Finora e tuttora l'accesso al pensiero e al linguaggio comporta per la donna una sorta di neutralizzazione e nascondimento della propria appartenenza sessuale, vale a dire che, quando si pensa e si parla non ci si sente più donne (mentre si può rimanere tranquillamente uomini) ma esseri sessualmente neutri. Prova ne sia il fatto che, specialmente nel linguaggio francese, molti termini professionali, come quelli di professore, dottore, scrittore, ecc., hanno una declinazione unicamente al maschile e non anche al femminile. Col suo programma di "conversione" al genere femminile Irigaray, dunque, non intende affatto indicare il ritorno ai valori femminili tradizionalmente e socialmente concepiti, bensì **l'invenzione di forme di scrittura e di pensiero che più non costringano le donne a tale condizione di neutralizzazione e autoestraniazione** seguitata subire.
Secondo Irigaray, il compito preliminare di un pensiero della differenza sessuale è quello di chiarire l'ordine (il criterio) che governa le produzioni culturali dominanti nella nostra società, in primo luogo con riferimento al linguaggio, per smascherare la finzione della "neutralizzazione sessuale" e svelarne invece l'effettiva natura maschilista. Tale analisi mette in evidenza il fatto che la cultura patriarcale si accompagna alla formulazione di valori che si pretendono universali e neutrali, mentre sono espressione di un punto di vista unilaterale maschile. Basta osservare che noi viviamo secondo genealogie maschili (si pensi ad esempio alla trasmissione del cognome del padre che attesta il predominio della linea paterna), mentre manca un riconoscimento di valore autenticamente paritario e la presenza altresì delle genealogie femminili.

Adriana Cavarero (nata nel 1947).

Agli inizi degli anni Ottanta le riflessioni di Luce Irigaray vengono riprese e adattate al contesto storico-culturale italiano in cui il movimento delle donne degli anni Sessanta e Settanta si è maggiormente radicato. Tra i gruppi di studiose provenienti dal movimento femminista emerge la comunità di filosofe, sorta presso l'università di Verona, nota come "Circolo di Diotima". Una delle figure di spicco del gruppo (dal quale peraltro in seguito si distaccherà) è Adriana Cavarero, pensatrice italiana della differenza sessuale tra le più affermata sulla scena internazionale.
Cavarero applica il pensiero della differenza sessuale all'esame del discorso filosofico dalle origini greche all'età contemporanea giungendo, a conclusione dell'analisi, a **diffidare della pretesa neutralità e falsa universalità del linguaggio e del pensiero filosofico occidentale**. La diffidenza matura a partire dalla constatazione del fatto che, storicamente, il soggetto del discorso filosofico non è un soggetto sessualmente neutro, come si vorrebbe far apparire, ma un soggetto sessuato maschile che si è posto come soggetto universale, deputato a stabilire l'ordine linguistico e concettuale culturalmente dominante. **Spetta quindi alle donne di sottrarsi alla trappola del linguaggio, benché ciò costi molta fatica** e non poche difficoltà. **Infatti**, nel

tentativo di porsi come soggetto sessuato femminile a partire da sé e dalla propria esperienza del mondo, **la donna si trova costretta a parlare un linguaggio non suo**, a rappresentarsi nel linguaggio dell'altro (dell'uomo) **vivendo la sensazione di una costante estraniazione da se stessa**. Parafrasando ironicamente una delle definizioni dell'uomo che stanno a fondamento della filosofia occidentale, ossia "l'uomo è un vivente che ha il linguaggio", **la donna**, osserva Cavarero, **"è l'essere vivente che ha il linguaggio nella forma dell'autoestraniazione"**. **Per parlare e pensarsi le donne devono utilizzare l'unica lingua disponibile, la lingua del "padre", lingua straniera** in cui le donne sono costrette a tradurre una lingua **mancante: la lingua "materna"** che è come un'origine perduta.

Luisa Muraro (nata nel 1940).

Cofondatrice della comunità di Diotima, Luisa Muraro è un'altra figura fondamentale del pensiero della differenza sessuale. A lei risale la messa a punto della **nozione di "affidamento "**, con la quale intende rappresentare la pratica della relazione tra donne in termini di scambio e di reciprocità in grado di rispettare le relative differenze (concepite anche come differenza "verticale" tra una donna più anziana ed una più giovane) che non vogliono trasformarsi, come nel modello maschile patriarcale, in una forma di oppressione e di dominio. "Il nome affidamento, scrive la Muraro, è bello, ha in sé la radice di parole come fede, fedeltà, affidarsi, confidare… Noi lo abbiamo pensato primariamente come forma di rapporto tra donne". Eppure, prosegue la Muraro, ad alcuni tale nome non piace perché con esso si suole designare invece il rapporto di presa in cura di un bambino da parte di un adulto. Però "quel tirarsi indietro davanti una parola in sé bella solo per l'uso che altri ne fanno è un sintomo di impotenza… Spesso in molti campi avviene che la lingua si imponga a noi come il dominio di esperienze e giudizi altrui. La lingua di suo non è il dominio di un'esperienza ad esclusione di altre o di un pensiero sopra altri. Invece la lingua fa corpo con la trama dei rapporti sociali (sussistenti e dominanti) e questi sono ben poco favorevoli ad accogliere quello che una donna vive e vuole per sé nella sua differenza dall'uomo. A nessuna di noi, molto probabilmente, è stata insegnata la necessità di curare specialmente i rapporti con le altre donne e di considerarli una risorsa insostituibile di forza personale, di originalità mentale, di sicurezza sociale."
Proprio la relazione tra donne nella forma dell'affidamento, che tiene conto della disparità senza tuttavia cadere in rapporti conflittuali, costituisce invece per la Muraro **una delle possibili vie per ritrovare quelle "genealogie femminili" invocate da Irigaray e dimenticate nel modello patriarcale**. E così come questo modello fa perno sul simbolo del padre, il simbolo delle donne dovrà incentrarsi sulla figura della madre e sulla relazione madre-figlia, ripensata dalle donne al di fuori di ogni rappresentazione autoritario-paternalistica.

L'etica femminile della cura.

La critica del patriarcato, ritenuto responsabile di quella divisione dei "generi" in base a cui è stato secolarmente giustificato il dominio del "maschile" sul "femminile", è stato il motore fondamentale del pensiero femminista. Nella lotta di liberazione contro tale dominio è inoltre emersa l'esigenza etico-politica di libertà e dignità della persona che ha caratterizzato il movimento femminile, quale si è espressa nel pensiero della valorizzazione della differenza e nel concetto di affidamento.
La riflessione morale ha costituito in effetti **uno dei contributi fondamentali offerti dal pensiero femminista, e da quello statunitense per primo**, al dibattito filosofico contemporaneo. In tale contesto **una delle proposte teorico-morali che ha avuto maggior risonanza è individuabile in quella nota come "etica della cura"**, tradizionalmente esercitata dalle donne e che si fonda sul valore dell'accudimento, del farsi carico dei bisogni dell'altro, della condivisione affettiva.
Virginia Held, filosofa statunitense contemporanea, ha dedicato ai temi della morale femminile un ampio volume intitolato "Etica femminista". **Ella si chiede** in particolare quali contributi specifici alla risoluzione dei problemi morali del nostro tempo possa portare la teoria morale femminista, domandandosi in tal senso **se esiste una soggettività morale specificatamente femminile**, ovvero se è possibile riscontrare una differenza tra uomini e donne nel modo di fronteggiare situazioni moralmente conflittuali. **La Held risponde positivamente** richiamandosi agli studi della psicologa Carol Gilligan, dai quali era emersa la tendenza delle donne a fondare i giudizi morali, anziché sulla base di teorie astratte, soprattutto sui legami concreti e sui sentimenti di simpatia e di compassione derivanti dall'esperienza del "prendersi cura" a loro secolarmente relegata. Proprio tale attitudine morale, sostiene Virginia Held, deve essere riscattata dal disprezzo in cui è stata tenuta dalla morale tradizionale, in quanto proprio la valorizzazione dell'esperienza "femminile" dell'amicizia tra donne e della cura materna consente di uscire dai limiti in cui incorre l'etica contemporanea. In tale direzione, l'etica della cura conduce alla revisione radicale degli ideali etici dominanti e, soprattutto, di quella concezione del soggetto come individuo isolato, autoreferenziale, separato dal mondo e da tutti gli altri, che ha contraddistinto e seguita a caratterizzare le contemporanee teorie morali tuttora fondate sull'universalismo kantiano e sull'utilitarismo.

Liberazione delle differenze e soggettività nomade.

Dopo il superamento e la liberazione della donna "dalla" differenza nei confronti dell'uomo (Simone de Beauvoir) **e dopo la liberazione-valorizzazione "della" differenza**, ossia degli specifici pregi e sensibilità etica della soggettività femminile rispetto a quella maschile (Irigaray Cavarero, Muraro, Virginia Held), **è di strada**, per così dire, **il passaggio alla liberazione-valorizzazione delle "differenze"**, cioè del valore positivo, maggiormente avvertito dalla donna, insito nella varietà e

molteplicità dei pensieri, dei ruoli e delle situazioni, contro l'oppressivo appiattimento conformistico della società contemporanea.
In effetti **l'elaborazione teorica femminista degli ultimi anni assume sempre più il carattere di pensiero critico radicale nei confronti della cultura dominante a favore di un pluralismo culturale di stampo "postmoderno"**. L'avvento della filosofia post-moderna (Lyotard, Vattimo) è positivamente accolto da gran parte del movimento femminista, che scorge in essa, particolarmente, la crisi di quella concezione (maschilista) del soggetto cartesiano, universale e sovrano, che si costituisce nel cogito tagliando ogni legame col corpo, posta a fondamento della filosofia moderna. Più gradita e pertinente, nel contesto della società contemporanea, è per lo più considerata dalle studiose e militanti del femminismo la concezione post-moderna di "soggetto", visto come entità mobile, instabile, caratterizzata da molteplici punti di vista ed identità di sesso, di razza, di sensibilità, concezione ritenuta costituire, perciò, un passo avanti nella prospettiva femminista.
Negli anni Novanta il dibattito femminista si articola e si differenzia in una varietà di posizioni: dal **femminismo lesbico**, che contesta un'impostazione esclusivamente eterosessuale, al **femminismo nero-americano**, che critica le complicità e la mancata denuncia del sessismo e razzismo, fino ad arrivare alle **cyberfemministe**, impegnate nella promozione di un un'utopia di liberazione fondata su un rapporto di familiarità con le nuove tecnologie dell'informazione.
Come osserva la pensatrice italiana **Rosi Braidotti** (nata nel 1954), ciò che emerge da questi nuovi sviluppi della teoria femminista è il **bisogno di una ridefinizione del soggetto femminile**, da intendersi non più come soggetto sovrano, gerarchico ed esclusivo, contrapposto ed alternativo all'uomo, ma come entità multipla, aperta, intersoggettiva e variamente intrecciata. Va superata in primo luogo ogni tentazione "essenzialista", ossia rinunciare alla pretesa di definire, anche se per valorizzarla, una sorta di "essenza femminile" (come ad esempio nel caso dell'etica della cura o dell'ecofemminismo) complementare e parallela a una presunta "essenza maschile". Occorre invece perseguire una concezione dell'io, dell'identità, come "luogo di differenze", implicante il riconoscimento del fatto che, nella società post-moderna, il soggetto occupa, in tempi diversi, differenti posizioni su cui influiscono molte variabili come il sesso, la classe sociale, la razza, l'età, lo stile di vita, ecc. In tal senso, contro le forme di potere che agiscono simultaneamente e trasversalmente per inglobare i differenti soggetti e le differenze soggettive in un sistema di dominio unico ancorché dalle molte facce (patriarcale, razzista, sessista, antiomosessuale, capitalistico, guerrafondaio) **Braidotti sceglie di raffigurare la soggettività femminile-femminista come "soggettività nomade"**, in quanto impegnata in una battaglia tanto politica quanto culturale per la liberazione delle differenze dalla logica del dominio e dell'oppressione.
Scrive Rosi Braidotti: "Il nomade possiede un acuto senso del territorio senza che questo sfoci nella possessività… E quindi il nomadismo non è la fluidità priva di confini bensì la precisa consapevolezza della non fissità dei confini. È l'intenso desiderio di continuare a sconfinare, a trasgredire. Uno dei suoi compiti storici consiste nell'individuare il modo di ricostruire un senso di intersoggettività che

permetta di creare un nuovo tipo di legame non escludente il riconoscimento delle differenze".

La difesa della Terra madre e la critica della scienza patriarcale.

Vandana Shiva (nata nel 1952), scienziata indiana e militante del movimento ecofemminista, **prende decisa posizione contro la contemporanea globalizzazione economica e sfruttamento della natura**.
Punto di partenza della riflessione della Shiva è la critica del modello di razionalità scientifica europeo-occidentale e del connesso rapporto scienza-natura, quali si sono affermati intorno al XVII secolo con la cosiddetta "rivoluzione scientifica", che ha avuto in Bacone uno dei suoi più significativi rappresentanti. In nome di tale ideale di scientificità, presunto come universale e assoluto, si è imposto il modello di sviluppo occidentale, basato essenzialmente sullo sfruttamento delle risorse agricole e naturali per fini produttivi e di mercato, colonizzando dapprima i territori e poi le menti in tutto il pianeta.
Tesi fondamentale è che la scienza moderna e lo sviluppo siano progetti di origine maschile, nati in Occidente, e che siano **"l'ultima e più brutale espressione di un'ideologia patriarcale** che sta minacciando di annichilire la natura e la specie umana". Alla base di tale perniciosa ideologia c'è **una concezione della natura non più intesa come "Terra madre"**, fonte e grembo della vita, ma come "macchina per la fornitura di materie prime", come oggetto inerte e a disposizione del potere umano legittimato ad agire con ogni mezzo, quindi essenzialmente con la violenza, per sottometterla ai suoi fini.
L'analisi della Shiva mette poi in luce come violenza sulla natura e violenza sulla donna siano inseparabili, sia a causa della tradizionale identificazione di donna e natura, sia perché le donne sono naturalmente legate alla vita e alla sopravvivenza e quindi predisposte ad una concezione della natura come fonte attiva e creativa di vita. Per tale ragione la Shiva ritiene che la **scoperta del "principio femminile"** sia una condizione necessaria per porre rimedio al progetto di distruzione ed espropriazione in corso nell'attuale processo di sviluppo, definito ironicamente "malsviluppo".
"Il principio femminile, scrive la Shiva, diventa alternativo, una via non violenta di interpretazione del mondo e di azione in esso per sostenere la vita intera, mantenendo l'interconnessione e la varietà della natura". Il principio femminile è espressione della creatività della natura e del sentimento della Terra madre. "Tale principio consente una transizione ecologica dalla violenza alla non violenza, dalla distruzione alla creatività, da processi antivitali ad altri favorevoli alla vita, dall'uniformità alla diversità e da una frammentazione riduttiva a una complessità integrale". La natura è unità originaria di creazione e distruzione, di coesione e disintegrazione, di maschile e femminile. "Nell'attuale concezione occidentale della natura pesa invece la dicotomia, il dualismo tra l'uomo e la donna e tra l'essere umano e la natura. Nella cosmologia indiana la persona umana e la natura sono un binomio nell'unità… Il

mutamento ontologico (concernente la concezione del mondo, della realtà) per un futuro ecologicamente sostenibile può trarre molto dalle interpretazioni del mondo elaborate da antiche civiltà e culture che sono sopravvissute in modo sostenibile per secoli e secoli. Esse si fondavano su un'ontologia del principio femminile come principio vitale e sulla continuità ontologica tra la società e la natura: umanizzazione della natura e naturalizzazione della società".

INDICE

Introduzione. 1
L'epistemologia. 3
L'empiriocriticismo: Avenarius, Mach, Poincaré. 4
Il neopositivismo e il Circolo di Vienna. 10
L'operazionismo di Bridgman. 20
Gaston Bachelard. 22
Karl Popper. 25
L'epistemologia post-popperiana: Kuhn, Lakatos, Feyerabend. 37
L'epistemologia fra realismo e antirealismo. 48
La filosofia del linguaggio o filosofia analitica. 51
Bertrand Russell. 54
Eduard Moore. 60
Ludwig Wittgenstein 64
L'ermeneutica e Hans Gadamer. 72
Sviluppi dell'ermeneutica: Pareyson e Ricoeur. 81
Lo strutturalismo: De Saussure, Lévi-Strauss, Foucault,
Lacan, Althusser, Chomsky. 90
Gli sviluppi della filosofia marxista nel Novecento: Rosa Luxemburg,
Lenin, Lukàcs, Korsch, Bloch, Labriola, Gramsci 103
La Scuola di Francoforte e la teoria critica della società: Horkheimer,
Adorno, Marcuse, Fromm, Benjamin. 118
Tra moderno e postmoderno. 130
Jurgen Habermas. 133
Karl Apel. 146
Il postmoderno: Lyotard, Vattimo. 154
Poststrutturalismo e postfilosofia: Rorty, Derrida, Deleuze, Guattari. 170
Il pensiero ebraico del Novecento: Rosenzweig, Buber, Levinas,
Jonas, Hannah Arendt. 186
Il rinnovamento della teologia nel Novecento. 206
La neoscolastica e Jacques Maritain. 217
Il personalismo e Mounier. 223
Femminismo e filosofia. 228