

homolaicus.com

Edizione ottobre 2025

Pubblicizza questo libro come credi, anche facendone oggetto di commercio, ma se lo modifichi non attribuire a me cose che non ho mai detto, a meno che tu non pensi di contribuire alla causa di un socialismo davvero democratico.

**Mikos Tarsis**

# **L'IDEALISMO FATICOSO**

**Da Kant alla Sinistra hegeliana**

Un'idea che non sia pericolosa, è indegna di chiamarsi idea.

Oscar Wilde

Amazon

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, già docente di storia e filosofia, Mikos Tarsis (alias di Enrico Galavotti) si è interessato per tutta la vita a due principali argomenti: Umanesimo Laico e Socialismo Democratico, che ha trattato in [homolaicus.com](http://homolaicus.com).

Per contattarlo:

[info@homolaicus.com](mailto:info@homolaicus.com)

Sue pubblicazioni su [Amazon.it](https://www.amazon.it)

## Premessa

Il lettore non si aspetti un'interpretazione originale dell'idealismo prussiano o tedesco o germanico, quello che va da Kant a Hegel, con un cenno alla Sinistra hegeliana, che ha rimesso tutto in gioco.

Qui sono state riprodotte le lezioni tenute nei licei<sup>1</sup>, cui sono state aggiunte delle riflessioni personali su specifici argomenti. Non ci sono però delle pretese didattiche, che avrebbero sicuramente fatto aumentare di molto le pagine e diminuire i lettori. E poi ogni docente ha le sue impostazioni metodologiche a riguardo, quindi il testo non può essere usato al posto dei capitoli del manuale di filosofia dedicati al tema in oggetto. In ogni caso se qualcuno pensa di utilizzare questo testo per impostare un manuale scolastico di filosofia, può fare riferimento all'ultimo capitolo, di natura metodologica.

Il titolo del libro sta a significare che i tedeschi han potuto essere idealisti quanto han voluto, ma questo non ha impedito loro di diventare nazisti. Si dice che Hitler amasse molto Nietzsche, tanto che volle regalarne le opere complete in tedesco al suo amico Mussolini, mentre era prigioniero sul Gran Sasso, ma Nietzsche non venne fuori come una meteora impazzita, per quanto proprio in un manicomio morì. Le basi di questa follia collettiva van ricercate, seppur indirettamente, nell'idealismo filosofico, e le basi dell'idealismo sono nella riforma protestante, e non perché sia stata "luterana" (ogni religione ha i suoi limiti, anzi, quella protestante diede un grande contributo all'esegesi laica dei vangeli), ma perché né questa confessione religiosa né quella corrente filosofica sono riuscite a recuperare in maniera convincente il *senso di umanità* che alberga in ogni essere umano, che poi è quello che permette di realizzare un socialismo davvero laico e democratico e un rapporto equilibrato con la natura.

---

<sup>1</sup> Attenzione che a volte gli esempi inerenti alle varie affermazioni dei filosofi sono inventati dal sottoscritto, per andare oltre il manuale.

## Immanuel Kant

Fondatore della cosiddetta filosofia classica tedesca, Immanuel Kant (1724-1804) rappresenta la punta avanzata dell'Illuminismo tedesco prima della svolta idealistica di Fichte, Schelling e Hegel. La sua filosofia viene detta "criticistica" sia perché intende porsi in alternativa al razionalismo di Cartesio, Spinoza e Leibniz e all'empirismo di Hobbes, Locke e Hume; sia perché le sue tre fondamentali opere si chiamano *Critica della ragion pura* (1781, la seconda edizione è del 1787), *Critica della ragion pratica* (1788) e *Critica del giudizio* (1790). In tal senso il Kant maturo viene detto "critico" per distinguerlo dal Kant "pre-critico". Il suo criticismo rientra comunque nell'idealismo, seppur nella forma agnostico-soggettivista.

### Quadro storico-culturale generale

Il sistema filosofico di Kant si formò mentre in Francia, tra il 1789 e il 1795, si stava preparando la grande rivoluzione borghese. La borghesia francese si muoveva in nome di robusti interessi economici e politici. Viceversa negli Stati territoriali tedeschi sembrava non esserci alcuna possibilità di realizzare politicamente l'ideale rivoluzionario borghese.

I migliori rappresentanti del movimento borghese tedesco si rinchiusero nel "regno della ragione" e dei pensieri astratti. Gli intellettuali tedeschi speravano di migliorare le condizioni sociali attraverso una graduale educazione degli uomini. Anche l'opera di Kant è condizionata da questa situazione esistente in Germania.

Nel periodo in cui visse Kant il Regno di Prussia, che possedeva l'esercito permanente più forte d'Europa, condusse numerose guerre, che il più delle volte esso stesso aveva provocato e iniziato, come nel caso della guerra per la Slesia e della guerra dei Sette anni.

A partire dal 1789 Kant mostrò un certo interesse per la rivoluzione francese: in vari suoi scritti divulgò le istanze progressiste dei rivoluzionari. Negli ultimi anni della sua vita fu invece testimone delle guerre d'intervento che le grandi potenze assolutistiche europee condussero contro la Francia rivoluzionaria, e a cui la Prussia in un primo tempo partecipò. Lo scritto di Kant *Per la pace perpetua* (1795) è una precisa protesta contro tutte le guerre dell'assolutismo.

Kant visse in un'epoca di passaggio dal tardo-feudalesimo al capitalismo. Tuttavia la politica prussiana non fu particolarmente favorevole allo sviluppo capitalistico. Fu mantenuta la servitù della gleba e perciò, a differenza di quanto avveniva in Inghilterra, non esisteva una sufficiente mano d'opera libera che permettesse l'introduzione dei modi di produzione capitalistici, né si poteva constatare un sufficiente sostegno da parte dello Stato all'installazione delle manifatture.

Si dava impulso solo a quelle manifatture che dovevano coprire le necessità dell'esercito e il desiderio di lusso della nobiltà, sfruttando il lavoro di diseredati. Solo dopo il 1780 cominciò a formarsi un certo numero di imprese capitalistiche, il più delle volte grazie all'introduzione di mezzi e metodi di produzione importati dall'estero.

In Prussia queste condizioni arretrate ritardarono la formazione di una classe borghese consapevole della propria rilevanza. Solo in poche grandi città si sviluppò una borghesia di un qualche peso, che fece proprie le idee dell'Illuminismo francese. Nello Stato territoriale del Brandeburgo-Prussia di quel periodo, Königsberg era una di quelle poche città in cui la borghesia aveva raggiunto una certa importanza. Infatti il traffico commerciale-portuale era notevole: vi approdavano molte navi straniere. Molti commercianti inglesi e olandesi avevano qui delle succursali e portavano dalle loro madrepatrie un notevole impulso all'accendersi di una coscienza di classe borghese. I commercianti inglesi Green e Motherby, che vi risiedevano, furono tra i migliori e più fedeli amici di Kant.

Lo stesso Kant, nella sua opera intitolata *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, ha richiamato l'attenzione sulla posizione della sua città, particolarmente favorevole per lo sviluppo della vita intellettuale.

Sul piano culturale (scientifico e filosofico) con Newton la fisica si è costituita come scienza rigorosa, su basi matematiche. Tuttavia la corrente filosofica che più si ispira al metodo e al contenuto della scienza – l'Empirismo – si è risolta nello scetticismo di Hume, mentre con Leibniz e Wolff la metafisica ha raggiunto la massima dogmaticità, rinunciando a qualsiasi apporto dell'esperienza e risolvendosi in un gioco meramente formale.

### **Iter biografico-intellettuale**

Dunque Kant nasce a Königsberg (oggi Kaliningrad) nel 1724. Riceve un'educazione pietistica dai genitori. Il pietismo voleva ricondurre il protestantesimo fuori dall'aridità delle costruzioni teologiche, verso un rinnovamento della spiritualità cristiana, incentrando questa sul problema morale. Il rappresentante maggiore del pietismo era Franz A.

Schultz, professore di teologia all'Università e seguace della filosofia, allora dominante, di Wolff; era anche direttore del Collegio Federiciano, ove Kant compì gli studi medi per otto anni.

Nel 1740 si iscrive all'Università di Königsberg, impegnandosi in studi di filosofia e di scienze matematiche e fisiche. La filosofia dominante era quella leibniziano-wolffiana. La scienza era quella newtoniana.

Nel periodo 1747-55 fa il precettore privato, finché negli anni 1755-70 svolge la libera docenza presso la suddetta Università. Si accosta anche allo studio degli empiristi, ricevendo indubbi influssi da Locke e rimanendo vivamente impressionato dalle argomentazioni scettiche di Hume.

Nel 1770 ottiene il posto di professore ordinario pubblicando la dissertazione *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*.

Nel 1781 pubblica la sua prima grande opera: *Critica della ragion pura*, di cui offre nel 1783 una riduzione di più facile lettura: *Critica nei Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*. Ristampa questa *Critica* nel 1787.

La questione etico-morale viene affrontata nel periodo 1785-88, con la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica*.

Nel 1790 pubblica la terza e ultima delle *Critiche*, dedicata al problema estetico, la *Critica del giudizio*.

Nel 1793 l'apparizione dell'opera *La religione entro i limiti della pura ragione* causa un incidente che turberà gli ultimi anni del suo insegnamento. Un rescritto del re Federico Guglielmo lo ammonisce severamente, giudicandolo ateo o agnostico. Si difende dicendo di voler considerare la religione dal solo punto di vista della ragione, accettando i dati della rivelazione così come la tradizione li offriva.

Nel 1795 *Per la pace perpetua* esprime il suo punto di vista sui problemi giuspolitici. Due anni dopo si ritira dall'insegnamento e pubblica la *Metafisica dei costumi*. Nel 1798 scrive *Antropologia pragmatica*.

## I tre periodi della meditazione kantiana

1) *Periodo scientifico* (fino al 1760). Kant s'interessa di questioni prevalentemente scientifiche, ma non prive di addentellati filosofici, come per es. il problema dello spazio: passò da un oggettivismo assoluto di tipo newtoniano a una teoria simile a quella di Leibniz (lo spazio è azione reciproca delle monadi). Di rilievo il testo *Storia naturale universale e teoria dei cieli* (1755), in cui formula l'ipotesi cosmologica della "nebulosa primitiva" (teoria di Kant-Laplace).

2) *Periodo pre-critico* (1760-81). Gli interessi di Kant vanno indirizzandosi verso la filosofia. Kant comincia a distaccarsi dal dogmatismo razionalistico (soprattutto quello metafisico), e individua i fondamentali limiti dell'empirismo inglese. Comincia a identificare il problema della metafisica con quello di una "coscienza dei limiti" della ragione umana. Riduce tutti gli argomenti a favore dell'esistenza di Dio a uno solo, quello cosmologico.

Presenta la dissertazione, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), per la nomina a professore ordinario di logica e metafisica: qui lo spazio e il tempo vengono delineati per la prima volta come "categorie a priori", forme della sensibilità (l'argomento verrà ripreso nell'Estetica trascendentale della prima *Critica*).

3) Il *criticismo* (dal 1781 in avanti). Per circa vent'anni Kant si dedica alla elaborazione di una imponente *Critica* in tre volumi: *della ragion pura* (cioè della metafisica a sfondo religioso); *della ragion pratica* (cioè della morale e dell'etica); e *del giudizio* (cioè dell'estetica).

## Le tre Critiche

### I) Critica della ragion pura (1781)

Per “ragion pura” bisogna intendere la teologia o comunque la metafisica a sfondo religioso, dipendente in qualche maniera dalla dogmatica luterana, quella dominante nella Prussia. La metafisica religiosa è più filosofica che teologica, ma presume ugualmente di non aver bisogno di dimostrazioni per essere creduta vera, o comunque si avvale di dimostrazioni di tipo tautologico, in quanto dà per scontato ciò che invece si deve dimostrare.

Ma è una critica della “ragion pura” anche perché si riferisce alle funzioni conoscitive generali e formali della mente, che precedono l’esperienza vera e propria e che stabiliscono a priori quando l’esperienza è scientifica. Qui non si è in presenza di un’analisi della mente dal punto di vista psicologico. La *Critica* è un trattato di *logica* che fa costante riferimento ad Aristotele.

Le discipline esaminate sono tre: matematica, fisica e metafisica. Quali sono state le motivazioni che hanno spinto Kant a interessarsi di metafisica, dopo aver affrontato argomenti nettamente scientifici, come la matematica, la fisica e l’astronomia?

Kant voleva dimostrare che la teologia non poteva avere nulla di scientifico e pensava che il modo migliore per farlo fosse quello di affrontare la metafisica al suo interno. Fino al 1760 (l’anno della *Dissertazione* che gli permetterà di diventare docente universitario) Kant era arrivato alla conclusione che la materia è dotata di *automovimento*, basato sui contrari che si attraggono e si respingono. Ma questo non gli bastava: voleva applicare questa tesi alla metafisica in quanto tale, soprattutto a quella dei razionalisti, per i quali la conoscenza è basata sulle cosiddette “idee innate”, che Dio ha dato all’uomo.

Già nella *Dissertazione* aveva detto che non serve parlare di “idee innate”: al loro posto è sufficiente parlare di categorie a priori come lo *spazio* e il *tempo*, che permettono di formulare dei giudizi scientifici senza dover chiamare in causa spiegazioni religiose.

All’inizio Kant aveva pensato di criticare i razionalisti (Cartesio, Leibniz, Spinoza...) servendosi degli empiristi inglesi (Locke, Hume, Hobbes...), ma poi si rese conto che l’empirismo, facendo dell’uomo una tabula rasa, portava allo scetticismo o al relativismo di ogni conoscenza. Dunque se per i razionalisti era impossibile non essere credenti, a meno

che non si fosse ignoranti circa le proprie “idee innate” o in malafede (il che non voleva dire esserlo secondo la teologia ufficiale: i razionalisti sono in genere soltanto “deisti”); per gli empiristi invece, dal punto di vista logico e gnoseologico, si dovrebbe essere atei, in quanto non esistono “idee innate” (lo dimostra il fatto che ogni civiltà s’è data una propria rappresentazione di Dio); in ogni caso, anche se esistessero credenti in buona fede, essi non dovrebbe usare la loro religione come un’occasione d’intolleranza verso chi la pensa diversamente, anzi, dovrebbero proporre la loro religione come un fenomeno umanamente accettabile e comprensibile.

Kant cerca una via di mezzo e pensa di averla trovata là dove elabora una sorta di “apriorismo non religioso”, secondo cui è possibile formulare giudizi aventi carattere di *necessità* e di *universalità*. In tal modo egli vuol far capire che non si può essere credenti o atei senza prima aver fatto un ragionamento elaborato sulle condizioni preliminari che permettono di credere o di non credere.

Dunque questo *a-priori* più che un’idea è una sorta di *forma* o di *funzione trascendentale* (in quanto prescinde dall’esperienza), che possiamo semplicemente intuire o percepire (non dimostrare), e che si esplica soltanto rielaborando i dati dell’esperienza.

Le **forme trascendentali** sono di tre tipi:

1) della *sensibilità*: lo *spazio* e il *tempo*, trattate nella sezione dell’*estetica trascendentale* (che non vuol dire “scienza del bello” ma “intuizione sensibile”), su cui si fonda, come scienza, la *matematica* (suddivisa in *geometria* o intuizione di spazio, e *aritmetica* o intuizione di tempo); e fin qui nulla di diverso dai razionalisti e dagli empiristi;

2) dell’*intelletto*, trattato nell’*analitica trascendentale*, che si avvale di 12 *categorie pure*, le quali fondano la *fisica* come scienza, in accordo coi razionalisti ma in disaccordo con gli empiristi, per i quali non ci può essere corrispondenza tra idee e cose ma solo tra idee e idee (per convenzione);

3) della *ragione*, trattata nella *dialettica trascendentale*, in cui Kant smonta la pretesa scientificità della metafisica, allineandosi con gli empiristi. La differenza tra intelletto e ragione è che quest’ultima può andare oltre l’esperienza.

Le 12 **categorie pure** sono forme a priori dell’intelletto, elaborate da Kant per 12 tipi di giudizio. Sono il fondamentale modo a priori che il soggetto ha di pensare, cioè non servono a conoscere la realtà com’è in sé (non coincidono esattamente con l’*essere*, che per Kant resta indefinibile), ma solo per come a noi la realtà o il fenomeno appare. Viceversa per Aristotele le sue 10 categorie appartenevano, ontologicamente, alle cose in sé, da cui venivano ricavate logicamente.

La categorie kantiane sono divisibili in quattro gruppi: *quantità*, *qualità*, *relazione*, *modalità*, ognuna delle quali è ulteriormente suddivisibile in relativi giudizi. Sono categorie che servono per interpretare i fenomeni. Esse

La tabella è la seguente:

1) *quantità*: [unità, pluralità, totalità] per giudizi universali, particolari, singolari;

2) *qualità*: [realtà, negazione, limitazione] per giudizi affermativi, negativi, infiniti;

3) *relazione*: [sostanza, causa/effetto, reciprocità d'azione] per giudizi categorici, ipotetici, disgiuntivi;

4) *modalità*: [possibilità, esistenza, necessità] per giudizi problematici, assertori, apodittici.

Ciò che collega queste categorie è l'*io penso* (autocoscienza o appercezione pura/trascendentale).

Facciamo un esempio: “la ruggine corrode il ferro”. Ebbene qui si esprime un giudizio *universale* per la *quantità*, in quanto qualunque ferro, a prescindere dal peso, dal volume, dallo spazio e dal tempo, se viene attaccato dalla ruggine, si corrompe; è *affermativo* per la *qualità*, poiché sicuramente il ferro si corrompe se viene attaccato dalla ruggine (cosa che non succede con l'oro o con l'argento); è *ipotetico* per la *relazione*, poiché è solo il rapporto esistente tra ferro e ruggine che rende il ferro corrompibile, ma la cosa potrebbe essere evitata usando sostanze protettive; è *assertorio* per la *modalità*, in quanto se la ruggine intacca il ferro lo rende inevitabilmente corrompibile (il giudizio è assertorio in quanto esprime una *verità di fatto*, mentre la *verità di diritto* è espressa dal giudizio apodittico). Bisogna dunque vedere su quale dei tre termini: “ruggine, corrode, ferro”, si vuole soffermare la propria attenzione.

Ma com'è possibile emettere dei giudizi così precisi su ogni fenomeno? Lo fa l'uomo col suo cervello, definito “io penso” o “appercezione trascendentale”. È l'uomo il *legislatore della natura*, poiché dà *ordine e senso* alle cose.

Vediamo ora quali tipi di *giudizi* si possono formulare.

Kant pone una differenza fondamentale tra tre tipi di giudizi logico-scientifici (fisico-matematici): quelli *analitici a priori* (puramente esplicativi, non aumentano le nostre conoscenze, ma hanno il carattere dell'universalità e della necessità); *sintetici a posteriori* (puramente estensivi, aumentano le nostre conoscenze, ma mancano di universalità e necessità), e quelli che lo stesso Kant aggiunge: *sintetici a priori* (aumentano la conoscenza, perché il predicato non è ricavato dal concetto del soggetto, però sono anche universali e necessari, cioè indipendenti dall'esperienza).

Per quanto riguarda la matematica e la fisica Kant sostiene che sono scientifiche perché si basano su *giudizi sintetici a priori*.

- *A priori* perché i loro giudizi sono basati su forme a priori della *sensibilità* (lo *spazio* per la geometria e il *tempo* per l'aritmetica) e della *conoscenza* (categorie aristoteliche, indipendenti dall'esperienza), che garantiscono l'*universalità* e la *necessità* dei giudizi.

- *Sintetici* perché i giudizi non possono prescindere dall'esperienza.

Alcuni esempi:

Tutti i corpi sono estesi (*giudizio analitico a priori*). Il predicato (“estesi”) non aggiunge ulteriore informazione al soggetto o sostantivo (“corpi”), però l'affermazione ha un carattere di necessità e universalità.

Altro esempio: La somma degli angoli interni di un triangolo è  $180^\circ$  (*giudizio analitico a priori*, perché il predicato [ $180^\circ$ ] è già implicito nel soggetto [triangolo], per cui la conoscenza non aumenta).

Questo corpo è pesante (*giudizio sintetico a posteriori*). Il predicato (“pesante”) aggiunge informazione al sostantivo, ma non ha l'attributo dell'universalità e necessità.

Alcuni corpi sono pesanti (*giudizio sintetico a priori*). Il giudizio è sintetico perché va verificato ogni volta; ed è a priori perché il fatto che tutti i corpi abbiano una forma è innato al soggetto. Le forme sono spazio e tempo e dodici categorie mentali (Kant non parla di “idee innate”).

Altro esempio:  $5 + 7 = 12$  (*giudizio sintetico a priori*, perché 12 non è incluso in 5 e 7, ma va calcolato, quindi è sintetico, mentre il concetto di “somma” è a priori. (In maniera analitica a priori il giudizio avrebbe dovuto avere questa forma:  $11111+1111111=11111111111$ . Da questo punto di vista se il + e il - sono degli a-priori, il x e il : dovrebbero essere considerati degli a-posteriori).

Quindi secondo Kant:

- Razionalismo = analitico a priori (dogmatismo)
- Empirismo = sintetico a posteriori (relativismo)
- Criticismo = sintetico a priori (verità universali e necessarie dimostrabili).

Ora vediamo la *dialettica trascendentale*. Per smontare la pretesa scientificità della metafisica religiosa, Kant prende in esame le tre fondamentali “prove teologiche” elaborate nel corso della storia della Chiesa e che i razionalisti condividono:

1) l'idea *psicologica* che postula l'esistenza di un'anima all'interno di un corpo, facendola coincidere con la facoltà del pensare, secondo Kant è un paralogisma (un falso ragionamento), in quanto si passa arbitrariamente da un ordine logico a uno ontologico;

2) l'idea *cosmologica*, secondo cui l'infinità dell'universo porta a

credere nell'esistenza di un Dio onnipotente, non ha senso poiché dell'universo possiamo dire tutto e il suo contrario, cioè per es. che ha avuto un inizio ed è limitato nello spazio, ma anche che è eterno e infinito; che i suoi oggetti, se si scompongono, si riducono a cose semplici, ma anche che la scomposizione è infinita; che nell'universo possono esistere aspetti casuali o frutto di libertà, ma anche assolutamente determinati da leggi di natura; che esiste una causa originaria del tutto, ma anche che può esistere l'autocreazione della materia; insomma l'universo può anche avere una finalità ma può anche non averla, in quanto non esistono prove inconfutabili né in un senso né nell'altro;

3) l'idea *teologica*, secondo cui si può dimostrare l'esistenza di un Dio assoluto attraverso le tre classiche prove:

a) argomento *ontologico* (elaborato da Anselmo d'Aosta), secondo cui Dio è ciò di cui non si può pensare esista nulla di più grande: Kant lo considera arbitrario in quanto si vuole passare dalla gnoseologia all'ontologia in maniera logica, quando in realtà si può avere il concetto di qualunque cosa senza per questo poter sostenere che sia effettivamente esistente (per es. un ippogrifo o un minotauro); in altre parole l'esistenza di Dio non può essere "dedotta", non può essere un predicato del concetto di Dio, ma può essere solo accertata o constatata; il giudizio, per essere attendibile, deve essere solo sintetico, e ciò nei confronti di Dio è impossibile (vedi l'esempio dei 100 talleri, che si possono pensare ma non necessariamente avere).

b) argomento *cosmologico* (elaborato da Tommaso d'Aquino), secondo cui tutto ciò che esiste ha una causa e siccome non si può regredire all'infinito, cercando la causa ultima, allora esiste una causa prima incausata che è Dio; ovvero da un effetto così enorme come l'universo si deve per forza passare a una causa prima che gli sia adeguata. Kant considera questa prova come illogica, in quanto non si può arrivare a sostenere con certezza l'esistenza di qualcosa che per noi umani non ha avuto alcun inizio e che ha fatto iniziare tutto; al massimo si può ipotizzarne la presenza, ma senza poter avere la certezza della sua esistenza, che va al di là delle facoltà umane; insomma non è lecito passare dall'esperienza accertabile (ogni fenomeno ha una causa) a una supposizione o deduzione riguardante l'inconoscibile;

c) argomento *fisico-teleologico*, secondo cui le cose nell'universo non potrebbero coesistere in maniera così ordinata tra loro, secondo leggi necessarie, se qualcuno non le avesse create così. Questa conclusione – dice Kant – non è dimostrabile, poiché non si può dedurre con certezza che dalle leggi dell'universo si possa passare a un legislatore. L'universo non necessariamente va visto come un orologio costruito da un orologiaio, di cui non possiamo avere alcuna contezza. Nulla ci vieta

di credere che in realtà esso sia sempre esistito.

Tuttavia Kant evita di professare un ateismo esplicito, in quanto temeva per la sua carriera accademica. Diciamo che cerca una “terza via” (agnostica) fra il teismo dei razionalisti e l’ateismo degli empiristi. Egli afferma che l’io penso è in grado di conoscere e interpretare tutti i fenomeni, ma questo non vuol dire che non esista una sorta di “cosa in sé” (detta anche “noumeno”), esterna all’uomo, e che, in certo senso, va al di là della molteplicità dei fenomeni. Semplicemente se anche questo “noumeno” esiste ed è persino possibile identificarlo con Dio, di esso però non possiamo avere alcuna esperienza sensibile, per cui resta razionalmente inconoscibile e non possiamo quindi definirlo scientificamente.

Quindi in sostanza quando Kant dice che è possibile l’esistenza di una “cosa in sé” esterna all’uomo (a lui indipendente), appare empirista o materialista, ma quando paragona questa “cosa in sé” a Dio o, in ogni caso, quando dice ch’essa è inconoscibile, in quanto la si può soltanto intuire, diventa in un certo senso “idealista”, anche se nella forma “agnostica”, quella in cui il giudizio viene “sospeso”, in quanto il “noumeno” è solo un concetto-limite, oltre il quale non è possibile andare.

La conclusione della *Critica della ragion pura* è quindi chiara, ancorché parziale: la metafisica non è possibile come scienza, in quanto non può dimostrare ciò che afferma; il *noumeno* (sostanza delle cose) resta al massimo pensabile (o desiderabile) ma non è conoscibile (nel Kant precritico il noumeno era pensabile e intuibile); la ragione quindi è inferiore all’intelletto, in quanto il desiderio di conoscere le cose ultime, cioè la *cosa in sé*, di cui pur si suppone l’esistenza, è destinato a restare insoddisfatto.

In pratica è come se vivessimo in un’isola sperduta nell’oceano. Dell’isola conosciamo tutto, ma nel mare (noumeno) non possiamo avventurarci. Siamo come la colomba che, volando, sente la resistenza dell’aria. Non vorrebbe avere la resistenza, ma se non l’avesse, non avrebbe neppure l’aria e non potrebbe volare.

### Rilievi critici

1) Non si può affermare l’esistenza di una “cosa in sé” e poi concludere che non è conoscibile: non è un passaggio logico. Fichte infatti reagirà a questa contraddizione, dicendo che è lo stesso “io penso” (da lui chiamato “io puro”) a fondare la realtà (non-io) e ad attribuirle una sostanza, sicché la cosa in sé indipendente dall’uomo non esiste. Schelling dirà invece che la cosa in sé esterna all’uomo è la Natura.

2) Non si può attribuire all'io penso, chiuso in se stesso, il compito di regolare l'uso di categorie che si presumono universali: manca la relazione sociale, il senso della società e della storia.

3) Non si può ammettere in via ipotetica l'esistenza di una cosa in sé in senso metafisico e poi negare validità ai tentativi di dimostrarne l'esistenza. La negazione delle prove dell'esistenza di Dio non è superiore alle prove stesse (limite dell'agnosticismo).

4) Se il noumeno è la cosa in sé, non può essere cercato in chiave metafisica, che altro non è se non una teologia laicizzata (entrambe hanno presupposti indimostrabili). Il noumeno sta nelle relazioni umane e nel rapporto con la natura: è l'intelligenza delle cose che deve individuarlo.

5) Non si può ridurre l'esperienza a qualcosa che riguarda soltanto la fisica e la matematica, per poterle attribuire un carattere di scientificità. Più in generale non si può andare né al di sotto né al di sopra dell'esperienza umana, ed è solo in questa che la ragione deve trovare la sostanza delle cose.

6) Oggi si evita di dire che Dio esiste sulla base di "prove", poiché si è capito che queste prove, di per sé, non dimostrano nulla in senso logico-razionale. Venuta meno questa pretesa, si è smesso di argomentare in senso contrario, al fine di smontare quelle pseudo-prove: semplicemente si vive come se Dio non esistesse. Il problema della sua eventuale esistenza o inesistenza viene rimandato a data da destinarsi, per cui non è indispensabile interpretare la realtà a partire da un'ipotesi religiosa (nessun filosofo illuminista l'avrebbe mai fatto), né stabilire dei comportamenti sulla base di tale ipotesi.

7) Ovviamente la posizione ateistica vera e propria resta opposta a quella teistica, per cui un ateo non solo non potrebbe posticipare la soluzione del problema dell'esistenza o inesistenza di Dio, ma pretende anche, da subito, di sostenere che non può esistere alcun Dio onnipotente e onnisciente in grado di condizionare l'esistenza umana e la libertà di cui è dotata. Se nell'universo esiste qualcosa di cui ancora non conosciamo tutte le caratteristiche, essa non può essere qualitativamente superiore all'essenza umana, poiché qualunque cosa le fosse qualitativamente superiore, finirebbe col negarla.

8) Resta comunque strano che Kant non abbia visto alcuni aspetti di ateismo nello stesso razionalismo e persino nella stessa Scolastica (i primi indizi sono rinvenibili nella discussione accademica sulla questione degli "universali", laddove i cosiddetti "nominalisti" appaiono come degli "empiristi" *ante-litteram*). L'inizio dell'ateismo moderno (borghese) va fatto risalire a Cartesio, con la sua stessa definizione *Cogito, ergo sum*. Sostanzialmente Kant non aveva capito che le concessioni fatte dai

razionalisti alla teologia erano più che altro formali: servivano da paravento per poter continuare a sviluppare le proprie idee agnostiche o addirittura ateistiche. Probabilmente Kant ha evitato di affrontare l'argomento in termini diretti per non essere espulso dall'insegnamento universitario, come già era successo a Wolff prima di lui e come succederà a Fichte dopo di lui. Lui stesso, assumendo un atteggiamento più possibilista che radicale, sapeva di potersi sottrarre più facilmente a provvedimenti di tipo disciplinare, che comunque, nell'arco della sua carriera, non mancarono (vedi l'ammonizione del re Federico Guglielmo per il volume *La religione dentro i limiti della pura ragione*).

### **Kant, l'ateismo e l'Europa**

Fu facile a Kant dimostrare, nella *Critica della ragion pura*, che tutte le prove dell'esistenza di Dio altro non erano che mere tautologie, ma perché ci volle così tanto tempo?

Senza la rivoluzione francese egli non avrebbe avuto il coraggio di professare così esplicitamente il proprio ateismo teorico. Lo stesso governo prussiano forse avrebbe preferito cento professioni di ateismo da parte dei propri intellettuali piuttosto che una a favore della rivoluzione borghese.

Tuttavia, siccome la Prussia non fece un'analoga rivoluzione borghese (se non in forma religiosa, quella appunto protestante), quando si trattò di trasformare l'ateismo da teorico a pratico, cioè di passare a una forma di società chiaramente antif feudale e anticlericale, Kant rivelò tutti i suoi limiti e con la *Critica della ragion pratica* fece un passo indietro rispetto alla *Critica* precedente.

Questo a testimonianza che l'acquisizione meramente *teorica* dell'ateismo non porta da nessuna parte, se non è sostenuta da un'esperienza *pratica* dell'ateismo, che in sostanza è la costruzione di una società in cui Stato e Chiesa siano separati e in cui la società civile poggi su pilastri laico-umanistici.

La confutazione delle prove ontologiche gli fu comunque facile anche perché Kant ebbe il coraggio di ammettere che un'esperienza religiosa basata su "prove teoriche" ha un valore molto relativo. Se Dio, per poter essere creduto, va preventivamente "dimostrato", allora non è più grande dell'uomo che lo pensa.

Cioè delle due l'una: o Dio è un'evidenza che s'impone da sé, rendendo inutili le prove della sua esistenza, oppure non esiste o, se esiste, è inconoscibile (*noumeno*).

Kant distrusse razionalmente tutta la Scolastica medievale, anzi, in un certo senso dimostrò che proprio la Scolastica aveva posto le pre-

messe (ateistiche) della propria dissoluzione. La razionalizzazione dell'esistenza di Dio doveva prima o poi portare alla sua totale confutazione. Dire che "Dio è" e "Dio non è" è la stessa identica cosa. Prova e controprova, estrapolate da qualunque contesto esperienziale, di tradizione o memoria storica, si escludono a vicenda.

Non essendo più oggetto di esperienza, a causa della crisi storica della cristianità occidentale, Dio è diventato, nel migliore dei casi, un puro e semplice oggetto di speculazione (prima teologica, poi filosofica) e, come tale, è stato sottoposto alle argomentazioni più arbitrarie.

L'individualismo dei teologi (prima Scolastici, poi Luterani) ha portato all'individualismo dei filosofi borghesi: il teismo astratto dei primi e l'ateismo in fieri dei secondi sono diventati due facce della stessa medaglia. Ciò che è mancato ad entrambi è stata l'esperienza di un *collettivismo democratico* alternativo a quello cristiano.

La mancanza di questa alternativa, o meglio la difficoltà di realizzarla, è dipesa anche dal fatto che per molti secoli l'esperienza del cristianesimo occidentale è stata un'esperienza collettiva solo sul piano sociale, nella forma del servaggio e delle comunità di villaggio, mentre a livello *politico* esso ad un certo punto s'è imposto come esperienza individualistica e autoritaria, dominata dalle ambizioni di potere del papato.

La Chiesa cattolica ha progressivamente cancellato, nella sua gestione monarchica del potere politico, la memoria storica di un'esperienza collettiva. Anzi, ha addirittura introdotto il culto della personalità politico-ecclesiale, concedendo al papato una netta superiorità sulle tutte le dinamiche conciliari e sulla istituzione della diarchia politica, tipica del mondo ortodosso.

In tale maniera l'affermazione ateistica (nella veste religiosa) del soggetto ecclesiale cattolico si è svolta secondo criteri del tutto irrazionalistici (guerre di religione, di conquista, crociate, colonialismo religioso, reintroduzione dello schiavismo, ecc.).

Di fronte a un irrazionalismo così esasperato è stato relativamente facile per la borghesia e per i suoi intellettuali (i filosofi) passare da un ateismo della fede a un ateismo della ragione.

Tuttavia il passaggio non ha affatto comportato il superamento dell'individualismo, ma solo un suo diverso modo di porsi. La borghesia si è semplicemente sostituita al clero, continuando a percorrere la strada dell'irrazionalismo (sfruttamento dell'uomo e della natura attraverso la rivoluzione industriale capitalistica, colonialismo e imperialismo, guerre mondiali, genocidi ecc.).

Questo spiega il motivo per cui nei Paesi est-europei si riuscì a passare dall'ortodossia sinodale al socialismo in maniera relativamente facile, saltando la fase del capitalismo. I traumi sono stati invece provo-

cati dal fatto che l'est aveva importato, senza rielaborarla a sufficienza, una teoria del socialismo prodotta nella parte occidentale dell'Europa, con tutti i difetti dell'individualismo, il primo dei quali è stato il culto della personalità ma anche quello dello Stato-Leviatano.

Ora che il socialismo da caserma è finalmente crollato (praticamente dai tempi di Gorbačëv), l'Europa saprà elaborare una propria versione di socialismo autenticamente democratico? Al momento non pare proprio, anzi la sua parte orientale sta diventando come quella occidentale.

## II) Critica della ragion pratica (1788)

In questa *Critica* Kant pone lo stesso problema dell'altra, ma in un campo diverso: quello *morale* della coscienza, e si chiede quali siano le condizioni formali per stabilire una morale autonoma e universale, che prescindano dall'esperienza e da motivazioni particolari e che sia fondata esclusivamente sulla *ragione*, in maniera tale che la libera volontà sia pura e incondizionata.

Kant suddivide la legge morale in due ambiti: *massime* e *imperativi*.

Le *massime* sono soggettive (per es. Riteniamo doverosa la separazione in caso di tradimento del coniuge).

Gli *imperativi* sono validi universalmente, ma alcuni sono condizionati da un fine che si vuole ottenere (*imperativi ipotetici*: per es. Se vuoi guarire, segui questa cura); altri invece sono incondizionati o assoluti, cioè universali e necessari (*imperativi categorici*: per es. Non uccidere).

L'imperativo categorico non dice nulla di concreto, non obbliga a qualcosa di particolare, ma a qualcosa di generale. Tutta tutta la sua natura è nel "Tu devi", cioè nell'obbligazione universale e necessaria. La legge morale comanda non "ciò" che si deve volere, bensì "come" si deve volere quel che si vuole: ordina dunque non il contenuto, ma la *forma* del volere. La volizione di questa forma è ciò che rende moralmente buono il nostro volere.

La morale kantiana è la morale del dovere fine a se stesso, sulla base di tre presupposti etici (la ragion pratica è basata sulla morale o sull'etica: Kant non fa differenza tra i due termini):

- Agisci in modo che tu possa volere che la massima della tua azione divenga universale.

- Agisci in modo da trattare l'uomo, così in te come negli altri, sempre come fine e mai come semplice mezzo.

- Agisci in modo che la tua volontà possa istituire una legislazione universale. Questa formula è il riconoscimento dell'autonomia della morale: è la volontà (o la retta ragione) che diviene la "legislatrice universale".

Insomma, la regola fondamentale di cui bisogna tener conto è una sola: Agisci in modo che la massima della tua volontà (cioè il principio pratico soggettivo per cui si compie un'azione) possa valere sempre come principio di una legislazione universale: per es. "gli esseri umani non sono il mezzo con cui realizzare qualcosa", oppure "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te".

Di conseguenza sono escluse tutte le morali in qualche modo "eteronome", come quelle dipendenti da motivi *soggettivi*: educazione (Montaigne), governo civile (Mandeville), sentimento fisico (Epicuro), sentimento morale (Hutcheson); oppure *oggettivi*: perfezione della natura (Wolff, stoici), volontà divina (teologia in genere).

L'imperativo categorico è una legge necessaria della natura umana che serve per diventare virtuosi. Esso presume la *libertà*, perché non è una legge naturale basata sul rapporto di causa/effetto (per il quale una cosa avviene perché non può non avvenire). Esempio di legge naturale: "tutti gli uomini devono morire". Esempio di legge etica: "tutti gli uomini devono dire la verità". Per valutare che la volontà faccia qualcosa di universalmente valido, bisogna considerare se la sua applicazione è razionale e se è degna dell'essere umano. Se si agisce in modo da trattare il prossimo o l'intera umanità come fine e mai come mezzo, ci si accorgerà che tutti vanno rispettati per quello che sono, non per quello che servono.

La morale kantiana è definita *morale del dovere* (il dovere fine a se stesso), che uno deve autoimporsi. La morale è la conformità della libera volontà alla legge, a prescindere da ciò che può impedire l'attuazione pratica della volontà. La morale migliore è basata sul dover fare o sul dover essere. Le cose vanno fatte non per conseguire un obiettivo particolare ma perché sono un bene in sé (hanno un valore universale e necessario).

Ma è detta anche *morale dell'intenzione*, perché viene considerato buono in senso morale (il bene in sé) ciò che si compie intenzionalmente, per un fine generale, senza considerare se le conseguenze particolari sono utili o dannose.

Esempio: Se dico il falso sono immorale, anche se ciò può servire per salvare qualcuno; e viceversa: se dico la verità, mi comporto moralmente, anche se ciò potrebbe comportare conseguenze spiacevoli per qualcuno.

La felicità dipende dall'aver fatto il proprio dovere. Tutte le filosofie morali che vogliono dare un contenuto o una particolare finalità a

un'azione morale, non sono pure. Le etiche non pure si basano sugli imperativi *ipotesici* (se vuoi, devi). L'etica pura si basa sull'imperativo *categorico* (devi perché devi: per es. "prenditi cura della tua salute", oppure "rispetta gli altri").

In sintesi: i connotati essenziali dell'imperativo categorico sono: a) non deve avere contenuti o finalità particolari ma solo una forma a priori; b) la forma a priori va acquisita: bisogna imparare a volere come si deve volere; c) è sicuramente morale l'intenzione con cui si decide di fare una cosa che giudichiamo buona o giusta; d) siamo noi a dare una legge a noi stessi (morale autonoma, contro la morale eteronoma, quella imposta da altri o comunque da ciò che sta al di fuori di noi); e) la coscienza della libertà è conseguente alla coscienza del dovere. La libertà è l'indipendenza della volontà dalla legge naturale dei fenomeni, che è indifferente alle esigenze spirituali, essendo basata sulla stretta causalità. Per es. siccome l'uomo può mentire, per rendersi conto che deve sempre dire la verità, deve prima rendersi conto che è suo dovere dirla: solo così prenderà consapevolezza d'essere libero (devi, dunque puoi, e non: puoi, dunque devi); f) sul piano pratico l'unico dovere da cui discendono tutti gli altri doveri è il rispetto delle persone.

Se l'esistenza non ci permette d'essere felici per aver fatto il nostro dovere, possiamo pensare che ciò ci verrà riconosciuto in un'altra esistenza. L'esigenza di un'altra vita è determinata anche dal fatto che su questa terra siamo condizionati dalle passioni che impediscono alla virtù d'essere pura, alla volontà di essere completamente libera, alla felicità di essere piena. Di qui la necessità morale-esistenziale di credere nell'esistenza dell'anima e di Dio, anche se non è da queste esistenze che dobbiamo far dipendere la nostra volontà di bene, che deve restare incondizionata.

I tre postulati della "ragione pratica" non sono dogmi teorici, ma presupposizioni necessarie dal punto di vista pratico, che ci inseriscono nel mondo noumenico precluso alle possibilità della "ragione pura":

1) la libertà (e quindi l'anima), che nella prima *Critica* è indimostrabile, ma qui è un presupposto irrinunciabile, in quanto si pone come rivelazione di un mondo sovrasensibile, di un noumeno, di una sostanza spirituale;

2) l'immortalità dell'anima, che permette di sentirsi felici in un'altra dimensione vitale;

3) l'esistenza di Dio, quale garante di una giustizia. Non dobbiamo considerare certe azioni come doverose perché sono precetti di Dio, ma dobbiamo considerarle come precetti di Dio perché sono interiormente doverose.

Dunque quello che Kant afferma come *non scientifico* nella pri-

ma *Critica* (anima, Dio, aldilà), viene recuperato come *etico* nella seconda *Critica*, anche se Dio, anima e aldilà non appartengono alla metafisica ma solo alla morale.

### La religione

Kant inverte i termini tradizionali: è la religione che si basa sulla morale e non viceversa. La religione è infatti la legge che è in noi, in quanto riceve autorità da un Legislatore e Giudice: è la morale applicata alla conoscenza di Dio. Se la religione non è integrata dalla morale, essa non è che mera implorazione dei favori celesti.

L'uomo è affetto da un male radicale che lo allontana dalla legge morale. La causa di ciò non è spiegabile, in quanto l'uomo è anche un soggetto razionale. Si sa solo che contro questo male bisogna lottare, altrimenti la libertà è impossibile.

La religione può essere di due tipi: *naturale* (quella degli uomini di buona volontà) e quella *rivelata* (quella di chi ha bisogno di un'organizzazione esterna che imponga dei doveri).

Per avere un'autentica religione si deve sempre giungere alla fede razionale, o meglio alla morale razionale.

### Rilievi critici

1) La morale kantiana resta ingenua (formale), perché non tiene conto dei condizionamenti sociali e della relatività delle culture: ciò che è morale per una classe sociale o etnia o tribù (ma anche per una religione, cultura ecc.) non è detto che lo sia anche per un'altra. Una morale universale non può esistere finché si è così diversi, o comunque non la si può dare per scontata; può essere utile ricercarla, ma non la si può mai imporre come paradigma generale.

2) Una morale intenzionale rischia di delegare ad altri il compito di determinare quali possibili conseguenze pratiche possono derivare dalle nostre intenzioni morali. È la morale per es. di quegli scienziati che mentre lavoravano alla scissione dell'atomo non si preoccupavano della possibilità che le loro scoperte venissero usate a scopi militari.

3) La morale kantiana rischia persino di essere irresponsabile, perché il dovere per il dovere può portare a compiere azioni irrazionali. Tutti i nazisti al processo di Norimberga sostenevano d'aver agito obbedendo a ordini ricevuti dall'alto.

4) La morale kantiana è astratta, in quanto presume di definire ciò che è bene o male a prescindere dalle circostanze concrete. Per es. il principio "non uccidere" non ha senso quando è in gioco la difesa della

patria o della persona. Non esiste alcun criterio astratto che possa stabilire formalmente, in maniera univoca, ciò che è bene e ciò che è male.

5) La morale kantiana è una morale consolatoria (illusoria?), in quanto rimanda a un'esistenza ultraterrena la possibilità di ottenere quella soddisfazione morale non raggiunta in questo mondo.

6) Non è possibile realizzare la morale del dovere puro senza lasciarsi condizionare da nulla. Kant vede benissimo che in questo mondo la virtù non coincide con la felicità (la natura umana è debole). Quindi, secondo lui, deve esistere qualcosa che permetta all'uomo di proseguire nel compito di raggiungere la felicità piena, che è quella di compiere il dovere liberamente. Questo qualcosa è l'aldilà, cioè l'immortalità dell'anima che incontra Dio (garante della giustizia) e raggiunge la santità. L'uomo è più virtuoso se è credente. Kant utilizzò la logica aristotelica nella prima *Critica* ma il misticismo platonico nella seconda, ovviamente facendo le dovute varianti che provenivano dalla cultura cristiano-protestantica del suo ambiente.

7) Non c'è nessun principio morale che indichi di per sé la sua effettiva moralità. Qualunque azione morale va contestualizzata nello spazio e nel tempo. Se per es. facciamo assistenza ai Paesi del Terzo mondo (oggi chiamato Sud globale), senza mai mettere in discussione i rapporti di stretta dipendenza che legano loro all'occidente, noi non faremo che perpetuare questi rapporti, e proprio mentre pensiamo di ridurne il peso.

8) Da millenni si sa che le buone intenzioni spesso producono effetti opposti a quelli desiderati e Kant almeno un accenno avrebbe dovuto farlo nella sua *Critica della ragion pratica*, senza andare a scomodare le sue reminiscenze del peccato originale, onde sostenere che l'uomo è strutturalmente incapace di vero bene.

10) In tale *Critica* Kant arrivò a dire che la moralità deve prescindere da qualunque aspetto esteriore, altrimenti è viziata in partenza. Cioè chi vuol essere puro deve sponsorizzare l'idea del dovere in sé, e se non raggiunge la perfezione su questa Terra, l'otterrà di sicuro nell'aldilà, con la sua anima immortale e il creatore che l'attende per renderle giustizia.

11) Il dovere per il dovere: ma questa regola non si trova forse anche nella Chiesa romana o in una qualunque gang mafiosa o in un qualunque Stato o partito autoritario? No, secondo il Kant "moralista" la differenza sta nel fatto che il soggetto deve interiorizzarla, considerandola come facente parte della propria autonoma moralità. È possibile far questo in maniera individuale? È possibile farlo in un contesto in cui dominano i rapporti antagonistici dovuti alla proprietà privata dei mezzi produttivi?

12) Kant andò a recuperare sul piano etico ciò che nella prima *Critica* aveva negato su quello metafisico. Perché? Era stato forse accusato di ateismo? Minacciato di perdere la cattedra universitaria? Oppure era proprio convinto di quel che diceva? In effetti non si capisce il motivo per cui non si sia limitato a dire che l'uomo, con la sua insondabile o imponderabile libertà, è noumeno di se stesso e non ha bisogno di andare a cercare un'ispirazione religiosa al suo agire. Se il senso del dovere ci rende umani, perché chiamare in causa l'onnipotenza e onniscienza divina? Se il compito di raggiungere la virtù è una sorta di *work in progress* sulla Terra, perché affermare ch'esso si realizzerà compiutamente definitivamente solo nell'aldilà?

13) Con la prima *Critica* Kant aveva fatto in Germania un passo avanti in direzione dell'ateismo, per quanto, ammettendo un noumeno pensabile ma del tutto inconoscibile, si fosse limitato a percorrere la strada dell'agnosticismo. Ma con la seconda *Critica* ha fatto due passi indietro, finendo nelle braccia del misticismo. Non è riuscito a dare la giusta concretezza operativa alle sue idee agnostiche: il formalismo astratto della prima *Critica* (nella quale comunque aveva dimostrato l'insussistenza dei ragionamenti metafisici), s'era risolto in una totale mancanza di senso della storicità dell'agire umano.

14) Dire che, nella sostanza, la massima migliore dell'agire umano è quella ebraica, secondo cui “non bisogna fare agli altri quel che non si vuole venga fatto a noi” (che è poi il principio del rispetto della persona), è dire cosa che in sé può apparire alquanto scontata. Non è forse così quando ci si limita a rispettare delle regole pattuite? Nel vangeli si era già andati oltre quel principio, pur essendo essi un tradimento del vero “vangelo” del Cristo. Tant'è che ci si scandalizza nel vedere gli ebrei più ortodossi rifiutare l'idea che un malato non in pericolo di vita venisse assistito di sabato (il giorno festivo da consacrarsi a Dio, secondo la legge mosaica, evitando di compiere qualunque lavoro, e quindi anche una guarigione). Quel principio ebraico, apparentemente molto umano (in realtà solo politicamente corretto, e quindi eticamente formale), poteva portare all'odio nei confronti di quel terapeuta che, in nome di un bisogno non particolarmente grave, trasgrediva un comandamento molto importante, decisivo per stabilire una tradizione consolidata. Ecco perché i cristiani, vedendo il sacrificio di Cristo sulla croce, arrivarono a formulare un nuovo principio, più cogente di quello ebraico: “nessuno ha amore più grande di chi offre volontariamente la propria vita per amore degli uomini”. Col che però essi erano passati da un'astrazione a un'altra, in quanto avevano fatto dell'autoimmolazione qualcosa di etico di per sé, a prescindere, di nuovo, da qualunque contestualizzazione del gesto. Per i cristiani il martire ha sempre ragione, proprio perché la vita è sacra e non

dovrebbe mai essere violata. Nessuno quindi è più grande di chi rinuncia spontaneamente al diritto alla vita per il bene dell'umanità. Foss'anche stato un poco di buono, il martire, col suo gesto, si riscatta *in toto* e anzi fa sì che i posteri lo ricordino soltanto per l'ultima cosa compiuta.

15) Dunque, è forse possibile darsi delle regole universalmente valide, che prescindano dal contesto di spazio e tempo, ovvero dalle culture, tradizioni, valori di un dato ambiente sociale? No, non è possibile: una qualunque regola sarebbe formale e quindi inutile, perché soggetta a interpretazioni diverse, se non opposte. L'unica regola che possiamo darci è quella di renderci disponibili a rispettare il senso di umanità che alberga in noi e negli altri. Il resto vien da sé.

### III) Critica del giudizio (1790)

Nella terza *Critica* Kant prende in esame il sentimento nel suo rapporto con la natura. Fa questo perché, mentre la natura nella prima *Critica* era determinata da una razionalità oggettiva e necessaria, che esclude la libertà, che al massimo poteva trovare una qualche soddisfazione nella metafisica (le cui ragioni restavano pur sempre scientificamente indimostrabili); la seconda *Critica* invece era determinata da un'etica finalistica, che includeva pienamente la metafisica, e quindi la libertà umana e l'esistenza divina.

Dunque come conciliare necessità naturale e libertà umana? Il sentimento umano tende di più verso l'ateismo o la religione? È possibile che la natura sia solo un puro meccanismo di causa ed effetto e non abbia invece una finalità superiore, per la quale si possano giustificare i principi dell'etica elaborati nella seconda *Critica*?

Per Kant non si tratta di fondere due piani diversi (natura e libertà), in quanto di entrambi va conservata l'autonomia, ma di trovare un punto di vista trascendentale, che renda possibile il passaggio tra i due diversi modi di pensare e di vivere: questo punto sarà trovato nella *teleologia*, cioè nel *finalismo trascendentale* della natura, che avvicina l'uomo a Dio. Delle tre *Critiche* questa, in un certo senso, è la più "mistica".

Infatti nella terza *Critica* si entra nell'ambito della contemplazione non razionale ma *estatica* della natura. Questo perché il sentimento tende a figurarsi il mondo fisico in termini di finalità e di libertà, senza valore di tipo conoscitivo: di qui l'accordo puramente soggettivo tra fenomeno e noumeno.

Se la natura è ordinata secondo un fine, il problema è risolto. Se invece è soggetta solo a leggi causali e in fondo casuali (in quanto non determinate da una Mente superiore), allora il problema rimane irrisolto, poiché, in tal caso, si deve di nuovo escludere la necessità di un Dio ordi-

natore, ammesso nella seconda *Critica*. In sostanza il problema è quello di come dimostrare che la finalità (che è una sorta di “armonia delle parti”) è la forma a priori del *sentimento* e che questa percezione teleologica ci è data da un essere superiore. Kant parte dal presupposto che l’armonia delle parti dà una soddisfazione analoga a quella che si prova quando si compie il proprio dovere, e quindi quando si pensa d’essere in armonia con la volontà divina (una soddisfazione che non poteva avere quando era costretto a misconoscere, nella prima *Critica*, un rapporto logico della natura con la divinità).

Nella prima *Critica* i fenomeni naturali venivano interpretati dalle categorie a priori (*giudizi determinanti* o *scientifici*); tali giudizi ci permettono di conoscere, attraverso le 12 categorie, più quelle di spazio/tempo, come funzionano i fenomeni.

Con la *Critica del giudizio* invece il soggetto deve limitarsi a capire se in quegli stessi fenomeni esiste una *finalità* (e non solo una razionalità) che giustifichi il suo “essere credente” (o interiormente trascendente), ovvero se è possibile sperare che la natura abbia un significato che vada oltre quello che si può dimostrare scientificamente e che appaia l’istanza trascendente della morale. La domanda che Kant si pone è: La natura è organizzata secondo una direzione unitaria di tutte le sue parti o no? Se sì, come possiamo interpretarla? Questo il motivo per cui la terza *Critica* viene detta del “giudizio riflettente” (in un certo senso è una “critica della facoltà del giudizio”). Tali giudizi devono anche farci capire come una cosa possa piacere (far provare un’emozione).

I giudizi riflettenti vengono divisi da Kant in due grandi categorie: *estetici* (finalità soggettiva) e *teleologici* (finalità oggettiva).

A) Il *giudizio estetico* è quello basato sul rapporto immediato tra soggetto e oggetto. La finalità della natura viene percepita spontaneamente come un a-priori inconsapevole. L’armonia delle parti, presente in natura, può essere percepita nella sua purezza sulla base di quattro condizioni:

- 1) il piacere del bello dev’essere puro, senza interessi (secondo la *qualità*);
- 2) se è senza interesse particolare, sarà inevitabilmente anche universale (secondo la *quantità*);
- 3) se è universale, allora è anche in sé necessario (secondo la *relazione*);
- 4) per essere puro, universale e necessario non deve riguardare il contenuto oggetto di bellezza, ma solo la sua forma (secondo la *modalità*).

In tal modo si gusta l’armonica disposizione delle parti nel tutto senza conoscere l’origine di questo processo, in una maniera per così dire

inconscia, indiretta, contemplativa.

Dire semplicemente “è bello ciò che piace” non è esatto, poiché il piacevole è troppo soggettivo per determinare una necessità: al senso del gusto del bello bisogna educarsi, essendo sempre molto forti i condizionamenti.

I condizionamenti negativi possono essere di quattro tipi:

- attrazione fisica,
- interesse pratico,
- valutazione morale,
- valutazione conoscitiva.

Gli esempi possono essere infiniti e non c'è bisogno di riportare quelli di Kant. Si pensi per es. alla madre che considera i suoi figli i più belli proprio perché sono suoi o al gallerista che giudica bello ciò che deve vendere, o al politico che giudica bello il dipinto che rappresenta i lavoratori, o a quel critico d'arte che giudica belli tutti i dipinti di quell'artista che conosce meglio.

Ora, poiché il gusto è la facoltà di giudicare intorno al bello, il bello non appartiene alle cose, ma è posto nel giudizio che valuta fra una rappresentazione e il sentimento che si prova. Dire “mi piace” è esprimere un giudizio soggettivo basato sulla sensazione. Dire “è bello” è esprimere un giudizio universalmente valido, che però non può essere dimostrato. Non vi sono principi razionali del gusto, né ideali rigidi di bellezza: l'ideale di bellezza sta soltanto nella ripetuta contemplazione delle cose belle. È come se in ogni uomo vi fosse una predisposizione naturale, inconscia, ad apprezzare quanto in natura può essere considerato “bello”.

B) Il giudizio *teleologico* è quello che permette di cogliere il bello nella consapevolezza che l'armonia delle parti rispecchia una oggettiva finalità superiore, di tipo trascendentale, non dimostrabile scientificamente. Qui non basta l'estetica, ci vuole la metafisica. Per es. se un albero A, coi suoi semi, produce un albero B, noi diciamo che A è causa di B. In realtà, se accettiamo l'idea che nella natura esiste un finalismo, l'albero B è anche causa dell'albero A. È B che indica ad A la sua destinazione finale. La finalità può anche non essere nelle cose in sé, ma di sicuro è nel nostro modo di giudicare.

Il giudizio *teleologico*:

- è determinato dal fatto che la libertà umana non riesce ad accontentarsi di una natura basata solo sulle leggi della necessità: deve per forza esserci un finalismo (τέλος) che tiene uniti tutti i fenomeni e che si riflette nella coscienza dandoci soddisfazione;

- le leggi della necessità devono per forza essere poste da una Mente ordinatrice o unificatrice, la quale ha pensato l'uomo come prodotto ultimo della natura, che ha consapevolezza di sé (naturalmente

l'esistenza di questa Mente resta razionalmente indimostrabile);

- la bellezza non è solo il gusto di un'armonia delle parti (coordinate tra loro), ma è anche la percezione che tale armonia abbia un fine che ci trascende (nel quale e per il quale noi stessi siamo parte in causa).

In tal senso non basta neppure dire "è bello ciò che è bello": bisogna spiegarne la ragione e la cosa non è affatto semplice, tant'è che Kant si vede costretto a fare un'ulteriore distinzione, quella tra *bello* e *sublime*.

a) Il *bello* si riferisce a un oggetto di forma limitata ed esprime l'accordo armonico tra immaginazione e intelletto. Quindi la bellezza non è né oggettiva né soggettiva, ma una relazione a cui bisogna educarsi, proprio per capirne la finalità. Qui l'armonia si basa su una certa *proporzionalità* delle parti.

b) Il *sublime* invece si riferisce a qualcosa di indeterminato (incommensurabile), di tipo *matematico*, se riferito alla *grandezza* della natura (per es. l'infinito cielo stellato, un oceano o un deserto sterminato), o di tipo *dinamico*, se riferito alla potenza della natura (per es. un vulcano in eruzione). Qui l'armonia si basa sulla *sproporzionalità* delle parti (vedi per es. lo stupore che sconfina con lo spavento). I sentimenti opposti rientrano nel sublime: attrazione e smarrimento, sgomento e meraviglia (si pensi ad es. all'Ulisse che, attratto dal canto delle sirene, che pur teme, si fa legare per poterlo ascoltare).

Le pagine dedicate all'analisi del sublime sono le più intense e anche quelle che hanno determinato in questa *Critica* il passaggio dall'Illuminismo al Romanticismo. Infatti per Kant il sublime esprime il contrasto tra la *ragione* (capace di superare ogni grandezza e dominare ogni potenza della natura grazie all'idea di infinito soprasensibile) e l'*immaginazione* (o rappresentazione), che in realtà non riesce ad abbracciare l'illimitata grandezza e potenza della natura nella sua totalità. L'uomo si sente virtualmente superiore alla natura, ma anche praticamente molto limitato, perché non è capace di realizzare umanamente i propri desideri. L'antinomia non sembra potersi risolvere né con la ragione, né con la volontà, né col sentimento.

Questa *Critica* fu accolta con entusiasmo dai contemporanei di Kant: soprattutto da Goethe, Schiller, Fichte e dai giovani romantici tedeschi.

## La filosofia esistenziale e politica di Kant

L'uomo sembra essere il fine della natura, ma quale sia questo fine non lo sappiamo: infatti la natura non sembra volerlo felice. La ragione è sì il bene supremo dell'uomo, ma l'uomo va educato a farne l'uso migliore.

Sono così tante e contrapposte le concezioni della felicità, che pare inverosimile la loro provenienza dalla natura come unica fonte. Peraltro esiste una contraddizione insanabile tra l'incontentabilità della natura umana e la felicità intesa come pieno appagamento. L'uomo non sembra essere affatto prediletto dalla natura, in modo tale da essere preservato da ogni pena e indirizzato alla felicità piena, anzi sembra invece che la natura lo voglia più infelice degli altri esseri.

Tuttavia la natura l'ha privilegiato rispetto a tutti gli esseri dotandolo di una facoltà superiore: la *ragione*. Sarà quindi nello sviluppo della ragione "lo scopo finale" dell'uomo e della stessa natura? È la ragione il bene supremo?

Se l'uomo è il fine ultimo della natura, questo può realizzarsi solo a condizione ch'egli sappia e voglia dare alla natura e a se stesso un fine sufficiente per se stesso e indipendente dalla natura.

Lo svilupparsi secondo ragione implica nell'uomo due modi di essere: "cultura" e "abilità".

L'abilità è il *progresso tecnico* (*Zivilisation*), che permette all'uomo di liberarsi dai condizionamenti materiali e di usufruire di migliori condizioni di vita. Questa abilità, però, può essere sia una causa di degradazione, portando a un culto del benessere materiale, sia essere preparazione all'autentica vita morale e quindi al dominio della ragione.

Resta dunque come fine autentico la "cultura" (*Kultur*), che si identifica col *progresso morale*, la promozione nell'uomo delle libere intenzioni morali, lo sviluppo delle relazioni pacifiche tra gli Stati.

\*

Detto questo, cosa pensa Kant della politica? Negli scritti *Per la pace perpetua* (1795), *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Metafisica dei costumi* (1797) e *Conflitto delle facoltà* (1798) affronta alcuni argomenti sul tema, dei quali forse il più significativo è quello dedicato alla pace e alla guerra.

La guerra è una delle conseguenze causate dall'incapacità di essere umani e democratici. Per impedirla occorre una *Costituzione civile*. Kant infatti esclude che nel comunismo primordiale vi fosse una condizione pacifica d'esistenza. Lo stato di natura non garantisce niente, poiché non vi è legge. Gli uomini, al massimo, han smesso di ammazzarsi all'interno di un singolo Stato, ma continuano a farlo tra le nazioni.

La suddetta Costituzione dovrebbe basarsi su alcuni fondamentali principi:

1) dev'essere repubblicana, in quanto deve rappresentare una volontà popolare; tale volontà deve essere categorica, non ipotetica, altrimenti la democrazia e quindi la pace sono impossibili;

2) il principio fondamentale che deve affermare è quello della libertà;

3) tutti devono dipendere da un'unica legislazione, nei confronti della quale si è tutti uguali; il principio della separazione dei poteri è sacrosanto;

4) il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione universale di liberi Stati, in cui la tutela della sicurezza e del diritto di ciascun Stato non sia demandata all'arbitrio e alla forza del singolo Stato, ma alla decisione della società dei popoli; la pace è rinuncia degli Stati al diritto di guerra, alla sovranità intesa come insubordinazione a una legge universale umana; in via generale il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione, poiché si è tentati a usarla in qualunque momento; in tal senso la sicurezza è indivisibile, cioè viene dall'altro, non da una forza superiore a un'altra;

5) il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità nei confronti degli stranieri, che non possono essere discriminati solo perché non sono cittadini dello Stato che li accoglie;

6) le pratiche colonialistiche delle nazioni europee devono finire, in quanto sono una sciagura per i popoli che abitano le terre conquistate; una comunità politico-territoriale (Stato) è un popolo sovrano di se stesso, è una comunità di soggetti umani liberi, e non può essere oggetto di conquista, proprietà, commercio, dominio, come se fosse un patrimonio; nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella Costituzione e nel governo di un altro Stato; al massimo si possono giustificare gli Stati che si uniscono contro il pericolo degli Stati più potenti;

7) il male nel mondo non può essere sradicato con le guerre ma solo con la pace; questo perché la guerra fa più malvagi di quanti ne tolga di mezzo. Di sicuro nessun accordo di pace è tale se è fatto riservandosi il diritto di far guerra. Pace non vuol dire "armistizio", ma "fine di ogni ostilità", quindi implica una durata illimitata. In ogni caso l'esercito

di uno Stato non può essere messo a disposizione di un altro Stato contro un nemico che non è comune a entrambi. Anzi sarebbe bene che gli eserciti e gli armamenti permanenti fossero soppressi del tutto, poiché sono causa di insicurezza. Il che non vuol dire che il popolo non debba essere messo nelle condizioni di difendersi da un attacco esterno. Ma anche nel caso fosse costretto a entrare in guerra, nel corso della stessa occorre rispettare regole di autolimitazione, di umanità, di lealtà, che consentano di uscire dallo stato di guerra, soprattutto per evitare che la guerra si trasformi in uno sterminio. In tutti i casi è solo il popolo, e non il sovrano, che può decidere di entrare in guerra.

## Kant e le Prefazioni alla prima *Critica*

### Premessa

Per tutta la sua vita Kant ha cercato una conoscenza sicura, che prescindesse dall'esperienza molteplice delle cose. La svolta l'ebbe negli anni 1768-69, osservando che lo spazio e il tempo potevano essere condizioni universali della sensibilità e quindi forme a priori dell'intuizione sensibile, e non semplicemente delle categorie dogmatiche per interpretare l'universo, come faceva Newton, del quale comunque ammirava l'intera opera.

Da allora e sino al 1781, in cui apparve la *Critica della ragion pura*, egli si dedicò all'idea di dimostrare che non soltanto l'astronomia, la matematica, la geometria, la fisica erano "scienze", ma anche la metafisica, anzi questa "rendeva ragione" della scientificità di tutte le altre. La sua filosofia trascendentale si poneva con molta pretenziosità.

Non è stato quindi secondario il fatto ch'egli abbia iniziato la sua *Critica* elaborando anzitutto una "Estetica trascendentale" in cui i due elementi fondanti sono appunto lo *spazio* e il *tempo*.<sup>2</sup>

A dir il vero Kant si pose come compito, nella prima *Critica*, di dimostrare che la metafisica tradizionale non poteva in alcun modo essere "scientifica", in quanto troppo condizionata da presupposti teologici, che sono in sé indimostrabili. Una metafisica può essere "scientifica" soltanto quando si basa su "intuizioni sensibili" – spiega Kant –, che a loro volta producono "concetti", ovvero le leggi a priori con cui l'intelletto interpreta la realtà.

La conoscenza non è data da una "rivelazione" ma dall'*esperienza*, che è un insieme di *sensibilità* e di *intuizioni* (e l'*estetica trascendentale* che le tratta è appunto il regno dei sensi intellettuali, che nella sostanza si riducono a due: spazio e tempo). Tuttavia, perché questa esperienza sia davvero "scientifica", deve basarsi oggettivamente su condizioni universalmente valide e necessarie. Ed è appunto questo che fa la sua prima opera, della famosa trilogia, criticare la "ragion pura" della teologia o della metafisica religiosa, al fine di poter fondare una nuova metafisica, diciamo più "laica", in cui il soggetto principale dell'agire cognitivo (che poi in Kant diventa "agente della realtà", suo costruttore ideale) non è Dio ma l'*uomo*.

<sup>2</sup> La definizione di "estetica trascendentale" era stata presa da A. G. Baumgarten che l'aveva indicata come "scienza della conoscenza sensibile".

Kant ha cercato di porre le basi del moderno ateismo, restando rigorosamente entro l'ambito della metafisica. Questa scelta di campo è importante perché non trova equivalenti nel resto d'Europa, dove nel Settecento si preferiva parlare di ateismo in rapporto a problematiche di tipo politico, culturale, sociale... In tal senso la Francia appariva molto più avanti rispetto alla Germania: argomenti metafisici come quelli kantiani pensava di averli già trattati a sufficienza con Cartesio (come d'altra parte il Regno Unito coi vari filosofi empiristi e deisti).

Quella di Kant è una prolissa e complessa trattazione volta a dimostrare che la teologia (*diretta*, come quella della Chiesa, o *indiretta*, come quella dei filosofi, da Platone a Leibniz) non poteva avere alcuna scientificità. La differenza tra il Kant "pre-critico" (quello fino alla *Dissertazione* accademica del 1770) e quello "critico" sta appunto nel fatto che nella fase giovanile la passione per le scienze esatte non svolgeva direttamente un'operazione "critica" nei confronti della teologia; il suo era, per così dire, un ateismo implicito; viceversa, a partire dalla suddetta *Dissertazione*, con cui inaugura il proprio insegnamento di "Logica e metafisica", la critica è diretta e viene tollerata dal governo prussiano solo perché – a differenza della Francia – in Germania essa non veniva collegata ad un'attività politica anticlericale.

Basterà tuttavia che l'influsso della rivoluzione francese si faccia sentire in maniera palese sulle istituzioni germaniche, che subito verrà intimato a Kant di non proseguire nella sua opera di demolizione dei fondamenti della teologia. Praticamente dal 1793 al 1797 la censura di stato gli impedirà di scrivere qualunque cosa contro la religione (come noto, il testo maggiormente incriminato era *La religione nei limiti della sola ragione*<sup>3</sup>).

Può sembrare paradossale che il teorico del "noumeno" o della "cosa in sé", che tanto somiglia al vecchio concetto di "Dio", possa essere considerato uno dei fondatori del moderno ateismo, tanto più che il Kant della seconda *Critica*, quella della *ragion pratica* (l'etica a sfondo religioso), si porrà in contraddizione coi risultati raggiunti nella prima *Critica*. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che qui si ha a che fare con un intellettuale che aveva deciso di diventare docente universitario: sarebbe stato impossibile manifestare un ateismo "chiaro e distinto" in pre-

<sup>3</sup> Non solo il re Federico Guglielmo II si aspettava una ritrattazione da parte di Kant, pena "spiacevoli provvedimenti", ma veniva fatto divieto a tutti gli accademici dell'Università di Koenigsberg di fare qualunque cenno alle teorie religiose di Kant. Tale vicenda fu trattata dallo stesso Kant quattro anni dopo, morto il re, nella prefazione alle *Dispute delle facoltà*. Tuttavia si astenne sino alla morte di trattare argomenti di natura religiosa, lasciando che se ne occupassero i suoi discepoli.

senza di una Chiesa più o meno di stato o comunque di uno Stato più o meno confessionale.

La Prussia illuministica, quella dei cosiddetti “sovrani illuminati”<sup>4</sup>, non avrebbe più voluto una nuova tragicissima guerra di religione (1618-48), che ridusse di due terzi la popolazione tedesca. Quella era una nazione che, pur molto conservatrice sul piano politico, in quanto disposta a concedere assai poco ai ceti borghesi, tollerava che a livello accademico (quel livello che in fondo le dava lustro in Europa) gli intellettuali manifestassero un certo libero pensiero, ben sapendo che il monopolio della cultura (specie quella scolastica) era detenuto dalla Chiesa protestante. Peraltro il linguaggio di questi accademici era così ostico e, per molti versi, astruso che difficilmente avrebbe fatto presa sulla gioventù studiosa e men che meno sulla gente comune. Lo stesso Kant, nelle sue *Prefazioni* alla prima *Critica* (quella in assoluto più impegnativa), non ritenendola adatta “all’uso del popolo”, rinunciò all’idea di corroborare le sue tesi con molti esempi illustrativi, anche se poi dovette convincersi a scrivere vari testi più semplificati dell’opera (per es. i *Prolegomeni* del 1783).

Prima però di analizzare le *Prefazioni* alle prime due edizioni della *Critica della ragion pura*, facciamo un breve inquadramento del dibattito culturale (filosofico) immediatamente precedente o coevo al periodo in cui Kant s’è formato.<sup>5</sup>

### Excursus filosofico

Kant non è stato un’improvvisa meteora caduta dal cielo. Prima di lui altri intellettuali tedeschi avevano cercato di dare un contenuto scientifico alla metafisica, prescindendo dalla teologia o dalla dogmatica a sfondo religioso, o comunque tenendone conto solo in ultima istanza.

Il primo fu Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), che cominciò a chiedersi se la ragione potesse ipotizzare dei fatti prevedibili andando oltre la semplice abitudine all’osservazione, di cui aveva parlato lo scettico Hume. I sensi, di per sé, non possono essere considerati sufficienti a fornire delle conoscenze necessarie; occorre un’azione correlata da parte dell’intelletto, al cui interno deve esistere qualcosa di aprioristico (le “prime possibilità” di un concetto), che si avvale del principio di non-contraddizione; e occorre anche che l’intelletto si convinca che le cose accadono per una precisa ragione di fatto (principio di “ragion suffi-

<sup>4</sup> Un tipico sovrano illuminato fu Federico II, vissuto negli anni centrali della formazione kantiana: 1740-86.

<sup>5</sup> Le pagine citate sono tratte dall’edizione della Laterza del 1975.

ciente”). In tale maniera egli poneva le basi di un’esigenza interpretativa della realtà che trovava nella logica e non nella tradizionale speculazione dogmatica la propria ragion d’essere. La sua logica tuttavia fu più matematica che metafisica. Infatti Leibniz viene considerato un antesignano del calcolo automatico.

Christian Thomasius (1655-1728) opponeva il senso comune all’intolleranza religiosa (inclusa quella inerente al confessionismo statale) e difendeva il diritto alla libertà di ricerca in ogni campo.

L’altro suo contemporaneo, il maggior filosofo sistematico del Settecento prima di Kant, Christian Wolff (1679-1754), propose per l’esame delle Sacre Scritture criteri analoghi a quelli per qualunque altro testo tramandato dalla tradizione ed era convinto che l’etica dovesse avere delle leggi universalmente valide, a prescindere dall’esistenza di Dio. Per queste due posizioni era stato espulso come ateo dall’Università di Halle.

È importante sottolineare il fatto che tutti questi e altri filosofi si ponevano in maniera “eversiva” solo sul piano dei ragionamenti astratti, in quanto sul piano politico non mettevano in discussione la loro obbedienza alle istituzioni pubbliche. In Prussia si avrà il coraggio per così dire di “alzare la testa” contro lo Stato soltanto quando vi entrerà Napoleone coi propri eserciti.

Contro le astrattezze del sillogismo Andreas J. Rüdiger (1673-1731) inventò il concetto di “giudizio sintetico a priori”, con cui, dopo aver messo in relazione un singolo soggetto coi tanti predicati possibili della realtà, si potevano formulare nuovi enunciati. Kant farà sua questa idea.

Gotthold Ephraim Lessing (1729-81) sosteneva che la conoscenza intuitiva e simbolica precede quella logica, essendo più universale e, sulla base di questo, egli si opponeva all’autoritarismo politico e religioso. La religione infatti poteva al massimo avere una funzione pratica, come educazione ai costumi, ma, ponendosi come dogmatica sul piano logico, non poteva in alcun modo far sviluppare la ricerca.

L’inizio di una lettura laica del Nuovo Testamento risale all’opera di Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), che arrivò a considerare spurio tutto quanto aveva le caratteristiche di soprannaturalità. Anche Johann Gottfried Herder (1744-1803) aveva rifiutato l’origine divina del linguaggio.

Tutti questi filosofi, proprio perché eredi della guerra trentennale tra cattolici e protestanti, erano arrivati alla conclusione che sarebbe stato meglio non permettere alla Chiesa di dare un’interpretazione esclusiva o unilaterale alla questione religiosa, specie nel suo modo di rapportarsi alla conoscenza in generale.

Persino un filosofo conservatore come Friedrich Heinrich Jacobi (1744-1819) può aver influenzato in qualche modo Kant, quando sosteneva come criterio di conoscenza l'assenso intuizionistico all'esperienza immediata e soprattutto quando negava che l'esistenza di Dio potesse essere dimostrata con argomenti di tipo logico, i quali, inevitabilmente, l'avrebbero reso meno grande di chi lo pensava.

Oltre a questi filosofi in senso stretto vi erano anche gli intellettuali che si occupavano di matematica, di fisica e di scienze naturali, le cui indagini marciavano separate da quelle filosofiche e che prescindevano totalmente da questioni di tipo religioso o metafisico. La borghesia tedesca trovava più utile questo sviluppo del pensiero e i filosofi, ad un certo punto, dovettero prenderne atto e cercare una valida mediazione.

In questo tentativo di conciliare il meglio dello sviluppo scientifico con le tendenze laico-razionalistiche della metafisica si colloca l'intervento di Kant. Nella seconda metà del Settecento avevano preso a diffondersi in Germania anche i testi dell'empirismo inglese, che certamente concedevano assai poco alla metafisica in generale e ancor meno a quella orientata in senso religioso.

Kant dunque cercherà la sua sintesi servendosi dell'empirismo inglese, della fisica newtoniana e delle ricerche sulla logica fatte dalla scuola thomasiana.

Qui tuttavia si può osservare – facendone solo un breve cenno – che il Kant pre-critico era molto più “materialista” di quel che invece non appaia nella prima *Critica*, la quale, se è certamente un punto d'arrivo nell'architettura organica di un pensiero con pretese di esaustività, è anche vero però che, in taluni svolgimenti concettuali, presenta delle pericolose inversioni di tendenza a favore del misticismo, il quale non mancherà di condizionare pesantemente l'elaborazione delle due successive *Critiche*.

A titolo esemplificativo basterà osservare che la sua splendida teoria astronomica sulla nascita del sistema solare partiva dal presupposto secondo cui la *materia* è un ente vivente, dotato di assoluta autonomia di movimento, le cui leggi fondamentali sono quelle di attrazione e repulsione (nel caso del sistema solare vi è una dinamica di condensazione e dispersione). Herder, che nel 1762 ascoltava le lezioni accademiche di Kant, rimase così affascinato da questa teoria di lenta evoluzione naturale, totalmente priva di riferimenti religiosi, che ne parlerà sino alla pubblicazione, nel 1784, delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*.

### **La prima Prefazione**

Nella prima *Prefazione* (1781) Kant esordisce con una frase che

è un capolavoro di tatto e diplomazia. Egli infatti, rendendosi conto d'aver scritto cose che potrebbero non piacere agli intellettuali credenti, mette subito le mani avanti, motivando l'esigenza che l'ha spinto a conclusioni così eterodosse. E la motivazione principale è squisita, umanissima, che anche un credente onesto e sincero avrebbe dovuto apprezzare: "La ragione umana... ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana" (p. 5).

Un credente avrebbe potuto obiettare che non serve a nulla tormentarsi, visto che già esiste una "rivelazione cristiana", che dà pace e sicurezza agli uomini di fede. Kant sa bene che obiezioni di tal genere possono provenire solo da chi gestisce il potere politico e culturale, cioè da quegli ambienti i quali, pur non essendo contrari, in via di principio, allo sviluppo tecnico e scientifico né alle ricerche di tipo filosofico, non amano chi mette in discussione, in qualsivoglia maniera, i principi religiosi acquisiti: scienza e filosofia non devono interferire con la teologia. Ecco perché è costretto a concludere quella frase preliminare, dicendo che la sua ricerca (sottinteso "laica") non approderà a certezze per quanto riguarda le domande che più interessano i credenti. Kant dovrà sempre cercare di conciliare le istanze ateistiche (o quanto meno agnostiche) implicite nelle sue ricerche con le pretese integralistiche dello Stato prussiano, anche a rischio di smentirsi, come purtroppo farà.

Indubbiamente s'egli fosse stato convinto delle "ragioni" della fede, non avrebbe scritto un'opera monumentale che lo vide impegnato ben 35 anni, al fine di cercare di risolvere razionalmente quelle contraddizioni umanamente insostenibili, così tipiche della teologia, nonché di tutte quelle metafisiche religiosamente ispirate o condizionate.

La *Critica della ragion pura* è un trattato di logica che si pone il compito di rifondare la metafisica su basi scientifiche, sostituendo l'impianto religioso (classico) con uno laico del tutto moderno. Oggi a noi può apparire che con la questione del "noumeno" Kant abbia fatto troppe concessioni alla teologia, ma non dobbiamo dimenticare che prima di lui nessun intellettuale tedesco si era spinto a considerazioni così critiche circa la fondatezza argomentativa del ragionare per presupposti dogmatici indimostrabili. La Riforma indubbiamente aveva smontato molte certezze del cattolicesimo-romano, ma senza mai mettere in discussione quelle fondamentali del Nuovo Testamento.

L'unico ad aver inferto un colpo demolitore alla versione edulcorata della figura di Cristo era stato H. S. Reimarus, che aveva già ipotizzato, sul piano storiografico, l'idea d'un Cristo politico, ma la sua opera dovette limitarsi a circolare manoscritta in Germania, e per molto tempo

e solo tra studiosi di provata serietà, prima di essere data alle stampe (l'edizione definitiva del testo integrale porta la data del 1972!).

Era dunque inevitabile che nell'opera di Kant vi fossero delle ambiguità, quanto indotte dalle circostanze o intrinseche al suo argomentare non è sempre facile capirlo. Il "noumeno" – non ci sarebbe da stupirsi – può anche essere stato inventato per non esacerbare gli animi degli integralisti, permettendo a lui di continuare le sue ricerche. La successiva critica ateistica (quella di Feuerbach e della Sinistra hegeliana) se n'è infatti sbarazzata molto facilmente, evitando di buttare il bambino con l'acqua sporca.

D'altra parte Kant pensa d'essere intervenuto con la sua *Critica* nel momento giusto, in quanto la dogmatica religiosa era già enormemente screditata, tenuta in piedi dal solo potere politico. È vero che la sua intenzione era di resuscitare una cosa morta: la metafisica, ma sotto una condizione irrinunciabile, quella di darle una marcata laicizzazione.

Kant avrebbe potuto fare "scienza" rinunciando a criticare la metafisica religiosa o misticheggiante, semplicemente evitando di attribuire una qualunque utilità pratica e conoscitiva alla religione (come già allora facevano gli inglesi, i francesi e gli olandesi), ma siccome si sentiva "tedesco", figlio della gloriosa riforma protestante, non poteva esimersi dall'assecondare una vigorosa spallata ai presupposti dogmatici della teologia del suo Paese. Ecco perché ancora oggi si sostiene che l'*ateismo filosofico* (che è certamente un di più del deismo inglese o dell'anticlericalismo francese) sia nato in Germania. E infatti dopo la "rivoluzione copernicana" di Kant, che faceva del soggetto il "legislatore della natura", sarà difficile tornare indietro, e quando cercherà di farlo Hegel, che supererà, diventando il filosofo ufficiale dello Stato prussiano, i limiti del soggettivismo kantiano, la reazione, da parte della Sinistra hegeliana, alla sua morte, sarà durissima: l'ateismo diverrà un fiume in piena, in grado di produrre risultati epocali, che ancora oggi si fanno sentire, sia da destra (Nietzsche e Heidegger) che da sinistra (Marx ed Engels).

Nella stessa *Prefazione* vi è un punto (la nota più importante) in cui si comprende molto bene come Kant fosse consapevole che la sua critica della religione avrebbe inevitabilmente avuto delle ripercussioni politiche, essendo strettamente connessi, nel suo paese, gli interessi della Chiesa protestante con quelli dello Stato prussiano: "Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la santità sua e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame" (p. 7).

A ben guardare, in un certo senso, Kant sembra voler svolgere il

ruolo che Lutero aveva svolto alcuni secoli prima, con la differenza ch'egli non ha intenzione di sostituire una religione con un'altra, ma di poter ragionare *etsi deus non daretur*. Un processo evolutivo molto ardito, di cui Kant era perfettamente consapevole e per il quale rivendica la "libertà di opinare", visto e considerato che mentre i dogmatici della fede non hanno scrupoli nell'"estendere la ragione umana di là di ogni confine dell'esperienza possibile" (p. 8), la critica ch'egli propone invece vuole semplicemente attenersi ai fondamenti della ragione, onde stabilire se sono possibili delle conoscenze oggettive a prescindere dalle molteplici esperienze fenomeniche.

E qui anche il credente più ingenuo e sprovveduto si sarebbe facilmente reso conto che se l'indagine kantiana fosse riuscita a postulare che, per es., l'esistenza di Dio o dell'anima non può essere in alcun modo dimostrata senza negare le leggi della razionalità, tutta la dogmatica ufficiale, che si basa proprio su quei fondamentali presupposti, sarebbe diventata carta straccia e non solo per la sua impraticabilità esperienziale ma anche per la sua infondatezza cognitiva.

Probabilmente è stata una fortuna per Kant vivere in una remota città di provincia, Königsberg, e di scrivere i suoi testi in uno stile che solo i massimi intellettuali tedeschi avrebbero potuto digerire. Questo gli ha permesso di continuare, quasi indisturbato, le sue ricerche per altri vent'anni.

### **La seconda Prefazione**

Nella seconda *Prefazione* si nota facilmente la seguente stranezza: la dura critica ch'egli aveva voluto fare al dogmatismo del suo tempo, pare contraddetta da ampie concessioni che nella revisione alla prima edizione egli ha dovuto fare, ampliando la portata dei concetti di "noumeno" o "cosa in sé".

È difficile capire se egli sia stato indotto a tale incongruenza dalle obiezioni che da più parti gli erano state mosse circa i presupposti ateistici della sua opera, ovvero a fare del "noumeno" una scelta tattica per non dover sopportare tutto il peso del mondo clericale, che inevitabilmente l'avrebbe schiacciato, visto che egli si muoveva come individualità isolata; o se invece l'approfondimento del tema del "noumeno" (che diverrà poi centrale nella seconda *Critica*) non vada considerato come una conseguenza più o meno inevitabile a una filosofia soggettivistica come la sua, che non voleva basare i suoi presupposti sulla conoscenza della materia in senso lato o del fenomeno in senso stretto, bensì sui limiti della percezione dell'oggetto che è possibile avere.

Indubbiamente Kant non voleva diventare un "martire della ra-

gione”, come un tempo i cristiani lo erano della fede. Voleva morire di vecchiaia, dedito alla ricerca filosofica e continuando a insegnare il più possibile: cosa che gli riuscì benissimo. Scese a compromessi col sistema e non fu toccato, né come scrittore né come docente, a parte alcuni spiacevoli episodi di censura. Inutile quindi scandalizzarsi delle sue incoerenze.

La seconda *Prefazione* la scrisse nel 1787, sei anni dopo la prima, di cui è tre volte più grande. Si tratta di un’ampia giustificazione delle proprie tesi, a fronte delle molte critiche che gli erano state mosse. In un certo senso infatti l’opera era rivoluzionaria, in quanto per la prima volta qualcuno parlava di tutti i problemi della metafisica, mettendo Dio nel dimenticatoio. Solo un grande filosofo, con un’immensa cultura e con non poco coraggio, unito comunque a una notevole capacità mediativa, poteva compiere un’operazione del genere.

Se dalla sua *Critica* si tolgono le parti relative al “noumeno”, da giudicarsi anomale rispetto all’impostazione rigorosa del suo pensiero scientifico, così peraltro ben sviluppato già nella fase “pre-critica”, e probabilmente messe a titolo prudenziale, si può forse azzardare che qui si è in presenza di un’embrionale forma di “umanesimo laico”. Kant probabilmente era consapevole di questa sua novità; infatti esordisce, in questa seconda *Prefazione*, dicendo che dai tempi di Aristotele la logica non era riuscita a fare un passo avanti. Non si possono chiamare “progressi della metafisica” la *matematica* e la *fisica* che, per poter sussistere, devono applicarsi a degli oggetti (astratti o concreti che siano) per riuscire a dimostrare la loro fondatezza.

Nella logica invece l’intelletto può occuparsi soltanto di se stesso, stabilendo preventivamente dei confini molto precisi, molto ristretti, proprio perché deve stabilire il suo valore scientifico indipendentemente da qualunque esperienza, e se fino adesso – sta per dire Kant – la metafisica non ha fatto alcun progresso scientifico, è stato a causa della teologia, che non ha mai voluto mettere al centro dell’indagine sui presupposti epistemologici della conoscenza un essere umano, bensì un’astrazione divina, la cui natura è del tutto indimostrabile.

Ovviamente Kant non può parlare in questi termini, ma quando dice che “noi delle cose non conosciamo a priori se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo” (p. 21), non voleva forse dire la stessa cosa? Se vogliamo, tutta la *Critica della ragion pura* è servita a dimostrare due cose: 1. che l’*a-priori* (che per la dogmatica religiosa era di provenienza divina) può avere basi del tutto umane; 2. che il *noumeno* (che per la teologia è autorivelantesi) non è mai conoscibile dal punto di vista umano.

Kant ha usato un’argomentazione di tipo religioso, rinominando le categorie fondamentali e attribuendo a queste un significato che se an-

che non era assolutamente opposto a quello religioso, poteva comunque essere interpretato come fuorviante, pericoloso per la dogmatica ufficiale. La filosofia di Kant è stata definita idealistica, trascendentale, soggettivistica, ma, se ci pensiamo, in questo atteggiamento così distaccato nei confronti della teologia, essa si pone in realtà come una forma, seppur embrionale, di “materialismo”, in quanto tendenzialmente s’avvicina a ciò che oggi siamo soliti chiamare “umanesimo laico”.

Certo, il soggettivismo è forte, anzi addirittura supponente, presuntuoso, poiché Kant parte dall’io cartesiano e non dalla storia o dalla natura o dalla materia, né, tanto meno, dalla realtà fenomenica; tuttavia gli va dato atto di aver compiuto un notevole sforzo teoretico per ridare dignità a un soggetto che, per colpa di una teologia dogmatica, aveva smesso di pensare, pur avendo prodotto, ai tempi di Lutero, opere eccelse.

Kant non si sognerà mai – come per es. Kierkegaard – di proporre un modo nuovo, più esistenziale, di vivere la fede cristiana. La sua vuole essere una filosofia che evita di partire da presupposti religiosi. Che poi egli abbia voluto attribuire a questo suo modo di analizzare le fonti della conoscenza in generale un carattere apodittico, abusando del valore dell’apriorismo, che di per sé non può essere negato e che comunque resta la parte più debole della sua argomentazione, questo è un altro discorso. Infatti se non è da escludere che l’a-priori *umano* sia stato usato proprio per superare le pretese dell’a-priori *teologico*, meno ancora lo è che l’idea di parlare di “noumeno” sia stata una conseguenza inevitabile del suo continuo modo aprioristico di ragionare.

D’altra parte si può anche capire che per poter affermare la scientificità della metafisica, egli si sia sentito indotto a negare un valore conoscitivo trascendentale all’esperienza, essendo questa completamente gestita (non solo sul piano pratico ma anche interpretativo) dalle istituzioni confessionali del suo tempo. Kant non poteva usare la matematica o la fisica o l’astronomia come strumenti teoretici con valenza “critica” nei confronti delle istituzioni.

L’ideologia dominante in Prussia era la dogmatica cristiana di stampo protestante. Certo, se Kant fosse stato un Rousseau, un Diderot, un D’Alembert ecc. avrebbe parlato in maniera più storica o più politica che metafisica, avrebbe scritto quanto meno una filosofia della politica e non un’astratta logica, sarebbe stato sicuramente meno soggettivista e avrebbe dato all’ateismo fondamenta più solide. Ma – chiediamoci – quanto avrebbe resistito nella sua Prussia conservatrice e aristocratica, lui che aveva origini democratico-borghesi? Chi l’avrebbe protetto? Quale carriera universitaria avrebbe potuto fare?

Gli illuministi francesi erano, tutto sommato, un gruppo omoge-

neo e agguerrito, espressione di una vastissima borghesia francese, capaci di produrre un'opera monumentale come l'*Enciclopedia* e tante altre che scossero dalle fondamenta le tesi religiose e che seppero anticipare quel grande sconvolgimento epocale che fece cadere in pochi anni l'*ancien régime*. Viceversa Kant era soltanto un intellettuale isolato, appartenente a una classe sociale ancora molto debole, un filosofo che considerava i propri studenti come la comunità a lui più significativa, e che aveva scelto d'insegnare in una città di provincia, senza mai chiedere d'essere trasferito in una sede più prestigiosa. Kant non aveva la vocazione del ribelle, benché fosse convinto che le sue teorie, se ben comprese nelle conseguenze operative, avrebbero potuto creare un vero terremoto.

Leggiamo per es. cosa scrive nella prima nota della seconda *Prefazione*: “non v'è esperimento possibile (come c'è in fisica) che permetta di verificare, quanto ai loro oggetti, le proposizioni della ragion pura, soprattutto quando queste si avventurano di là dai limiti di ogni esperienza possibile” (p. 21). Che cos'è questo se non un attacco diretto alla teologia e all'esperienza della fede?

Kant non aveva di fronte a sé una filosofia laica con cui dialogare, ma soltanto una teologia da demolire. La filosofia laica doveva crearla lui. Studiò certamente molti testi significativi del mondo anglo-francese a lui coevo, ma, considerando che non avrebbe certo potuto in un regime reazionario come il suo, dire di essersi ispirato a qualche filosofo materialista o sensista o illuminista straniero, il fatto è che prima delle sue ricerche non esisteva nulla di veramente analogo. Lo aveva già scritto nella prima *Prefazione*: “Io non conosco ricerche relative allo studio della facoltà che noi chiamiamo intelletto e, insieme, alla determinazione delle regole e dei limiti del suo uso, più importanti di quelle che ho istituite sotto il titolo di *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto...*” (p. 10).

Heidegger, in *Essere e tempo*, aveva capito che Kant era riuscito a connettere l'interpretazione dell'essere al fenomeno del tempo e ad essersi incamminato, anche se solo per un breve tratto, sulla via della ricerca della dimensione della temporalità. A Kant tuttavia faceva difetto una vera e propria ontologia dell'esserci e una problematizzazione del tema dell'essere che esulasse dalla metafisica tradizionale. Secondo Heidegger, Kant è stato il primo pensatore dell'epoca moderna ad elaborare non solo il concetto di un soggetto capace di “pre-determinare” l'oggetto, ma anche l'idea di un oggetto che trae la sua essenza dalla comprensione che di esso ha il soggetto. In *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger dice di vedere nella *Critica della ragion pura* un primo esempio di fondare una metafisica dell'essere in una dell'esserci.

Naturalmente Heidegger diceva questo perché era un “soggettivi-

sta” come lui e si crucciava che Kant non avesse previsto, in quella che si può definire la conoscenza a priori della ragione, un’elaborazione dell’idea di rifondazione dell’essere. In realtà Kant non avrebbe mai potuto fare una cosa del genere, proprio perché quello che di assoluto poteva immaginare in forma aprioristica era al massimo l’infinità dello spazio e l’eternità del tempo; qualunque altra cosa trascendentale non avrebbe potuto ammetterla, se si esclude ovviamente il noumeno, che però giudica inconoscibile, nel timore di fare eccessive concessioni alla dogmatica religiosa.

Parlando di spazio infinito e di tempo eterno Kant poteva anche indurre il credente a pensare che tali realtà potessero rappresentare simbolicamente l’assoluto, ma – bisogna ammetterlo – per come egli le aveva trattate, difficilmente il credente avrebbe potuto trovare un appiglio per poter desumere logicamente da esse una qualche prova dell’esistenza di Dio. Kant proponeva prove razionali proprio per far capire che quelle della fede erano insussistenti. La conseguenza operativa di ciò era inevitabile e non tarderà a farlo presente, anche mettendosi in una posizione imbarazzante per i poteri costituiti: sì alla religione, se proprio non se ne può fare a meno, ma a condizione che resti entro i limiti della ragione.

Ciò che esula dai limiti delle “condizioni” che la ragione deve porre a se stessa, non è altro che l’*incondizionato*, il *noumeno*, la *cosa in sé*, che, per quanto reale si possa immaginare, resta inconoscibile. Si tratta evidentemente di una concessione diplomatica alla religione, e siccome egli afferma che tale realtà trascendente non può essere conosciuta in modo razionale, lasciando aperto il problema di una conoscenza a-razionale, ovvero la possibilità di fondare l’esistenza dell’assoluto usando forme diverse di linguaggio, noi dovremmo necessariamente arguire che l’ateismo di Kant, almeno per il modo in cui egli s’è formalmente espresso sull’oggetto in questione, era più che altro una sorta di *agnosticismo*. Non a caso egli evitò sempre con cura di compiere esegesi laiche del Nuovo Testamento e si pronunciò solo una volta, in maniera del tutto negativa, sulle tesi di Reimarus relative alla politicizzazione del Cristo. Per veder nascere la vera critica neotestamentaria bisognerà aspettare la Sinistra hegeliana.

Qui è vano chiedersi il motivo per cui Kant abbia voluto legarsi le mani sostenendo l’esistenza di una cosa incondizionata, pur non potendola dimostrare razionalmente; non è però da escludere ch’egli l’abbia fatto perché in realtà sentiva di aver le mani già legate, e se voleva continuare a scrivere contro la religione, non poteva fare altro.

Infatti, per giustificare l’incondizionato di fronte a quegli scienziati che non volevano mescolare le loro tesi scientifiche con le credenze religiose, si limitò semplicemente a dire ch’esso gli serviva per stabilire i

limiti del “condizionato”, ovvero che quanto veniva spacciato dalla Chiesa come soprannaturale, miracoloso, sovrumano.... andava considerato totalmente estraneo alla ragione, non universalmente valido e necessario sul piano umano e quindi, in ultima istanza, denso di incognite e potenzialmente fuorviante. Che cos’è questa se non l’ammissione che la teologia non era in grado di permettere uno sviluppo fecondo ad alcuna scienza? e che se le scienze si sviluppavano comunque era per meriti esclusivi della ragione, la quale, faticosamente, cercava di riacquistare quell’autonomia di giudizio che il clericalismo feudale le aveva fatto perdere?

La parte più debole di Kant sta altrove e su di essa Hegel – che certamente non era meno geniale di lui – infierirà pesantemente, approfittandone per ridare valore filosofico alle prove teologiche dell’esistenza di Dio.

Finché Kant circoscrive il proprio soggettivismo (cioè la priorità concessa all’intuizione sensibile) nell’ambito di una critica della religione, onde dimostrare che né Dio né l’anima né la creazione del mondo sono cose che possono essere personalmente “sperimentate”, le argomentazioni hanno una certa validità, ma appena esce da questo ambito (che in fondo è minimalista) per cercare di dare un senso oggettivo alla facoltà conoscitiva dell’intelletto, ecco che emergono tutte le incongruenze e le aporie. Kant ha attaccato il Dio astratto dei teologi attribuendo al suo io filosofico una non meno grande astrazione. Ha voluto cercare l’assolutezza dell’io senza rendersi conto ch’essa sta nella *materia* dell’universo, di cui l’io è parte organica, costitutiva, specie in quanto “io cosciente”.

Nella sua fase “pre-critica” osservava l’universo solo come scienziato, non anche come filosofo; viceversa, nella fase “critica” egli ha iniziato a guardare il mondo come filosofo, senza però riuscire ad essere un vero scienziato, che è poi il filosofo che guarda le cose non come fossero altro da sé, ma come interagenti con lui dialetticamente. Un filosofo “scienziato” – come lo fu certamente Hegel nell’analisi della dialettica – deve arrivare a capire che la verità è un’acquisizione progressiva, data da un movimento infinito di tesi-antitesi-sintesi, in grado di coinvolgere soggetto e oggetto, fino a riguardare direttamente il rapporto del soggetto con la storia (non a caso l’idealismo hegeliano viene detto anche “storicistico”, benché nell’analisi della realtà sociale egli fosse lontanissimo dal comprenderne le intrinseche contraddizioni economiche).

Kant s’illudeva di poter stabilire una conoscenza oggettiva, apodittica e quindi, ancora una volta, assoluta, dogmatica, partendo esclusivamente dall’individuo, che di religioso (almeno nella prima *Critica*) non doveva avere proprio nulla, se non il dovere di rispettare le convinzioni altrui, cosa per cui bastava la coscienza del cittadino.

È difficile però pensare a una nascita dell’idealismo della triade

Fichte Schelling Hegel, senza il preliminare criticismo kantiano, che sicuramente ebbe il merito di mettere in crisi la metafisica a sfondo religioso di Leibniz. Kant ha svolto il ruolo di una partoriente le cui acque si erano rotte; il bambino che stava per nascere sarebbe stato affidato ad altre nutrici, fino a quando, con Marx ed Engels, avrebbe posto fine a qualunque tutela filosofica.

La parte che in un certo senso andrebbe riscritta, della seconda *Prefazione*, è quella dove Kant inizia a parlare di spazio e tempo e di cosa in sé, proprio perché qui le concessioni ch'egli fa alla religione paiono eccessive. Una cosa infatti è dire che spazio e tempo, non essendo rappresentabili come oggetto, sono soltanto intuizioni sensibili; un'altra è dire che, come possiamo dare per presupposti lo spazio e il tempo, così possiamo presumere ch'esista una cosa in sé in ogni fenomeno, una cosa che se anche non possiamo conoscere, essa può offrire un qualche significato ultimo, a noi remoto, al fenomeno stesso, "giacché altrimenti – spiega Kant, senza rendersi ben conto della sua incongruenza – ne seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe un'apparenza senza qualche cosa che in essa appaia" (p. 26).

E in nota, per giustificare questo inaspettato e, per certi versi, incredibile misticismo, che rischia di mandare all'aria tutte le tesi speculative del criticismo, Kant osserva che l'esigenza che vi sia una cosa in sé non occorre cercarla "nelle fonti teoretiche della conoscenza; può anche trovarsi nelle pratiche" (ib.). Infatti un anno dopo pubblicherà la *Critica della ragion pratica*, con cui dovrà soddisfare le esigenze dei suoi integralisti detrattori. Quegli enunciati (libertà, immortalità, esistenza di Dio) che la ragione speculativa non può dimostrare, vanno assunti come "postulati pratici", al fine di stabilire la volontà di agire conforme al bene. Una "Caporetto" rispetto alla prima *Critica*.

Era come dire: a causa del peccato originale l'essere umano non è più libero di agire e deve quindi essere assistito da una forza superiore, che è poi la stessa che nell'applicazione delle facoltà conoscitive si chiama "noumeno". Dopo la seconda *Critica* l'establishment poteva giungere a questa conclusione operativa ed evitare di condannare Kant per ateismo (come invece farà con Fichte).

Se Kant invece si fosse limitato a scrivere la sola prima *Critica*, si sarebbe potuto dire di lui una cosa ben diversa, e cioè che in quanto *filosofo* egli non aveva potuto concedere valore scientifico alle tesi della teologia, però in quanto *uomo* era arrivato ad ammettere l'esistenza di un incondizionato, che con gli strumenti della fede, volendo, si sarebbe anche potuto adeguatamente conoscere. Certamente una soluzione del genere non sarebbe stata il massimo per una posizione ateistica, ma avrebbe comunque salvaguardato la dignità di un filosofo costretto a fare ricerche

in un ambiente ideologicamente molto sfavorevole.

Che fossero questi gli ambienti da cui erano provenute le maggiori contestazioni, lo si comprende dal fatto ch'egli, ad un certo punto, si lamenta d'essere stato accusato d'ateismo quando con la *Critica* aveva soltanto voluto purificare la mente dagli sterili dogmatismi della religione. Il che poteva anche tradursi in un vantaggio per la sensibilità religiosa. Infatti, e paradossalmente, proprio una disamina di tipo ateistico o quanto meno agnostico, avrebbe potuto rendere la fede più "pura", più intellettuale e forse anche più mistica, in quanto vincolata a un sentire interiore e non a un interesse strumentale o a un'acquisizione teoretica di tipo catechistico. La *Critica* non avrebbe avuto come scopo quello di distruggere la "ragion pura", ma soltanto quella di renderla ancora più vera e autentica, liberandola dalle incrostazioni che s'erano col tempo sedimentate.

Pur non volendo creare una filosofia religiosa, Kant, per difendersi dai suoi critici, si sente indotto a riproporla in forma laicizzata; è cioè costretto ad ammettere che quando la ragione ha una tensione trascendente, si dà delle risposte molto simili a quelle religiose, non essendo capace di fare altro. Che cos'è questa se non la volontà di sottostare a una richiesta di ritrattazione ammettendo la propria colpevolezza? Ecco dunque l'affermazione di compromesso, sottoscritta di suo pugno: "l'ordine sovrano, la bellezza, la provvidenza che traspare da ogni cosa naturale, sono da sole sufficienti a suscitare la fede che ci sia un sapiente e grande creatore del mondo, fede che si diffonde nel pubblico, perché riposa su fondamenti razionali" (p. 30).

"Razionali? – qualcuno avrebbe potuto obiettare. Ma questo è puro misticismo! La fede non può mai poggiare sulla razionalità, neppure nella filosofica Prussia". Sembra in effetti che qui Kant voglia aprire la strada a tutti quei filosofi della religione che, a partire da Jacobi, passando per Schleiermacher, arriveranno sino al folle Kierkegaard. Possibile che un filosofo come Kant, con un passato da ricercatore scientifico, e dopo un imponente lavoro da critico dei fondamenti della dogmatica fosse approdato spontaneamente a una conclusione così deludente? Davvero il noumeno era una sua personale convinzione e non invece una forma di opportunismo nei confronti dei poteri dominanti? Davvero la sua *Critica* era semplicemente diretta contro il dogmatismo insegnato dal clero e non anche contro l'istanza religiosa in quanto tale? Oppure dobbiamo ammettere che la dura e per molti versi giusta critica che Hegel mosse a Kant, e che venne ripresa da Marx, ha impedito di capire che nella parte relativa alla critica della religione, Kant era molto più avanti di Hegel, al punto che può essere visto come un anticipatore della teoria della proiezione di Feuerbach? Non sarebbe ora di ridare il giusto peso a questo grande pen-

satore togliendolo dal filone dell'idealismo soggettivo per lasciarlo unicamente in quello del "criticismo illuministico"?

Il criticismo kantiano, che pur egli stesso definiva come metafisico, oggettivo, apodittico, in quanto basato su sicuri principi a priori di cui era stata rigorosamente dimostrata la necessità, e che si opponeva a quella dogmatica idealistica insegnata nelle scuole e nelle università, la quale era incapace di darsi – oggi diremmo – uno statuto epistemologico con cui rendere conto "del suo proprio potere" (p. 32), quel criticismo ostile non solo all'idealismo, ma anche allo scetticismo, al materialismo, al fatalismo, all'ateismo, al fanatismo e alla superstizione (p. 31), se svolto in maniera conseguente, sul piano politico, può addirittura avere degli addentellati coll'anarchismo di Stirner (che si definiva "ateo" proprio perché non aveva alcuna intenzione di fare carriera universitaria).

Non a caso l'ultimo sfogo è proprio diretto contro le istituzioni pubbliche, cui Kant rimprovera di "mescolarsi nelle faccende dei dotti" (p. 31), di non "favorire la libertà di critica", di "sostenere il ridicolo dispotismo delle scuole, che mandano alte grida annunciando un pubblico danno, quando si strappano quelle loro ragnatele, di cui, pure, il pubblico non ha mai avuto notizia e non può avvertire perciò la perdita" (ib.). Frasi di questo genere, Hegel, non ebbe mai il coraggio di dirle quando intraprese la carriera universitaria.

## Spazio e Tempo in Kant

### Critica dell'Estetica trascendentale

#### Premessa<sup>6</sup>

Dopo essere uscito da una fase scientifica, detta “precritica”, Kant arrivò a considerare lo spazio e il tempo due entità metafisiche, appartenenti a un tipo di *estetica* che non riguardava ovviamente il bello ma l'assoluto sensibile (l'intelligenza dei sensi) e che quindi doveva essere *trascendentale*. L'estetica trascendentale era per lui la scienza delle cose sensibili, intuite o percepite in maniera aprioristica (secondo un processo logico che esclude il valore fondativo degli oggetti e dell'esperienza che se ne può fare), e quindi si trattava di cose (come appunto lo spazio e il tempo) la cui dimostrazione razionale era inoppugnabile, apodittica.

Hegel invece fece un percorso per certi versi opposto: considerò spazio e tempo due entità scientifiche (appartenenti alla *meccanica*, a sua volta inclusa nella *filosofia della natura*), dopo essere entrato mani e piedi dentro la metafisica. Ovviamente la sua trattazione delle due entità restava metafisica (lontanissima da una trattazione scientifica vera e propria, come potremmo intenderla oggi), e tuttavia vi è nella sua *Enciclopedia* una pretesa di obiettività che va ben oltre quella kantiana.

L'uno considerava lo spazio e il tempo come presupposti oggettivi (intuiti sensibilmente, non però come un'illuminazione interiore) della conoscenza soggettiva; l'altro come componenti fondamentali della materia, di cui il soggetto stesso è parte. È un rivolgimento di prospettiva, che da soggettiva diventa appunto oggettiva, pur restando nell'ambito dell'idealismo.

Kant non aveva una definizione oggettiva di “fenomeno”, poiché non lo pensava come qualcosa che, pur essendo esterno al soggetto, contribuisce in maniera decisiva al formarsi dell'identità dello stesso soggetto. Per Kant l'io è un *già dato*, è semmai il fenomeno che deve trovare il significato di sé attraverso la mediazione del soggetto. Questo perché il fenomeno non è che “l'oggetto indeterminato [cioè privo di universalità e necessità] di un'intuizione empirica [non pura o non aprioristica]”. Il fenomeno è anzi una forma di disturbo alla coscienza soggettiva, la quale deve trovare in sé il modo di classificarlo o categorizzarlo.

---

<sup>6</sup> Le pagine citate sono tratte da *Critica della Ragion pura*, ed. Laterza, Bari 1975.

Kant preferiva definire “pure” solo le *intuizioni sensibili*, non quelle empiriche, proprio perché le considerava meno “inquinata” dalle contraddizioni della realtà. Esattamente il contrario di ciò che di lì a poco dirà Hegel, per il quale erano proprio le contraddizioni a spiegare alla realtà il suo senso ultimo, ch’era poi tutto racchiuso nel processo di tesi-antitesi-sintesi, detto anche “negazione della negazione”.

Kant vedeva la realtà come altro da sé; Hegel invece vedeva l’io come parte di un tutto. È dunque evidente che l’interpretazione ch’essi potevano dare dello spazio e del tempo, doveva essere molto diversa. Non è che Kant rifiutasse il fenomeno come fonte di conoscenza: sono anzi le sensazioni procurate dai fenomeni che producono intuizioni, che poi si devono trasformare in concetti per essere intelligibili. La *Critica della ragion pura* è stata appunto il tentativo di trasformare in “concetti” le “intuizioni”.

Tuttavia, quando Kant parla di intuizioni *sensibili*, per essere sicuro che siano “pure”, cioè *universali* e *necessarie*, ne trova soltanto due: quelle del *tempo* e dello *spazio*. A lui, propriamente parlando, non interessa esaminare il fenomeno in sé, ma definire le forme astratte e oggettive in cui esso può essere conosciuto. Quindi non è oggettiva la materia in sé, ma la rappresentazione che il soggetto ne dà.

Ora, siccome le sensazioni sono tante e tante le corrispondenti intuizioni, Kant pensa, affinché il soggetto non cada in mille contraddizioni, che vada anzitutto stabilito quale sia il metodo scientifico per definire a priori i limiti della propria conoscenza del mondo. I presupposti oggettivi della conoscenza vengono da lui trovati all’interno dello stesso soggetto, che quindi è destinato a sovrapporsi alla realtà. E qui bisogna fare attenzione a non pensare che si tratti di un soggetto la cui conoscenza si basa sui sensi e che quando questi si sbagliano subentra la correzione della ragione: qui si tratta di un soggetto che per principio guarda con sospetto qualunque informazione gli giunga dai sensi.

La realtà diventa “oggettiva” dopo che sono stati definiti i limiti per poterla conoscere. Se si permettesse alla realtà di parlare al soggetto, secondo propri criteri, questi non avrebbe alcuna possibilità di conoscerla in maniera oggettiva. Quindi per poterla davvero conoscere si deve in un certo senso prescindere dall’evidenza delle sensazioni, poiché queste, pur essendo inevitabili, tendono a generare confusione. Si deve invece cercare di stabilire, prioritariamente, la forma “pura” delle intuizioni in generale, come principi della conoscenza a priori. Ecco perché Kant mette lo spazio e il tempo nell’*Estetica trascendentale*, proprio perché questa è la scienza di ciò che è sensibile in forma pura e che, sotto questo aspetto, rende ragione delle stesse sensazioni, togliendo a queste la loro soggettività, che è arbitraria.

Non a caso Kant sostiene che, nell'ambito dell'*Estetica trascendentale*, solo la *matematica* (aritmetica + geometria) è "scientifica". "Oltre lo spazio non c'è nessun'altra rappresentazione soggettiva che si riferisca a qualcosa di esterno e che possa dirsi a priori oggettiva" (p. 73). Le sensazioni di colori, suoni e calore sono semplici sensazioni empiriche, soggettive, e non intuizioni pure, oggettive: non ci fanno conoscere alcun oggetto a priori.

La sensibilità viene usata da Kant per liberarsi del misticismo della fede religiosa, ritenuto fenomeno interiore, di coscienza; ma il primato ch'egli concede ai sensi resta circoscritto ad operazioni mentali molto astratte, come appunto quelle che si possono fare applicandosi alla matematica. Il suo non vuole essere un materialismo sensistico, ma un *soggettivismo intellettualistico*, critico di qualunque filosofia che fondi la conoscenza oggettiva sull'esperienza e sui sensi, e critico anche di qualunque teologia che voglia imporre la verità in maniera dogmatica, senza dimostrare razionalmente la scientificità dei propri presupposti gnoseologici.

Con Kant è la scienza esatta (al cui vertice sta la matematica) che vuole darsi delle fondamenta metafisiche. Se fosse esistito oggi, egli probabilmente sarebbe stato un filosofo della scienza.

## Il concetto di Spazio

Kant dà quattro motivazioni per definire l'apriorismo dello spazio:

1) si avverte un effetto degli oggetti su di sé anche quando essi si trovano in spazi differenti da quelli originari, quindi l'idea astratta di spazio precede sicuramente quella concreta dei molteplici spazi. Kant qui non fa esempi, ma è facile pensare a qualunque cosa di "sensibile emotivamente", in grado di suscitare un ricordo. Su questa argomentazione si potrebbe addirittura fondare la *psicologia*, se per "effetto" intendiamo una sensazione psico-somatica (benché questo non venga detto da Kant);

2) sul piano logico è impossibile pensare a un oggetto senza lo spazio che lo contenga, mentre si può facilmente pensare a uno spazio vuoto. Su questa argomentazione si fonda – secondo Kant – la *geometria*;

3) uno spazio desunto in maniera pura non può essere la somma di molti spazi, ma solo un tutto unico, che, limitandosi, produce differenti spazi. Su questa argomentazione logica si potrebbe anche fondare l'*astronomia*, che in fondo non è che una matematica applicata alla fisica (la stessa teoria matematica degli insiemi potrebbe rientrare in tale argomentazione);

4) sul piano metafisico noi possiamo pensare allo spazio come a una grandezza infinita, che rende possibile un numero infinito di rappresentazioni. La rappresentazione dell'universo ha la connotazione della "infinità" non per un ragionamento logico, ma semplicemente perché non si è in grado di dimostrarne la finitezza.

Kant non vede lo spazio come "attributo della materia" ma come una sostanza a sé, del tutto indipendente da essa. In pratica è come se dicesse: in epoche remote è esistito uno spazio del tutto vuoto, che successivamente si è riempito di materia e quindi di fenomeni, che hanno reso possibili le umane sensazioni e intuizioni.

Dunque al dire di Kant la scienza che meglio di altre è in grado di rappresentare logicamente l'apriorismo dello spazio è la *geometria*, i cui giudizi sono sì *sintetici*, in quanto frutto di un calcolo, ma anche *aprioristici*, in quanto universali e necessari, antecedenti non solo alla comprensione di qualunque fenomeno ma addirittura alla formazione di esso. L'apriorismo dello spazio per es. è dato dalla tridimensionalità che lo caratterizza e che per la geometria costituisce una *conditio sine qua non*. Di un qualunque oggetto, nella sua rappresentazione, noi possiamo prescindere dalla sostanza, dalla forza, dalla divisibilità, dal colore ecc., ma non possiamo prescindere né dalla *estensione* né dalla *forma*.

Hegel, come noto, contesterà queste affermazioni, sia perché non riteneva la geometria una scienza filosofica, sia perché non riteneva metafisica la visione kantiana dello spazio. Lo stesso Freud, su questo, avrebbe sicuramente potuto contraddire Kant, in quanto nei sogni gli oggetti percepiti in stato di veglia possono essere clamorosamente alterati. E questa cosa si verifica anche negli stati di veglia allucinatori, conseguenti per es. all'assunzione di sostanze psicotrope, ma riscontrabili anche nelle visioni mistiche di taluni soggetti religiosi patologici.

Il limite fondamentale di Kant sta nell'aver voluto circoscrivere tutte le sue dimostrazioni entro un quadro meramente soggettivo, senza rendersi conto che l'individuo, preso in sé e per sé, non è in grado di garantire alcuna oggettività. D'altra parte egli non vede alcuna intrinseca relazione tra *spazio* e *storia*: questa è accidentale rispetto a quello. Kant non è in grado di far coincidere spazio e tempo in maniera tale che da questo nesso possa nascere la storia.

In realtà non gli interessa neanche più di tanto una rappresentazione individuale in senso psicologico dello spazio. È vero ch'egli parte da qualcosa di sensibile e di intuitivo che, a prima vista, sembra più primordiale della formulazione astratta di un concetto, ma poi è proprio a questa formulazione ch'egli vuole arrivare. Kant non vuole usare la sensibilità e l'intuizione per dire che sono più ancestrali, più primitive e quindi più pure della ragione, ma le vuole usare per arrivare a formulare

dei *giudizi sintetici a priori*, cioè per dire che l'a-priori, unito all'esperienza (che poi in questa *Critica* coincide col mero *conoscere*), deve produrre un giudizio universale e necessario, evidente di per sé, un giudizio però che, in fondo, proprio perché l'esperienza è ridotta a un nulla, non è altro che un *pre-giudizio*.

È come se egli volesse utilizzare la percezione olistica e rassicurante di un bambino, che nella sua rappresentazione dello spazio non pone differenze di sostanza tra giorno e notte, tra vicino e lontano, tra alto e basso, tra grande e piccolo, proprio perché ancora non è in grado di cogliere logicamente le differenze che lo circondano e che però ha la pretesa di trasformare immediatamente tale istintiva percezione in una rappresentazione intellettualistica della realtà, in cui è l'io stesso che in fondo la ricostruisce in maniera che a lui pare oggettiva, nella convinzione che la logica (usata qui come una bacchetta magica) possa compiere operazioni del genere.

In tale esposizione delle cose non si vede alcuno sforzo dell'individuo di adeguarsi alla realtà, di dialogare con essa, di porle domande sulla sua oggettività vera o presunta, di desumere conoscenze oggettive proprio in virtù di questo rapporto, di capire, con lo strumento della relazione, quali aspetti della realtà siano conformi a natura e quali no.

La realtà è sì un dato ma solo col giudizio sintetico a priori essa diventa intelligibile. E tale giudizio, poiché ha la pretesa di porre le condizioni di un corretto conoscere, è apodittico, dogmatico: Kant infatti dice a più riprese di non essere contrario alla dogmatica ma solo al dogmatismo astratto, fine a se stesso, quello tipico della teologia, che non si avvale di alcuna dimostrazione ma di postulati in cui credere per fede.

Proviamo a spiegare il suo enunciato relativo alla realtà, utilizzando un esempio riportato nella prima edizione della *Critica*, tolto poi nella seconda. "Il buon sapore d'un vino – scrive Kant – non appartiene alle determinazioni oggettive di esso, ma alla speciale conformazione del senso del soggetto che lo gusta" (p. 73). E ora chiediamoci: il gusto è davvero soggettivo? soltanto soggettivo? O non è forse vero che un buon vino viene meglio apprezzato da una cultura socialmente condivisa? Se un individuo non sa distinguere un vino buono da uno cattivo, non diciamo forse che è un ignorante? Chi mai si sognerebbe di dire che la vera conoscenza del vino è soltanto quella aprioristica, quella che non dipende da alcuna esperienza di questo "nettare degli dèi"? E cosa ci direbbe questa conoscenza? che, essendo esso un liquido e avendo noi sete (e non avendo altro a disposizione), vorremmo poterlo bere? Se, per assurdo, un bambino molto piccolo venisse educato alla filosofia kantiana, dovrebbe essere lasciato libero d'intuire, avendo a disposizione bottiglie contenenti liquidi di vari colori, che solo quella contenente il bianco latte fa bene al-

la sua salute. Sulla base di questa convinzione, quale genitore gli metterebbe vicino un cremoso ammorbidente per i panni da lavare o uno shampoo neutro, così somigliante al latte materno?

L'intuizione in sé non è mai in grado di far compiere la scelta giusta, a meno che non si basi su una fondata esperienza, ma allora si dovrebbe dire che in un calcolo stretto delle probabilità di rischia molto meno a fidarsi della propria esperienza che non della propria intuizione. Sarebbe poco professionale per un insegnante preferire uno studente che ha intuizioni brillanti non sostenute da uno studio costante, rispetto a uno che, studiando molto, preferisce affidarsi soprattutto alla propria memoria.

### Ulteriori corollari

Kant prosegue la sua analisi del concetto di spazio aggiungendo ulteriori corollari.

1. Lo spazio non rappresenta una proprietà di qualche cosa in sé o le cose nel loro mutuo rapporto.

Facciamo ora un esempio per dimostrare l'infondatezza di questo enunciato. Quando si cerca un appartamento in cui andare a vivere, ci si informa dei suoi metri quadrati, dopodiché lo si va a vedere di persona. Si guarda la disposizione delle stanze e soprattutto la loro ampiezza, che pur mentalmente già si conosce. Si vuol sperimentare visivamente ch'esse siano spaziose quel tanto che serve per viverci abbastanza comodamente. Tuttavia, ciò che ci appariva "grande" mentre era vuoto, ci appare improvvisamente "piccolo" dopo averlo riempito di mobili. E alla fine siamo quasi pentiti di aver fatto quella scelta. Gli oggetti interni hanno modificato qualitativamente la nostra rappresentazione dello spazio, a dispetto delle nostre conoscenze teoriche della sua metratura e cubatura e persino della nostra percezione visiva, sensoriale, delle singole stanze. L'uso quotidiano di un certo spazio pieno ce lo rende sempre più ristretto. Infatti gli oggetti vanno progressivamente aumentando e anche quando, di punto in bianco, decidiamo di sbarazzarci di quelli che riteniamo obsoleti, dopo un certo tempo ritorna la sensazione di vivere in uno spazio angusto e in fondo insopportabile. Anche noi, come molti altri nella storia, diciamo di aver bisogno di un certo "spazio vitale", naturalmente compiendo azioni che finiscono col minare l'estensione dello spazio altrui.

Questo per dire che quando si entra in uno spazio vuoto, non si può restare indifferenti agli oggetti che via via lo riempiranno. Quando siamo in una stanza con degli oggetti, sono proprio questi, insieme ovviamente allo spazio che li contiene, che ci condizionano e modificano la nostra personalità e persino la nostra percezione delle cose. Noi per es. siamo soliti tinteggiare di bianco le pareti dei muri interni, perché quando sono sporche è più facile ridipingerle. Ma gli antichi sapevano bene che il colore più riposante per la lettura e la scrittura è il verde chiaro. Se Kant avesse potuto conoscere le moderne teorie dei colori (per es. la cromoterapia), difficilmente avrebbe sostenuto che nei confronti dello spazio esiste un'intuizione a priori. Il colore incide enormemente sulla percezione dello spazio ed è un'illusione pensare che nelle scuole siano soprattutto i bambini più piccoli, che hanno meno capacità astrattiva, ad aver bisogno di pareti con molti oggetti colorati appesi.

Kant si era semplicemente limitato a dire che se uno guarda la realtà con lenti colorate attribuisce a questa una proprietà che non le appartiene. E non si era però reso conto che questo poteva valere anche in senso contrario, e cioè che la realtà (la cultura dominante di una determinata società) plasma gli individui a seconda del tipo di lente con cui li guarda. Si potrebbero fare decine di esempi per contraddire le teorie kantiane, anche perché la vera oggettività, nella sua filosofia, o si riduce a un nulla (una intuizione a priori) o resta addirittura inconoscibile (la cosa in sé).

Le scelte operate nei confronti dei colori indicano obiettivamente un certo tipo di personalità o di stato d'animo. Se in astratto può essere vero che i colori, i sapori, il gusto sono differenti nei differenti soggetti, questo però non significa che nel concreto, per una determinata popolazione, un certo colore, sapore ecc. non abbia una determinazione oggettiva. I colonialisti europei, al tempo di Kant, non applicavano certo il criterio antropologico della relatività dei costumi. Ancora oggi, nel campo dei sapori, le multinazionali fanno di tutto per imporre al mondo intero un determinato gusto. Se Kant avesse potuto assistere all'uso abnorme della pubblicità, non si sarebbe sognato neanche lontanamente di parlare di "intuizioni pure". Oggi probabilmente non c'è nulla che non sia indotto.

L'organizzazione degli spazi ha per es. un'incidenza enorme nelle aule scolastiche, ai fini dell'apprendimento e persino del comportamento. Gli stessi alunni demotivati o irrequieti sono facilmente individuabili dal fatto che non riescono ad avere una loro determinata collocazione spaziale, pur nella normale esigenza di cambiare, di tanto in tanto, il loro posto.

In un medesimo spazio si possono avere percezioni, sensazioni, intuizioni tra loro molto diverse. Certamente in ognuno di noi alberga

una rappresentazione aprioristica dello spazio, ma è così remota nella nostra coscienza, è così inconscia che ci è assai poco utile riguardo alla formulazione di giudizi obiettivi sulla realtà. Quando gli indiani passarono dalle praterie alle riserve dovettero avere immediatamente una percezione angosciante di finitudine, anche nel caso in cui dette riserve fossero state di molto più grandi (o molto meno affollate) dei nostri quartieri residenziali.

È difficile pensare che possa venir fuori un giudizio universalmente valido e necessario da una mera percezione dello spazio. Hegel si astenne dal sostenere una pretesa del genere. Se prima di entrare in un ascensore o in un mezzo di trasporto pubblico, uno facesse un breve calcolo mentale di tipo geometrico, al fine di assicurarsi psicologicamente che lo spazio a sua disposizione è sufficiente per non fargli venire degli attacchi di panico, dovrebbe entrarvi tranquillamente (stando alle tesi di Kant); invece non lo farà neanche osservando che lo spazio è di molto superiore alle sue esigenze.

Lo spazio è un concetto assolutamente relativo, e non solo perché nell'universo si può viaggiare alla velocità della luce o perché quando si è all'interno di un treno e si osserva dal finestrino quello adiacente, non si capisce quale dei due stia partendo, ma anche perché quando c'è di mezzo l'essere umano, bisogna tener conto di fattori che vanno ben al di là dei meri effetti ottici. Fare shopping in un piccolo negozio è infinitamente meno stancante che in un supermarket, ove pur si può trovare di tutto e a prezzi migliori. Certo, il tempo che si passa in un supermarket può essere molto più lungo, ma è anche vero che i momenti di relax che ci possiamo concedere, mangiando o bevendo qualcosa in un tavolino, non sono sufficienti a toglierci il senso di stanchezza e affaticamento ch'esso ci trasmette.

Il fatto però che uno spazio sia relativo non significa che possiamo immaginarcelo senza oggetti dentro. Uno spazio senza oggetti o è un luogo di tortura o non è che un oggetto dentro un altro spazio.

Per certi versi sono le nostre percezioni interne che danno allo spazio determinate caratteristiche. Questo poi senza considerare che, nell'ambito del *business*, la disposizione degli oggetti nello spazio è di fondamentale importanza. Un acquirente kantiano, se si lasciasse determinare unicamente dalle proprie intuizioni aprioristiche dello spazio, dovrebbe acquistare i prodotti collocati più in alto negli scaffali (poiché così la psicologia vuole, essendo i più facili da vedere e da prendere e quindi quelli che promettono di guadagnare più tempo nel fare *shopping*). È solo l'esperienza che ci dice che i prodotti più in basso negli scaffali sono i meno reclamizzati, e quindi i meno costosi e spesso addirittura i più genuini. Ma, si sa, Kant odiava la psicologia, per quanto il suo modo di

conoscere la realtà, basato sulle intuizioni pure, fosse in un certo senso vicino a quello psicologico degli adolescenti, che ancora non sanno che nella società in cui vivono esistono tanti manipolatori delle menti, pagati per rendere indotta anche l'intuizione più istintiva, capaci di rendere impure anche le più innocenti intenzioni.

Insomma l'essere umano sembra essere fatto per spazi quotidiani che non possono essere né troppo grandi né troppo piccoli, né troppo deserti né troppo sovraffollati: non deve sentirsi né schiacciato né sperduto. Gli alpinisti per es. hanno un concetto di spazio completamente diverso da quello dei cittadini urbanizzati. Per loro tutto è "prigione", anche una città grandissima o una villa enorme. Quando scalano le montagne è come se dovessero conquistare una bellissima donna che vuole prima saggiare le loro capacità. E quando raggiungono la vetta, questa, per loro, è come un plateau orgasmico, dopodiché si attrezzano per tornare a valle, senza pensare minimamente di star lì oltre il necessario.

Gli alpinisti hanno un senso dello spazio assoluto, come i marinai quando, per giorni e giorni, vedono solo acqua e cominciano a chiedere a "Colombo" di tornare indietro, perché, pur amando l'acqua, pur sentendosi più soddisfatti in questo elemento che non sulla terra, dopo un certo periodo di tempo, cominciano ad angosciarsi e non vedono loro di gridare "terra, terra!", per poter rivivere qualcosa che sia loro più familiare.

Viceversa l'astronauta, che, pur avendo lo stesso desiderio di rimpatrio, sa di non poterlo soddisfare, si limita a riempire il suo spazio, del tutto artificiale, con oggetti che gli ricordano lo spazio terrestre e che può liberamente usare nei pochi momenti in cui non lavora. Gli astronauti sono quelli che soffrono di più la solitudine, per questo il loro tempo libero è ridotto al minimo. Si può anche impazzire pensando di dover vivere in uno spazio completamente diverso da quello che ci è stato assegnato dalla natura o dalle circostanze della vita, come in genere accade agli animali in gabbia, che smettono di riprodursi e che assumono comportamenti stressati.

Il secondo corollario posto da Kant è ancora più ambiguo.

2. Lo spazio non è che la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni.

Dire questo, senza parlare contemporaneamente del tempo, ha poco senso. Separare lo spazio dal tempo può essere fatto in modo convenzionale, per fare operazioni di calcolo, ma nella realtà questo è impossibile. Noi siamo fatti di spazio-tempo e anche la natura che ci circonda e la materia che ci costituisce. È impossibile stabilire una precisa di-

stinzione tra senso interno e senso esterno, proprio perché nessuno può separare lo spazio dal suo tempo e il tempo dal suo spazio.

Il fatto che Kant non abbia saputo cogliere questa inscindibile unità, ha comportato inevitabilmente la caduta in affermazioni di tipo mistico, come quella ove dice che “la forma di tutti i fenomeni ci viene data dallo spirito, prima di tutte le effettive percezioni” (p. 72).

Ciò che non funziona nei ragionamenti di Kant è la distinzione *formale* tra spazio e oggetti. Se allo spazio si tolgono gli oggetti non si ha affatto un'intuizione “pura” dello spazio, poiché, in tal caso, si fa soltanto del misticismo (al massimo in chiave laica); tra gli oggetti vi siamo anche noi, inevitabilmente, e noi, se ci pensiamo soli nello spazio, siamo comunque un oggetto che pensa al suo interno, sicché, per definirci “puri”, non possiamo prescindere da noi stessi (e poi perché, pensando a noi stessi, dovremmo considerarci “impuri”? per quale ragione la “purezza” sta al di là dell'esperienza?). Viceversa, nel caso in cui fossimo esterni a questo spazio, noi non potremmo averne alcuna conoscenza, a meno che non fossimo stati noi stessi a crearlo, come una sorta di divinità che vive in un proprio spazio del tutto inaccessibile agli oggetti non umani o non naturali: una divinità che riserva a questi oggetti uno spazio del tutto diverso. Un'ipotesi, questa, che, facendo coincidere immediatamente la perfetta coscienza con la perfetta esperienza, sarebbe ancora più mistica dell'altra.

La verità è che non esiste spazio senza materia e che noi stessi apparteniamo a questa materia. Una rappresentazione “pura” dello spazio è equivalente a una rappresentazione “pura” di una coscienza senza alcuna esperienza. Neppure un neonato potrebbe avere una “coscienza” del genere, poiché questa gli si sviluppa in una fase successiva all'istinto. È in un certo senso infantile sostenere che lo spazio esiste solo quando riusciamo a percepirlo, ed è in un altro senso fantascientifico affermare che il vero spazio è soltanto quello privo di oggetti.

Indubbiamente Kant era partito col piede giusto quando diceva di voler usare la realtà per opporsi alle speculazioni teologiche che subordinavano l'uomo e la stessa realtà a Dio, ma poi, quando ha fatto dell'individuo isolato la prima e unica risorsa per conoscere qualunque cosa, sia dentro che fuori di sé, è ricaduto, inevitabilmente, nelle secche del misticismo, teorizzando una facoltà di giudizio che, in definitiva, non ha nulla di obiettivo.

Il Kant “critico”, avendo voluto applicare i principi della matematica alla filosofia, s'è trovato ad essere meno scientifico di quello “pre-critico”, al punto che la sua massima più famosa e che si trova come epitaffio sulla sua tomba: “Il cielo stellato sopra di me e la coscienza mo-

rale dentro di me”, sarebbe stato meglio scriverla così: “Il cielo buio attorno a me e la più pura incoscienza dentro di me”.

### Prime conclusioni

Kant poteva risparmiarsi la fatica di scrivere un volume di oltre 800 pagine in ottavo per dire che, in ultima istanza, della cosa in sé di qualunque oggetto noi non sapremo mai nulla, proprio perché la cosa in sé è inconoscibile.

Egli si lamentava che i giudizi analitici a priori non davano ulteriori conoscenze, oltre quelle già note. Ma i suoi giudizi sintetici a priori ne danno così poca che se avesse dedicato l'*Estetica trascendentale* all'intuizione non intellettuale ma artistica, quella sorta di illuminazione interiore che di tanto in tanto ispira chi si dedica all'arte, avrebbe probabilmente scritto un capolavoro, come fece Kierkegaard con *Enten-eller*, e forse non avrebbe avuto bisogno di scrivere la *Critica del giudizio*.

Invece ha voluto strafare, illudendosi di poter trarre qualcosa di “sintetico” da una realtà che in fondo non è che una mera rappresentazione soggettiva, che pretende d'essere oggettiva solo per il livello speculativo che offre. Kant voleva vedere nella realtà il proprio io privo di contraddizioni e di condizionamenti. Non si rendeva conto che se un qualunque Robinson avesse potuto formulare dei giudizi sintetici a priori, questi sarebbero stati i più fantastici del mondo, specie se, mettendosi a guardare il mare, egli fosse rimasto in attesa che qualcuno spuntasse all'improvviso dall'orizzonte.

Nell'ambito del criticismo kantiano la differenza tra un bambino e un adulto che nel deserto hanno un miraggio, è che il primo, mosso dall'istinto, giudica vera una cosa senza sapere che potrebbe essere falsa, mentre il secondo, dopo aver cercato di capire le mille possibilità in cui quella cosa potrebbe essere falsa, alla fine preferisce credere che sia vera, perché non può accettare l'idea che, dopo tanto ragionare, quella cosa sia del tutto falsa. Diventa quasi una questione di orgoglio personale: Kant era convinto che dopo di lui nessuno avrebbe scritto un'altra *Critica* aggiungendo qualcosa di fondamentale alla sua. Lui si aspettava soltanto delle conferme esemplificative. Ma non ne avrà, almeno non sul piano della gnoseologia.

### Il concetto di Tempo

Ora vediamo come Kant tratta l'altro grande tema dell'*Estetica trascendentale*: il *tempo*, cioè come dimostra che è una realtà a-priori.

1. Nessuno – egli afferma – può pensare a un “prima” e a un “dopo” se non accetta l’idea che esiste una realtà, il tempo, che gli permette di farlo.

È vero, indubbiamente, e tuttavia non è meno istintivo il fatto – anzi certamente lo è di più – che quando in un determinato momento ci si trova psicologicamente soddisfatti, non si avverte lo scorrere del tempo. Se tempo e spazio coincidono in un senso esistenziale, per quale motivo la metafisica non dovrebbe tener conto della psicologia?

Difficilmente Kant avrebbe ammesso che un soggetto in uno stato di grazia o di beatitudine o di estasi o di pace interiore o di personale illuminazione, è in grado di fermare il tempo, o comunque di non rendersi conto che esiste un “già” e un “non ancora”. Quante volte la letteratura mistica ci ha presentato soggetti del genere, che alla domanda “per quanto tempo” avevano vissuto in quella condizione estetica, rispondevano, immancabilmente, con un mesto “non ricordo”?

Si obietterà che anche il tempo mistico ha comunque un proprio decorso, una durata determinata. Tuttavia la percezione che noi abbiamo del tempo è assolutamente relativa allo *spazio* in cui lo viviamo e soprattutto al *modo* in cui lo viviamo. Uno spazio angusto rende il tempo più lungo, a meno che il soggetto non cerchi dentro di sé la realizzazione di se stesso, ma è dubbio che senza un rapporto con la realtà esterna, uno possa realizzarsi. Nessuno nasce Robinson.

2. Senza tempo non esistono i fenomeni; senza fenomeni invece il tempo sussiste tranquillamente.

Questo modo di vedere le cose è abbastanza curioso. Kant dà l’impressione di non avere alcuna concezione della storia, o di voler applicare ad essa delle categorie che al massimo potrebbero andar bene per una scienza esatta, ma sarebbe meglio dire per una speculazione meramente astratta.

Chi mai ha detto che nell’universo infinito esiste solo una forma di tempo? Persino i mesi che occorrono a un essere umano per nascere non sono tassativi. Esiste davvero il tempo nell’universo o è solo una convenzione che ci siamo dati? Cioè non è forse esso stesso un fenomeno che l’uomo si è dato in rapporto all’eternità? A che serve un tempo senza fenomeni? Anzi, com’è possibile pensare a un tempo senza alcun fenomeno? Il fatto stesso di pensarlo non è già di per sé un fenomeno? Come si può pensare a qualcosa che non ha odore, sapore, colore, temperatura, forma, sostanza...? Anche se questa cosa, per ipotesi, esistesse in qualche

luogo dell'universo, e io potessi pensarla solo in maniera astratta, senza riferimenti ad alcuna concretezza materiale, a che servirebbe? Come posso pensare a qualcosa che rende possibile ogni oggetto e ogni fenomeno, incluso me stesso, senza che io ne faccia parte? Nessuno può pensare al tempo come se non ci fosse o come se non avesse lo spazio come propria dimensione fondamentale. Non è forse una tautologia dire che il tempo non può essere soppresso, visto e considerato che quest'azione richiederebbe "un certo tempo" (per quanto infinitesimale possa essere)?

È molto strano che Kant, con le basi scientifiche di cui era dotato, dica che si può avere la percezione di qualcosa che in natura – stando almeno a come ne parla lui – non potrebbe esistere, almeno non secondo i criteri di osservazione che sulla terra ci contraddistinguono e di cui non possiamo certo fare a meno. Perché per es. non pensare che anche l'acqua abbia qualcosa di aprioristico come il tempo? Il corpo di un neonato è costituito dal 77% di acqua. Dunque per quale ragione la realtà del tempo va considerata più originaria di questa sostanza? Se io non mi posso pensare senz'acqua, perché non posso dichiarare che acqua e tempo coesistono dall'eternità?

E che dire del fuoco? Qui non abbiamo bisogno di scomodare Eraclito per sapere che ognuno di noi può bruciare di una passione interiore per questo o quel motivo. Dunque anche il fuoco, come l'acqua e il tempo, può a giusto titolo essere considerato primordiale per ogni essere umano. E così l'aria, la terra... Questa cosa non era forse già stata capita dai primissimi filosofi greci?

Noi potremmo addirittura dire che la stessa coscienza di tutto ciò è ancestrale come l'acqua il fuoco l'aria il tempo... Gli esseri umani hanno un certo margine di coscienza sin dalla nascita, che poi possono sviluppare, volendo, fino a vette eccelse. Persino l'istinto di riproduzione è antico quanto il tempo. Certo, se non ci fosse il tempo non avrebbe senso riprodursi. Ma perché farlo all'infinito? Per quale ragione la natura ci induce continuamente a cercare la riproduzione?

Perché non poter pensare che il tempo sia qualcosa di assolutamente inseparabile dalla materia che lo compone? La psicologia dice che esiste almeno un momento in cui ogni persona al mondo, con assoluta certezza, non può avere un'esatta percezione del tempo. Infatti, nel sogno si compiono azioni che nella realtà sarebbero impossibili, proprio perché mentre dormiamo saltano completamente le coordinate di spazio e tempo (per es. la forza della gravità sembra non esistere e anche la materia è soggetta a continue deformazioni). Tutto viene ricostruito arbitrariamente dai nostri desideri inconsci, e se ci risvegliamo frastornati o addirittura angosciati, ci fa piacere che qualcuno, vicino a noi, ci rassicuri dicendo: "Non è successo niente, stavi solo sognando". Se abbiamo fatto un sogno

in cui la vivibilità del nostro consueto spazio e tempo era completamente sconvolta, il risveglio in una situazione contestuale a noi nota ci consola enormemente, anche se ricordiamo piacevolmente i sogni in cui potevamo volare o avere superpoteri.

Dunque le nozioni e le relazioni di spazio e tempo sono molto relative. Esiste una “corrispondenza d’amorosi sensi” tra soggetto e spazio-tempo, sino al punto in cui (e non per una consapevolezza intellettuale, ma per un’esperienza interiore, impalpabile) non si è più in grado di distinguere tra io e non-io. Quindi non è proprio vero – come sostiene Kant – che “il tempo non può essere soppresso”. Il tempo in realtà può essere percepito come non esistente, se il soggetto è in grado d’identificarsi. Nel sogno lo si fa inconsciamente, ma ciò avviene solo per poter capire che potremmo farlo anche consapevolmente.

3. Il tempo ha una sola dimensione – dice Kant – e i diversi tempi non sono insieme ma successivi (come diversi spazi non sono successivi ma insieme).

In effetti che il tempo sia irreversibile pare indubbio. Ma è altrettanto vero che non può essere rappresentato da una linea retta, uniforme, costante. Nel tempo le cose si ripetono – anche questo è assodato –, benché non nella stessa maniera. Si ripetono in forme e modi diversi, ma sostanzialmente simili. È come se la natura volesse dirci che siamo sì infiniti, ma non così tanto da poter violare le leggi dell’*infinità*, che sono poi quelle che chiedono all’essere umano di *essere se stesso*. Identità e Differenza possono avere relazioni infinite, ma a condizione che una delle due non neghi l’altra.

Il tempo è dunque una linea che ha un movimento rotatorio, ma non circolare, proprio perché nulla può ripetersi in maniera identica (la simmetria perfetta non esiste nell’universo). Il tempo ha un movimento elicoidale, come se fosse una spirale in cui il punto d’inizio e di fine coincidono. Quando si diventa vecchi si torna ad essere bambini, in un processo che è infinito, poiché ogni esperienza ha un inizio e una fine, ed è cosa, questa, che non riguarda solo i singoli individui ma le intere civiltà.

Il punto è che noi non siamo mai esattamente uguali a noi stessi. Questo però non dovrebbe spaventarci, né farci dire – come vuole Kant – che l’esperienza non può darci “né universalità rigorosa, né certezza apodittica” (p. 75). A darci queste cose è proprio l’*infinita manifestazione delle forme della libertà*.

4. Il tempo – dice Kant – non è un concetto universale ma una forma pura dell'intuizione sensibile, che lo percepisce come un insieme.

Questo lo dice non solo contro gli storici che relativizzano la concezione del tempo e che si danno tempi diversi per classificare i periodi storici e che pensano di poter trovare un tempo unico sommando i suoi diversi segmenti, come se si potesse arrivare all'insieme partendo dai dettagli. Kant per es. avrebbe escluso a priori la possibilità, per un detective, di trovare un assassino partendo da un semplice esame degli indizi. Tale operazione non avrebbe potuto essere che conseguente a una preliminare intuizione su chi poteva essere l'assassino o sulla base di quale movente egli era diventato tale.

Kant tuttavia non ce l'ha solo con la storiografia che storicizza il tempo o che temporalizza i fatti storici, nella convinzione di poter trovare una linea assoluta del tempo (che si svolge per gradi successivi). Ce l'ha anche coi teologi, che parlano di eternità e che considerano il tempo storico un suo sottoprodotto.

Senonché Kant, pur partito da giuste motivazioni, finisce col negare alla visione laica dell'universo il diritto di dotarsi di una concezione autonoma dell'eternità del tempo. Infatti, se si circoscrivono il tempo e lo spazio all'interno della mera intuizione sensibile, non si può avere di essi un concetto che vada oltre questa stessa intuizione. Non si può contestare la metafisica religiosa opponendo soltanto una cognizione la più possibile "scientifica" dell'universo: bisogna servirsi anche di una concezione filosofica di tipo ateistico.

Se tempo e spazio hanno la proprietà di essere eterni e infiniti, non esiste alcun Dio. Certo, non è possibile intuire sensibilmente queste loro caratteristiche, però si può ipotizzare che se esse sono proprietà dello spazio e del tempo, non ha senso (in quanto superfluo) ammettere l'esistenza di qualcosa che le supera. Noi possiamo soltanto intuire che al di fuori dello spazio e del tempo, ovvero dell'illimitato e dell'eterno, non può esistere qualcosa che vada oltre.

Spazio e tempo sono proprietà di una materia che non è mai iniziata e mai finirà, la cui rappresentazione più adeguata, più vicina alla sua essenza, è l'*essere umano*, il cui elemento fondamentale, che lo distingue da qualunque altra cosa nell'universo, è la *libertà di coscienza*.

5. L'infinità del tempo unico è a fondamento delle quantità determinate di tempo, scrive Kant. Quella infinità può essere solo in-

tuita, mentre queste quantità possono essere comprese in maniera concettuale.

Il che, in altre parole, vorrebbe dire: quando il soggetto pensa all'assoluto, *intuisce*; quando pensa al relativo, *concettualizza*. Sul fenomeno si può ragionare, sul noumeno no. Quindi neppure sullo spazio e sul tempo si può ragionare, poiché essi possono non contenere alcun oggetto.

La cosa singolare, in questo ragionamento, è che Kant basa i concetti su intuizioni indimostrabili, le quali, infatti, di fronte al noumeno, tacciono. *L'in sé* resta inconoscibile: l'io può al massimo intuirlo, ma non rappresentarselo, a meno che non voglia cadere nel ridicolo o nell'arbitrario. Sicché il misticismo cacciato dalla porta, rientra dalla finestra.

*Rebus sic stantibus*, com'è possibile “fare scienza”? L'unica certezza che si può avere è quella della profonda limitazione del sapere. Un soggetto kantiano non dovrebbe mettersi a “pensare”, dovrebbe limitarsi a “contemplare” il cielo stellato.

E in ogni caso, anche a prescindere da tutto ciò, resta quanto meno antistoricistico sostenere che l'individuo non possa fare del proprio tempo *relativo* (determinato dallo spazio, storicamente dato) un qualcosa di *assoluto*. Assoluto e relativo sono concetti in rapporto continuo tra loro e, a seconda del punto di vista con cui vengono guardati, a volte prevale l'uno e a volte l'altro. Il tempo che si vive nel presente, in un dato luogo, è relativo nei confronti del passato e del futuro, ma è assoluto nel momento in cui lo si vive, proprio perché non ce ne sono altri.

Uno non può continuamente pensare a quel che sarebbe potuto diventare se avesse avuto altre opportunità o condizioni di vita. Il tempo va vissuto anche come un *assoluto*, poiché è la condizione in cui mettere alla prova la propria *libertà di coscienza*. Per essere se stessi non c'è bisogno di vivere in un altro tempo e in un altro luogo.

### **Aggiunte alla seconda edizione**

Nella seconda edizione Kant aggiunge un paragrafo dedicato al movimento del tempo. Qui egli dà una definizione non proprio esatta del mutamento delle cose: un oggetto subisce una mutazione, ovvero si trasforma, quando gli opposti vi convergono. E ciò non avviene in sincronia, ma secondo appunto una sequenza temporale. I predicati contraddittori – osserva Kant – non possono coesistere, ma solo unirsi tramite successione.

Questa è una caratteristica del suo pensiero, non riuscire a vedere le cose nella loro *simultaneità*. La contraddizione è un disturbo, che impedisce una corretta intuizione a priori, che vuole essere priva di postulati religiosi, benché non priva di postulati in generale. Semplicemente l'uomo si sostituisce a Dio e cerca di comportarsi come se lo fosse, almeno per quanto riguarda le intuizioni interiori, che per essere vere, autentiche, devono essere totalmente esenti dalle contraddizioni della società. Kant dice di voler partire dalla realtà (non dalla divinità) ma di essa vede solo quello che gli pare. Svolge la parte di un individuo isolato che applica alla realtà i suoi criteri soggettivi d'interpretazione; criteri che vuol far passare per apodittici proprio in quanto elaborati molto analiticamente, come nessun altro filosofo del suo tempo riuscì a fare, certamente non al di fuori della Germania, la quale, quanto a speculazione filosofica, non era seconda a nessuno.

I tre corollari del § 6 ribadiscono concetti già espressi, che si possono sintetizzare così: Il tempo non è così oggettivo da essere indipendente dalla rappresentazione che ne possiamo avere. Esso è soltanto la condizione soggettiva che permette le intuizioni a priori, non permea di sé la realtà. Il tempo può essere soltanto “sentito”, non “definito”, non è una figura, non ha un luogo, non è palpabile, al massimo può essere rappresentato con analogie di tipo simbolico, come per es. la linea del tempo.

Se si chiedesse a Kant di definire l'essenza di un fenomeno in relazione al tempo in cui è accaduto, egli risponderebbe che non si può parlare di “fenomeno” se prima non ci si chiarisce sulla definizione di “tempo”, e poiché il tempo non può essere interpretato, ma solo intuito, *ergo* il fenomeno non può sottostare a una categorizzazione obiettiva.

Noi possiamo soltanto argomentare che un determinato fenomeno è avvenuto in una porzione di tempo e in un segmento di spazio, Ma in sé il fenomeno non può darci alcuna cognizione scientifica di se stesso. La scienza non può essere data da fenomeni contraddittori – sottolinea Kant –, ma solo da una coscienza pura che ne preceda il formarsi e l'evolversi.

E con ciò il discorso è chiuso, sul piano teoretico generale; al massimo si può disquisire sul comportamento morale che si deve tenere in maniera conseguente a questa visione delle cose.

L'unica differenza di principio che Kant è disposto ad ammettere è quella secondo cui lo spazio si riferisce a rappresentazioni esterne, in quanto, in un certo qual modo, può essere visto; il tempo invece appartiene alla sensibilità interiore dell'anima umana, ed è pertanto qualcosa di più importante dello spazio. Infatti Kant assegna allo spazio la matematica, per poterlo interpretare; al tempo invece deve assegnare la propria

metafisica. Il fatto di assegnare allo spazio i soli fenomeni esterni, appartiene al suo modo riduttivo di vedere le cose.

Kant è un idealista persino nella differenza, quanto meno astrusa, che pone tra spazio e tempo. Vuol dare a tutti i costi una priorità al tempo, senza voler ammettere che tra loro, pur nella diversità delle funzioni, esiste corrispondenza o equivalenza. Non ci si può rappresentare lo spazio senza il tempo e viceversa. Interno ed esterno coincidono. Almeno in stato di veglia, direbbero gli psicologi. Mentre dormiamo, infatti, la loro fusione avviene secondo forme e modi del tutto imprevedibili, a testimonianza che non siamo fatti solo di spazio e di tempo, ma anche di *energia* (o di *desideri*) e naturalmente di *coscienza* e di *inconscio*. Non è curioso che quando nel sogno tentiamo di fare cose sconvenienti, la coscienza interviene per impedircelo? Non avremmo forse tutto il tempo e lo spazio necessari? Come si può avere intuizione solo del tempo e dello spazio e non anche del loro contenuto? Nel sogno il tempo e lo spazio sembrano essere a nostra completa disposizione, ma nella realtà essi esistono indipendentemente dalla coscienza che ne abbiamo. Anzi sono proprio loro che scansionano e delimitano il nostro modo di essere e di esistere, come se, in definitiva, dovessimo noi adeguare la coscienza alla loro realtà, diventando con essa un tutt'uno.

Kant invece ritiene che il tempo non possa esistere neppure al di fuori del soggetto che lo pensa, come se non fossero proprio il tempo e lo spazio a rendere contestuale l'essere all'esserci. Qui ovviamente non si contesta il fatto che Kant ponga il soggetto al centro dell'universo, né che lo trasformi in una sorta di "essere divino" (poiché è giusto pensare che se Dio non esiste l'uomo è Dio di se stesso); si contesta piuttosto il fatto che si possa far questo indipendentemente dalle condizioni oggettive che determinano il soggetto, che è, in quanto tale, *ente di natura*.

Se davvero potesse esistere un "soggetto kantiano", null'altro esisterebbe che lui stesso e ciò ch'egli stesso è in grado di conoscere e di produrre, ma a quel punto che senso avrebbe dire che un soggetto del genere non può conoscere "la cosa in sé"? Da un lato tutto viene ridotto a un nulla per permettere all'io di fare chiarezza dentro di sé, e dall'altro l'io si scopre completamente vuoto, incapace persino di conoscere se stesso. Neppure il feto, che pur brancola in un ventre buio e acquoso, potrebbe sentirsi più solo di un soggetto kantiano.

Un feto infatti si guarda bene dal recidere il cordone ombelicale: non lo farebbe neppure se potesse, poiché, pur sentendosi limitato nei movimenti, l'istinto gli dice che quella "cosa in sé" è la chiave di volta della sua esistenza. Un feto "intellettuale" non può non sapere che la propria facoltà intuitiva, che è primordiale, va posta in rapporto a una certa dipendenza dalla materia che lo circonda. Il feto non avverte più quella

dipendenza soltanto quando il ventre non è più in grado di contenerlo, e tuttavia, una volta uscito, s'accorgerà presto di dover vivere una nuova dipendenza, in altre forme e modi.

Anche nel caso in cui questo processo di trasformazione si ripettesse dopo la nostra morte, l'aumentata autoconsapevolezza non implicherà affatto un'attenuazione della dipendenza dalle caratteristiche della materia. Anzi, "crescere" significa appunto capire in maniera progressiva come questa dipendenza possa essere vissuta nel miglior modo possibile, nel rispetto della libertà di coscienza. Un'acquisizione, questa, che uno certo non può maturare individualmente, nel chiuso della propria interiorità, senza rapporti oggettivi coll'esterno.

In astratto si potrebbe anche sostenere che il tempo esiste solo in quanto il soggetto riesce a percepirlo, ma chi potrebbe mai dire che noi esistiamo senza percepire lo scorrere del tempo? È impossibile non rendersi conto ch'esso ci determina in maniera assoluta per una serie di ragioni: viviamo in un pianeta che ci obbliga a dividere l'anno in 365 giorni e ogni giorno in 24 ore e ogni ora in 60 minuti; la nostra esistenza è soggetta a morire; esiste una ciclicità nelle manifestazioni dei fenomeni, per quanto in forme e modi non esattamente uguali. E così via.

Gli animali non pensano al tempo che scorre, eppure istintivamente sanno quant'è il loro tempo. Se il felino, quando s'apposta, non facesse un calcolo di quanto tempo gli occorre per catturare una preda, morirebbe di fame. Anche il serpente non può non sapere entro quanto tempo il suo veleno avrà effetto. Nessuno insegna agli animali ad usare il tempo nel migliore dei modi: lo sanno dalla nascita. Semmai è l'essere umano che deve imparare ad adeguarsi ai ritmi del tempo e a non stressarsi quando pensa di averne troppo poco o a non annoiarsi quando invece pensa di averne troppo.

Kant probabilmente voleva negare l'assolutezza al tempo per non ricadere nella dogmatica religiosa, che divideva tempo da eternità, considerando solo quest'ultima una prerogativa della divinità. Ma così facendo ha reso assoluto l'io relativizzando la materia. Il che è un controsenso: non si può essere assoluti in uno spazio-tempo relativi. Noi siamo assoluti proprio in quanto la coscienza che ci contraddistingue nell'universo è *co-eterna* alla materia di cui l'universo stesso è composto. Ridurre la materia a una percezione dell'io è quanto meno infantile. Per negare Dio Kant non aveva bisogno di sostituirlo con l'io; era sufficiente che attribuisse alla materia le sue stesse caratteristiche; la divinità dell'uomo sarebbe stata una inevitabile conseguenza.

Al momento infatti la materia offre maggiori garanzie di infinità ed eternità che non l'essere umano, il quale può pensare all'assoluto solo per mezzo della propria coscienza. Anche perché l'intuizione di cui parla

Kant è pur sempre qualcosa di “sensibile”; non è un’ispirazione divina, un’illuminazione interiore, un rapimento mistico. A che pro ammettere la sensibilità, le cui modificazioni dipendono inevitabilmente dalla materia, quando poi le si impedisce d’avere un rapporto strutturale, organico, con questa stessa materia?

Il ragionamento fatto da Kant è in definitiva abbastanza curioso: da un lato sostiene che l’intuizione è sempre sensibile, poiché il soggetto è inevitabilmente condizionato dalla realtà esterna; dall’altro però nega che questa realtà (ivi inclusi il tempo e lo spazio che la determinano) abbia un’autonomia assoluta rispetto alla percezione del soggetto. Sicché alla fine, pur riconoscendo alla realtà, *oborto collo*, una certa esistenza, Kant le nega l’indipendenza dal soggetto e la trasforma in ciò che questi è in grado di percepire di essa.

Il criticismo kantiano, anche prescindendo dalle assurdità dette sul noumeno, è agli antipodi di quello marxiano, per il quale il soggetto è determinato dai rapporti produttivi della realtà, per quanto con la coscienza possa elevarsi sopra di essi. È singolare come, di fronte all’incapacità di modificare una realtà contraddittoria (a causa dei conflitti di classe), uno dica che la coscienza ha un primato sostanziale sulla realtà, al punto che di quest’ultima può anche fare a meno; l’altro invece il contrario: la coscienza è soltanto un riflesso, che non può cambiare se non cambia la realtà. Entrambi sono “critici”, ma uno della sovrastruttura religiosa del sistema capitalistico, l’altro della struttura economica dello stesso sistema. L’uno vede la libertà nello stabilire scientificamente, a priori, i limiti della conoscenza; l’altro invece nel delineare le successive determinazioni quantitative che porteranno necessariamente il sistema sociale a passare dal capitalismo al socialismo. Due intellettuali tedeschi su due versanti opposti, entrambi incapaci di organizzare politicamente il soggetto in funzione rivoluzionaria.

L’errore principale di Kant è stato quello di aver avuto la pretesa di poter stabilire una conoscenza oggettiva della realtà a partire dal soggetto in sé e per sé. Come minimo, infatti, avrebbe dovuto porre la relazione paritetica “io-tu”. C’è, per questa ragione, della supponenza un po’ fastidiosa nel suo pensiero metafisico, che si riscontra per es. là dove dice che “se si toglie dal tempo la condizione speciale della nostra sensibilità, sparisce anche il concetto di tempo: esso non appartiene agli oggetti stessi, ma semplicemente al soggetto che li intuisce” (p. 80). Una tesi, questa, che avrebbe senso solo se fosse stato il soggetto stesso a creare lo spazio e il tempo nonché la materia dell’universo, la quale invece ci precede proprio nello spazio e nel tempo, pur essendo nella nostra coscienza il segreto della sua intelligenza.

In realtà Kant non avrebbe ragione neppure se gli scienziati e i filosofi riuscissero a dimostrare che all'origine dello spazio e del tempo vi è la coscienza umana, poiché si scoprirebbe che questa è fatta proprio di spazio e tempo e quindi di materia eterna e infinita, da cui essa non può in alcun modo prescindere. La materia è oggettiva a prescindere dal soggetto che la percepisce, anche se il soggetto, conformandosi ad essa in maniera naturale, cioè rispettandone le leggi, può pervenire alla medesima oggettività.

Kant invece vede la realtà come un ostacolo alla propria esigenza di scientificità e la tiene quanto più possibile lontana da sé, temendo di restarne influenzato. "Il tempo non è reale come oggetto, ma come la rappresentazione di me stesso come oggetto" (p. 80). Sembra qui delineato un film di fantascienza, in cui tutto è possibile: dalle bilocazioni agli ologrammi, dai viaggi a ritroso agli spostamenti intergalattici. Tutto diventa relativo alla percezione del soggetto, tutto diventa possibile alla coscienza che pensa.

Se davvero questo fosse possibile nella dimensione terrena, perché non credere vere anche le percezioni di un allucinato, di uno psicopatico, di chiunque non abbia un'adeguata consapevolezza della realtà? Qui vien quasi la tentazione di paragonare Kant a quel Cristo evangelico che continuamente diceva: "Non è ancora giunta la mia ora". Quello però era un Cristo che veniva fatto parlare dai redattori col senno mistico del poi.

Intristisce vedere un grande filosofo come Kant abbracciare, seppur in forma laicizzata, la causa del misticismo in nome delle proprie tesi aprioristiche. E cosa pensare quando scrive che del fattore tempo "resta la sua realtà empirica come condizione di tutte le nostre esperienze" (p. 80)? Quali esperienze potrà mai "condizionare" il tempo se la realtà empirica viene ridotta a mera percezione? Forse lo sviluppo dei denti o dei peli della barba o l'esperienza della calvizie? Quali esperienze significative potranno mai dire al soggetto kantiano che il tempo ha una proprietà empirica su di lui? Per un soggetto così isolato, così solipsistico, esiste davvero un qualche criterio per stabilire la differenza tra realtà e irrealtà? Come si può giudicare "reale" solo ciò che non può "condizionare"? Non facendo alcuna critica della realtà sociale, ma soltanto della rappresentazione che se ne può avere, è come se ci si fosse messi a guardare un'eclissi con un vetrino affumicato.

Se il tempo non è una determinazione inerente oggettivamente alle cose, perché queste muoiono e si trasformano in altre cose? Nella concezione kantiana del tempo potrebbe sì esserci una hegeliana negazione della negazione, ma non secondo il processo di tesi-antitesi-sintesi (considerando l'antitesi come un qualcosa di altro da sé); la negazione kantiana avviene all'interno della stessa tesi non tanto per un rapporto

*dialettico* con l'antitesi, quanto perché essa subisce delle modifiche a prescindere dalla volontà soggettiva, cosa per cui il soggetto cerca di reagire come meglio può; infatti, ad un certo punto, come per un processo interno di autorigenerazione, la tesi si riprende e torna ad essere quel che era all'inizio. Il prodotto finito non è qualcosa di molto diverso da quello originario.

Con questo processo pseudo-dialettico, in cui la scienza è divenuta padrona del tempo, ci si potrebbero fare dei film di fantascienza, in cui gli attori che invecchiano o s'ammalano gravemente o subiscono incidenti gravissimi o muoiono in battaglia, vengono sottoposti a uno speciale trattamento, grazie al quale recuperano tutte le loro funzionalità, restando sempre se stessi; nel peggiore dei casi si creano strutture in cui i protagonisti possono essere facilmente clonati, al fine di sostituire immediatamente quelli deceduti.

Se una spia filosoficamente kantiana fosse stata al servizio di Napoleone e gli agenti del controspionaggio prussiano l'avessero catturata, rinchiodandola in una stanza con la luce sempre accesa, col proposito di svegliarla a ogni tentativo di addormentarsi, che cosa si sarebbe scoperto? Se il tempo è solo una percezione del soggetto, una tortura come questa non sarebbe servita a nulla. Se il tempo non è oggettivo, una spia kantiana può restare sveglia quanto le pare. Semmai saranno i torturatori ad aver bisogno di darsi i turni. E se anche nei momenti di pausa lei riuscisse in qualche modo a schiacciare un pisolino, al risveglio non avrebbe neppure bisogno di chiedere l'ora, visto che l'abitudine, maturata col tempo, le permetterebbe di sfruttare il proprio orologio interno.

## I paragrafi 7 e 8

[A]

Obiezioni di questo genere dovevano essere state fatte a Kant già al momento della prima edizione dell'opera, in quanto i paragrafi 7 e 8 (*Chiarimenti e Osservazioni generali sull'Estetica trascendentale*) ne rappresentano visibilmente una sorta di controdeduzione.

La filosofia di Kant, che tanto ricorda la *Meditazione V* di Cartesio, dove il concetto di "esistenza" non ha alcuna sostanza in sé, è in realtà, sul piano gnoseologico, una matematica tradotta in metafisica. Non ha nulla della fisica, poiché questa esamina i corpi in movimento. Nell'ambito dell'*Estetica trascendentale* esistono soltanto due categorie statiche, fossilizzate in maniera astratta, totalmente prive di contenuto: lo spazio e il tempo. Realtà vuote, come solo un filosofo può immaginare.

Nella sua filosofia non c'è un vero contatto con la realtà, esattamente come nella sua etica non c'è un vero contatto con la persona. È tutta una costruzione artificiale ch'egli s'è dato per appagare se stesso, in cui, prima ancora di porsi le domande di fronte a uno specchio, si stabiliscono le giuste risposte.

Kant può essere immaginato come un funambolo che ha di fronte a sé una corda da attraversare con sotto un pauroso vuoto. Lui osserva l'altro capo della corda e intuisce che può farcela, poiché ha la percezione esatta dei limiti spazio-temporali all'interno dei quali può muoversi, e siccome è convinto di questo, resta fermo a contemplare la situazione, sino al punto in cui decide di tornare a casa, pago d'avercela fatta.

Il vero motivo per cui Kant disse che dopo la sua *Critica* non ve ne sarebbe stata un'altra, dipese proprio dal fatto ch'egli riteneva la materia (e quindi il tempo e lo spazio) del tutto insussistente a prescindere dalla percezione che il soggetto ne può avere. La filosofia, in un certo senso, avrebbe dovuto finire con lui.

Non aveva però fatto i conti con Hegel, che pose davvero le basi dell'idealismo oggettivo e storicistico, mettendo nel dimenticatoio il criticismo kantiano. Lo stesso Hegel, tuttavia, disse che con lui la filosofia difficilmente avrebbe potuto aggiungere qualcosa di significativo sul piano logico e metafisico, e in effetti fu così, ma solo perché Marx ed Engels dissero che tutta la filosofia non era altro che un modo di guardare la realtà a testa in giù, mentre il vero problema era quello di trasformarla in maniera rivoluzionaria, partendo non dalle contraddizioni gnoseologiche ma da quelle *sociali*.

A volte stupisce che un filosofo di grande spessore come Kant, amante della classicità greca, per la quale la curiosità, la meraviglia, la contemplazione della natura, dell'universo, erano cose fondamentali, da porre addirittura alla base del corretto ragionamento, arrivi a dire che “quel che ci possa essere negli oggetti in sé e separati dalla ricettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto. Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli” (p. 83).

Un atteggiamento del genere ricorda da vicino quello della fiaba della volpe e l'uva o quello del bambino che invece di nascondersi per non farsi trovare dagli altri, chiude semplicemente gli occhi. La natura in sé non posso conoscerla, quindi non esiste o comunque non esiste per me. Se questo fosse vero, la ricerca scientifica, dopo Kant, si sarebbe dovuta bloccare di colpo. L'unica scienza che avrebbe potuto continuare a svilupparsi sarebbe stata la matematica: un'enorme soddisfazione per le conoscenze in generale!

## [B]

L'ultimo paragrafo, l'ottavo, merita d'essere analizzato perché vuol porsi come sintesi generale del contenuto dell'*Estetica trascendentale*.

Le due affermazioni principali sono una contro i teologi: "ogni nostra intuizione non è se non la rappresentazione di un fenomeno" (p. 83), quindi è da escludere che uno possa avere la rappresentazione di qualcosa di sovranaturale; l'altra invece è contro chiunque creda nell'oggettività della materia e della realtà in generale: "le cose che noi intuiamo non sono in se stesse quello per cui noi le intuiamo" (ib.), nel senso che "quel che ci possa essere negli oggetti in sé e separati dalla ricettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto" (ib.). Il che, in altre parole, vuol dire che la realtà è inconoscibile come *essenza* (o *sostanza*). "Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirla" (ib.).

Quindi da un lato Kant dice che Dio non esiste e dall'altro che senza il soggetto che pensa o intuisce o sente, non esisterebbe neppure la natura, in quanto se essa ha un significato in sé, non è per l'uomo. La morte di Dio ha comportato la morte della materia (o comunque del suo significato).

Sembra qui di assistere a una crisi religiosa di stampo adolescenziale. Non si crede più in un'illusione collettiva e ci si rinchioda nel proprio isolamento. Il mondo non ritrova il significato di sé, dopo essersi liberato delle proprie incrostazioni religiose, ma sparisce *qua talis* dalla percezione del soggetto, che in ultima istanza se lo ricostruisce a livello intellettuale (esaltando lo strumento dell'intuizione) sulla base dei propri interessi. Il criticismo naufraga nell'idealismo soggettivo, che rischia continuamente d'essere sballottato tra il misticismo laicizzato di Scilla e l'irrazionalismo tendenziale di Cariddi.

Kant avrebbe almeno potuto risparmiarsi d'essere così categorico nel sostenere che la materia non potrà *mai* essere conosciuta nella sua essenza. Dire che la realtà è inconoscibile e dire che la sua conoscenza non può mai essere assoluta, sono due cose completamente diverse. Alla conoscenza assoluta ci si può arrivare per gradi successivi, ma nel frattempo occorre affermare almeno la differenza tra conoscenza *soggettiva* e *oggettiva*, altrimenti non vi potrà mai essere alcun progresso scientifico. Se la conoscenza non potesse mai essere neppure oggettiva, non si capisce perché dovrebbe esserlo quella, che pur si definisce preliminare a ogni forma di gnoseologia, dello stesso Kant.

Un qualunque criticismo soggettivistico dovrebbe anzitutto porre i limiti epistemologici in cui muoversi, i primi dei quali non possono non

essere quelli relativi alla *parzialità* di qualunque osservazione individuale. A meno che uno non si concentri sugli aspetti empirici della realtà e cerchi di trovare in essi quelle leggi che possono rendere la realtà a misura d'uomo, priva di contraddizioni antagonistiche. In tal modo il confronto diventa non sui massimi sistemi dell'universo, ma, concretamente, sulle caratteristiche dei fenomeni.

## Kant e Leibniz

Sul piano strettamente metafisico Kant potrebbe avere una qualche ragione se avesse almeno fatto una distinzione tra *materia e fenomeno*. Cioè, considerando che le conoscenze dell'uomo sulla materia dell'universo sono ancora molto modeste, a nessuno sarebbe parso scandaloso se egli avesse osservato che la materia in sé ci resta in gran parte sconosciuta. Ovviamente avrebbe dovuto aggiungere che la materia a nostra disposizione, quella di cui è composta il nostro pianeta, possiamo progressivamente conoscerla in maniera oggettiva, applicandoci a studiarla assiduamente.

In ogni caso tale distinzione non sarebbe stata ancora sufficiente per fare uscire Kant dalle sabbie mobili in cui si era infilato. Infatti, anche se avesse detto che la materia dell'universo attende d'essere progressivamente conosciuta dall'uomo, avrebbe poi dovuto aggiungere che nei confronti dei fenomeni umani la conoscenza non può mai sostenere di non essere in grado d'interpretarli. Una posizione così agnostica e sospensiva nei confronti della storicità di questi fenomeni fa perdere alla critica kantiana della religione una vera legittimazione. Rinunciando a interpretare la realtà fenomenica del suo tempo, Kant, naturalmente senza volerlo (poiché egli in coscienza era assai poco credente), faceva soltanto, con la *Critica*, un grande favore all'interpretazione ufficiale che ne davano lo Stato prussiano e la Chiesa di stato; per quanto – è bene ammetterlo – la sua opera demolitrice della dogmatica teologica un certo fastidio dovette darlo, se è vero che, dopo aver accettato la cattedra universitaria, per poterla conservare egli si preoccupò di distogliere l'attenzione dagli elementi eversivi della sua prima *Critica*, dicendo esplicitamente, nella seconda edizione, ch'essa si poneva come obiettivo il superamento della metafisica di Leibniz e del suo principale divulgatore in Prussia, Wolff, i quali sostenevano che dai sensi si poteva ottenere al massimo una conoscenza “confusa”.

Davvero Kant pensava che la Chiesa luterana avrebbe creduto a questo puerile diversivo? Un filosofo illuminato, accademico già ben noto, scrive una poderosa *Critica* semplicemente per dimostrare che dai sensi non si può ottenere *neppure* una conoscenza “confusa”? E allora

perché chiamare “sensibile” l’organo per eccellenza dell’*Estetica trascendentale*? Non è singolare dire che l’essere umano è dotato di sensi che continuamente lo ingannano e poi fare dell’*intuizione sensibile* la chiave per fondare la comprensione scientifica, ancorché formale, di tutti i fenomeni?

Esattamente come Leibniz, Kant non riteneva possibile una conoscenza “scientifica” attraverso i sensi. Solo che, a differenza di Leibniz, non ne aveva tratto la conclusione che il soggetto, per poter conoscere adeguatamente, dovesse dipendere da qualcosa a lui esterno. Leibniz infatti, pur essendo un matematico, sul piano metafisico era una sorta di filosofo della religione cristiana: le sue “monadi” salgono a Dio; egli inoltre ammette l’esistenza di una vera e propria “città di Dio”, composta di spiriti che trovano in Dio il loro supremo principio; inevitabilmente finisce coll’accettare la prova ontologica (anselmiana) dell’esistenza di Dio e afferma persino che le cose contingenti hanno la loro ragion d’essere in Dio (molto divertente era inoltre la sua concezione di finalismo dell’universo, secondo cui Dio opera seguendo il principio del “meglio”).

Ovviamente queste e altre amenità di Leibniz, Kant non avrebbe mai potuto accettarle, proprio perché la sua posizione, almeno nella prima *Critica*, se svolta in maniera conseguente, rinunciando all’insulsaggine del noumeno, portava dritta all’ateismo (o quanto meno all’agnosticismo, se si voleva invece conservare il noumeno). Tuttavia, e questo va detto a scampo di equivoci, tra la monade leibniziana e l’io intuisco kantiano non vi sono affatto delle differenze sostanziali. Infatti, se si eliminano le mistiche assurdità di Leibniz, la monade, in ultima istanza, non avrebbe alcuna difficoltà a comportarsi in maniera kantiana. È vero che Leibniz, non potendo puntare troppo sui sensi, aveva finito col rifarsi sull’inconscio, ma è anche vero che i sensi, su cui Kant diceva di voler “pre-mettere” le conoscenze basilari, non avevano alcunché di veramente “sensibile”. L’intuizione era “sensibile” per modo di dire.

Kant in realtà non avrebbe mai dato alcuna validità alla “teoria del riflesso”, in riferimento non a Dio ma alla materia come realtà esterna. L’unica vera “sensibilità” per lui restava tutta interiore e connessa anzitutto alla facoltà dell’intuizione intellettuale.

Ora però leggiamo come Kant difende le sue tesi al cospetto di quelle di Leibniz e Wolff.

1) I sensi non servono a nulla ai fini della conoscenza *certa*.

2) Se non esistesse l’intuizione sensibile, non esisterebbero neppure gli oggetti.

3) Gli oggetti o fenomeni si possono conoscere empiricamente attraverso i sensi, ma tale conoscenza non dà in ultima istanza alcuna garanzia di veridicità.

4) L'intuizione sensibile serve per porre le condizioni di una conoscenza certa degli oggetti, che prescinde dagli oggetti stessi e che quindi si pone a priori.

5) Da questa conoscenza bisogna però escludere quella della loro sostanza, che resta inconoscibile.

6) Dunque qualunque conoscenza che cerchi in Dio la spiegazione delle cose, non ha senso, poiché Dio non è oggetto di esperienza sensibile (in altre parti della *Critica* Kant dimostrerà che tutte le prove relative all'esistenza di Dio sono tautologiche, in quanto danno per scontata l'esistenza di ciò che dovrebbero dimostrare).

7) Nessuna esperienza, di nessun fenomeno, può contenere aspetti di necessità e universalità.

Insomma Kant da un lato ha la pretesa d'aver fondato l'ateismo, in quanto nega valore a qualunque entità extrasensibile; dall'altro però, rinchiudendo il soggetto nell'ambito dell'intuizione, offre delle basi fragilissime al proprio ateismo, in quanto la materia viene posta sullo stesso piano della divinità, nel senso che come non esiste questa, così non esiste quella, e se per caso dovesse esistere, il soggetto non ne saprebbe nulla.

Il kantiano è come uno che deve bonificare un campo disseminato di mine antiuomo. Intuisce quale può essere il percorso giusto, ma esplode sull'ultima mina, proprio perché si è fidato solo della propria intuizione, che, per sentirsi certa, preferiva basarsi su leggi universalmente valide. "La nostra Estetica trascendentale è... tanto sicura e indubitabile, quanto mai si può richiedere che sia una teoria che deve servire di organo" (p. 86).

Una teoria che pretende di navigare sugli oceani e che poi fa affogare il timoniere in un bicchier d'acqua; una teoria che squalifica l'esperienza, negandole una necessità e universalità oggettive, che speranza può avere di porsi in maniera assoluta? Se si pretende una teoria del genere, a prescindere da qualunque esperienza, non si sta forse facendo del misticismo? Dunque, davvero Kant ha superato Leibniz?

Quello che più stupisce in un filosofo così intellettualmente dotato come lui è il fatto di non essersi reso conto che la migliore intuizione è proprio quella che si basa sull'esperienza. Egli ha voluto cercare a tutti i costi l'assoluto, senza considerare che l'unica strada percorribile per arrivarci è proprio quella dell'*esperienza*: prescindendo da questa, alla fine non restano che illusioni, mere rappresentazioni immaginarie.

Kant ha nettamente equivocado sulla differenza tra "oggettivo" e "assoluto": un'esperienza può essere oggettiva senza essere assoluta, può

cioè rivendicare maggiore “oggettività” di altre esperienze, senza per questo pretendere di porsi in maniera dogmatica. Infatti ogni esperienza è caratterizzata da contraddizioni irrisolte e la “soggettività” di un’esperienza sta proprio nel fatto di avere maggiori contraddizioni irrisolte rispetto ad altre. È una questione di “quantità”, che può essere affrontata solo con un giudizio obiettivo sulla realtà. Questo significa che alla verità assoluta ci si può arrivare soltanto per “gradi”, per tappe successive. Se un’esperienza pretende l’assolutezza – come in genere avviene nelle ditature – non avrebbe nulla di “oggettivo” o comunque lo perderebbe, diventando qualcosa di assolutamente arbitrario.

### Conclusioni

Anche i punti II, III e IV del § 8 sono stati aggiunti nella seconda edizione della *Critica*. A leggerli vengono in mente le scatole cinesi: se ne apre una e se ne trova un’altra più piccola, e così sino all’ultima. E ogni volta ci si chiede quale sia la cosa in sé, il noumeno di ogni scatola; un noumeno sempre più piccolo, fin quasi a scomparire del tutto.

Davvero Kant credeva al noumeno o lo usava soltanto per tener calme le coscienze fanatiche e integraliste? E, se ci credeva, possibile che non avesse capito che il noumeno delle scatole cinesi sta proprio nel loro gioco a incastro? Perché immaginarsi qualcosa di “assoluto” che spieghi in maniera “assoluta” il significato delle cose? Quale sforzo conoscitivo farebbe l’uomo di fronte a qualcosa che si autospiega in maniera esauriente? Che senso ha negare il Dio teologico per riaffermarlo in maniera filosofica?

Se anche Kant non credeva nel noumeno e ne avesse parlato solo per accontentare gli avversari credenti e l’inevitabile censura, resta il fatto che egli attribuisce un’importanza spropositata alla facoltà intuitiva e rappresentativa del soggetto privo d’esperienza. L’intuizione diventa in sostanza la rappresentazione che l’io fa di se stesso. “La coscienza di se stesso (appercezione) è la semplice rappresentazione dell’io; e, se tutto il molteplice nel soggetto ci fosse dato da essa spontaneamente, l’intuizione interna sarebbe intellettuale” (p. 89).

Il fatto è però che tale intuizione, essendo l’esperienza delle cose esterne ridotta al minimo, di “sensibile” ha davvero poco. È come se Kant dicesse a un bambino piccolo: “Se vuoi essere te stesso, sii te stesso, pensa a quello che sei e non permettere che la realtà esterna ti influenzi”. Se davvero Kant trovasse un bambino così intelligente da capire le sue sagge parole, dovrebbe però aspettarsi una risposta di livello analogo: “Se tu mi dai questo consiglio, fai già parte della mia realtà esterna.

O devo forse pensare che non sei tu che parli, ma è la mia coscienza che si riflette in te?”.

Dunque che cos'è per Kant la coscienza di sé? Davvero l'autocoscienza è data soltanto da un automovimento dello spirito che alberga in ogni essere umano? Neppure lui è convinto di poter dare una risposta esauriente a questa domanda. Infatti nelle ultime righe dell'*Estetica trascendentale* si sente indotto ad affermare che nessun essere umano, così fragile e dipendente, può arrivare a tanto. Questa forma di autoconsapevolezza è prerogativa soltanto dell'*Essere supremo*.

## I limiti di Kant

### Moralismo a sfondo religioso

Kant commise un errore fondamentale nella sua *Critica della ragion pura* (1781) allorché pensò d'andare a cercare la *cosa in sé* (il noumeno) nella classica metafisica. Fu certamente un errore dovuto al fatto che la sua Prussia era ancora molto arretrata rispetto a Olanda, Francia e soprattutto Inghilterra, già indirizzate sulla strada del capitalismo.

Questo cedimento a idee mistiche si trasformò poi in *débâcle* nella seconda *Critica*, quella della *ragion pratica*, ove ammise molto tranquillamente che non poteva non credere in Dio. Se l'esistenza non ci permette d'essere felici per aver fatto il nostro dovere – questa fu la sua conclusione –, allora possiamo pensare che ciò ci verrà riconosciuto in un'altra esistenza.

Ma era tutta l'impostazione generale della prima *Critica* a essere sbagliata. Oggi infatti riteniamo molto limitativo ch'egli volesse cercare la scientificità delle cose solo nei metodi fisico-matematici. La scientificità, in realtà, è in ogni disciplina: dipende soltanto dai criteri che si usano, dai limiti epistemologici che vengono posti, dalla capacità che si ha di guardare le cose olisticamente, nel loro insieme.

È evidente che se uno attribuisce la scientificità soltanto alla fisica e alla matematica, due scienze esatte per definizione, che di "umanistico" hanno ben poco, non riuscirà a trovare in esse il "senso della vita", la sostanza delle cose. Deve per forza andarlo a cercare là dove per tradizione i poteri dominanti han sempre detto (o meglio: imposto) di andarlo a trovare, appunto nella religione. Cercando il senso ultimo delle cose nella metafisica, dopo aver detto, ovviamente, che non poteva trovarlo nella fisica e nella matematica, è stato come se Kant si fosse fatto un'autorete.

Di primo acchito sembra che delle tre *Critiche*, la prima sia la più laica. In realtà essa già anticipa il precipizio mistico in cui cadrà la seconda. Da un lato, infatti, è vero che Kant afferma che la metafisica non è scientifica e che le prove dell'esistenza di Dio, dell'anima e di un finalismo universale sono indimostrabili; dall'altro però ha bisogno di affermare che Dio può essere pensabile, persino desiderabile, umanamente accettabile, anche se resta inconoscibile, indimostrabile, inaccessibile.

Kant fece una concessione che sul piano laico è inammissibile, e

che nella sua fase giovanile non avrebbe mai fatto. Sotto questo aspetto il Kant maturo è involutivo rispetto a quello che inventò la teoria della nebulosa autosussistente e automoventesi per spiegare l'origine del nostro sistema solare.

Il Kant filosofo finì subito in un *cul-de-sac*, come gli fece rilevare il filosofo idealista Fichte, quando gli disse che non aveva alcun senso ammettere l'esistenza della "cosa in sé" e, nel contempo, sostenere ch'essa resta inconoscibile. Ciò che è inconoscibile non può essere ammesso come esistente.

Sotto questo aspetto lo smontaggio delle tre classiche prove teologiche a favore dell'esistenza di Dio (quella ontologica, cosmologica e fisico-teleologica), perdeva tutto il suo valore. Infatti, se da un lato è assurdo sostenere che non si può passare dal concetto di Dio alla sua esistenza, essendo i piani, logico e fisico, del tutto diversi; dall'altro è non meno assurdo sostenere che il noumeno è pensabile ma non conoscibile. Cioè può anche essere pensata, nella propria infinita fantasia, l'esistenza di un ippogrifo o di un minotauro, ma, se si è sani di mente, non gli si attribuirà certo il "senso della vita".

Fichte arrivò a dire che la cosa in sé non esiste e che, al massimo, essa viene posta direttamente dall'io puro: affermazione, questa, non meno infondata, ma intanto, a causa del suo ateismo, egli dovette rinunciare alla cattedra universitaria, mentre Kant, a causa del suo agnosticismo, fu soltanto redarguito.

Alle autorità prussiane pareva pericolosa l'affermazione kantiana secondo cui la religione aveva un senso solo nei limiti della ragione. Probabilmente però non si procedette al licenziamento perché qualcuno dovette accorgersi che, accettando anche solo in via ipotetica l'esistenza di Dio – come appunto aveva fatto Kant –, il fatto di contestare le tre suddette prove teologiche non risultava più "fondato" di quelle stesse prove.

È questo, in fondo, il limite dell'agnosticismo in generale, il quale da un lato nega la necessità di un Padreterno e, dall'altro, non escludendone la possibilità virtuale, presta il fianco a tutte le speculazioni mistiche e, in fondo, clericali.

Oggi diciamo che il compito dell'uomo è quello di realizzare la verità delle cose, e non tanto quello di chiedersi se tale verità corrisponde esattamente alla verità in sé o se gli si avvicina soltanto. Non è possibile aspettare di sapere con sicurezza se esiste o no tale corrispondenza, prima di realizzarla praticamente, poiché è proprio dalla modalità in cui si realizza la prassi che si può scoprire il grado di quella corrispondenza. L'uomo è un essere in via di formazione, che deve misurarsi con la realtà in cui vive.

## Formalismo soggettivistico

È quanto mai interessante stabilire se il formalismo della *Ragion pratica* sia già implicito nella *Ragion pura* (tale per cui si pone come conseguenza inevitabile), oppure se rappresenti una vera e propria involuzione mistica di Kant rispetto alla scientificità della prima *Critica*.

La soluzione, probabilmente, sta in una via di mezzo: anche perché se la *Ragion pratica* è un'involuzione mistica già implicita nella *Ragion pura*, allora bisogna rimettere in discussione il valore scientifico della prima *Critica* e cercare di scoprire quali sono i limiti di fondo dell'*io penso*.

Il difetto principale di Kant sta nell'aver considerato fenomenico solo il mondo fisico-matematico e naturale, e non anche quello *storico* e *sociale*. Kant non riesce ad applicare le categorie di spazio e tempo alla storia. Sicché, mentre sul piano fisico-matematico la scienza è possibile a condizione che ne venga esclusa la libertà, sul piano etico invece la scienza è impossibile proprio in quanto è inclusa la libertà (che aspira all'incondizionato), per cui ridiventa necessaria la metafisica. Questa è la conclusione della seconda *Critica*.

Per quale motivo Kant non possiede il concetto di *storia*? Perché non riesce a fare della storia un oggetto d'indagine scientifica? Per la semplice ragione che Kant è un filosofo individualista, un rappresentante della borghesia concorrenziale, mercantile: non può che essere estraneo al sentire "storico" delle contraddizioni sociali. Il peso delle contraddizioni lo avverte sul piano etico-esistenziale, o su quello etico-giuridico: esse non sono ancora così forti da suscitare un interesse per le questioni politiche, economiche, sociali e appunto storiche.

Kant ha tentato di dare un fondamento oggettivo alla *Ragion pura* a partire dall'*io penso*, cioè a partire dall'individualità isolata. La precarietà di questo tentativo non poteva tardare a manifestarsi. La *Ragion pratica* rappresenta appunto il fallimento della *Ragion pura* e, nel contempo, il tentativo di porvi rimedio. Kant cioè ha cercato di superare a livello etico il limite causato dall'aver tralasciato nella prima *Critica* la dimensione storica (quella dimensione che lo storicismo di Dilthey – estraneo ai problemi socioeconomici – cercherà di valorizzare senza uscire dalla metafisica, la quale però verrà trattata nell'ambito dello psicologismo).

L'individualismo ha altresì portato Kant a cercare di ovviare, nella prima *Critica*, ai limiti della metafisica, servendosi di una scienza di derivazione anglo-francese. Ma la metafisica non può essere superata che attraverso il concetto di storia, il quale si acquisisce impegnandosi attivamente nel presente, sul piano sociale, economico, politico, culturale,

cioè in quei campi dove la libertà umana gioca un ruolo di primo piano. La libertà non è un ostacolo alla scienza, ne è anzi la condizione fondamentale che distingue le scienze naturali da quelle umane.

Se Kant si fosse affidato alla storia, avrebbe fondato scientificamente anche l'etica, servendosi non della metafisica ma dell'esperienza sociale degli uomini.

La differenza tra Kant e l'empirismo sta nel fatto che Kant, dopo aver negato la metafisica religiosa come scienza, l'ha recuperata sul piano logico-morale, ovviamente in senso laico (ciò che per un empirista sarebbe equivalso a un tradimento in piena regola).

E tuttavia, anche in virtù di questo tradimento, dobbiamo considerare Kant superiore agli empiristi (e allo stesso Newton, almeno in campo filosofico), non foss'altro che per una ragione: il criticismo kantiano, globalmente inteso, non porta all'irrazionalismo, ma semmai al *formalismo* (come già Hegel aveva dimostrato). L'empirismo invece porta all'assoluto relativismo, cioè all'irrazionalismo teorico. Se poi si vuole sostenere che, in ultima istanza, anche il formalismo può portare all'irrazionalismo, in quanto un'etica altamente ideale ma invivibile può suscitare reazioni opposte, questo è certamente un aspetto da considerare. In fondo il concetto del "dovere per il dovere" lo si ritrova anche nel nazismo.

E comunque separare la *Ragion pura* da quella *pratica* significa fare un torto alla figura complessiva di Kant, ch'era interessato alla scienza non meno che all'etica. La strumentalizzazione della prima *Critica*, operata dal neo-positivismo, è stata, in questo senso, vergognosa. Come è stato vergognoso, ma per motivi diversi, l'uso della *Ragion pratica*, da parte del revisionismo tedesco di Bernstein, Kautsky ecc., in funzione anti-marxista.

Il limite della *Ragion pura* – come già si è detto – è stato quello d'essersi fermata a considerare le nozioni di spazio e tempo in relazione alla fisica e alla matematica, tralasciando di estendere la relazione anche ai rapporti sociali e alla storia. Se non si coglie questo limite non si riuscirà mai a capire perché il marxismo, opponendosi all'idealismo hegeliano, non si è ricollegato al kantismo.

Non riuscendo a trovare nella storia, nella società umana, la sostanza o l'essenza dei fenomeni, Kant si sentì costretto a ricercarla nella metafisica, elaborando il concetto di noumeno (che altro non è se non una versione laicizzata del tradizionale concetto di Dio).

Kant non arrivò mai a comprendere che l'"impurità" dell'esperienza sociale, carica di contraddizioni, non preclude, ma al contrario, fonda la possibilità di una scienza umana. La libertà è contraddizione: prima di Marx solo Hegel riuscì a capirlo. La differenza tra i due stava

però nel fatto che mentre Hegel si serviva della dialettica per giustificare le contraddizioni (incluse quelle antagonistiche), Marx invece mirava a superarle, in un processo che esaltasse la creatività delle masse.

L'intellettualismo di Kant stava, in sostanza, nell'attribuire l'oggettività solo a quei fenomeni cui l'intelletto garantiva un'organica conoscibilità (in nome della causalità). L'oggettività cioè non stava, a suo parere, nelle cose, nella materialità della vita, nei rapporti sociali e produttivi, bensì nella capacità logica, raziocinante dell'*io penso*.

Quando Kant affermò l'esistenza di un noumeno inconoscibile, cioè quando sostenne che la metafisica religiosa, pur non essendo possibile come scienza, era possibile sul piano etico (come aspirazione della ragione all'incondizionato), fece, nei confronti della religione, lo stesso tipo di ragionamento: ciò che non può valere sul piano della rivelazione, vale su quello della *natura*. La vera religione diventa quella "naturale", coincidente con la morale: la morale non è che una fede nell'uomo religioso, a prescindere da ogni particolare "rivelazione".

Secondo Kant l'uomo non può fare a meno di Dio, poiché la sua natura è fragile, corrotta da una sorta di "peccato d'origine", che impedisce all'uomo d'essere virtuoso a tempo pieno.

Kant non riuscì mai a individuare nei fenomeni sociali la fonte delle principali contraddizioni dell'uomo. Egli rimase un filosofo individualista, illuminista e, sul piano etico, un formalista con alti ideali etici, impossibili a viversi, soprattutto nelle società antagonistiche.

Kant fu un filosofo "laicamente religioso" non solo quando affermò esplicitamente il desiderio dell'incommensurabile o dell'inconoscibile, ma anche quando cercò di sostituire alla teologia rivelata quella naturale, cioè quando pose la religione entro i limiti della ragione (il che però comporta per qualunque religione, naturale o rivelata che sia, un peso insopportabile).

La filosofia criticista di Kant appare in definitiva come un deismo camuffato, cioè come il tentativo di rendere meglio presentabile, agli occhi dell'illuminista, l'idea di Dio, che col tempo s'è screditata a causa del dogmatismo e dell'intolleranza del clero. Non separando nettamente la fede dalla morale, Kant cercò di fare della propria morale una concezione valida anche sul piano religioso, venendo però meno ai principi laici dell'etica.

Nella annosa polemica tra empirismo e razionalismo Kant fece bene a cercare la terza via del criticismo, poiché, per come le due correnti avevano metodologicamente impostata la loro scientificità, non c'era modo di parteggiare per l'una o per l'altra. Il razionalismo (Cartesio, Leibniz) era troppo astratto e l'empirismo (Locke, Hume) troppo semplicistico per essere vero (per quanto i meriti scientifici di Newton non va-

dano sottovalutati, né vadano trascurati i progressi nella matematica e nella geometria di Cartesio e Leibniz).

Tuttavia, tra le due filosofie, la razionalista era la più lontana dall'oggettività delle cose, mentre a quella empirista sarebbe stato sufficiente affrontare l'esperienza *sociale* dell'uomo (evitando d'affermare la singolarità del concetto di "esperienza") per poter raggiungere vette notevoli di scientificità. Purtroppo però l'empirismo non lo fece, neppure con Kant, sicché il suo merito maggiore rimase circoscritto nell'ambito epistemologico delle scienze esatte, mentre sul versante filosofico, etico, politico... il razionalismo fece la parte del leone: giustamente, del resto, in quanto l'empirismo ha avuto il torto di portare allo scetticismo e al relativismo dei valori.

### L'idea di finalismo

La *Critica del giudizio* è l'antitesi più netta alla *Ragion pura*, più netta ancora della *Ragion pratica*. Kant applicò alla natura le tesi misticheggianti della *Ragion pratica*, ma così facendo si allontanò ancor più dalle tesi razionalistiche della *Ragion pura*.

Se nella *Ragion pratica* egli fece della metafisica un'esigenza vitale dell'uomo, costitutiva all'esserci, nel *Giudizio* egli impedisce addirittura alla scienza di porsi come tale. Ciò in quanto è il concetto stesso di teleologia o finalismo che, applicato alla natura, non permette alla scienza d'essere obiettiva. Ripiomba, in forma laicizzata, nella prova fisico-teleologica che la teologia si era data per dimostrare l'esistenza di Dio.

Probabilmente Kant si sentì costretto a questa soluzione perché, dopo aver scritto la *Ragion pratica*, non gli riusciva di accettare l'idea che la natura potesse essere esaminata alla maniera di Newton. In questo senso Kant è su posizioni opposte a quella della fase pre-critica, che sul piano più propriamente scientifico, va considerata la migliore.

Nell'ultima *Critica* ciò che domina non è tanto l'estetica quanto la metafisica religiosa. Proprio questa *Critica* dimostra che l'etica soggettiva e formalista di Kant rischia di portare alla morte della scienza e quindi all'irrazionalismo teorico.

Kant non arriva a comprendere come l'uomo sia il prodotto finale e superiore della natura (in virtù del principio di libertà). Egli anzi arrivò ad affermare che se ammettiamo in sede morale il noumeno, in quanto la libertà non può essere soddisfatta dalla *Ragion pura*, allora non possiamo non considerare il noumeno come causa efficiente, suprema, in ultima istanza, di tutta la natura. Le contraddizioni sociali venivano colte da Kant come un buon motivo per affermare la superiorità del noumeno.

Kant inoltre considerava che se l'azione morale è possibile, ciò

dipende dal fatto che il mondo fisico offre all'uomo le condizioni per compierla. Di qui l'esigenza di affermare il *finalismo*. In realtà, le condizioni che la natura pone all'uomo per esercitare la moralità sono più strette (o meno profonde) di quelle che l'uomo può porre a se stesso (nel rapporto con gli altri esseri umani). Ciò significa che dal finalismo dell'azione umana non c'è ragione di risalire al finalismo della natura: la libertà umana è sufficiente a se stessa.

Semmai si potrebbe affermare un altro principio: quello secondo cui la violazione dei limiti che la natura impone alla libertà dell'uomo, comporta delle conseguenze che possono essere considerate come un sicuro indizio di conseguenze ancora più pericolose in futuro, a carico degli stessi rapporti sociali, se l'uomo non modificherà il proprio atteggiamento. La natura è più sensibile dell'uomo alla violazione di limiti prestabiliti. Ecco, in questo senso, lo studio dei fenomeni naturali (ad es. l'inquinamento) può avere un valore normativo (propedeutico) ai fini dell'uso corretto, adeguato, scientifico della libertà umana nella sfera sociale.

In sostanza, o l'idea di finalismo la si considera implicita in quella di automovimento della materia, oppure si cade nel misticismo, che è una forma ancora più astratta dell'animismo o del meccanicismo. La posizione di Kant è qui regressiva rispetto persino a quella cristiana, poiché laddove Paolo afferma che "tutta la creazione soffre le doglie del parto", egli non pensò neanche per un momento di mettere sullo stesso piano il finalismo della natura con quello dell'umanità, o d'interpretare questo alla luce di quello. Paolo aveva semplicemente cercato un'immagine per dimostrare che la ricerca della "beatitudine" è un compito che riguarda l'umanità intera.

Viceversa, Kant arrivò persino a sostenere che il finalismo della natura è superiore a quello umano, poiché quest'ultimo è lacerato da un'insanabile contraddizione: quella tra aspirazione alla felicità e impossibilità a soddisfarla. Con la *Critica del giudizio* egli sembra tornare alla fase pre-critica, ma per negare alla scienza ogni valore. La natura diventa una sorta di "divinità", che obbliga l'uomo a essere "mistico".

Per Kant l'uomo è superiore alla natura solo in quanto è consapevole della propria infelicità. La natura cioè avrebbe fornito all'uomo uno strumento: la ragione, che paradossalmente lo fa sentire più infelice di ogni altro essere naturale. Vengono qui in mente le riflessioni analoghe di Leopardi.

In sintesi, Kant può essere considerato come la testimonianza più lampante che se un filosofo non affronta in maniera rivoluzionaria, democratica, la politica, il suo interesse teorico per i problemi scientifici connessi ai fenomeni naturali, non gli impedirà di cadere nel formalismo

di un'etica invivibile o nella metafisica a sfondo religioso, quando vorrà affrontare anche i problemi sociali o esistenziali. Questo perché le scienze della natura restano di molto inferiori al valore della politica.

### **Che cos'è il fenomeno?**

Kant ha dovuto ammettere la realtà del noumeno anche perché non ha mai avuto un concetto chiaro di "fenomeno". Il fenomeno, per lui, doveva essere interpretato o in maniera fisico-matematica o in maniera filosofica, non in maniera economico-sociale, politica. Kant non ha mai pensato che anche l'azione umana può essere considerata come un fenomeno soggetto a leggi specifiche.

La "cosa in sé" era vista in modo separato dal fenomeno, cioè in modo mistico. Kant non riusciva a vederla in connessione con lo stesso fenomeno. Il fenomeno – diceva Kant – viene percepito con i sensi, i quali non ci permettono di conoscerlo nella sua vera essenza. L'intelletto definisce i limiti in cui il fenomeno può esistere, ma è incapace di capirlo nella sua "cosa in sé". È proprio questa impotenza dell'intelletto che postula, indirettamente, la necessità di un noumeno metafisico, poiché l'intelletto si angoschia di non poter comprendere adeguatamente ciò che più gli interessa.

Kant dunque dà sì valore all'intelletto scientifico, ma non fino al punto da diventare uno scienziato come Newton (perché questo, per lui, sarebbe stato un regresso); e considera la ragione solo sul piano filosofico, metafisico. La ragione subentra all'intelletto quando questo non è in grado di capire la libertà, o quando si trova insoddisfatto nell'esaminare la realtà. Ma la ragione cerca di spiegare la libertà evocando suggestioni di carattere religioso.

Nella critica dei giudizi razionalistici, cioè quelli analitici a priori, Kant afferma ch'essi non sono giudizi di esperienza, in quanto il predicato (ad es. "esteso") è già incluso nel concetto (ad es. "corpo"). In realtà sarebbe stato meglio affermare che ogni giudizio proviene dall'esperienza: solo che talune esperienze sono astratte e formali, mentre altre sono concrete e sostanziali.

Un giudizio "a priori" non esiste: un giudizio del genere non è che un "pre-giudizio", cioè un giudizio di per sé falso. E in ogni caso i giudizi a priori come l'intende Kant sono quanto di più inutile possa esistere. In realtà tutti i giudizi sono a posteriori, anche quelli analitici, anche quelli che si desumono dal principio di contraddizione. L'essenza va dedotta dall'esperienza, il concetto dalla prassi. Chi non lo fa, vive in un mondo tutto suo, al di fuori della realtà. Il vero compito è quello di distinguere tra giudizi significativi, scientifici, e quelli retorici, vuoti,

astratti.

Viceversa, nella critica dei giudizi sintetici a posteriori, il limite di Kant è quello di sostenere non tanto che l'empirismo (inglese) è incapace di formulare giudizi la cui oggettività sia universale e necessaria (su questo Kant ha ragione, ma non perché sia sbagliata la metodologia dell'aposteriorismo), quanto piuttosto che tale incapacità va addebitata alla materia stessa, la cui "cosa in sé" resta inconoscibile. Non è singolare che Kant neghi l'esistenza di Dio che la teologia afferma a partire dalla sola consapevolezza che se ne può avere e, al tempo stesso, sostenga l'esistenza di ciò che si può soltanto pensare (il noumeno)? La differenza è minima.

I giudizi sintetici a posteriori non sono scientifici – al dire di Kant – semplicemente perché escludono che il soggetto possa fornire gli elementi della loro universalità e necessità. Questo, in effetti, era il limite dell'empirismo, ma Kant, invece di superare questo limite, restando nell'ambito dell'empirismo (o del materialismo), ha preteso di superarlo da un punto di vista idealistico, concedendo all'empirismo un'importanza marginale. Le tre *Critiche* non sono che un tentativo di confutare, con sempre maggiore esasperazione, le posizioni dell'empirismo, restando nell'ambito del razionalismo.

I giudizi sintetici a posteriori (cioè quelli desunti dalla realtà) sono gli unici scientifici che l'io possa darsi. La loro oggettività sta nel rapporto del soggetto con la realtà e non nelle categorie a priori dell'intelletto. L'oggettività del giudizio sta nella conformazione del soggetto alla realtà. È sul contenuto, sul significato della realtà che i giudizi si scontrano, e solo a posteriori si può rilevare quale giudizio è più oggettivo, più attendibile, quale esperienza è più conforme alle necessità della realtà.

Quando Kant afferma, per negare valore ai giudizi empiristici, che "nel concetto di corpo in generale io non includo il predicato della pesantezza", egli in sostanza non si rende conto di quel che dice, poiché non è possibile nessun concetto astratto di "corpo" senza pensare immediatamente ai suoi attributi concreti: peso, volume, forma... Il concetto di "corpo" non è astratto, e gli attributi gli sono, sin dall'inizio, strettamente correlati. I giudizi a priori sono sempre dei pre-giudizi, anche quando presumono d'essere sintetici.

Kant avrebbe dovuto affermare l'idea che l'oggettività di un giudizio dipende dal grado di adeguatezza alla realtà, cioè dal livello di riflessione che tale realtà opera nella coscienza dell'io. Quindi l'oggettività non può mai essere postulata a priori. Essa è sempre il frutto (provvisorio) di una costante ricerca.

L'empirismo andava superato laddove poneva il singolo in uno stato di passività nei confronti della natura, cioè laddove impediva al sin-

golo di farsi – sulla base dell'esperienza – una ragione oggettiva, universale e necessaria della realtà. Kant ha fatto bene ad attribuire al soggetto la funzione di “legislatore della natura”, ma doveva precisare che tale soggetto ha unicamente lo scopo d'interpretare oggettivamente le leggi della natura e della società, non ha la pretesa d'imporle come una scoperta inconfutabile.

L'*io penso* di Kant svolge un'attività legislativa/ordinativa nei confronti dell'universo: nel senso che, avendo in sé le forme a priori della conoscenza, l'io è in grado di stabilire le leggi dei fenomeni, senza occuparsi di scienza vera e propria. Un io del genere è capace di porsi al di sopra della natura, perché può conoscerne oggettivamente i processi. Ma far dipendere la conoscenza dalle categorie a priori è ridicolo. Bisognava convincere gli empiristi che la fisica è possibile come scienza non in virtù di queste categorie, ma perché può esistere una corrispondenza oggettiva tra idee e cose. Bisognava altresì convincerli che l'etica, non meno della fisica, seppure a un livello diverso (poiché qui è in gioco la libertà), può essere oggettiva in maniera concreta, non astratta.

Nell'idealismo kantiano la fondazione scientifica della matematica e della fisica, siccome è posta su leggi a priori, è scientifica solo per modo di dire, più o meno come poteva esserlo per i cartesiani che credevano nell'innatismo delle idee. La differenza è minima. In ultima istanza, ciò che per Kant determina la scientificità è l'apriorismo delle forme di spazio e tempo (ivi incluse le 12 categorie, le quali, peraltro, non sono forse, implicitamente, delle idee?), che è quanto di meno scientifico si possa pensare. Kant non avrebbe mai ammesso l'idea che ogni apriorismo è in realtà indimostrabile. Egli, impressionato com'era dai successi inglesi dell'empirismo, non ha potuto accettare l'innatismo cartesiano, ma, essendo ancora più influenzato dall'arretratezza della sua Germania, è stato costretto a ripristinarlo in forme diverse.

Andrebbe studiato, in questo senso, il motivo per cui l'empirismo si sviluppò soprattutto in Inghilterra. Quali tradizioni culturali (e religiose) avevano favorito questo indirizzo? Probabilmente è stata la relativa estraneità dell'Inghilterra all'egemonia europea del cattolicesimo-romano che ha indotto questo Paese a rifiutare le astrattezze, prima della Scolastica poi del Razionalismo, il quale, in un certo senso, prosegue la Scolastica in forma laicizzata.

Significativo resta inoltre lo sviluppo dell'argomento ontologico affermato da Anselmo, negato da Kant e ripreso da Hegel, per dimostrare l'esistenza di Dio. Anselmo si sforzava di trovare delle argomentazioni logiche per salvaguardare il primato di Dio sull'uomo. Kant si difende da questa argomentazione dicendo che non tutto quello che si pensa esiste veramente (col che fa capire che la religione non è così importante come

si crede). Hegel invece ribadisce che tutto ciò che si pensa, se è logico e razionale, deve per forza esistere. Ma nel far questo, Hegel ha soprattutto di mira il primato del pensiero e non tanto quello di Dio. Il Dio di Hegel esiste perché esiste l'uomo che lo pensa.

### **Esiste la cosa in sé?**

La “cosa in sé” (o noumeno) esiste? Kant diceva che esiste, perché ne avvertiamo l'esigenza, ma la sua esistenza resta inconoscibile. Il che, se ci pensiamo, è una contraddizione in termini (onesta quanto si voglia), che ci riporta alla ingenua teoria platonica della reminiscenza, secondo cui l'uomo ha un'anima che non apprende cose nuove ma ricorda soltanto ciò che ha già visto nell'iperuranio in un'esistenza precedente.

In realtà se una cosa esiste e ci resta oggettivamente inconoscibile, in definitiva appare del tutto irrilevante (almeno in questa dimensione terrena), non potendo noi soddisfare il desiderio di conoscerla. In tale contraddizione cadde anche Freud, allorché disse che siamo determinati, nelle nostre pulsioni, da una realtà inconscia chiamata Es. Di fronte a una realtà cieca e irrazionale come l'Es (che per Freud era la cosa in sé), possiamo al massimo opporre una qualche resistenza morale, senza peraltro sapere neppure il motivo ultimo di questo sforzo e senza sperare di poter ottenere un qualche risultato positivo.

In questo Freud si sentiva discepolo di Schopenhauer, che attribuiva l'irrazionalità dell'esistenza a una Volontà universale e primordiale che ci sovrasta infinitamente e che si fa beffe di noi: una sorta di “natura matrigna”, secondo il modo leopardiano di pensare.

Viceversa Hegel, che per sua fortuna non era vissuto nel folle Novecento, sosteneva che la cosa in sé è conoscibile solo se si assume la realtà come un dato oggettivo, indipendente dal soggetto (anche se non dall'idea). A suo parere era stato il soggettivismo a portare Kant allo scetticismo nei confronti della conoscibilità dell'*in sé*.

Hegel infatti arrivò a dire che la realtà doveva adeguarsi all'idea (assoluta). O meglio: l'idea doveva adeguare la realtà a se stessa. Questo per Kant era non solo impossibile ma anche eticamente inammissibile, poiché in tal modo l'uomo si sarebbe fatto come Dio, dietro il paravento dell'idea assoluta o dello spirito assoluto. A giudizio di Kant la realtà esterna all'uomo era dotata di una certa autonomia, che l'uomo doveva rispettare, di cui appunto la cosa in sé era la quintessenza, nei confronti della quale si deve assumere un atteggiamento prudente, circospetto, proprio perché non la si può conoscere adeguatamente.

Hegel era sicuramente più smaliziato di Kant, poiché sosteneva che una cosa esiste veramente solo se è conoscibile entro certi schemi fi-

losofici predefiniti: di qui la possibilità di ammettere la fondatezza delle prove dell'esistenza di Dio. In altre parole, ammesso che debba essere l'uomo a decidere dell'esistenza o inesistenza di Dio, siccome la filosofia idealistica si pone come compimento e inveramento della teologia cristiana, diventa del tutto naturale accettare quelle espressioni logiche della teologia che non contrastino con la logica della filosofia.

Peraltro Hegel non riteneva sufficiente la ragione individuale per stabilire il fondamento della "cosa in sé": occorre una ragione "storica", capace cioè di assumere tutta la storia del genere umano a fondamento dell'idea assoluta. Purtroppo egli era così astratto che riteneva la storia della Prussia del suo tempo come il vertice di tutta la storia mondiale degli uomini.

Come noto, la ragione, nella filosofia kantiana, si poneva in maniera scientifica quando era in gioco l'interpretazione dei fenomeni delle scienze esatte (matematica, fisica, astronomia ecc.), ma trovava molte difficoltà a comportarsi in maniera analoga quando erano in gioco le scienze umane. La religione lo obbligava a credere che una certa "cosa in sé" (Dio, l'anima, un finalismo nell'universo) fosse esistente anche quando la ragione gli diceva ch'era inconoscibile.

Kant non arrivò mai a capire che la "cosa in sé" esiste nella dimensione spazio-temporale della storia, della società, e che per poterla comprendere occorre rinunciare completamente a qualsiasi interpretazione di tipo religioso o metafisico.

Hegel, a suo modo, superò questa antinomia, ponendo una stretta coincidenza di ragione e storia, di uomo e Dio, subordinando nettamente la religione alla filosofia. Tuttavia, l'astrattezza rimase anche nel suo pensiero, poiché la coincidenza di reale e razionale avveniva non sulla base della *realtà sociale* (con tutte le sue contraddizioni più o meno antagonistiche), ma sulla base del pensiero razionale del filosofo aristocratico, che interpretava quelle contraddizioni secondo le esigenze del potere dominante. Hegel annullava le contraddizioni antagonistiche attraverso la mediazione della filosofia, il cui strumento principale era la dialettica, sempre pronta a conciliare qualunque opposizione.

Pertanto, se con Hegel si è arrivati a dire che la "cosa in sé" esiste ed è conoscibile, ci vorrà però Marx prima di capire che il modo hegeliano di conoscerla restava sempre nell'ambito dell'astratto idealismo, che "conosce" solo quello che fa più "comodo" ai poteri costituiti.

La "cosa in sé" dunque esiste ed è conoscibile, ma seguendo un processo a posteriori, cioè partendo dai fatti concreti, la cui interpretazione non può essere affidata all'intelligenza del singolo filosofo, bensì al *confronto collettivo sui bisogni sociali della gente comune, che nelle società basate sulla proprietà privata dei mezzi produttivi è più o meno di-*

*visa in classi contrapposte*. L'unico aspetto aprioristico è il desiderio di realizzare un benessere davvero collettivo, comune a tutti. Ma questo desiderio rimane astratto se non lo si mette in rapporto con la necessità di risolvere le contraddizioni sociali.

Lo statuto della “cosa in sé”, che riguarda tutti, non può essere stabilito da uno per tutti, ma va stabilito dal *confronto democratico di tutti*. Tutti si devono assumere una parte di responsabilità. È dunque un aspetto che riguarda la sfera sociale, culturale e politica: la filosofia non può regnare sovrana su ogni scienza, poiché essa rappresenta solo una disciplina, fra le tante, dello scibile umano. Una disciplina, peraltro, che oggi non ha neppure un preciso statuto epistemologico, in quanto è comunemente assodato che nessuna scienza può dirsi “scientifica” senza poter essere verificata empiricamente. E quando la filosofia viene ad esserlo, sono altre scienze che decidono la giustezza dei suoi postulati.

Paradossalmente, la religione, se nei suoi presupposti non fosse assolutamente irrazionale, dovrebbe essere considerata più “scientifica” della filosofia, poiché essa si pone sempre il problema di come realizzare praticamente i propri contenuti. Quando la filosofia pretende di fare lo stesso, si trasforma in un'altra cosa.

La filosofia ha saputo laicizzare i contenuti della religione, dando una veste culturale al processo sociale della moderna economia capitalista, ma questo sforzo di laicizzazione è stato fatto anche da tante altre discipline (scientifiche e umanistiche). Anzi si può dire che il capitalismo ha creato molta più “scienza” di quanto possa considerarsi “scientifica” la filosofia. La filosofia hegeliana può dirsi scientifica per aver scoperto i processi della “dialettica”, ma può forse dirsi “scientifica” per il modo come ha applicato alla realtà tale processi?

E c'è di più. La filosofia (e tutte le altre scienze) hanno laicizzato, sotto il capitalismo, i contenuti della religione (cristiana), ma siamo proprio sicuri che nel realizzare laicamente i contenuti della religione, abbiano dimostrato maggiore capacità democratica e umanistica della religione? Oggi l'individuo borghese può fare a meno di qualunque religione, ma anche di qualunque *etica*, in quanto riesce a subordinare alla propria azione economica qualunque principio morale.

Ciò cosa dimostra? Semplicemente che gli ideali del cristianesimo primitivo erano troppo alti perché oggi si possa considerare il capitalismo come una loro adeguata realizzazione pratica sul piano laico. Il capitalismo, attraverso la filosofia borghese, il protestantesimo e le scienze in generale, più che porsi il compito di realizzare gli ideali di libertà del cristianesimo primitivo, ha fatto in modo di ridurne di molto l'importanza, portando l'umanità verso situazioni sempre più difficili da gestire.

Insomma potremmo dire che la cosa in sé esiste e la sua cono-

scienza è alla nostra portata. Certo, questa conoscenza è parziale, però è progressiva, costante, diventa sempre più oggettiva; e comunque è sempre sufficiente per permetterci di vivere in maniera umana e democratica. Se non riusciamo a vivere così, non è per un difetto della conoscenza bensì della volontà.

## Fichte, l'idealismo e la rivoluzione francese

### Quadro culturale

Le ripercussioni della Rivoluzione francese sugli ambienti intellettuali della Germania (Prussia) furono notevoli: Herder, Schiller, Kant, Fichte... erano convinti che il miglior sistema civile fosse quello repubblicano, ma dopo la decapitazione di Luigi XVI e l'ascesa al potere dei giacobini la maggioranza degli intellettuali mutò atteggiamento.

Nel suo progetto filosofico *Per la pace perpetua* (1795), Kant si preoccupò di distinguere “democrazia” da “giacobinismo”, evitando con cura (come peraltro aveva già fatto in precedenza) di dare al suo pensiero politico un contenuto pratico rivoluzionario. Allo stesso modo si erano comportati Schiller, Goethe, von Humboldt, Hegel... Per costoro la transizione a strutture borghesi della società andava affidata a una lenta evoluzione promossa dalle riforme dei sovrani, senza il concorso delle masse popolari. Goethe ed Hegel espressero simpatie per il sistema napoleonico almeno sino al 1815.

Anche il movimento romantico (letterario e filosofico) che, sorto intorno al 1794, faceva capo a nomi prestigiosi come F. e A. W. Schlegel, Tieck, Novalis, Schleiermacher, Schelling, era dello stesso avviso (con l'unica eccezione, forse, del primo F. Schlegel).

Nonostante questo, resta indubbia l'influenza della Rivoluzione francese sulla grande produzione di idee filosofiche sviluppatasi in Germania a partire dalla fine del XVIII sec., soprattutto per quanto riguarda i concetti sociali, politici e giuridici. Come ebbe a dire Marx, la Germania partecipava solo col “pensiero” alla rivoluzione che in Francia si viveva praticamente.

I migliori intellettuali della Germania, sia in campo letterario che filosofico, erano imbevuti delle stesse idee della borghesia rivoluzionaria europea; solo che la situazione storica della nazione<sup>7</sup> costringeva il loro pensiero a sublimarsi sul piano letterario e speculativo, dove però avverrà una vera e propria rivoluzione. Il criticismo storico della coscienza borghese, che nelle condizioni radicali della Francia assunse una forma nettamente materialistica, nell'immaturo situazione tedesca potrà esprimersi solo indirettamente, sul piano della filosofia, attraverso la critica al

<sup>7</sup> L'unificazione della Germania nel 1871 avvenne grazie alla Prussia di Otto von Bismarck: fu il processo che portò alla nascita dell'Impero Tedesco (Secondo Reich), dopo la vittoria nella guerra franco-prussiana.

dogmatismo, l'elaborazione di un nuovo metodo filosofico (la dialettica), l'astratta proclamazione di una nuova concezione della storia e dell'uomo, la formulazione di nuovi principi etici, di nuove idee sulla dignità della persona.

La Germania aveva conosciuto l'Illuminismo con Wolff, che aveva volgarizzato le concezioni di Leibniz, ma l'*Aufklärung* tedesco non era freddamente razionalista, né si sentiva legato a problemi politici, quanto semmai a problemi morali e religiosi. Lo *Sturm und Drang*, ad es., è chiaramente anti-intellettualista e anti-cosmopolita. La filosofia di Kant, che nel 1790 aveva concluso il ciclo delle tre opere maggiori, era caduta, in tal senso, come un fulmine a ciel sereno: essa chiudeva l'epoca dell'Illuminismo e apriva quella romantica, ponendo sul tappeto una serie di problemi assolutamente nuovi. Si vedeva nella sua concezione dell'autonomia dell'uomo la possibilità di risvolti pratici di emancipazione sociale e politica. Per i filosofi tedeschi Kant aveva un'importanza pari a quella di Rousseau per i rivoluzionari francesi.

Tuttavia, sul piano operativo, il miglior rappresentante del giacobinismo francese e, se vogliamo, dello stesso kantismo, fu Georg Forster, che tra il 1792 e il '93 tentò d'introdurre nel principato arcivescovile di Magonza degli ordinamenti democratico-repubblicani moderni (tentativo che venne poi represso dopo nove mesi dal governo prussiano).

C'è da dire infine che il romanticismo tedesco (eccettuato Hölderlin) s'interesserà poco di politica; sarà piuttosto lo storicismo di A. Müller e di Savigny ad avere un immediato rilievo politico, con l'esaltazione dello Stato, quale prodotto storico dell'anima del popolo (*Volksggeist*): famiglia, tribù e comunità allargata legittimerebbero la forma dello Stato.

### Quadro storico

Questa incomprendione della rivoluzione da parte degli intellettuali tedeschi era dovuta al fatto che la borghesia era troppo debole economicamente e politicamente, incapace di porsi alla testa di un movimento rivoluzionario col quale conseguire l'unità nazionale. Essa continuava a risentire degli effetti della guerra dei Trent'anni (ove gli Asburgo svolsero una parte assai conservatrice), della Riforma protestante (che per la borghesia era stata una rivoluzione fallita), della concorrenza economica dell'aristocrazia (soprattutto in Prussia), del secolare frazionamento dei territori tedeschi... In Sassonia vi fu un movimento contadino (1790) e in Slesia una rivolta dei tessitori (1793), ma queste iniziative vennero facilmente represses dal governo prussiano perché localistiche e disorganizzate. Solo in Renania le rivolte riuscirono a sopravvivere per

diverso tempo, grazie all'appoggio della vicina Francia.

Dopo aver occupato la Renania, Napoleone entrò a Berlino quasi senza incontrare resistenza (1806). La disfatta disastrosa e subitanea della Prussia (il re era Federico Guglielmo III) stava ad indicare la netta superiorità del sistema borghese francese su quello assolutistico e feudale del regime prussiano (superiorità manifestatasi anche nel modo di condurre la guerra, più agile e meno prevedibile quello francese). L'introduzione delle riforme borghesi era diventato un processo storico necessario.

Le condizioni della pace furono però così onerose che le masse contadine manifestarono subito il loro malcontento, pur in presenza di riforme significative realizzate dai francesi, come la confisca e la vendita delle proprietà dei monasteri, l'abolizione di una serie di privilegi nobiliari, l'abolizione delle pene corporali nell'esercito, ecc. Il fatto è che dalla vendita delle terre ecclesiastiche si era arricchita più che altro la borghesia, nonché la stessa nobiltà, mentre sui contadini venivano a pesare le esazioni fiscali imposte dagli occupanti.

Nel 1806 Napoleone decretò a Berlino il Blocco continentale, per il quale era vietato ai francesi e ai loro alleati ogni rapporto commerciale con l'Inghilterra. Il che costrinse Napoleone a una politica militare alquanto aggressiva, in quanto non pochi Stati rifiutarono questo blocco (Spagna, Portogallo, Stato della Chiesa...).

Con la pace di Tilsitt (1807) stipulata da Napoleone e lo zar Alessandro I, la Prussia subì vari smembramenti a favore delle due potenze confinanti.

Per accattivarsi le simpatie del popolo in funzione antifrancese, la nobiltà prussiana (*junkers*) fu disposta a concedere la fine della servitù della gleba dei contadini (Editto Stein del 1807), nonché alcune riforme agrarie (1807-11), le cui condizioni però erano così gravose per i contadini che le posizioni economiche degli *junkers* non vennero mai seriamente minacciate. Al massimo si ottenne la trasformazione della proprietà latifondista (basata sulle prestazioni feudali obbligatorie e gratuite) in una sorta di sistema agrario capitalistico, in cui gli ex servi della gleba erano diventati operai agricoli salariati. Dal servaggio si emanciparono in realtà solo i contadini più ricchi.

La sconfitta dei francesi nella guerra contro la Russia (1812) determinò in Prussia un forte sviluppo del movimento di liberazione nazionale, nonostante gli ostacoli frapposti del re Federico Guglielmo III, che ancora temeva la potenza dei francesi. Particolarmente impegnata in questa lotta fu l'associazione segreta patriottica Tugendbund (Unione della virtù) che, nata a Königsberg, riuniva cittadini borghesi, studenti, militari, avendo come obiettivo la liquidazione dei rapporti feudali, l'introduzione di un sistema costituzionale, oltre naturalmente alla liberazione na-

zionale.

Temendo d'essere rovesciata, la monarchia concluse nel 1813 l'alleanza con la Russia, promettendo, dopo la liberazione nazionale, la concessione della Costituzione. In realtà la monarchia, appoggiata in questo dalla nobiltà feudale, che pretendeva di dirigere il movimento di liberazione nazionale, aveva interessi antipopolari, che si riveleranno subito dopo la sconfitta francese.

Con la battaglia di Lipsia (1813) termina il dominio francese in Prussia. Le masse si sollevarono nel triennio 1813-15. Una coalizione di Stati monarchici (fra cui la Prussia) decise di restaurare al Congresso di Vienna (1815) i principi e gli ordinamenti assolutistici e feudali. Alla reazione feudale, che tradì le promesse fatte al popolo di concedere una Costituzione, si rispose, ma invano, coi fatti di Wartburg (1817)<sup>8</sup> e di Hambach (1832)<sup>9</sup>.

### **Biografia e iter filosofico di Fichte**

Figlio di un tessitore di nastri sassone, Johann Gottlieb Fichte, nato a Rammenau, nell'Alta Lusazia, nel 1762, fu tra i filosofi dell'idealismo tedesco l'unico di estrazione sociale modesta. L'adolescenza la visse tra la miseria della gente povera dei villaggi feudali, ove ancora viveva la servitù della gleba. Ma di questo non si vergognò mai, anzi ne andava fiero.

Compie gli studi universitari di teologia a Jena e Lipsia, grazie all'aiuto di un nobile concittadino, che aveva apprezzato il suo ingegno. Dal 1788 al '94 si deve guadagnare la vita dando lezioni private e facendo il precettore in Svizzera (ove conobbe il pedagogista Pestalozzi e Giovanna Rahn, che diventerà sua moglie), poi a Lipsia, Varsavia e Königsberg.

Nel 1788 redige una serie di annotazioni in cui esprime una certa apertura verso le idee dell'Illuminismo radicale. Ha pure intenzione di scrivere un libro contro la corruzione del governo prussiano, sulla base delle idee di Montesquieu.

Nel 1790, dopo essere stato vagamente spinoziano e determi-

---

<sup>8</sup> A Wartburg si tenne un importante raduno di circa 500 studenti e alcuni professori, per celebrare il 300° anniversario della Riforma luterana e il 4° anniversario della Battaglia delle Nazioni, manifestando contro le politiche reazionarie dei prussiani e a favore di uno Stato nazionale unitario e costituzionale.

<sup>9</sup> Presso il Castello di Hambach si tenne una grande manifestazione popolare, composta da tedeschi, francesi e polacchi, a favore dei diritti sociali, civili e politici (libertà politiche, democrazia, uguaglianza e tolleranza). Si adottò la bandiera nero-rossa-oro che poi divenne la bandiera nazionale tedesca.

sta, aderisce con entusiasmo alla filosofia di Kant. L'anno dopo sottopone a quest'ultimo l'opera *Tentativo di una critica di ogni rivelazione*, in cui la nozione di Dio viene posta come semplice postulato della ragion pratica e non come necessità metafisica. L'opera, uscita anonima nel 1792, venne attribuita allo stesso Kant, finché questi, che ne era rimasto entusiasta, chiarì l'equivoco, portando alla celebrità il giovane Fichte.

Nel 1793 apparvero anonimi altri due scritti coi quali egli difese il valore morale della Rivoluzione francese: *Rivendicazione della libertà di pensiero dai principi d'Europa che l'hanno finora repressa* e *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione francese*. Suscitarono enorme scalpore. In essi Fichte rivendicava il primato della coscienza individuale che con i suoi valori può opporsi ai regimi oppressivi. Politicamente Fichte affermava idee giusnaturalistiche del potere fondato sul contratto e sul consenso (contro l'idea dell'origine divina del potere). In particolare, egli esprimeva la protesta della borghesia contro la nobiltà parassitaria (vedi ad es. il concetto di proprietà come frutto del lavoro produttivo), ed affermava l'idea della liberazione dalla schiavitù dei bisogni, simpatizzando per il movimento giacobino. Sosteneva anzi che le rivendicazioni delle classi povere avevano trovato in Francia solo una parziale rispondenza nella politica di Robespierre.

Dal 1794 al '99, con l'aiuto di Goethe, insegna all'Università di Jena, subentrando a Reinhold. Le sue *Lezioni sulla destinazione dell'intellettuale* (note col titolo *La missione del dotto*) suscitarono negli ambienti reazionari vivaci proteste, a causa del loro contenuto democratico. Finché, cinque anni dopo, con il pretesto d'aver insegnato l'ateismo (egli aveva anche preso le difese di Kant, attaccato dal regime per la sua opera *La religione entro i limiti della semplice ragione*), il governo di Weimar decise la sua espulsione dall'Università. Fichte venne coinvolto nella polemica sull'ateismo per due ragioni: 1) un suo discepolo, chiamato Forberg, aveva sostenuto che si poteva non credere in Dio ed essere religiosi, in quanto per essere religiosi era sufficiente credere nella virtù; 2) lo stesso Fichte sosteneva una stretta coincidenza di Dio e ordine morale del mondo, ma dal punto di vista della moralità. Suo principale accusatore fu Jacobi.

Durante il periodo di Jena, Fichte concepì la prima stesura della sua filosofia generale: *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* (1794), ponendo un preciso parallelismo fra le sue idee filosofiche e la Rivoluzione francese. Egli cioè riteneva che il suo sistema potesse liberare filosoficamente i tedeschi (dalla teologia, dalla metafisica, dalla dogmatica), così come la Rivoluzione aveva liberato i francesi dall'oppressione politica e dalla discriminazione sociale. L'idea centrale è quella di dare un fondamento teoretico alla libera decisionalità umana, all'indipen-

denza dell'uomo da ogni autorità ch'egli stesso non abbia istituito. (Da notare che l'accusa di irreligiosità proseguì anche con quest'opera, acuendosi dopo la pubblicazione di un suo articolo sul concetto di provvidenza).

Allo scopo di illustrare meglio i rapporti posti nella *Dottrina della scienza* fra io e non-io, cioè fra soggetto e oggetto, fra l'uomo e la realtà esterna, Fichte pubblica due opere: la prima di filosofia politica, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796-97). In essa, egli critica l'astrattezza della nozione giusnaturalistica di "diritto originario" pre-contrattuale, contrapponendole l'idea che l'uomo è realmente titolare di diritti soltanto quando vive in comunità con altri (contrappone cioè il diritto civile al diritto naturale). La seconda opera è di filosofia morale: *Sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza* (1798). In essa Fichte afferma che l'io deve realizzare negli istituti giuridici positivi i valori della libertà personale, se vuole sentirsi libero anche socialmente. Naturalmente per Fichte la conquista della libertà è frutto di un lungo cammino che porterà l'umanità ad essere sempre più razionale (in *Lineamenti dell'epoca presente*, opera di filosofia della storia, 1806).

Nel 1800 aveva pubblicato anche un'opera di economia-politica: *Lo Stato commerciale chiuso*, dedicandola al ministro delle Finanze del governo prussiano, nella speranza che il suo programma potesse servire a riforme strutturali della società. Fichte era persuaso che uno Stato autarchico, indipendente dal commercio estero, caratterizzato da una distribuzione egualitaria delle risorse e da una programmazione delle attività produttive, rispondesse meglio alle esigenze della nazione. In effetti, una borghesia debole come quella tedesca necessitava del protezionismo per difendersi dalla concorrenza estera, ma un'autarchia assoluta era improponibile. Le sue idee dell'egualitarismo economico recepivano comunque le istanze democratico-giacobine di giustizia sociale (già espresse nei *Contributi* del 1793).

Dopo il periodo di Jena, Fichte si trasferisce a Berlino, dove entra in contatto con alcuni gruppi romantici che gravitavano intorno alla rivista "Athenaeum".<sup>10</sup> A causa di questo legame e anche a motivo

<sup>10</sup> "Athenaeum", nata a Berlino nel 1798 grazie a August Wilhelm e Friedrich Schlegel, è stata la rivista letteraria che ha fondato il Romanticismo tedesco, influenzando poi tutto il Romanticismo europeo. Raccorse i contributi e i suggerimenti degli intellettuali riuniti a Dresda (1798) e a Jena (1799-1800), tra i quali, oltre agli Schlegel, spiccano il teologo e filosofo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), lo scrittore Johann Ludwig Tieck (1773-1853), il poeta Friedrich von Hardenberg, più noto con lo pseudonimo di Novalis (1772-1801), e il filosofo Friedrich Schelling (1777-1854). Fichte vi partecipò da esterno. Tra i tanti

dell'influsso della filosofia di Schelling (nuovo astro dell'Università di Jena), Fichte matura una specie di crisi mistico-teologica, rinvenibile nell'uso di alcuni temi plotiniani e di alcune espressioni giovanee (cfr soprattutto *Introduzione alla vita beata*, 1806). Nel 1800 pubblica un'esposizione divulgativa della *Dottrina della scienza*, per cercare di renderla il meno astratta possibile: è *La missione dell'uomo* (i rifacimenti della *Dottrina della scienza* furono in realtà almeno una dozzina, molti dei quali vennero pubblicati postumi). In quest'opera Fichte giunge a riconoscere una sorta di divinità nell'Assoluto: l'uomo è tanto più Dio quanto più si appropria del sapere dell'Assoluto. Dio è concepito come un essere uno e immutabile; in luogo dell'io Fichte parla di Vita, Volontà eterna, Ragione eterna, dando molto più peso al concetto di fede. Il suo problema era diventato quello di trovare un fondamento più sicuro dell'io al concetto di libertà, ma il risultato lasciava molto a desiderare.

La sua fama si riaccende durante l'occupazione della città da parte delle truppe napoleoniche. A partire dal dicembre 1807, per 14 domeniche consecutive, egli diventa, coi suoi *Discorsi alla nazione tedesca*, l'animatore della resistenza tedesca alla servitù politica. Tollerate dalle autorità francesi, che non le giudicarono troppo pericolose, e seguite da un non foltissimo pubblico, le conferenze furono pubblicate nel 1808 e divennero nel giro di pochi anni un importante punto di riferimento per la coscienza nazionale tedesca. In queste conferenze egli chiederà la fine delle discriminazioni sociali, facendo però leva su una mitica superiorità etnico-culturale del popolo tedesco (che avrebbe una più ricca spiritualità interiore, un primato morale in Europa, ecc.: il che in futuro verrà utilizzato come puntello dell'ideologia del pangermanesimo). Idee analoghe si ritrovavano allora in A. W. Schlegel. A differenza di questi, tuttavia, Fichte non pensò mai di ricostruire sulle rovine della Rivoluzione francese un nuovo sacro romano impero germanico, né mai ritenne possibile esportare con la forza il suo modello antiautoritario e repubblicano di nazione.

Fichte guardò positivamente il movimento riformistico degli anni 1807-13, col quale alcuni esponenti della nobiltà, alcuni ministri e persino il cancelliere Hardenberg, promisero di far avanzare la società verso le conquiste sociali della borghesia, agevolando così la liberazione nazionale. Ma proprio in occasione della sollevazione antinapoleonica egli eb-

---

concetti elaborati dagli Schlegel in ambito estetico, spicca la teoria dell'ironia, che indica il rapporto di inadeguatezza tra l'infinito dell'artista creatore, concepito come soggetto assoluto, e la finitezza dell'opera d'arte e del mondo fenomenico in cui essa si pone. Grande influenza avrà questa teoria sul giovane Kierkegaard. La rivista venne chiusa nel 1800.

be la netta impressione che una guerra d'indipendenza gestita dalle classi nobiliari non avrebbe recato alcun vero vantaggio alle classi più popolari (cfr *Abbozzo di scritto politico*, 1813). Per lui infatti la liberazione nazionale doveva marciare di pari passo con la liberazione sociale, in quanto Napoleone non rappresentava soltanto un invasore ma anche un traditore degli ideali rivoluzionari.

Nel 1805 aveva ottenuto una cattedra all'Università di Erlangen, che però dovette lasciare perché la città fu perduta dalla Prussia dopo la pace di Tilsit, e nel 1810 la ottenne in quella di Berlino, di cui divenne anche rettore. Muore a Berlino nel 1814, per una febbre tifoidea trasmessagli dalla moglie, che l'aveva contratta curando gli ammalati negli ospedali militari.

### **Gnoseologia. La critica a Kant**

In Fichte gli sviluppi interni al kantismo giungono per la prima volta a un sistema idealistico-soggettivistico. Prendendo le mosse da Reinhold, Schulze e Maimon, egli rifiuta il noumeno kantiano perché non vuole riconoscere dei limiti esterni insuperabili alla fondazione dell'io, indipendenti dalla conoscenza. La "cosa in sé" infatti è inconoscibile e ir-rappresentabile. Fichte crede di fare un passo avanti rispetto a Kant non riconoscendo alla realtà alcun valore di principio: egli cioè è convinto che l'io ha in sé ragioni sufficienti per comprendere se stesso e modificare la realtà.

L'io trascendentale o puro di Fichte non ha nulla a che vedere con l'io penso di Kant: infatti esso è superiore all'io empirico proprio di ogni uomo, pur essendo immanente in ciascuno. L'io e il non-io (la realtà) sono dedotti da un principio unico, assoluto, incondizionato, chiamato io trascendentale (che riduce il noumeno a fenomeno).

La libertà che Kant aveva negato in sede teoretica (affermando l'inconoscibilità del noumeno) e che aveva affermato in sede pratica (come legge del dovere in sé), viene da Fichte posta anzitutto nell'incondizionatezza dell'io, che ha bisogno solo di se stesso per sentirsi libero. In tal modo egli è convinto di aver fondato la filosofia come scienza. Questa filosofia rende legittimo l'agire morale, mentre per Kant è la moralità della ragion pratica che aiuta l'io penso ad abbracciare la metafisica.

### **Lo sviluppo dell'io**

Dunque il primo principio che giustifica l'unità del sapere è l'io, che è l'origine pura e assoluta del mondo, in quanto *autocoscienza*, cioè non sostanza già data, preconstituita, ma infinita attività, con la quale si

pensa e si fa. L'io si attua pensandosi, anche senza la consapevolezza che l'uomo può avere di questa attività. È posto da se stesso (Tesi) ed è percepibile non come forma pura (questo sarà un risultato finale della conoscenza), ma in connessione a dei limiti da cui l'io deve liberarsi se vuole raggiungere la piena identità di sé, ovvero la sua assoluta autocoscienza. L'uomo si accorge dell'esistenza di un io puro e originario, pur in presenza di questi limiti, attraverso la deduzione immediata, senza altre dimostrazioni, in quanto l'io s'impone da sé. L'io infatti è anteriore alla coscienza, ha cioè una produzione inconscia, una spontaneità creatrice primordiale, in quanto tende infinitamente a raggiungere una meta ideale di perfezione: l'essere deriva da questa primordiale azione dell'io (qui si possono fare dei paralleli col concetto di "eroico furore" di Bruno).

Perché l'io divenga autocoscienza e si affermi come moralità è necessario che ponga il non-io (Antitesi,  $A=\text{non}A$ ), grazie al quale può diventare oggettivo. Cioè il non-io (la realtà) viene considerato da Fichte solo come un momento che l'io utilizza per sé, per prendere consapevolezza di sé in maniera oggettiva. Il non-io non rappresenta un limite reale, ma un limite fittizio che si dà l'io per uscire dall'indeterminatezza e dalla inconsapevolezza. Il non-io non ha una realtà propria, altrimenti l'io perderebbe la propria absolutezza; però la realtà del non-io non può mai essere definitivamente assorbita dall'io. Il limite del non-io infatti si sposta, ma non scompare, permettendo così la prosecuzione del processo del sapere. Questa caduta dell'io nel non-io introduce il senso della dialettica idealistica che verrà sviluppata da Hegel. L'io va concepito in divenire non in essere.

Il momento della Sintesi è quello della limitazione reciproca. L'io assoluto, infinito, produce tanti io divisibili (cioè finiti, limitati), ai quali si oppongono tanti non-io divisibili. L'attività conoscitiva si fonda sul fatto che l'io viene determinato dal non-io; l'attività pratica si fonda sul contrario.

### **L'idealismo e la morale**

L'idealismo di Fichte non vuole essere dogmatico, in quanto tende a rifiutare che l'unificazione della molteplicità sia un processo che determina un oggetto finale e assoluto di conoscenza; ma vuole essere pratico, affermando l'unità del sapere come un processo infinito, un'esigenza infinita della libertà. Se l'unità del sapere fosse definitivamente prodotta, essa non sarebbe più oggetto di conoscenza.

La libertà quindi sta nel processo infinito della conoscenza, grazie al quale l'uomo avverte la propria superiorità sulla realtà. Il suo idealismo deduce l'oggetto dal soggetto, mentre il pensiero (che è autoco-

sciente) contiene in sé anche l'essere (che è un aspetto del pensiero).

Il concetto morale dell'uomo sta nel fatto che conosce per agire. L'azione serve per ricostruire il mondo. Non c'è contraddizione fra l'io che pensa e l'io che deve, come invece in Kant. La morale unifica gli uomini interiormente, ciò che la legge e lo Stato non possono fare. Il superamento del non-io, sul piano morale, è avvertito nella coscienza dell'io: non esiste altra dimostrazione. L'uomo deve trasformare il sensibile in spirituale, la materia in libertà. A tale scopo deve lottare contro l'inerzia dei più, che non vogliono modificare la realtà.

### Filosofia politica

Nei *Contributi* del 1793 Fichte è influenzato, oltre che dalle idee giusnaturalistiche, anche da quelle fisiocratiche: liberazione della terra dai vincoli feudali, dai privilegi di casta, dagli oneri fiscali, dall'intervento dello Stato, che ostacolava sia la libera applicazione del lavoro umano per il maggior rendimento della terra, considerata dai fisiocrati come fonte primaria del benessere sociale, sia la libera concorrenza, esito naturale per i fisiocrati di quel tipo di lavoro.

Nei *Contributi* vi è una netta opposizione tra società e Stato (in questo senso è forte la polemica con Hobbes, che invece ne affermava l'identità a tutto vantaggio dello Stato, in nome del fatto che la società era fondata su un contratto amministrato dallo Stato che, in cambio della libertà personale, garantiva sicurezza per tutti). Fichte sostiene che all'interno della società si possono concludere dei patti o contratti, senza che per questo gli uomini debbano subordinarli all'esistenza dello Stato. Il quale viene accettato da Fichte come semplice garante dell'ordine economico sociale, essendo la sua origine convenzionale e il suo valore provvisorio, destinato a scomparire quando ragione e moralità saranno pienamente realizzate.

Per il Fichte dei *Contributi* i diritti dell'uomo sono un'espressione della legge morale. Libertà e proprietà sono inseparabili e insieme esse determinano l'individualità. L'individuo ha il diritto-dovere di poter vivere del proprio lavoro, il diritto al possesso misurato dal lavoro, e il diritto all'intero prodotto della propria attività, nonché il diritto a un minimo tenore di vita tale da permettergli di svolgere una individualità razionale e morale. Fichte si distacca dai fisiocrati quando riconosce alla società un valore essenzialmente etico, non solo economico, anzi l'economia per lui va subordinata all'etica, che è fonte di giustizia. Egli in sostanza si sentiva legato ai ceti piccolo-borghesi contro la teoria feudale della proprietà, ma anche contro il capitalismo che teorizzava A. Smith. Se vogliamo, è possibile qui intravedere una qualche affinità col sociali-

smo utopistico pre-marxista. D'altra parte egli stimava le idee di Babeuf. Fu comunque a causa di questi principi che Fichte apparve ai circoli dirigenti tedeschi come un "giacobino".

In realtà Fichte aveva soltanto saputo individuare l'acutezza di certi problemi sociali ed economici, non aveva saputo offrire dei metodi operativi (politici) per risolverli. Egli era convinto che fosse sufficiente indicare l'origine della contraddizione o spiegarne la fenomenologia perché gli uomini (specie quelli di governo) trovassero i modi efficaci per superarla. L'economia doveva dipendere dalla filosofia. Nei *Discorsi sulla missione del dotto* (le *Lezioni* del 1794) Fichte affronta i problemi della società civile in chiave di "pedagogia sociale": egli cioè si muove ancora nel perimetro del kantismo (la libertà del soggetto può essere affermata solo in considerazione delle libertà altrui, autoponendosi dei limiti). Mentre per quanto riguarda lo Stato, questo è sì destinato a scomparire, nella visione del Fichte, ma il tempo in cui ciò avverrà ora non è più considerato imminente, al punto che l'io (come avverrà nella *Dottrina della scienza*) dovrà cercare dei compromessi.

Infatti nel momento stesso in cui Fichte elabora una "metafisica sociale", i *Contributi* vengono rinnegati. Fichte perde la fiducia nel liberalismo economico e fa convivere lo Stato con un io idealizzato, infinito, irriducibile, dotato di attività inconscia. Ed egli motiva questo mutamento di prospettiva affermando che la morale kantiana è "formale", in quanto contrappone astrattamente individuo e Stato, favorendo l'indifferenza ai valori socio-politici. L'accusa era giusta, ma Fichte se ne serve in maniera sbagliata: il limite di Kant non viene da lui superato in una lotta politica, più concreta, contro lo Stato prussiano, ma, al contrario, in una giustificazione (benché indiretta) di questo stesso Stato, nell'affermazione dell'io trascendentale

Nella *Dottrina della scienza* la libertà non è il risultato di un'azione politica degli individui (intesi come collettività), ma è un'affermazione metafisica aprioristica (l'io puro, assoluto, ragione infinita, indeterminata, indistinta, che per realizzarsi deve porsi come non-io: proprio in questo suo porsi le contraddizioni reali vengono giustificate). L'io non si preoccupa più delle contraddizioni sociali, poiché esse vengono ricomprese nel tutto, avendo la realtà l'incessante aspirazione a ritornare all'unità e identità originaria. Ovvero, la risoluzione delle contraddizioni della realtà viene affidata all'Assoluto: l'uomo deve soltanto prendere coscienza del rapporto che lo lega all'Assoluto, il quale è un ideale cui deve tendere, non una meta storicamente realizzabile.

## **Diritto ed Economia**

Nei *Contributi* il diritto è un riflesso della soggettività morale. Nelle *Lezioni* del 1794 diritto e morale vivono in un rapporto di reciprocità razionale: il soggetto tende alla vita morale-razionale a causa dell'azione di altri soggetti. Il rapporto sociale è condizione di vita morale e giuridica.

Nel *Fondamento del diritto naturale (Naturrecht)* Fichte proclama l'autonomia del diritto, contro la dottrina del suo tempo che deduceva il diritto dalla morale. Egli dichiara d'essersi ispirato a Maimon, Ehrard e Kant (quest'ultimo però – a detta dello stesso Fichte – non aveva chiaramente distinto le due sfere). Anche i giusnaturalisti vi avevano contribuito, poiché per essi, accanto al diritto naturale fondato sulla ragione e la coscienza morale, esisteva un diritto relativo, convenzionale, fondato sui patti, un diritto che regola la vita sociale e che lo Stato deve far rispettare.

Fichte però era consapevole di aver posto le basi per una nuova scienza del diritto. Egli infatti affermò che tale scienza doveva essere “logica”, basata sul sillogismo, costruita sul calcolo razionale degli interessi reciproci, astruendo da qualsiasi considerazione etica, soggettiva o politica, rischiando al limite l'arbitrarietà, ma senza comunque venire meno alla coerenza interna. I giusnaturalisti non erano mai arrivati a considerazioni del genere.

Nel *Naturrecht* Fichte polemizza soprattutto con i giusnaturalisti, affermando che fuori della società vi sono sì “libertà” (cioè arbitrii) ma non vi sono “diritti”. I diritti individuali assoluti, indipendenti dal reciproco riconoscimento, non sono “diritti”, poiché i diritti sono solo “positivi”, frutto di una volontà comune.

Fichte polemizza anche con Kant, affermando che la norma regolatrice del rapporto giuridico non è nella “cosa in sé” (cui gli uomini debbono sentirsi moralmente legati), ma è immanente agli stessi soggetti sociali.

*La dottrina del diritto e della proprietà* si chiude nel 1796 per rimanere sostanzialmente invariata.

Nella seconda parte del *Naturrecht* (pubblicata nel 1797) Fichte espone la sua dottrina dello Stato. Nei *Contributi* e nelle *Lezioni* del 1794 lo Stato era concepito come organismo diretto a conservare una condizione di fatto esistente: il frutto di un accordo volontario per un fine transitorio, in quanto lo Stato era destinato a scomparire. Nella *Dottrina della scienza* il diritto viene fatto rientrare nella dialettica dell'io. Nel *Naturrecht* lo Stato diventa funzione del diritto, entrambi funzioni dell'io.

Il diritto della società civile, anche se basato sul patto, non può essere coerentemente applicato dalla volontà dei contraenti, che sono condizionati dai loro interessi privati: di qui l'esigenza di una volontà ad

essi superiore, che usi la forza per obbligarli a rispettare sempre i patti stipulati. Naturalmente lo Stato sorge dal patto, ma una volta istituito, esso si pone al di sopra della volontà dei singoli contraenti. Qui sta la differenza di Fichte dai giusnaturalisti. La volontà dello Stato è più “generale” della volontà di tutti i cittadini. Fichte aveva posto le basi per la teoria hegeliana dello Stato assoluto.

A differenza che nei *Discorsi sulla missione del dotto*, nello *Stato commerciale chiuso* Fichte accetta l’idea che lo Stato regolamenti il modo di produzione borghese, tant’è che gli assegna una funzione anche commerciale, oltre che giuridica, onde evitare le contraddizioni di una società basata sul mero profitto individuale (Fichte condanna sia il liberismo economico che il mercantilismo, in quanto non vuole che le libertà economiche danneggino quelle politiche, e non vuole che il mercato internazionale prevalga su quello interno).

In questo libro Fichte offriva allo Stato il compito di distribuire equamente il lavoro e la proprietà a tutti (non vuole però la statalizzazione della proprietà né il divieto di disporre delle eccedenze dei prodotti). Lo Stato deve garantire un minimo vitale, impedendo che si varchi la soglia di un certo massimo di ricchezza. La chiusura delle dogane doveva servire a proteggere dalla concorrenza straniera la proprietà di tutti e il lavoro dei cittadini (il ricorso ai mercati esteri doveva essere solo eccezionale). Lo Stato quindi andava considerato come un correttivo politico-economico delle inevitabili ingiustizie della società.

Da un lato dunque Fichte contesta l’assolutismo monarchico e i privilegi della nobiltà feudale, dall’altro crede nella neutralità (interclassismo) dello Stato, opponendosi alla libertà anarchica del liberalismo economico. Il suo Stato è accentratore, autarchico, nazionalistico, isolazionistico, protezionistico, con l’autorità d’imporre l’uguaglianza sociale. Questo concetto di Stato è però inferiore – secondo Fichte – a quello di Nazione (o Patria) che è una realtà spirituale superiore (la Prussia era divisa in molti Stati, ma per Fichte era un’unica nazione, avendo una cultura unica, quella tedesca, superiore a quella latina). L’unità nazionale tedesca, sotto un medesimo Stato, sarà raggiunta solo nel 1871.

Nei suoi *Discorsi alla nazione tedesca* Fichte riprende sia i temi classici del naturalismo primitivistico romantico, sia la concezione della storia e della lingua di tradizione herderiana. Tra tutti i popoli solo i tedeschi sarebbero rimasti un “popolo primitivo” (spirituale), capace di mantenere inalterata la propria tradizione etnica, linguistica e culturale (ad es.: “i tedeschi rimasero nelle sedi primitive del popolo originario, gli altri emigrarono verso nuove contrade; i tedeschi conservarono la loro lingua e la svilupparono, gli altri adottarono una lingua straniera...”, e così via). Naturalmente è facile rendersi conto che dire queste cose per difen-

dere la patria da un nemico che la occupa ha un peso diverso che dirle per giustificare una politica di aggressione in nome di una presunta “superiorità razziale”. E tuttavia, il popolo tedesco costituiva per Fichte una unità organica, storica, che aveva una missione universale da compiere: quella di ripristinare nel mondo la civiltà della ragione idealistica, romantica, totalizzante, antimateriale e antiedonistica.

Il nazionalismo di Fichte è in questo senso metafisico e mistico: i tedeschi, a differenza dei francesi, avrebbero un “io metafisico”; il cristianesimo autentico, attraverso Lutero, proprio per questo motivo ha potuto affermarsi solo in Germania. Questa posizione si presterà facilmente ad essere strumentalizzata dai fautori del pangermanesimo e del nazionalismo tedesco.

### Rilievi critici

Fichte ha cercato nel *Naturrecht* la possibilità di risolvere (idealisticamente) quelle contraddizioni sociali che non era riuscito a risolvere coll’esigenza della trasformazione politica della società (espressa nei *Contributi*).

Dare al diritto solo una veste logica è così assurdo come il farlo dipendere completamente dalla morale: nel primo caso si cercherà di applicarlo anche contro il buon senso e la ragione; nel secondo si tenderà a non applicarlo mai o di applicarlo con arbitrio.

La critica di Fichte al giusnaturalismo poteva anche essere giusta, ma egli se ne serviva per giustificare (indirettamente) la società prussiana.

La critica a Kant poteva anche essere giusta se Fichte avesse dato al suo concetto di diritto un fondamento *sociale*. Di fatto, egli non faceva altro che giustificare i rapporti sociali esistenti, per cui chi aveva più “proprietà” aveva anche più “diritti”. Nel *Naturrecht* la proprietà non è più diritto alla cosa lavorata, ma mera possibilità, che può trasformarsi in realtà solo se la collettività lo permette. Quale collettività? La stessa che detiene quella proprietà!

La nozione di Stato che ha Fichte è astratta, perché egli presume uno Stato interclassista, neutrale, equidistante da tutte le classi, che tutela un diritto obiettivo, valido per tutti. Uno Stato del genere però non è mai esistito.

La critica di Fichte al mercantilismo e al liberismo economico poteva anche essere giusta, ma l’aver affidato allo Stato tardo-feudale prussiano il compito di realizzare la giustizia distributiva, è stata un’ingenuità. Peraltro la sua concezione di “Stato chiuso”, cioè libero e indipendente, implica una revisione dei confini naturali-geografici, in quanto

uno Stato del genere deve avere dentro di sé l'indispensabile per garantirsi l'autarchia. Non a caso Fichte giustificò l'uso della guerra e, in tal senso, suo malgrado, fu un precursore del nazionalismo.

### **L'*Atheismusstreit***

A motivo del suo ateismo, Fichte perse la cattedra universitaria nel 1798. Non era stato il primo e non sarebbe stato l'ultimo. Accusato dai politici, nonché, filosoficamente, da F. H. Jacobi, strenuo tutore della teologia ufficiale, il suo caso divenne addirittura una questione di stato, tipica, peraltro, di una Prussia politicamente retriva, ancora prigioniera dell'intesa tra forze armate e latifondisti, in virtù della quale era convinta che la rivoluzione francese non avrebbe potuto avere alcun influsso sui propri intellettuali.

Fichte, in particolare, già un decennio prima aveva cercato di accordare l'ateismo di Spinoza con quello del Kant della prima *Critica*, vestendo l'*immanenza* coi panni dell'*idealismo soggettivistico*, quello per cui l'io, che voglia autoaffermarsi, non ha bisogno d'altro se non della propria *libertà*.

L'*Atheismusstreit* nacque quando a un saggio del collega K. A. Forberg, in cui s'affermava che il valore morale dell'azione umana non sta tanto nel credere o meno in Dio quanto nel fare il proprio dovere, Fichte volle premettere un'introduzione in cui negava qualunque pretesa di "logica dimostrazione" dell'esistenza di Dio, sostenendo che per affrontare un argomento del genere occorre soltanto la fede e la coscienza. Fin qui, tutto sommato, niente di nuovo. Persino san Tommaso, molti secoli prima, aveva criticato la prova ontologica di sant'Anselmo.

I problemi cominciarono a venir fuori quando Fichte lasciò intendere che nei confronti dell'io (libero) si doveva avere lo stesso atteggiamento religioso, cioè bisognava credergli per fede o per intuito, come se fosse una verità immediata, non oggetto di alcuna dimostrazione. L'io sembrava assumere tutte le caratteristiche di una divinità, tant'è che, autoponendosi, l'io finiva col decidere in proprio anche il criterio dell'azione morale. A questo punto era facile tirare le conclusioni: un io del genere non ha bisogno di alcun Dio.

Paradossalmente Fichte si trovava a sostenere una posizione ateistica assoluta usando una tesi di tipo teologico: *la fede è l'elemento di ogni certezza*. Il mondo diventava un prodotto integrale dell'io, senza alcun intervento dall'esterno. L'ordine morale (non meno di quello materiale, giuridico, ecc.) viene creato da un "io divino". Non lo si può dimostrare, bisogna credervi per fede, e si trattava ovviamente di una fede che di "religioso" (almeno in senso tradizionale) non aveva nulla, anche se il

linguaggio in cui questa filosofia soggettivistica si esprimeva, pareva di tipo mistico.

Fichte arrivò addirittura a criticare quegli atei che dichiarano di volersi opporre a Dio: per lui era come opporsi a se stessi e al mondo, come propria creazione. Insomma con *nessun concetto* – secondo lui – si poteva elaborare qualcosa riguardante la divinità, che doveva restare patrimonio della certezza immediata, della comprensione intuitiva, valida al massimo sul piano pratico, come aveva fatto Kant, quando vuole stabilire un ordine morale delle cose, ovviamente con la differenza che Kant non si sarebbe mai arrischiato di porre una stretta coincidenza tra io e Dio dal punto di vista dell'io.

La polemica scoppiò immediatamente, non solo perché era evidente che per Fichte la filosofia doveva restare atea, ma anche perché la religione era ridotta a un semplice dovere morale che, per quanto categorico fosse, non poteva certo trovare le sue fonti in una tradizione ecclesiastica consolidata. Il governo gli requisì le sue pubblicazioni e lo fece subito dimettere dall'Università di Jena.

Fichte si difese dicendo che si trattava di un malinteso, in quanto, sottraendo la religione alla filosofia e affidandola alla fede, egli voleva renderla più pura e autentica, salvaguardando, altresì, l'assoluta trascendenza divina, irriducibile a dimostrazioni di tipo umano. Nonostante ciò non gli credettero, anzi, considerarono queste argomentazioni dei meri sofismi.

Il suo principale avversario fu Jacobi, che però dovette convenire subito su un punto: una filosofia trascendentale che pretenda di essere teistica, diventa *ipso facto* ateistica, se pensa che Dio possa essere oggetto di coscienza solo dopo esserlo stato dell'intelletto argomentativo.

Tuttavia Jacobi si guardò bene dall'affermare che il fondamento della verità si trova nella *scienza del sapere*, poiché ciò nessun vero credente avrebbe potuto accettarlo. Scienza e fede sono due campi non solo separati, ma, in ultima istanza, una scienza basata solo sulla ragione umana, ovvero una filosofia come scienza chiusa in se stessa, porta inevitabilmente all'ateismo, che non può essere tollerato in istituzioni pubbliche di uno Stato confessionale. Anche perché – diceva Jacobi – l'alternativa a Dio è il nulla; se l'uomo sceglie il nulla, si fa Dio e riduce Dio a un fantasma: idealismo per lui voleva dire, in ultima istanza, nichilismo. E qui ovviamente Jacobi non poteva non far risalire l'origine della controversia in oggetto all'influenza “perniciosa” di due irriducibili avversari di ogni metafisica teologica: Spinoza e Kant.

Jacobi amava scimmiettare con la teologia agostiniana, che – come noto – viene sempre inevitabilmente recuperata, quando si vuole restare dentro la fede, ogni volta che si rifiutano le astrazioni della Scola-

stica; tant'è che per lui la parola “ragione”, che in tedesco si dice *Vernunft*, trova la sua radice del verbo “percepire” (*Vernehmen*), inteso in senso trascendentale: l'uomo percepisce o coglie il *vero*, presupponendolo come al di fuori di sé, cioè appunto in Dio. Il “presentimento del vero” non ha nulla a che fare con la *verità* come prodotto umano del sapere. E tutto ciò ovviamente avviene perché, essendo noi “figli di Dio”, ci è del tutto naturale.

Nel 1799 Fichte inviò la propria autodifesa al Pro-Rettore dell'Università di Jena, nella quale anzitutto scrisse che il cristianesimo è diviso in due religioni: una *scritturale* e l'altra *razionale*, i cui principi possono anche essere diversi. E qui fa gli esempi di Gesù e di Lutero che, ai loro tempi, combatterono contro le religioni ufficiali. Inoltre chiede di sapere il motivo per cui quando Lessing scriveva libri anti-religiosi (per es. l'*Anti-Goeze*, un pastore d'Amburgo), non fu sollevato dal suo incarico di bibliotecario.<sup>11</sup>

Fichte inoltre contestava che potesse essere uno Stato a qualificare come “ateistiche” determinate espressioni filosofiche, nel senso che, al massimo, esso potrebbe censurarle, ma senza poter entrare nel loro merito. Anche perché andrebbe anzitutto definito – diceva – il concetto di “ateismo”.

Quanto al proprio idealismo soggettivo, egli sosteneva che non necessariamente può essere suscettibile di uno svolgimento ateistico. E spiegava questo usando due assiomi fondamentali, basati sul fatto che quando si negano certe determinazioni nel concetto di divinità (per es. la corporeità), non per questo viene negata la divinità *qua talis*. La comprensibilità del divino va considerata impossibile, in quanto comprendere è determinare e determinare è limitare. Dio va necessariamente al di là di qualunque umana comprensione: in caso contrario lo si trasformerebbe in un idolo. Lo stesso vale quando sono in gioco non le determinazioni bensì certe dimostrazioni dell'esistenza di Dio: negare valore alle cosiddette “prove ontologiche”, non significa negare Dio. Tutto quanto è sovrasensibile può essere solo oggetto di fede.

In sostanza Fichte accusava gli oscurantisti di averlo voluto eliminare per motivi politici, essendo lui favorevole alla rivoluzione france-

<sup>11</sup> *Anti-Goeze* è il titolo di una serie di undici polemiche teologiche di Gotthold E. Lessing, scritte nel 1778, contro il pastore capo luterano di Amburgo Johann M. Goeze, che non aveva apprezzato per niente la pubblicazione, da parte di Lessing, nel 1774, di un manoscritto del professore liceale Hermann S. Reimarus (morto nel 1768), assai polemico nei confronti dei vangeli cristiani. A causa di questa polemica il duca Carlo I di Brunswick-Wolfenbüttel intimò a Lessing di non scrivere più nulla su argomenti religiosi, ma Lessing continuò tale riflessione nell'opera teatrale *Nathan il saggio* (1779).

se, e qui amava paragonarsi al filosofo italiano Vanini, fatto fuori per il suo ateismo nel 1619.

Sulla questione morale, indubbiamente la più scottante, Fichte si difese dicendo che se una persona libera fonda la propria moralità esclusivamente in ciò che è *esterno da sé*, non è sicuramente libera. In tal senso egli non poteva accettare neppure che si ponesse la *cosa in sé*, ovvero il noumeno inconoscibile di Kant, a fondamento della morale umana.

L'io fichtiano ambiva a una maggiore coerenza, in quanto sponsorizzava un'autocoscienza immediata che si autopone, e con un io del genere – bisogna ammetterlo – a Dio restava ben poco spazio. Anche quando si dicesse che Dio coincide con l'ordine morale, quest'ultimo verrebbe deciso unicamente dall'io, non potendo essere altrimenti.

Fichte fu difeso da pochissimi intellettuali, tra cui F. Schlegel, che accusava i tedeschi di non aver capito nulla della filosofia dell'accademico.

### **In sintesi**

1) Fichte nega la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio (alla quale si può credere solo per fede). Se Dio fosse comprensibile, sarebbe qualcosa di finito, poiché comprendere è determinare e determinare è limitare. Da questo punto di vista l'ateismo non nega Dio ma garantisce a Dio (di cui non si può parlare) la sua alterità o diversità totale dal mondo.

2) Negare che la fede religiosa in Dio sia superiore alla concezione morale dell'uomo, poiché senza l'uomo Dio non esisterebbe. Per l'uomo l'azione morale è in fondo Dio stesso.

3) Kant aveva detto che il noumeno esiste ma è inconoscibile, Fichte afferma che se è inconoscibile può anche non esistere (come realtà esterna all'uomo). Al massimo il noumeno può essere accettato come qualità dell'io, nel senso che è l'io che diventa Dio nel processo della conoscenza.

### **Fichte e i Romantici**

I Romantici valorizzarono della *Dottrina della scienza* del 1794 soprattutto i seguenti aspetti: il concetto di infinito e dell'incessante tendere all'infinito; la riduzione del non-io a una proiezione (o creazione) dell'io (primato dell'io); la proclamazione della libertà come significato ultimo dell'uomo e delle cose; la concezione del divino come attuantesi nell'agire umano. Lo stesso concetto romantico di "ironia" come continuo autosuperamento proviene dalla dialettica fichtiana.

I romantici l'hanno apprezzato anche per la sua esaltazione del vitalismo e per l'importanza che attribuiva alla riforma morale e intellettuale del popolo tedesco.

### Rilievi critici

1) Fichte non riesce a dare un vero fondamento all'io (staccato com'è dalla realtà). Il suo io resta indimostrabile come il noumeno di Kant. In esso si può credere solo per intuizione intellettuale, come se fosse evidente in sé e per sé. Ma il suo soggettivismo porta solo al volontarismo. Ciò si scontra col fatto che ogni io può pensare questo di se stesso come assoluto, rendendo così impossibile l'esperienza sociale (che non può ridursi a una semplice somma di azioni singole). In realtà l'io può trovare una sua legittimità solo in un *rapporto sociale*. Sono le relazioni sociali che fanno l'io, anche se l'io può modificare queste relazioni.

2) Fichte non è riuscito a distinguere nel concetto di realtà (non-io) gli aspetti oggettivi che inevitabilmente limitano l'azione dell'uomo (i limiti entro i quali quell'azione acquista il suo significato), dalla concezione dualistica di realtà che aveva Kant con il suo concetto di noumeno. Kant aveva giustificato l'impossibilità di modificare la realtà introducendo il concetto di noumeno; Fichte pretende di modificarla, ma cadendo nell'errore opposto, quello di fare della realtà una mera rappresentazione dell'io. Egli non accetta che la materia preesista all'uomo e che l'uomo sia parte della natura.

3) Circoscrivendo la modificazione della realtà nei limiti della conoscenza dell'io, Fichte resta astratto come Kant, poiché non riesce a trovare nella stessa realtà ragioni sufficienti per una modificazione del sistema. La libertà è sì possibile, per Fichte, ma non in rapporto coll'esperienza, poiché se l'esperienza è negativa il soggetto sarà costretto a scendere a compromessi che lo limiteranno, quindi essa è possibile solo nell'assolutezza dell'io affermata in sede speculativa. La libertà sta nella ricerca del sapere assoluto (intellettualismo).

4) L'idealismo di Fichte è progressista nella sua esigenza di libertà e di autonomia del soggetto (contro il dogmatismo teoretico e il conservatorismo politico), ma è illusorio nella realizzazioni pratiche, poiché non tiene conto della realtà sociale, cioè delle forze sociali che in questa realtà possono farsi carico della trasformazione.

5) La teoria dell'io assoluto, combinata con il volontarismo etico nella prassi, esprime l'illusione che le condizioni socio-politiche dell'epoca si potessero cambiare trasformando la coscienza degli uomini.

6) Con Fichte si inaugura un nuovo modo di porsi del filosofo nella realtà: non più semplice analista di strutture, che lavora per mostra-

re come e in quali limiti sia possibile una conoscenza scientifica (vedi Kant), ma l'intellettuale che testimonia l'esigenza di giustizia e verità attraverso il parlare e lo scrivere. La società viene raffigurata come un grande uditorio scolastico che ascolta la verità del filosofo. Il rinnovamento politico e sociale appare come una diretta conseguenza del rinnovamento ideale e morale che il filosofo-accademico promuove nella coscienza dei suoi ascoltatori.

7) Fichte ha rivalutato moltissimo l'idea della *deduzione* (che proviene dalla tradizione del razionalismo spinoziano e wolffiano) quale strumento epistemologico adatto per promuovere la certezza degli enunciati scientifici. Ma questa forma di unificazione del sapere in un quadro metafisico si traduce inevitabilmente in un ostacolo allo sviluppo scientifico, se non trova una connessione con l'idea di razionalità implicita nella scienza illuminista, secondo cui la ragione si realizza tramite una progressiva divisione di campi e settori del sapere, autosufficienti nei propri oggetti e nei rapporti di ricerca.

8) Si potrebbe far risalire a Fichte una corrente soggettivista che passa per Stirner, Kierkegaard, Feuerbach, Schopenhauer, Freud...

\* \* \*

A Fichte è mancato il momento della sintesi. L'io che oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile, pone in realtà una soluzione di ripiego. Tanto che si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un non-io finto, illusorio, artificiale.

Non c'è oggettività nel non-io di Fichte, cioè un'oggettività che non dipenda dall'io che pensa. Il non-io è soltanto una proiezione dell'io, un'esigenza che l'io si dà per essere se stesso, diventando qualcuno.

Dal contrasto io/non-io non scaturisce la scoperta del valore della società, ma piuttosto la constatazione del fallimento di un impegno. Fichte non riesce a trovare nella società gli strumenti per superare la contraddizione sociale.

L'io di Fichte (che si suddivide, metafisicamente, in un io mistico/trascendentale e un io empirico), ad un certo punto deve relativizzarsi, ridimensionando le sue pretese (le sue illusioni), poiché l'opposizione del non-io (quella reale, non quella posta artificialmente dall'io) è più forte di quel che poteva sembrare. È questo che fa sembrare artificiosa la sintesi di Fichte.

L'io divisibile sembra consolarsi al pensiero che il non-io non è una realtà assoluta, ma relativa, posta dall'io trascendentale: una realtà la cui forza è come una prova costante da superare, per forgiare la libertà umana.

Fichte ha creduto di poter risolvere la contraddizione pratica, sociale, trasferendola nell'ambito etico-filosofico dell'io trascendentale. L'io empirico, divisibile, che prende coscienza di questo, non risolve praticamente la contraddizione, ma si limita a relativizzarla, a ridimensionarla. Essa c'è perché c'è sempre stata!

Ovviamente Fichte non nega il valore della società, ma questa è vista in maniera estrinseca, sovrapposta, come se fosse un terreno neutrale, in cui l'io empirico misura le sue forze, le sue capacità, senza tenersi in collegamento con altri individui.

L'uomo, in Fichte, deve impegnarsi per sentirsi libero. Il problema, per lui, non è ancora quello di come rendere libera la società per rendere libero l'uomo. I conflitti sociali vengono visti solo in maniera etica, al massimo in maniera giustopolitica.

L'idealismo soggettivo di Fichte si distingue da quello oggettivo di Hegel, perché fa leva sulle capacità del singolo di resistere alle contraddizioni sociali. Questo tipo di idealismo ha piena fiducia nelle proprie risorse e ritiene che le contraddizioni non siano mai così forti da poterlo condizionare *in toto*. Per esso la società va cambiata a partire dalla condotta morale del singolo (Fichte, in tal senso, non è che il potenziamento operativo del Kant della *Ragion pratica*: la realizzazione degli ideali della morale kantiana – secondo Fichte – non può essere affidata alla buona volontà dei singoli, ma deve essere sollecitata con l'esempio dell'impegno civile dell'intellettuale).

L'idealista soggettivo alla Fichte non si limita a dire, come Kant: "Se tutti fossero come me, la società sarebbe diversa", ma s'impegna attivamente nel cercare di dimostrarlo. Il limite di questa posizione sta nel non ritenere le masse il vero soggetto dell'azione politica che può trasformare la società. Soggetto dell'azione politica resta sempre lo Stato, con tutte le sue istituzioni: le masse possono soltanto spingerlo a prendere determinate iniziative.<sup>12</sup>

L'idealista soggettivo non giustifica mai, né si sforza di comprendere coloro che fanno delle scelte sbagliate sul piano morale. Non riuscendo a comprendere che il potere, le istituzioni ecc. possono influenzare negativamente certi comportamenti, se non addirittura determinarli, l'idealista soggettivo addebita ogni responsabilità al singolo individuo, senza nemmeno curarsi di sapere in quali condizioni sociali egli vi- vesse prima di fare la scelta "moralmente sbagliata", o a quali alternative avrebbe potuto rivolgersi.

<sup>12</sup> Ecco, in tal senso, il marxismo, criticando a fondo Hegel, non poteva tornare a Fichte, poiché lo Stato viene considerato incapace di prendere alcuna decisione a favore delle masse.

All'idealista soggettivo manca un'analisi *sociale* dei fenomeni, manca un impegno *politico* attivo, legato a quello delle masse, per trasformare la società, manca inoltre una valutazione obiettiva, realistica, delle capacità effettive del soggetto di resistere ai condizionamenti sociali e politici, manca infine il disincanto nei confronti delle istituzioni di potere, cioè la consapevolezza della loro collusione con gli ambienti economici dominanti.

L'idealista soggettivo tende sempre a sopravvalutare se stesso e a sottovalutare l'entità effettiva delle contraddizioni. Inoltre non comprende che l'intellettuale deve guidare le masse operativamente, quotidianamente, e non limitarsi a suscitare un desiderio di liberazione attraverso qualche discorso impegnato (Fichte peraltro li fece solo ai propri studenti universitari). Questo è il romanticismo della politica.

Sul piano etico, il problema più grave che questo idealista deve affrontare, si presenta allorquando, da una posizione di potere, acquisita onestamente, egli si trova a giudicare i casi d'immoralità (corruzione, concussione...) dei cittadini. In questi frangenti il suo assoluto idealismo può anche portarlo ad assumere atteggiamenti intolleranti e fanatici.

## Schelling e il naturalismo

### Quadro storico-culturale

Nel contesto della dominazione napoleonica in Prussia, in che modo si pensava di poter realizzare la transizione alla società borghese? Le ipotesi erano tre:

1) che le riforme venissero egemonizzate da un movimento democratico piccolo-borghese con residue venature giacobine (è la posizione di Fichte, piuttosto isolata);

2) che avvenissero sotto l'egida della nobiltà e di una monarchia riformata (i cosiddetti Romantici: Novalis, Schlegel ecc.);

3) che le riforme fossero egemonizzate da un'alleanza fra alta borghesia e frange liberali della nobiltà, in un patto con Napoleone (Hegel e Goethe, nel primo decennio del secolo).

Qual era la difficoltà maggiore? La mancanza di una forte borghesia nazionale e di conseguenza di un'antropologia naturalistica, concreta, imperniata su una filosofia del finito. Il rischio in Germania era quello di fare una rivoluzione solo nel "pensiero" e qui nella maniera più astratta, con le speculazioni metafisiche. Come si inserisce Schelling in tale problematica?

### Iter biografico e intellettuale

Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) nasce nel Württemberg, da un agiato pastore protestante, che lo educò agli studi classici e biblici. Al seminario teologico di Tubinga, ove si iscrisse, strinse amicizia con Hölderlin ed Hegel, condividendo la loro aspirazione, influenzata dalla Rivoluzione francese, a un rinnovamento qualitativo della società prussiana: piantò un "albero della libertà" insieme a loro, tradusse in tedesco la Marsigliese, compose un inno alla Francia rivoluzionaria, aderì a una società segreta filo-francese costituitasi nel collegio sotto la copertura di un circolo di lettura.

Gli studi di filosofia e teologia segnano anche la fase fichtiana di Schelling, che trova riscontro in tre opere: *L'io come principio della filosofia*, *La forma della filosofia in generale* (1795) e *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (1796), con cui difende l'agnosticismo di Kant contro il dogmatismo e le superstizioni. In questa fase, tuttavia, se Schelling condivide la teoria fichtiana dell'io assoluto e del primato della filo-

sofia pratica (la libertà della volontà), se ne differenzia quando precisa il loro terreno di applicazione, che non è tanto quello etico-sociale quanto piuttosto quello estetico o quello del rapporto filosofico dell'uomo con la natura.

Dal 1796 al '98 studia matematica e scienze naturali a Lipsia e a Dresda. Questa è la cosiddetta fase della *filosofia della natura*, cioè quella in cui Schelling accentua il senso di finalità e di organicità della natura. Opere principali: *Idee per una filosofia della natura* (1797), *Sull'anima del mondo* (1798) e *Primo progetto di un sistema della filosofia della natura* (1799). Il distacco da Fichte si accentua notevolmente, poiché la natura non è vista come l'ostacolo che l'io deve superare per realizzarsi, ma è vista come fonte primaria della realizzazione dell'io (non secondo i criteri della moderna scienza sperimentale, che pur Schelling studia con molto interesse, traendone spunto per le proprie riflessioni filosofiche, né tanto meno secondo i criteri dello sfruttamento capitalistico, che Schelling non ha mai condiviso). Ciò che della natura lo attrae è la sua attività inconscia, spontanea, infinita, incondizionata, vista in una prospettiva meramente filosofica.

Dopo essere stato per breve tempo coadiutore di Fichte nell'insegnamento universitario di Jena, nel 1799 gli subentra con l'appoggio di Goethe (Fichte era stato allontanato dalla cattedra a causa del suo ateismo). Questi sono anche gli anni in cui si va spegnendo il suo entusiasmo giovanile per la Rivoluzione francese. La natura è sempre più vista come il luogo dove i conflitti si conciliano da soli, automaticamente, in uno stato di "indifferenza", nel quale le differenze-distinzioni-opposizioni tendono a perdere d'importanza.

A Jena Schelling diventa l'interprete filosofico del movimento romantico (qui sposa anche l'ex-moglie di A. W. Schlegel). Dopo aver raccolto i poliedrici interessi dei romantici, pubblica nel 1800 il suo capolavoro, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, nel quale per la prima volta la filosofia elabora un linguaggio sistematico con cui parlare dei problemi estetici. Nel suo impegno di publicista è attivissimo: crea una rivista di "fisica speculativa" (cioè di filosofia della natura) ove fra l'altro stampa, in parte, una *Professione di fede epicurea*, che in precedenza aveva destinato alla rivista "Athenäum" degli Schlegel, incontrando però le resistenze di Goethe. Collabora anche con Hegel al "Giornale critico della filosofia", ma il sodalizio durerà poco. Hegel mal sopporterà l'antistoricismo di Schelling. In effetti nel suo *Sistema idealistico* le vicende storiche legate alla crisi dell'*ancien régime* e allo sviluppo della società borghese non trovano un riflesso convincente. Schelling vede nei mutamenti storici il frutto più che altro del cieco arbitrio. Viene persino meno in lui l'idea illuministica di un'infinita perfettibilità storica del ge-

nere umano. Perfettibile è solo il singolo individuo e solo nella misura in cui è capace di intuizione estetico-intellettuale.

Del periodo di Jena vanno segnalate anche: *Esposizione del mio sistema* (1801), *Bruno o il principio naturale e divino delle cose* (1802), *Filosofia dell'arte* (1802-3) e *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1803). Questa fase è stata definita dai critici della “filosofia dell'identità” (nel senso che nella conciliazione degli opposti, che si verifica in natura, sta l'identità filosoficamente intuita): qui Schelling non fa che accentuare il suo aristocraticismo culturale, combinandolo con un esplicito rifiuto politico della rivoluzione. Egli inoltre dovrà affrontare – come già aveva fatto Fichte – una dura polemica con Jacobi sulla questione dell'ateismo (secondo Jacobi la sua filosofia della natura portava al panteismo ateo). Schelling non perderà la cattedra, perché era su posizioni più moderate di quelle di Fichte, ma deciderà lo stesso di lasciare Jena e di trasferirsi a Würzburg (1803-6), dedicandosi al problema religioso: interesse che lo occuperà anche a Monaco (ove nel 1806 venne chiamato all'Accademia delle scienze, restandovi sino al 1820).

In pratica dal 1804 al 1811 Schelling non farà che studiare mistica e teologia (fase teosofica), lasciandosi influenzare dal cattolico restauratore Franz von Baader, che lo avviò agli studi del mistico Jacob Böhme. Opere principali: *Filosofia e religione* (1804), *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà* (1809) e *Lezioni private di Stoccarda* (1810). Nel 1812 pubblicò un altro velenoso scritto contro Jacobi e un saggio sulle *Divinità di Samotracia*, che segna la ripresa di quell'interesse per la mitologia che aveva coltivato in età giovanissima. Ormai comunque Schelling non ha più alcuna fiducia negli strumenti della ragione. Lo attesta anche lo scritto *Le epoche del mondo* (1811-13). Uno Stato “secondo ragione” per lui è impossibile; l'idea di “progresso” è illusoria, in quanto esiste un “male cosmico” che ha intaccato inesorabilmente la coscienza di tutti gli uomini.

Dopo un soggiorno di sei anni all'Università di Erlangen (dal 1820 al '26), egli ritorna a Monaco diventando nel '27 professore universitario. Tuttavia, già nel 1809 la sua attività teoretica, pur iniziata assai precocemente, aveva cominciato a subire un declino inarrestabile. Il trionfo di Hegel contribuì senz'altro a produrre in lui sfiducia e stanchezza. Schelling non vorrà neppure partecipare al movimento delle riforme borghesi connesso con la Confederazione renana voluta da Napoleone (1811), che comprendeva 36 compagini statali prussiane. Sua unica preoccupazione diventa quella di formulare fantasiose simbologie sulla base della mitologia greca e orientale.

Dal 1815 sino alla morte, Schelling continua a focalizzare la sua attenzione sul problema religioso cercando nuovi rapporti con la filoso-

fia. Opere principali: *Introduzione alla filosofia della mitologia*, *Filosofia della mitologia*, *Filosofia della rivelazione*, che sono in sostanza i corsi tenuti a Berlino dopo il 1841, quando il re Federico Guglielmo IV, per porre un argine al “panteismo” della scuola hegeliana e al radicalismo della “Sinistra hegeliana” (Hegel era morto nel '31) lo richiamò in cattedra, essendo a tutti noto il passaggio di Schelling dalla giovanile religione della natura a una considerazione più positiva della religione rivelata. In sostanza dal 1841 al '47 Schelling capitanò a Berlino (nella stessa cattedra che fu di Hegel) la generale reazione contro le dottrine hegeliane, ma, nonostante la presenza, inizialmente, di un folto pubblico (tra i quali Feuerbach, Kierkegaard, Engels, Strauss, Michelet, Bakunin, Savigny), l'ultima fase della sua filosofia non ebbe alcuna risonanza, tanto che lui stesso nel '47 decise di interrompere i corsi ritirandosi definitivamente a vita privata. La promessa di un approccio più concreto sia alla storia che all'esistenza non era stata mantenuta. Morì in Svizzera, del tutto dimenticato, nel 1854.

## Il distacco da Fichte

Schelling si distacca da Fichte non tanto sul versante dell'io quanto su quello del non-io. Egli infatti rifiuta la riduzione della natura a mera posizione dialettica dell'io puro, e opta per una concezione più organica e vivente della natura (che non ha nulla a che vedere colla fisica meccanicista anglo-francese, importata in Germania dal criticismo di Kant).

Lo stesso Schelling indicherà nello studio della chimica dei gas l'elemento che determinò la sua emancipazione dalla filosofia fichtiana. Il riferimento era ai risultati raggiunti da Priestley e soprattutto da Lavoisier sull'isolamento dell'ossigeno e sulla possibilità di unire idrogeno e ossigeno per produrre l'acqua (ritenuta fino a quel momento un corpo semplice non scomponibile).

Schelling riscopre un concetto di natura come un tutto organicamente connesso. Questa peraltro era stata l'idea dell'animismo neoplatonico rinascimentale, cui si riconducevano le varie tradizioni magico-occultistiche e alchemico-astrologiche: idea uscita sconfitta dal confronto colla matematizzazione della natura operata da Bacone, Galilei, Newton, ecc. In Germania, non essendovi stata al tempo di Schelling una rivoluzione borghese che promuovesse uno studio scientifico della natura, quella filosofia arazionale della natura aveva continuato a svolgere un ruolo di cultura subalterna (o come ideologia di gruppi e società segrete).

Schelling dà grande importanza alle tre forme dell'animazione universale: *magnetismo*, *elettricità* e *chimismo*. Il suo tentativo è quello

di usare queste tre forme di movimento per costruire una filosofia della natura che obbedisca alla regola dell'unità organica, vivente, animata, capace di perenne trasformazione della natura. Non gli interessa l'atteggiamento dell'illuminismo secondo cui la scienza è possibile solo là dove esiste specializzazione di campi separati d'indagine.

Perché il *magnetismo*? Perché esso consente di pensare alla coesione delle varie parti dell'universo e alla reciproca gravitazione. Perché l'*elettricità*? Perché tutto il processo naturale è sempre il risultato di un'opposizione di forze (che si attraggono e si respingono, vedi ad es. il magnete). Perché il *chimismo*? Perché esso fonda la metamorfosi dei corpi, per cui, variando le proporzioni, ogni corpo può trasformarsi in un altro.

In sintesi: per Schelling la filosofia della natura è superiore alla filosofia dell'io di Fichte, in quanto essa mostra che l'uomo è il punto in cui la natura giunge alla forma che consente la sua propria intelligibilità. L'uomo è un prodotto della natura e non la natura un prodotto dell'uomo. Il non-io di Fichte non ha realtà propria, secondo Schelling, e l'io non è "puro" poiché per attuarsi ha bisogno di affermare un non-io che lo limita.

### **La filosofia della natura**

La natura per Schelling è attività spirituale inconscia, infinita, e le sue produzioni sono gli esseri finiti, dei quali il maggiore è l'uomo, poiché con l'uomo la natura acquista consapevolezza di sé (diventando spirito). La natura ha una realtà propria e indipendente, ma non nel senso del noumeno kantiano, poiché essa è costituita dalla stessa spiritualità che si rivela nello spirito e che caratterizza anche l'uomo in grado di intuirlo. La natura, per attuare se stessa, deve incontrare e superare un impedimento ch'essa porta in sé. Nella natura infatti esistono due tendenze opposte, una positiva l'altra negativa: quando queste due forze sono in equilibrio (sintesi) si ha la produzione di una determinata forma naturale; poi l'equilibrio si rompe, per ricomporsi successivamente, generando nuove forme naturali, in una progressione infinita.

La natura che interessa Schelling non è quella oggettiva delle scienze naturali e sperimentali (*natura naturata*), ma quella soggettiva della filosofia idealista (*natura naturans*), l'unica che permette di cogliere (attraverso la fisica speculativa basata sull'intuizione) l'unità dei fenomeni, la loro derivazione da un fondamento comune (*natura finalistica*). Qui l'influenza di Bruno è notevole.

La fisica speculativa non è basata sui rapporti di atomi materiali, ma su rapporti di forze (produttrici e opposte), colti attraverso l'intuizio-

ne intellettuale (di cui già Kant aveva parlato nella *Critica del giudizio*, a proposito del teleologismo della natura, ma il termine è preso da Bruno). Schelling estende a tutta la natura quello che Fichte aveva affermato per la vita dell'io, e cioè che il principio originario è "azione", non essere, non sostanza fissa e rigida, e che l'essere è il prodotto dell'azione. Non c'è dunque sostanza materiale, né atomi o corpuscoli immutabili, e neppure un'estensione come modo di essere originario della natura: questa in realtà è un gioco di forze, la materia è il risultato di energie duali e polari, cioè opposte, che ad un certo punto raggiungono un equilibrio provvisorio, fonte di nuovi flussi energetici.

Tuttavia, l'intuizione di per sé non può produrre una sintesi concreta di soggetto e oggetto: ciò spetta all'*arte*, che è organo della filosofia (su questo avverrà il distacco da Hegel). Il poeta (o l'artista) produce ciò che il filosofo pensa. L'opera d'arte sintetizza libertà e legge, spontaneità e tecnica, natura e spirito, conscio e inconscio: essa è una rappresentazione finita e sensibile dell'infinito.

### **L'idealismo trascendentale**

Vuole essere una sintesi dell'idealismo soggettivo di Fichte e del realismo che vede nella natura un limite indipendente dall'io. Mentre per Fichte il realismo si identificava immediatamente col dogmatismo, per Schelling invece esso può conciliarsi col criticismo. La filosofia della natura deve spiegare l'ideale a partire dal reale (la natura); l'idealismo trascendentale deve subordinare il reale all'ideale. Ciò in quanto la natura è lo spirito non ancora conscio, mentre lo spirito è la natura giunta a consapevolezza di sé (nell'umano).

Lo spirito teoretico determina il conscio (il soggetto) per mezzo dell'inconscio (o oggetto), servendosi dell'intuizione intellettuale; lo spirito pratico (che è atto di volontà) fa il contrario, producendo la storia (che è l'unione di libertà e necessità, di conscio volontario e inconscio involontario, in un progresso infinito che non raggiunge mai la perfezione). In questo senso l'identità di natura e spirito non è mai pienamente raggiungibile: infatti nell'attività teoretica lo spirito, che trova di fronte a sé la natura, si adegua ad essa e si ha la dipendenza del soggetto cosciente nei confronti dell'oggetto inconscio; nell'attività pratica lo spirito opera liberamente imponendo leggi alla natura per subordinarla a sé, adattando l'oggetto al soggetto.

La verità sta nell'identità di spirito e natura (colta per intuizione intellettuale o per intuizione estetica, che è quella intellettuale universalizzata, patrimonio di ogni coscienza). L'identità viene colta dall'arte, che è il compimento della filosofia. L'identità si pone anche fra io e non-

io, in quanto l'io senza il non-io non esisterebbe. Solo l'apparire dell'autocoscienza differenzia l'uno dall'altro: in origine l'unità era indifferenziata.

Il principio di tutta la realtà è l'Assoluto (ciò che non ha bisogno di niente per esistere): esso è identità indifferenziata di natura e spirito, cioè tale che può essere pensato indifferentemente come oggetto e soggetto (è la filosofia dell'identità). L'assoluto si pone inconsciamente, in una prima fase, come natura, e coscientemente, in una seconda fase, come spirito (la natura è la preistoria dello spirito). La differenza non è qualitativa, ma quantitativa e di grado (dall'inferiore al superiore).

### Filosofia ed estetica

L'ultima estetica che aveva tentato una considerazione globale dell'arte, puntando sul piacere disinteressato, era stata quella di Kant. Ora, nella concezione di Schelling si va molto più in là. Qui l'arte invade luoghi (come la morale, la politica, l'educazione) che difficilmente avrebbero trovato Kant consenziente. L'arte cioè si connette col significato profondo dell'esistenza poiché costituisce un ideale di vita, un insieme di valori alternativi al sociale. Sintetizzando magistralmente il pensiero di *Hölderlin*, secondo cui la poesia, essendo rivelazione dell'infinito, ricompone la scissione uomo/natura e restaura la dignità dell'uomo; di *Novalis*, secondo cui il poeta è il mago che svela la trasparenza del messaggio della natura; di *F. Schlegel*, secondo cui da un lato la forma romantica della poesia è legata alla disposizione ironica, di gioco, che il poeta ha nei confronti della propria creazione, mentre dall'altro l'arte può essere avvicinata al linguaggio del mito in quanto simboleggia la realizzazione dell'infinito nell'oggetto estetico – Schelling ha fatto della bellezza il *trait d'union* della vita finita dell'uomo con l'infinito. Artefice di questa bellezza è, più che il filosofo (la cui intuizione intellettuale non può essere socializzata in quanto incomunicabile), l'*artista* (poeta, pittore, musicista...), cioè colui che riproduce in un oggetto determinato l'unità originaria di soggetto e oggetto. In questo senso è possibile raggiungere un'identità di natura e spirito. Nella creazione estetica si riuniscono l'inconscio della natura, mediante la spontaneità dell'ispirazione, e il conscio dello spirito, mediante l'elaborazione cosciente dell'ispirazione compiuta dall'artista.

I romantici tedeschi preferiranno Schelling a Kant, poiché questi distingueva tra etica, estetica ed epistemologia, mentre quello faceva dell'estetica (intellettuale) la forma più alta. Per Schelling infatti l'arte è la rappresentazione dell'infinito nel finito e la mitologia è il soggetto principale dell'arte.

## Filosofia e religione

Schelling approda agli studi sulla mitologia perché ad un certo punto si rende conto che l'identità di spirito e natura lo ha portato a un vicolo cieco, cioè alla consapevolezza che l'identità viene a coincidere con l'indifferenza, cioè con la mancanza di spirito. Avendo rigorosamente delimitato l'oggetto, la realtà, alla sola natura, Schelling ha perduto le motivazioni che spiegano le contraddizioni del mondo umano. Egli è convinto che l'origine del finito dall'infinito dipenda da un difetto dell'infinito. Non riesce assolutamente a intravedere nel finito la possibilità di un superamento delle sue stesse contraddizioni. Di qui la riscoperta della religione e in particolare della mitologia, che rifiuta il finito in nome dell'infinito.

Schelling si convince che la mitologia non è superstizione ma filosofia compiuta, seppure espressa con una lingua pre-filosofica, poetica, che, al dire di Schelling, appare più concreta della filosofia stessa, che astrae e sillogizza, cercando di individuare la possibilità logica delle cose. La mitologia, cioè in sostanza la religione, tratta dell'esistenza reale delle cose, in quanto basata sull'immaginazione collettiva: la prima filosofia è negativa, questa invece è positiva.

Schelling cerca nella religione quell'assoluto che non è riuscito a trovare in modo definitivo nella natura e nella filosofia. Nel tentativo di superare i vincoli del sensibile, egli si accosta all'Uno neoplatonico. Di qui la riscoperta del concetto di *rivelazione*, che però Schelling estende a tutte le religioni storiche, incluse quelle politeistiche. L'arco storico delle religioni è per lui una rivelazione progressiva di Dio, ma di un Dio che vede lottare dentro di sé il bene e il male, e la cui vita si esplica appunto come progressiva vittoria del positivo sul negativo. La riscoperta della mitologia è anche inerente al fatto che Schelling, su posizioni romantiche, aveva spiritualizzato la natura. Miti, leggende e favole diventavano ora allegorie dello spirito della natura e il mondo veniva concepito come un sogno dello spirito.

## Politica in Schelling

L'esordio politico di Schelling è individualistico, di stile anarchico. L'entusiasmo per la Rivoluzione francese costituisce una breve parentesi. Egli accetta la fichtiana libertà dell'io ma solo per rivendicare l'assolutezza e l'irriducibilità, senza misurarla in un concreto impegno sociale.

Lo Stato gli appare come un organismo amministrativo, esterior-

re, che disciplina il sistema degli egoismi. Sotto la sua falsa universalità, regna nella società il criterio dell'utile e del vantaggio materiale (in una sorta di reciproca strumentalizzazione).

Schelling critica il costume sociale borghese, per fare però, seppur indirettamente, gli interessi del sistema assolutistico-feudale, in quanto la sua critica resta puramente teorica e non intacca mai le contraddizioni della società aristocratica del suo tempo.

Egli è disposto ad accettare uno Stato che abbia le sue radici in una tradizione linguistica e culturale, che sia cioè già organicamente etico, storico, culturale, romantico e nazionale. Ma nella tarda maturità, rendendosi conto dell'illusorietà di questa aspirazione, Schelling penserà di sostituire lo Stato con la Chiesa, a condizione che questa non imiti le forme organizzative proprie dello Stato (col che in pratica egli ricade in un'altra illusione). La Chiesa, a suo giudizio, potrebbe essere migliore dello Stato, in quanto possiede nella rivelazione lo strumento spirituale per costituire il vincolo organico della comunità. Ovviamente Schelling non pensa a una Chiesa specifica, ma a una Chiesa del futuro.

### **Le accuse di ateismo**

Jacobi accusò Schelling di aver sostituito Dio con la Natura, cioè di aver fatto della Natura un "Tutto-Uno" indipendente, sufficiente in se stessa, capace di creare più dell'uomo, oltre la quale non esiste che il nulla (l'accusa in sostanza era quella di essere uno spinoziano).

Schelling si difese distinguendo la Natura come identità assoluta non esistente, da Dio quale identità assoluta esistente, cioè riaffermando il concetto di Dio creatore, che dà esistenza alle cose, mentre la natura ha in sé un fondamento del proprio esistere che non deriva dall'uomo. In questo modo Schelling conferma il proprio spinozismo, ma senza contraddire la concezione religiosa ufficiale.

### **Rilievi critici**

1) Oggi l'elemento centrale del lavoro di Schelling appare la sua ricostruzione di una filosofia della natura di tipo rinascimentale-neoplatonico, cioè la concezione di una totalità organica e vivente che anima, dall'interno, con intelligenza, le diverse forme viventi, tra cui l'uomo, prodotto finale della natura. Questo modo di vedere le cose rischia però, se assolutizzato (come in effetti Schelling fece), di non far progredire la scienza vera e propria della natura (quella sperimentale), in quanto tende ad opporsi a un'indagine razionalistica e matematica della stessa natura. Schelling in realtà ha una concezione romantica, contemplativa della na-

tura, la cui realizzazione pratica è solo a livello artistico o estetico. La sua fisica speculativa non può avere alcun fondamento obiettivo, anche se essa può aver stimolato, come alcuni credono, lo studio di fenomeni come l'elettricità, il magnetismo, il sogno, l'ipnotismo, la telepatia, la morfologia comparata...

2) Se il non-io di Fichte veniva ingiustamente assorbito nell'io, in Schelling accade il contrario: il non-io ingloba tutto l'io. In entrambi i casi si perde l'unità dialettica di soggetto/oggetto. Peraltro il non-io di Fichte non coincideva immediatamente con la sola natura, ma anche con tutto ciò che non è io. Invece Schelling pone una stretta coincidenza dei due termini, tralasciando così di considerare gli aspetti sociali, politici e storici. Resta tuttavia il merito di Schelling di aver sottolineato un'oggettività esterna all'uomo, cui l'uomo deve tener conto, adeguandovisi.

3) Il grande contributo che Schelling ha dato allo sviluppo dell'estetica e dell'idea artistica non può impedire di cogliere nell'affermazione di un'assoluta autonomia dell'arte – più volte da lui ribadita – il rischio di una estraneazione se non di un'opposizione di questa rispetto al contesto sociale in cui si sviluppa.

4) Da notare che in Schelling la libertà è vista come un elemento inconscio della natura, che va recuperato a livello di semplice consapevolezza, liberandolo dai condizionamenti esterni. La libertà cioè è un già dato che va riscoperto, non è il frutto di una progressiva conquista degli uomini. Paradossalmente, mentre sul piano teoretico Schelling è superiore a Fichte, poiché comprende l'esistenza di un'oggettività che sovrasta l'uomo, sul piano pratico invece gli è inferiore, perché più passivo, più intuitivo e contemplativo, più mistico.

5) Schelling fece bene ad affermare l'esistenza di un mondo indipendente dal soggetto (la materia ha, in effetti, una certa priorità cronologica sullo "spirito", e l'idealismo oggettivo di Schelling ed Hegel è, sotto questo aspetto, più realistico di quello fichtiano). Tuttavia Schelling non seppe scorgere nella realtà materiale l'attività dialettica vera e propria. Per lui questa realtà coincideva strettamente con la natura, senza riguardi per la società. L'unica dialettica che egli seppe scorgere fu quella fisico-chimica dell'attrazione e repulsione degli opposti. (Come noto, Hegel farà coincidere la realtà con lo sviluppo dell'idea, per cui la dialettica verrà applicata a tutto).

6) Affermare che nell'attività teorica lo spirito si adegua alla materia o alla natura, ponendo il soggetto cosciente alle dipendenze della natura inconscia, significa porre le premesse dell'irrazionalismo teorico. In realtà, il soggetto umano non può essere un prodotto naturale al pari di un ente di natura (animale, vegetale, minerale...), proprio perché dotato di libertà e autocoscienza. Il soggetto non è determinato dagli istinti, an-

che se gli istinti fanno parte della sua natura. Il campo d'indagine più importante dello spirito teoretico deve restare l'uomo non la natura, o comunque la natura non può essere concepita senza l'essere umano, che è un ente di natura per eccellenza, in quanto della natura rappresenta la consapevolezza.

Purtroppo, avendo affermato, teoreticamente, la subordinazione del soggetto alla natura, Schelling poi non riuscirà, sul piano operativo, ad essere coerente col principio che "la storia è filosofia pratica". Cosicché sarà indotto ad affermare che l'unica vera attività pratica è quella artistica, quella intuitiva (nella tarda maturità dirà addirittura quella "religiosa"!).

7) Schelling è convinto che per risolvere le contraddizioni sociali (urbane e rurali) sia sufficiente vivere una relazione umana secondo natura. Astrattamente poteva aver ragione, ma concretamente aveva torto, in quanto gli antagonismi sociali vanno risolti socialmente e quindi anzitutto politicamente, al fine di porre le condizioni utili al superamento pratico di quei conflitti irriducibili, dovuti alla proprietà privata dei mezzi produttivi.

Sul piano sociale Schelling sosteneva soltanto l'attività artistica, estetica. Quando, dopo la morte di Hegel e il persistere dell'autocrazia e dell'assolutismo del regime prussiano, ci si rese conto che la risoluzione delle contraddizioni sociali non poteva avvenire solo a livello concettuale, l'esigenza di una rivoluzione culturale e politica si fece sentire enormemente. Quella culturale coincideva con la diffusione esplicita dell'ateismo; quella politica con l'affermazione della borghesia in alleanza con gli operai, in previsione di un governo democratico, rappresentativo (in previsione di tipo socialista, secondo le idee di Marx ed Engels).

8) Del pensiero di Schelling si nutrì lo spiritualismo francese sino a Bergson; ad esso si ispirò anche la filosofia esistenzialistica di Heidegger, Jaspers e Marcel; delle tracce si intravedono anche nel marxista revisionista E. Bloch; i teologi P. Tillich e W. Kasper hanno sottolineato la sua importanza teologica.

## Hegel e il compimento della filosofia

### Quadro storico-culturale

La violenta reazione antinapoleonica aveva prodotto nella cultura germanica un più drastico ripudio delle idee rivoluzionarie francesi e l'accentuazione dei caratteri peculiari della nazione, della stirpe, della tradizione e dello spirito tedeschi. L'individualismo liberale, che sembrava destinato ad affermarsi nelle opere di Goethe, Schiller, Kant, von Humboldt e in parte Fichte e Schelling, cederà il posto, con Hegel, con molti romantici e poi con la destra hegeliana, a un'idea di nazione vista come organismo dotato di una propria autonomia di vita, che racchiude in sé e in certo qual modo precede la vita degli individui.

Prima e al di sopra delle singole personalità esiste – secondo questa concezione – il genio della stirpe, lo spirito del popolo, con i suoi tratti specifici che gli derivano non solo dalle tradizioni storiche, ma anche da fattori naturali immodificabili: la razza, la lingua, la collocazione geografica. Anche questo era un modo di sublimare la mancanza di una nazione moderna, democratica e rappresentativa.

Naturalmente questa idea di Nazione era destinata ad influire anche sul concetto di Stato, provocando il passaggio di molti filosofi, scienziati, artisti e letterati da uno spiccato individualismo (col quale si contestava lo *status quo* conservativo) a un esasperato statalismo (col quale si voleva rivendicare una specificità europea della nazione tedesca). Tocca-va insomma allo Stato (nella fattispecie alla Prussia) esprimere tutti i valori etico-ideali della nazione, superiori ai valori e diritti individuali. Le ultime opere di Fichte avevano inaugurato, seppur nel contesto della resistenza antinapoleonica, questa tendenza statalistica, ma sarà con la *Filosofia del diritto* di Hegel ch'essa raggiungerà la massima espressione.

Dal 1806-7 la Prussia era diventata il vero centro della lotta anti-francese, ed essa era anche il maggior centro di formazione della cultura nazionale. Le sorti della nazione tedesca parvero identificarsi con quelle di uno specifico Stato tedesco, il quale riuniva nel suo composito territorio tutta la grande varietà di condizioni storico-sociali che caratterizzavano l'intera Germania. Mentre nelle sue regioni orientali gli junker (latifondisti di origine feudale) dominavano ancora come sovrani sui loro territori e sui loro servi, nelle regioni occidentali confinanti con la Francia emergeva una borghesia culturalmente aperta, la quale però – eccettuati alcuni gruppi radicali – continuava a vedere nella monarchia prussiana

l'unico sicuro strumento per la realizzazione dello Stato nazionale, in un'alleanza con gli junker.

Non dimentichiamo tuttavia che proprio la rivoluzione parigina del 1830 suscitò un'altra eco assai viva nei circoli intellettuali tedeschi (anche in virtù delle lettere che da Parigi inviavano Karl Ludwig Börne e Christian J. Heinrich Heine). Il movimento progressista tedesco non si era spento con il trionfo della reazione post-napoleonica. Proprio in quegli anni, ad es., andò sviluppandosi il movimento letterario della "Giovane Germania", che aspirava a trasferire nell'arte l'interesse politico (specie per la Costituzione), a collegare letteratura e vita, a impegnarsi per l'emancipazione femminile... Nel 1835 il governo vietò la pubblicazione dei libri di coloro che aderivano a tale movimento.

### **Iter biografico e intellettuale**

Georg W. F. Hegel nasce a Stoccarda nel 1770 da una benestante famiglia luterana di origine austriaca: suo padre, impiegato nell'amministrazione del duca di Württemberg, era un rigido conservatore.

Dal 1788 al '93 studiò teologia e filosofia all'Istituto superiore di Tubinga (che era una fondazione protestante): qui strinse amicizia con Hölderlin e Schelling. In questi anni segue con attenzione, insieme ai compagni di studio, le vicende della Rivoluzione francese e si sente estraneo all'ambiente intellettuale di Tubinga, ove dominano i principi del soprannaturalismo, ovvero l'autorità di tutti gli scritti biblici e il carattere positivo (o rivelato) della religione cristiana, contro ogni tentativo di ricondurla a religione naturale. Tubinga è avversa al rinnovamento operato da Kant e da Fichte. Oltre a quest'ultimi, Hegel s'impegna assiduamente a leggere Rousseau, Herder, Locke, Hume e i classici greci.

#### **a) Il periodo di Berna**

Dal 1793 al '96 soggiorna a Berna in qualità di precettore privato. Qui continua a leggere testi dell'Illuminismo e a seguire le vicende politiche europee. Scrive, senza pubblicarli, tre volumi: *Religione di popolo e cristianesimo*, *Vita di Gesù* e *La positività della religione cristiana*.

Il giovane Hegel pensa di diventare uno scrittore politico, un riformatore di coscienze e immagina d'inserire il proprio lavoro in una futura, auspicata, rivoluzione tedesca, sul modello della francese, che sia la realizzazione nella vita pubblica di un quadro filosofico illuministico tedesco che partito da Kant (critico della religione), aveva trovato in Fichte la prosecuzione più felice.

L'autonomia razionale dell'uomo, la sua creatività intellettuale e il suo slancio morale appaiono al giovane Hegel fattori sufficienti per determinare un nuovo modo di essere socialmente: la fine del dispotismo vetero-feudale, la creazione di una società di cittadini liberi in uno Stato costituzionale fondato sul patto o contratto sociale e guidato politicamente da una volontà generale.

Come ogni scrittore politico di orientamento democratico-illuminista che lavori in Germania, Hegel reperisce il suo oggetto critico nell'unico elemento – la religione – che è di fatto un “universale sociale” e che quindi appare come il tessuto connettivo della vita pubblica: ciò da cui sembra dipendere la stagnazione o la modifica della società.

Il giovane Hegel ha l'immediata percezione che la religione cristiana sia l'elemento culturale fondamentale per abituare gli uomini a credere che la conservazione dello *status quo* (all'interno del quale la stessa religione gode di un regime di privilegio) sia la soluzione migliore. Essendo quindi una religione che predica l'obbedienza e tutela il dispotismo, soltanto una serrata critica ai suoi fondamenti pare ad Hegel condizione indispensabile per far nascere una coscienza razionale all'altezza dei tempi.

Nei tre scritti di Berna, Hegel non ha concezioni ateistiche esplicite, ma semmai agnostico-deistiche, come la maggior parte degli illuministi anglo-francesi. Egli infatti accetta l'idea lessinghiana della religione come forma di educazione popolare dell'umanità, che nasce dalla necessità di realizzare un'etica sociale della comunità (la religione del popolo per il popolo). Però, essendo egli un illuminista, condivide anche la concezione (di tradizione kantiano-fichtiana) secondo cui la moralità si può costituire secondo criteri puramente razionali, senza che intervengano elementi religiosi. In altre parole, la religione popolare (e qui Hegel ha in mente il mondo greco) adempie a una necessità morale che, in seguito, può essere gestita dalla sola ragione (almeno nell'ambito degli intellettuali). Da notare che il giovane Schelling parlava addirittura della necessità di una “mitologia” della ragione, per dare a quest'ultima la stessa forza sociale di una religione popolare, sul modello dei culti rivoluzionari francesi.

Il modello tipico di religione popolare, quella che realizza col sentimento (non colla ragione) un fine morale, è la religione delle antiche città-stato greche e della Roma repubblicana, che per Hegel è una sintesi di moralità sociale, costume politico, vita associata, certezza dell'individuo nei valori della collettività, partecipazione a un comune cerimoniale. La religione cristiana non soddisfa queste esigenze perché impone un universo di dogmi, comandi e divieti a un soggetto ritenuto passivo. La “positività” del cristianesimo (in antitesi a religione “naturale”) starebbe

appunto nell'accettazione fideistica del corpus dottrinale, nel ricorso al principio di autorità, tradizione, miracoli come prova della verità.

L'analisi che Hegel fa dell'origine storica del cristianesimo è in linea con la storiografia illuministica: il cristianesimo è sorto nel periodo della decadenza classica, quando scomparvero le virtù dell'eroe repubblicano e subentrò la tirannia politica. Il cristianesimo si afferma quando lo Stato perde consistenza spirituale. Ecco perché esso isola l'uomo dalla comunità terrena, mettendolo solo davanti a Dio. Privato di personalità sociale, lo schiavo è il tipico credente cristiano, per il quale la vita eterna diviene un risarcimento di una vita senza valore. Le violenze delle crociate, la colonizzazione dell'America e la tratta degli schiavi sono per Hegel una diretta conseguenza del fatto che il cristianesimo è una religione dispotica.

Il Cristo dei Vangeli è per Hegel il predicatore di una "religione del dovere" (alla Kant), cioè di una morale naturale terrena: la divinità da lui predicata non era che l'esigenza di una ragione libera da ogni limite. Le sue idee sarebbero state strumentalizzate da un ambiente legalistico fondato socialmente sulla schiavitù.

In questi anni Hegel matura anche la convinzione che lo Stato sia superiore a qualsiasi ceto sociale, nel senso che gli interessi di un ceto possono essere sacrificati per il bene comune. Da notare che l'abolizione dei ceti come corpi separati fu uno dei risultati della Rivoluzione francese.

## **b) Il periodo di Francoforte**

Agli inizi del 1797 Hegel andò a Francoforte a svolgere il mestiere di precettore privato. Vi resterà sino al 1800. Qui maturerà una profonda crisi esistenziale, che lo porterà a modificare radicalmente le sue prospettive politiche e le sue esigenze teoretiche. Da scrittore-saggiista inizia a diventare un sistematico: all'istanza di realizzare praticamente la ragione subentra quella di comprendere la realtà secondo l'ordine della ragione.

Hegel rifletteva la crisi della Germania di allora, incapace di fare una storia conforme alle idee illuministiche e rivoluzionarie di Francia e Inghilterra, eppur consapevole della sua necessità. La frustrazione oggettiva di questa mancata realizzazione si sublimava, nei circoli intellettuali, nella costruzione della ragione che comprende la totalità dell'esperienza. L'impossibilità del fare diventava il comprendere secondo una necessità universale. La filosofia che Hegel immaginava d'essere una pedagogia sociale era destinata a diventare una scienza universitaria: proprio attraverso questa sua istituzionalizzazione essa, ch'era nata come scissione

nei confronti della realtà socio-politica, si riconciliava con questa stessa realtà. Tale involuzione politica e insieme evoluzione filosofica caratterizzerà l'itinerario intellettuale non solo di Hegel ma anche di tutti i filosofi idealisti tedeschi.

A Francoforte i problemi politici, nel quadro delle riflessioni di Hegel, perdevano molta della loro importanza e cominciavano ad essere trattati con un linguaggio esclusivamente filosofico. Lo Stato democratico e nazionale ora appare ad Hegel come un obiettivo non immediatamente realizzabile. Di conseguenza il filosofo non è più colui che si pensa in opposizione al reale, ma è colui che pensa all'opposizione intrinseca, oggettiva, interna al reale, che va capita e superata a livello intellettuale, nella considerazione della sua necessità e della necessità del suo superamento.

Il cristianesimo ora viene visto come una religione dell'amore, che ha cercato di conciliare i temi drammatici della religione ebraica (l'influenza di Schiller qui è notevole). I concetti fondamentali de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-99) sono "destino", "amore" e "vita". Questa è la prima articolazione della filosofia hegeliana.

Il concetto di destino deriva dai tragici greci. Esso permette ad Hegel di stabilire un rapporto organico, strutturale, tra l'individualità e la totalità (per es., l'eroe tragico compie una determinata azione convinto che ad ispirarla sia la sua passione o la sua volontà: in realtà egli non sa che la sua azione era già prevista in un disegno complessivo oggettivo, sicché quanto più egli afferma la propria individualità tanto più realizza, anche senza saperlo, ciò che necessariamente deve accadere). In tal modo le contraddizioni individuali vengono ricomprese in una logica superiore.

L'amore è ciò che permette di realizzare meglio questa ricomposizione: il cristianesimo è la religione che riunifica Dio e l'uomo e gli uomini tra di loro. In questo senso Kant e Fichte vanno superati, poiché permane in loro il dualismo soggetto/oggetto (Hegel qui si rifà a Hölderlin, che riconcilia natura e spirito sul modello della greicità; a Schiller che riunifica sensibilità e razionalità; a Schelling che ricompone soggetto e oggetto, in nome di una natura spiritualizzata).

Tuttavia, per Hegel il cristianesimo ha fallito il suo scopo, in quanto il concetto di amore non si è obiettivamente realizzato a livello universale, per cui anch'esso va superato. L'amore infatti o è un'idealità astratta, una filantropia, una moralità che, proprio mentre comanda di vivere l'amore, attesta indirettamente la sua assenza, oppure è un'esperienza di pochi, che non incide sul contesto generale. Ecco perché esso va superato con il concetto di *vita*, che include anche gli aspetti negativi dell'esistenza umana. La vita è un concetto dialettico che consente di vedere che ogni determinatezza, come ad es. il cristianesimo, non è assolu-

ta, ma ha un suo destino che la collega a una unità più complessiva.

A livello politico Hegel pensa a una rifondazione organicistica dello Stato, con un monarca che sia espressione della totalità e conceda sfere di diritti particolari ai diversi ceti, che sono parti strutturate della compagine statale. Lo scritto più significativo, anch'esso inedito, è *La costituzione della Germania*.

### c) Il periodo di Jena

Morto il padre nel 1799, Hegel, grazie all'eredità toccatagli, può dedicarsi completamente agli studi. Agli inizi del 1801, chiamato da Schelling, si reca a Jena, ove consegue la docenza universitaria, tenendo corsi di libero docente dal 1801, e dal 1805 in qualità di professore straordinario (cioè pagato direttamente dagli studenti frequentanti le lezioni). Dalla facoltà di filosofia di Jena, nei 20 anni che vanno dal 1785 al 1805, era passata la parte essenziale della filosofia tedesca: i kantiani a cominciare da Reinhold e Schiller, e poi l'idealista Fichte (fino alla polemica sull'ateismo), il romantico F. Schlegel e infine Schelling.

A Jena Hegel pubblica il suo primo scritto a stampa intitolato *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* nel 1801, prendendo posizione a favore di quest'ultimo. Insieme a Schelling pubblica negli anni 1801-3 il "Giornale critico della filosofia" e matura la sua prima grande opera, *La fenomenologia dello spirito*, che terminerà nel 1806.

*La Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* segna l'esordio di Hegel nel panorama filosofico tedesco. Hegel è per il realismo di Schelling contro il soggettivismo di Fichte. L'opposizione di io non-io (così forte in Fichte) non va eliminata ma ricondotta da assoluta a relativa. Lo strumento per farlo è la *ragione*, superiore all'intelletto, che vede solo opposizioni (cioè conflitti irriducibili), e non sa mettere il finito in relazione all'assoluto.<sup>13</sup> L'unificazione include sia il

---

<sup>13</sup> Hegel pone una netta differenza tra intelletto e ragione. Per *Intelletto* intende un modo di pensare "schematico", "astratto", che, attenendosi al principio di identità e di non-contraddizione, immobilizza gli enti nelle loro determinazioni rigide e reciprocamente escludentisi. È il modo di ragionare che hanno in genere i giovani o le persone fanatiche, ma anche gli scienziati. All'intelletto si contrappone la ragione in senso stretto, che ha esperienza delle cose. La *Ragione (Vernunft)*, fluidificando la fissità e la rigidità delle determinazioni intellettuali, riesce a cogliere la concretezza vivente del reale. Non a caso rappresenta l'organo attraverso cui avviene la risoluzione del finito nell'infinito, l'unità di coscienza ed essere. In un certo si potrebbe dire che di ogni cosa bisogna farsi non "una" ragione ma "la" ragione.

momento della negazione (antitesi) che il superamento della stessa negazione (sintesi), per il recupero della positività iniziale che è la tesi (trasformatasi nel processo). Il movimento è *dialettico* (mediativo). Per sopprimere l'opposizione occorre che soggetto e oggetto diventino identici. Secondo Hegel, Fichte sopprime l'oggetto elevando il soggetto all'infinito, ma così l'uno resta condizionato dall'altro.

Hegel ragiona in questi termini perché cerca di riconciliarsi con la società assolutistica del suo tempo, nella convinzione che un mutamento qualitativo sia impossibile e in un certo senso neppure desiderabile (visti i risultati terroristici della Rivoluzione francese).

Fichte invece aveva un atteggiamento polemico nei confronti del governo prussiano, che gli appariva non conforme alle esigenze espresse dalla società e alle idee progressiste di Francia e Inghilterra. La sua posizione tuttavia restava velleitaria, poiché egli sperava di modificare la realtà a immagine del proprio io, senza una vera partecipazione delle classi e dei ceti sociali progressisti.

Hegel risulta alla fine più dialettico (più realista), poiché tiene più conto dei limiti soggettivi e oggettivi della realtà; solo che lo è nel contesto di un'istanza di liberazione repressa, che vuole manifestarsi unicamente a livello filosofico-speculativo. Il superamento (*Aufhebung*) della contraddizione deve avvenire solo nel *pensiero*.<sup>14</sup>

L'altro scritto di questo periodo è *Logica, metafisica e filosofia della natura* (1802), che rappresenta il tentativo di comprendere la realtà nella sua interezza, attraverso l'analisi delle categorie fondamentali del pensiero (logica), del loro manifestarsi nella natura (meccanica, fisica e fisica organica) e del loro ritorno in se stesse nello spirito (metafisica). L'opera getta le basi del suo sistema filosofico.

La scienza che mostra i limiti dell'intelletto e i pregi della ragione è la *logica*, che considera la posizione (tesi) e la negazione (antitesi) momenti di una stessa attività, che va colta nella sua sintesi. La logica non è altro che la delineazione della vita nello spirito.

Hegel in sostanza stava cercando una causa oggettiva, necessaria, che giustificasse la realtà a lui contemporanea. Le categorie logiche diventano gli strumenti per comprendere la realtà stessa.

I capisaldi del sistema hegeliano sono già delineati qui:

1) *la risoluzione del finito nell'infinito*. Il finito non coincide con

<sup>14</sup> *Aufhebung* (superamento) è un termine tecnico adoperato da Hegel per indicare il procedimento della dialettica, che abolisce, e nello stesso tempo conserva, ciascuno dei suoi momenti contrapposti. In tedesco *Aufhebung* vuol dire conservare, ritenere, ma anche far cessare, metter fine. Il "superato" è insieme un "conservato" che, pur avendo perduto la sua immediatezza, non viene "annullato", ma anzi reso più significativo.

la natura ma con un'idea astratta (lo spirito), che ha bisogno della natura e della negatività in generale per raggiungere le vette dell'assoluto, che può essere colto solo con la ragione speculativa.

2) *Reale e razionale coincidono*. La razionalità è la struttura di ciò che esiste e la realtà non è che il dispiegarsi (inconsapevole nella natura e consapevole nell'uomo) di questa razionalità.

## Hegel e Schelling

In questo periodo Hegel si serve della filosofia di Schelling per emanciparsi da quelle di Kant e soprattutto di Fichte, cui si sentiva fortemente attratto. In particolare egli fa propria la critica di Schelling all'intelletto che separa l'uomo dalla natura, il particolare dal generale, la libertà dalla necessità, ecc. L'esigenza di Hegel è quella di mediare dialetticamente le opposizioni cristallizzate dall'intelletto e dimostrare che il processo di unione degli opposti comprende tutti i molteplici aspetti della realtà, nessuno escluso, in quanto tutti partecipano alla costruzione della totalità. Le contraddizioni cioè non vanno esasperate ma ricomprese nel tutto. L'intelletto kantiano-fichtiano è per Hegel irrazionale in quanto parte da un'istanza contestativa che non può trovare alcuna soddisfazione. Schelling inoltre aiuterà Hegel a passare dall'interesse teologico a quello propriamente logico, anche se questo coinciderà nella sua opera con una serrata critica dell'Illuminismo europeo.

Oltre all'attività di partner pubblicistico di Schelling, Hegel nei corsi universitari di Jena raccoglie ed elabora materiali (rimasti inediti per oltre un secolo) organizzati in una *Logica e metafisica*, *Filosofia della natura* e *Sistema dell'eticità*. Politicamente Hegel registra una notevole quantità di idee consone alle istanze socio-economiche della borghesia, ma le incorpora in una prospettiva politica di vecchio tipo: l'ideale – a suo giudizio – è una società di ceti retta da un potere monarchico ereditario, non derivato né limitato da alcuna forma di contratto sociale.

Sul piano della critica della religione, Hegel la prosegue, ma ridimensionando le conquiste dell'Illuminismo, il quale, pur contestando il dogmatismo e la superstizione, non ha saputo fare altro – secondo Hegel – che porre l'assoluto al di sopra della ragione, rendendolo inaccessibile e incomprensibile (vedi Kant e Fichte).

Il distacco da Schelling avviene non sul terreno politico (ove non c'era alcun vero disaccordo) ma su quello filosofico. L'opera che lo sanziona ufficialmente è la *Fenomenologia dello spirito* (1807). Il distacco avviene sul concetto di contraddizione, che per Schelling è una semplice "polarità" di opposti (positivo-negativo, ecc.), colta nel contesto della natura e riferibile a tutto l'universo, uomo compreso. Per Hegel invece la

contraddizione è un processo in cui la libertà (soprattutto quella umana) gioca un ruolo di primo piano. Questa contraddizione, per essere superata, ha bisogno di un processo speculativo (la dialettica) molto più sofisticato dell'intuizione intellettuale (per la quale – dirà Hegel – l'identità è come la notte in cui tutte le vacche sono nere). Hegel esprimeva una consapevolezza più profonda dei problemi del suo tempo: a differenza di Schelling egli vedeva la contraddizione nel suo necessario sviluppo storico.

### Dagli anni napoleonici alla Restaurazione

Nel momento in cui lascia l'Università e la città di Jena nel 1806, dopo la vittoria di Napoleone sui prussiani, Hegel pensa di poter condividere i risultati della Rivoluzione francese passando attraverso l'attuazione storico-politica che di essi aveva dato Napoleone, dal quale si attendeva l'introduzione, negli Stati della Confederazione renana, sia del Codice napoleonico che di ordinamenti costituzionali (sia pur sempre di stampo cetuale) che nella Germania dell'epoca erano fortemente osteggiati dai reazionari.

Con tale spirito Hegel svolse dal 1807 al 1813, prima a Bamberga come redattore di un giornale governativo, poi a Norimberga come preside del ginnasio locale, un'attività pubblica di funzionario della Baviera, Stato che faceva parte della Confederazione renana patrocinata da Napoleone. In seguito, contro il Congresso di Vienna, Hegel avrà parole di feroce sarcasmo, rifugiandosi però in una visione di filosofia della storia a tempi lunghi, la quale gli indicava sia l'impossibilità di un ritorno a prima del 1789, sia l'inopportunità di una realizzazione di uno Stato democratico tedesco. In un lungo saggio politico del 1817, *Valutazione degli atti a stampa dell'assemblea degli stati territoriali del regno del Württemberg negli anni 1815-16*, Hegel lodò il re di quello Stato perché aveva concesso una Costituzione, ma lo criticò perché con essa aveva permesso ai cittadini, sulla base di una semplice rendita in denaro, di poter votare e di poter così violare la gerarchia di ceti caratteristica dello Stato tedesco. Un'analogia protesta contro l'estensione della partecipazione popolare alla vita politica, verrà svolta da Hegel nello scritto del 1831, *Sul progetto inglese di riforma elettorale*. Vi si riflette, tra l'altro, il forte allarme suscitatogli dalla ripresa del movimento liberale europeo dopo la rivoluzione del luglio 1830 in Francia.

Nel 1816 Hegel venne nominato professore di filosofia all'Università di Heidelberg. Iniziava così la sua ascesa alle vette della cultura universitaria tedesca. Due anni dopo era a Berlino, dove, per oltre un decennio, rappresentò, senza alternative, la filosofia tedesca.

Nel 1817, come strumento di studio per i suoi studenti, pubblica l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, che comprende la logica, la filosofia della natura e quella dello spirito. Per quanto riguarda la logica, l'*Enciclopedia* riassume i risultati ottenuti da Hegel nella imponente *Logica*, opera in 3 volumi pubblicata dal 1812 al 1816. La filosofia dello spirito non è che una rielaborazione sistematica della *Fenomenologia dello spirito*. Nella filosofia della natura (che è la parte meno significativa) vi sono ancora tracce dell'influenza schellinghiana, soprattutto là dove Hegel considera più significativo per la comprensione della natura l'animismo del primo Keplero e di Goethe che non il meccanicismo di Newton.

#### d) Il periodo di Berlino

L'inizio dell'insegnamento di Hegel a Berlino è dominato da due testi: la *Prolusione* del 1818 alle lezioni e i *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821.

Nella Prussia restaurazionista erano confluite molte cose: l'eredità delle riforme tardo-illuministiche concesse dall'alto (1807-1810); il mito (cui lo stesso Hegel aderì nella *Prolusione*) di un'unità organica e idealizzata fra re e popolo, che sarebbe nata nella guerra antinapoleonica; l'eco delle aspettative costituzionali avutesi nel 1813 durante la sollevazione antifrancese e subito tradite; infine la politica autoritaria di Federico Guglielmo III e del partito aristocratico. Vi erano insomma elementi feudali e borghesi difficilmente separabili.

Proprio questa forte interconnessione appariva ad Hegel come il massimo della mediazione possibile, il culmine della conciliazione degli opposti. Compito della filosofia era appunto quello di comprendere questa realtà, salvaguardandola dai tentativi di coloro che in un modo o nell'altro aspiravano a modificarla. Nei *Lineamenti* ciò appare in tutta evidenza: il "reale" (cioè la società civile, la nazione, lo Stato prussiano) è "razionale", cioè giusto, legittimo, e il "razionale" (la stessa filosofia hegeliana) è "reale", in quanto è l'unica che sa interpretare correttamente l'oggettività delle cose. Le contraddizioni vengono superate perché sono state relativizzate dalla dialettica che media i contrari. Ad es., nei *Lineamenti* Hegel caratterizza il ceto agricolo con dei connotati interclassisti applicabili tanto al nobile terriero quanto al contadino piccolo proprietario; il ceto dell'"industria", strutturato in corporazioni, accomuna strati sociali assai diversi tra loro come l'artigiano, l'imprenditore manifatturiero e il commerciante; infine il ceto "generale" comprende in pratica tutti i funzionari statali. Questo quadro sociologico è sostanzialmente pre-borghese.

Certo, analizzando la società civile come il luogo del “sistema dei bisogni” (appagabili mediante il lavoro), Hegel registra parecchie nozioni della moderna scienza borghese dell’economia politica (Smith e Ricardo in particolare), ma egli continua a leggerle in un’ottica pre-capitalistica, per la quale all’industria spetta un ruolo subordinato rispetto alla proprietà terriera e al ceto dei burocrati statali.

Tutti i corsi universitari tenuti a Berlino saranno pubblicati postumi, dai discepoli che seppero dare organicità agli appunti tratti dalle lezioni. Nell’ultimo decennio della sua vita Hegel aveva cercato di misurarsi con i problemi posti dalla storia umana, applicando concretamente il proprio metodo dialettico. Di qui le *Lezioni sulla filosofia della storia*, le *Lezioni di filosofia dell’arte* (o *Estetica*), le *Lezioni sulla filosofia della religione* e le *Lezioni di storia della filosofia*, raccolte dai suoi studenti e pubblicate postume nel periodo 1832-38.

Di questo immenso lavoro, ancora oggi non sufficientemente studiato, qui si può ricordare che sulla scena di quello che Hegel chiama lo “spirito del mondo”, gli Stati, i popoli e le nazioni sembrano giocare un ruolo di comparse, impersonando essi di volta in volta le fasi di svolgimento della storia universale, nella quale appare sempre dominante quel popolo che meglio di altri incarna lo spirito di un’epoca (dapprima ad es. i popoli orientali, poi quelli greco-romani, infine quelli germanici, dove tutti gli individui sono liberi). Teoria questa che verrà strumentalizzata, probabilmente contro le stesse intenzioni di Hegel, dagli ideologi del nazionalismo tedesco imperiale dopo il 1870 e poi dal nazismo, che cercherà di vedere nel popolo tedesco una razza superiore.

Hegel morirà improvvisamente di colera a Berlino nel 1831. Poco prima aveva condannato l’estensione del diritto di voto in Inghilterra, preferendo conservare l’ordinamento tradizionale per ordini.

### **Le idee universali e necessarie. Rilievo critico**

L’idealismo può anche aver ragione nel ritenere che debbano esistere idee universali e necessarie, valide per ogni tempo e spazio geografico, ma è fuor di dubbio che il modo concreto di realizzare tali idee differisce enormemente da un popolo all’altro, da una nazione all’altra, da un’epoca storica all’altra.

Un’idea universale e necessaria può essere quella di libertà, un’altra quella di verità, un’altra ancora quella di giustizia. Ma è facile rendersi conto che quanto per noi oggi è “libertà”, un secolo o due secoli fa poteva apparire “arbitrio”. Per non parlare del fatto che persino oggi esistono sul concetto di “libertà” opinioni del tutto opposte.

Solo con un’analisi storica, relativa alle condizioni sociali e al

patrimonio culturale di una determinata epoca, si può comprendere più o meno adeguatamente il limite entro cui poteva essere affermata l'idea di libertà, verità o giustizia. Con un'analisi storica del genere, noi siamo in grado di stabilire dov'era presente il "progresso" e dove la "reazione" – e questo anche se il progresso di allora sarebbe per noi reazionario, se oggi fosse riaffermato. I valori umani universali sono in realtà un obiettivo da conseguire più che un'evidenza da riconoscere. La loro "universalità" potrà essere solo il frutto di un confronto reciproco, alla pari.

Si tratta quindi d'individuare non solo la concretezza spazio-temporale del valore, non solo i limiti entro cui, storicamente, esso poteva porsi (riuscendo o non riuscendo a farlo), ma anche quella linea di continuità storico-evolutiva che permette di cogliere in maniera olistica, come un tutto unico, concatenato, le varie epoche storiche, civiltà o formazioni sociali, tanto che il significato dell'una risulterebbe incomprensibile senza l'apporto dell'altra. Epoche, civiltà e formazioni tendono tutte, anche senza saperlo, verso una sempre maggiore autoconsapevolezza umana dei valori della libertà, della verità, della giustizia e di altri valori ancora.

### Fenomenologia dello spirito

La *Fenomenologia dello spirito* (scritta a Jena nel 1806-7) si pone come "scienza dell'esperienza della coscienza" (ma è stata definita anche come "romanzo filosofico", in cui non mancano aspetti autobiografici).<sup>15</sup> Ciò che storicamente appare va interpretato come "fenomenologia", che altro non è se non una serie di stadi della coscienza, che vanno superati dialetticamente, al fine di approdare a una visione superiore delle cose, quella dello "spirito". Lo spirito si innalza dalle forme più semplici della conoscenza a quelle più generali, fino al sapere assoluto. La logica aristotelica, col suo principio di non contraddizione, è nettamente superata. Ma è superata anche la filosofia schellinghiana della natura, in quanto coscienza e storia s'identificano in maniera oggettiva, necessaria, e la natura è solo un aspetto secondario. Lo spirito è il risultato

---

<sup>15</sup> Il titolo che Hegel aveva scelto inizialmente era *Scienza dell'esperienza della coscienza*. Poi, pensando che in realtà stava parlando di una "coscienza storica", decise di mettere *Sistema della scienza. Parte prima: la fenomenologia dello spirito*. Il titolo con cui il testo è conosciuto il tutto il mondo fu dato soltanto dopo la sua morte. "Parte prima" perché il testo voleva essere un'introduzione generale a un'altra opera, che si rivelerà ancora più importante, la *Scienza della logica* (1812-16), che verrà poi sintetizzata e posta come prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, mentre in quest'ultima si parlerà di "fenomenologia dello spirito" solo nella prima sezione della "Filosofia dello spirito", in riferimento alla coscienza soggettiva che diviene ragione.

di un processo (storico e logico) e non un oggetto statico da contemplare. Non vi è neppure un ritorno a Kant, poiché sin dall'inizio Hegel vuole collegare strettamente soggetto e oggetto, non interessandogli la distinzione kantiana di fenomeno e noumeno: per lui non esiste "cosa in sé" che l'uomo non possa conoscere in maniera razionale.

Nella *Fenomenologia* vengono colti i momenti ideali dello spirito attraverso le vicende storiche, dall'epoca primitiva allo Stato prussiano. La storia (o meglio, la filosofia della storia) diventa la scienza della coscienza fenomenica, immediata, formale. Il discorso "sullo" spirito diventa un discorso "dello" spirito, fatto più che altro in maniera allusiva. Infatti il "vero" non viene semplicemente pensato come "sostanza" ma anche e soprattutto come "soggetto", cioè come una realtà vivente e spirituale (un "processo") che si muove nella storia, anticipando l'innalzarsi della filosofia a scienza. Il luogo del discorso è il *tempo*, tradizionale avversario di tutte le metafisiche pre-hegeliane. Le parti del discorso sono le varie forme (culturali) che lo spirito ha assunto nel tempo. La contraddizione è l'elemento fondamentale del movimento dello spirito: essa, compresa attraverso la dialettica, determina le varie trasformazioni delle figure fenomenologiche. Ogni figura è relativa, in quanto, nel momento in cui si ritiene assoluta (ogni cultura infatti ritiene d'essere la verità), produce inevitabilmente la propria opposizione, che la nega e la supera.

La verità, in realtà, per Hegel è un processo, un divenire. Il vero è l'intero, l'intero è ottenuto con uno sviluppo, l'assoluto è il risultato dello sviluppo. Hegel si richiama a Parmenide per dimostrare che l'assoluto è solo nel processo che scorre, attraverso opposizioni e riunificazioni continue. La dialettica è la struttura di questo movimento per contraddizioni. Le sue caratteristiche fondamentali sono le seguenti: 1) essa si fonda sul principio universale di *contraddizione*, per cui le cose hanno senso solo se contraddittorie, 2) è *triadica* (tesi-antitesi-sintesi), ovvero si basa sul principio della negazione della negazione, 3) afferma il passaggio *dalla quantità alla qualità* e dal semplice al complesso (o dal più basso al più alto), 4) afferma l'*infinità* di questo processo (che avviene nell'uomo, nella natura, nella conoscenza), per cui non solo la dialettica deve corrispondere a una situazione reale affinché essa sia attendibile, ma, essendo essa l'intelligenza delle cose, dovrebbe anche saper indicare come conformarsi al loro svolgimento. Il superamento è la risoluzione (relativa) della contraddizione: è insieme negazione della vecchia forma e suo ulteriore sviluppo (quindi anche la sua conservazione nel movimento).

Da cosa nasce la contraddizione? Dal *desiderio*, che scinde lo spirito dalla natura e che inaugura la storia, la civiltà, il tempo. Il desiderio del soggetto autocosciente si scontra, in maniera violenta, col deside-

rio di altri soggetti, ed è così che nasce la storia, a partire dallo schiavismo.

Ma vediamo meglio le singole tappe. Le principali figure o gradi dello sviluppo dell'umanità sono tre: *coscienza, autocoscienza e ragione*.

#### *Coscienza*

È l'esperienza *sensibile*, immediata, dataci dai nostri sensi, tipica del mondo primitivo. Non può corrispondere alla verità perché i sensi ingannano. È un sapere indeterminato, basato su categorie astratte del "qui" ed "ora". Non lo si potrebbe neppure definire un "sapere". Il sapere della sensazione resta privato e comunicabile, indicibile o indefinibile, se non usando metafore, allusioni, immagini e sempre sperando che l'interlocutore abbia provato una sensazione analoga. Hegel fa l'esempio del mal di denti.

Il sapere sensoriale riesce a comunicare con qualcuno quando si trasforma in una *percezione*. Qui la coscienza avverte gli oggetti determinati da qualità universali (forma, colore, peso...).

Il passo successivo della coscienza è quello dell'*intelletto*, quando le cose vengono percepite in rapporto a leggi universali di natura, che legano i fenomeni tra loro in maniera necessaria. È la *scienza*. Qui Hegel critica Kant quando questi vuole andare oltre il fenomeno, verso il noumeno. E dice: se cerchiamo di entrare nella tenda che ci separa dal noumeno, troveremo soltanto noi stessi. Non può esistere qualcosa di pensabile e inconoscibile (come già aveva detto Fichte).

#### *Autocoscienza*

Quando la coscienza comincia a capire che può modificare la realtà, posta al di fuori di sé, diventa autocosciente. La natura non è qualcosa da rispettare così com'è, perché può essere trasformata. E l'uomo deve farlo per affermare se stesso, per sentirsi diverso dalla stessa natura, anzi superiore. Qui avviene il distacco da Schelling.

A questo punto però sorge un problema. Il desiderio del soggetto autocosciente si scontra col desiderio di altri soggetti che vogliono la stessa cosa. Il confronto, relativo al reciproco riconoscimento, è uno scontro vero e proprio, che non si risolve con alcun contratto (Hegel è contrario al giusnaturalismo di Hobbes, Locke, Rousseau...). Quello che s'impone è l'antagonismo dell'uomo con l'uomo, ovvero l'assoggettamento del più debole da parte del più forte.

Si stabilisce così quella relazione tra padrone e servo che ha la sua concreta espressione storica nella società antica schiavistica. La decisione di chi sarà il signore e di chi sarà il servo avviene nel conflitto delle autocoscienze. Entrare in conflitto vuol dire per entrambi rischiare fisicamente la morte. Il primo che si ritira da questa competizione, preferendo la vita al rischio di morire, mostrando così che il suo desiderio è meno

forte, acquisterà un'autocoscienza da servo. In tal modo si ha la formazione dello Stato: non di quello etico, basato sul diritto, ma di quello fenomenico, basato sulla forza.

Il servo ora dipende dal signore, il quale però, trattandolo come un mero strumento, non gli riconosce un'autocoscienza indipendente. Così facendo, la coscienza del padrone s'indebolisce, poiché sa che la sua vita (di rendita) dipende dal lavoro del servo. Infatti è il servo che trasforma la natura e che acquista sempre più dignità nel lavoro (è lui che ha consapevolezza dell'indipendenza dell'uomo dalla natura). Se il signore ha coscienza della sua dipendenza dal servo, questi si sentirà meno servo, anche se il signore gli ha tolto la proprietà delle cose. In ogni caso il servo può maturare la consapevolezza di una libertà interiore, che non dipende dalla sua condizione sociale. La libertà è quella del pensiero, della coscienza. La filosofia che afferma questa sapienza è lo *stoicismo*.

D'altra parte la coscienza stoica può riguardare anche il padrone – come riguardò Marco Aurelio, oltre che l'ex-schiavo Epitteto e Seneca, precettore di Nerone: essa infatti è la consapevolezza della necessità delle cose, il cui svolgimento non dipende dalla volontà individuale di nessuno.<sup>16</sup>

Lo stoicismo però, portato alle sue estreme conseguenze, diventa scetticismo, cioè negazione di qualunque verità, oggettiva o assoluta che sia. Dire che non esiste alcuna verità assoluta per Hegel è una contraddizione in termini, che lo scetticismo non può risolvere.

D'altra parte l'autocoscienza del servo sente di non essere paga di sé e non può sopportare di sentirsi libera dentro e schiava nella condizione sociale: è una consolazione troppo magra. Essa pertanto cerca un rapporto con Dio, ma in questo rapporto (tipico dell'età medievale) essa rimane infelice poiché l'assoluto resta inarrivabile, inatingibile, essendo posto come al di là della coscienza. Da un lato si ha bisogno di credere in un qualcosa di assoluto, dall'altro si proietta al di fuori di sé ciò che si vorrebbe essere. Al lavoro si preferisce l'ascesi mistica, che sembra unire di più l'uomo a Dio.

Di tutte le religioni la migliore è, secondo Hegel, il cristianesimo, poiché nel Cristo (divinoumano) viene ridotta al massimo la distanza che separa l'uomo da Dio. Di tutte le confessioni cristiane, la migliore per Hegel è il protestantesimo, sia perché afferma meglio la libertà perso-

<sup>16</sup> Da notare che qui Hegel ha cercato di dimostrare che sia per il servo che per il signore la contraddizione era relativa. In realtà per il servo è assoluta, in quanto egli ha consapevolezza dell'inutilità del signore e insieme dello sfruttamento cui questi lo sottopone, per cui agli occhi del servo la contraddizione non può che apparire assoluta: egli, pur avendo coscienza della propria superiorità, deve limitarsi ad affrontarla solo nel pensiero.

nale contro l'autoritarismo del mondo cattolico, sia perché torna a valorizzare il lavoro, ridando un senso creativo al rapporto tra uomo e natura.

### *Ragione*

Ma è soprattutto grazie all'Umanesimo e al Rinascimento che l'infelicità viene in parte superata, in quanto l'uomo comincia a pensare che la realtà, la natura, il mondo possano permettere alla ragione di realizzarsi: la realtà non è più avvertita come esterna alla coscienza. L'uomo che riacquista fiducia in se stesso tende a sostituire la fede con la ragione.

La prima esperienza di questa moderna ragione è quella osservativa della scienza, che cerca di scoprire tutte le leggi della natura per meglio dominarla (Galilei, Keplero, Copernico...). Dall'osservazione della natura (scienza della natura), l'uomo passa alla ricerca della felicità e alla realizzazione di istituzioni politiche e sociali.

La ricerca della felicità è la ragione che agisce individualmente. La seconda esperienza è quella pratica, che viene suddivisa in tre livelli: *godimento, cuore e virtù astratta*: a) dell'uomo che ricerca la felicità nel piacere, come il primo *Faust* di Goethe (là dove Faust vuole avere un rapporto con la giovane e ingenua Margherita, ma l'insoddisfazione permane e la società punisce la ricerca del piacere fine a se stesso); b) dell'uomo che segue la legge del cuore, come Rousseau, che, stanco dei piaceri individuali, tenta la strada della legge interiore della coscienza da far valere contro una società oppressiva, ma quando vi riesce le sue leggi sono ancora più oppressive (vi è anche un riferimento al protagonista dei *Masnadiers* di Schiller); c) dell'uomo incorruttibile, secondo l'ideale di Robespierre, che s'infrange coi suoi deliri di presunzione, ma la *virtù astratta* è anche quella del *Don Chisciotte* di Cervantes, che contrappone alla società egoista della borghesia quella ideale della cavalleria medievale, che non esiste più, e perde clamorosamente.

Ragione dunque cosa vuol dire? Vuol dire accettare la società civile come destino dello spirito del mondo, nella certezza che il mondo non è così malvagio come sembra. Pur in presenza di tanti egoismi individuali, si può comunque pensare di vivere dignitosamente.

La ragione trova appagamento quando si riconosce nelle forme storiche che disciplinano la vita degli individui, non quando è preoccupata di sottoporre la realtà al suo volere. La realtà va vissuta secondo la categoria della *necessità*. Solo i fatti contano, non le intenzioni o i buoni propositi o l'imperativo categorico. La ragione trova appagamento quando si riconosce nelle forme storiche che disciplinano la vita degli individui, non quando è preoccupata di sottoporre la realtà al suo volere.

La moralità deve diventare oggettiva nella famiglia, nella società e nello Stato, per essere vera. Hegel ammira Richelieu, protagonista della costruzione dello Stato francese, e critica sia il potere della ricchezza

mercantile (che infiacchisce l'eticità oggettiva dello Stato), sia l'Illuminismo che, condannando l'assolutezza dello Stato, ha condotto al terrore giacobino, al quale però ha posto rimedio il realismo di Napoleone.

La filosofia non deve fare altro che tradurre i fatti in concetti. E di tutti i concetti il più importante nella *Fenomenologia*, è lo *Spirito*, che si suddivide in Spirito *oggettivo* (il popolo, lo Stato), che considera il singolo una mera astrazione; e Spirito *assoluto*, quello che porta al sapere assoluto, passando per *Arte* (intuizione), *Religione* (rappresentazione) e *Filosofia* (concetto). La religione è autocoscienza dell'Assoluto nella forma della rappresentazione, la filosofia nella forma del concetto, ed è quindi più alta della religione, benché entrambe abbiano lo stesso oggetto.

La religione più perfetta è quella cristiana, poiché nei dogmi fondamentali di questa religione (Incarnazione, Trinità, Processione dello spirito, ecc.) egli vede i concetti-cardine della propria filosofia. La filosofia più perfetta è quella che raggiunge il sapere assoluto. Lo Spirito è la ragione divenuta eticità, incarnata in un popolo che fa della filosofia il sapere assoluto, l'unico che realizza l'unità totale di pensiero e realtà, soggetto e oggetto.

### Rilievo critico

Per Hegel la libertà è possibile solo nel *pensiero* non nella realtà. La contraddizione viene superata relativizzandola con la speculazione filosofica.

La *Fenomenologia* è una sorta di romanzo (autobiografico) di formazione filosofica, in cui il vero protagonista è la coincidenza che Hegel pone tra lo sviluppo della storia e il proprio iter intellettuale. L'individuo, incontrando una serie di difficoltà che lo mettono alla prova, modifica le proprie originarie convinzioni (che ora ritiene illusorie), nella consapevolezza che attraverso di esse doveva necessariamente passare per poter giungere alla verità che rende liberi. Nell'ambito della cultura tedesca questo tipo di romanzo ha dei precedenti in Goethe, Novalis, Hölderlin...

### Scienza della logica

La *Scienza della logica* (1812-16) è un testo completamente diverso dalla *Fenomenologia dello spirito*: infatti l'unica cosa che qui viene presa in esame sono le modalità con cui il pensiero si rapporta alla realtà e interpreta se stesso. Quindi è un testo sulle idee, le categorie, i concetti che usiamo. Prima di questo testo ve ne sono stati molti altri,

dall'*Organon* di Aristotele alla *Critica della ragion pura* di Kant, ma Hegel è convinto di aver posto le basi di una logica senza precedenti.

Il testo è stato scritto mentre egli era rettore e docente di filosofia nel ginnasio di Norimberga, ed è stato pubblicato in tre volumi separati: *Dottrina dell'essere* (1812), *Dottrina dell'essenza* (1813) e *Dottrina del concetto* (1816), che corrispondono alle tre sezioni dell'opera. L'ultimo volume precede di un anno la pubblicazione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, che colloca la *Logica*, in forma sintetizzata, nella prima sezione. Quindi si può dire che la *Logica*, pur essendo stata la seconda parte della *Fenomenologia dello spirito* (in quanto per entrambe pensiero ed essere coincidono), in realtà diventa nell'*Enciclopedia* la prima parte (definita da Hegel "idea in sé"), seguita dalla *Filosofia della natura* ("idea per sé") e infine dalla *Filosofia dello spirito* ("idea in sé e per sé").<sup>17</sup> Tutte le Logiche precedenti, che Hegel ha intenzione di superare, vengono suddivise in tre gruppi: a) quelle in cui si è convinti che possa esistere un mondo indipendente dal soggetto, il quale quindi deve conoscere una verità esterna a se stesso (logiche teologiche e metafisiche del mondo greco e medievale, ma anche quelle razionalistiche del mondo moderno, ancora influenzate dalla Scolastica); b) quelle che negano una verità oggettiva alle cose e la fanno dipendere unicamente dalle rappresentazioni soggettive, le quali quindi affermano la relatività della verità (logiche empiristiche, soprattutto quelle inglesi); c) quelle che vogliono sì collegare la soggettività del pensiero all'oggettività della realtà, ma lo fanno usando l'intuizione (Schelling) o la fede (Jacobi) e non la ragione (cioè come se il collegamento potesse essere fatto in maniera immediata).

Per Hegel la realtà della cosa (la verità) e la realtà del pensiero (la certezza) devono assolutamente coincidere e di tale coincidenza si fa carico appunto il pensiero, che deve saper cogliere razionalmente nella realtà quelle leggi oggettive (universalmente valide) da cui non si può assolutamente prescindere.

Ma perché la *Logica* di Kant non soddisfa questa ricerca? Hegel riconosce a Kant il merito d'aver individuato delle forme a priori della conoscenza umana, con cui è possibile conoscere oggettivamente i feno-

<sup>17</sup> Col termine "in sé" (*An sich*) Hegel intende, in generale, ciò che è astratto, immediato, implicito, possibile, privo di sviluppo e di relazioni, inconsapevole ecc. Al contrario, col termine "per sé" (*Für sich*) intende ciò che è concreto, mediato, esplicito, attuale, effettuale, relazionato, consapevole ecc. Talora, l'in sé viene fatto corrispondere al primo momento della dialettica (la tesi), il per sé al secondo momento (l'antitesi) e l'in sé - per sé al terzo momento (la sintesi). L'Idea, in quanto struttura razionale, si manifesta in modo inconsapevole nella natura ("in sé") e in modo consapevole nell'uomo ("per sé").

meni; ma non accetta il limite ch'egli ha posto riguardo alla "cosa in sé". Per Hegel infatti tutta la realtà non è che lo sviluppo razionale dell'Idée, per cui non ci può essere qualcosa (il noumeno) che sfugge a una comprensione razionale. La *Logica* di Hegel vuole essere giustificazionista di tutta la realtà. In Kant la metafisica non è scientifica perché la cosa in sé resta inconoscibile: essa è solo un presupposto della morale. In Hegel invece la metafisica diventa scientifica proprio in quanto i suoi contenuti possono essere razionalizzati dalla logica, senza ricorrere alla teologia.

La *Logica* di Hegel non vuole infatti essere una teologia (la quale vede la divinità come qualcosa di perfetto in sé e per sé), ma vuole essere una filosofia che determina la verità delle cose mediante un processo dialettico in cui il momento di partenza, essendo indeterminato, ha bisogno di qualcosa che lo neghi, per poter essere determinato.

In tal senso il processo dialettico deve cogliere il modo stesso di essere della realtà, e non solo il nostro modo di pensare e di conoscere la realtà. E il modo di essere della realtà è principalmente quello della *contraddizione*, perché è solo questa che fa davvero muovere le cose in maniera significativa (la concordanza le fa semplicemente sussistere). Le cose hanno davvero un senso solo se contraddittorie e solo se, superandosi all'infinito, si conservano (*Aufhebung*). Il senso della realtà sta quindi nella negazione della negazione, cioè nel processo di tesi-antitesi-sintesi e la *Logica* s'incarica di dimostrarlo nelle determinazioni del pensiero puro (del sapere assoluto), senza agganci alla realtà concreta. Nella *Fenomenologia* vi era lo svolgimento della coscienza (individuale e storica) che diventa tale come risultato d'un processo; nella *Logica* invece si risale all'origine dello stesso processo, alle fonti dell'essere, dal cui sviluppo procede tutta la realtà determinata (inclusa la coscienza). Si tratta d'indicare il cominciamento assoluto delle cose, del reale.

La *Logica*, in tal senso, è la scienza dell'idea pura, astratta, in sé. A detta di Hegel, la logica studia razionalmente Dio prima della creazione del mondo, un Dio che si viene perfezionando attraverso la sua estrinsecazione nella natura e nello spirito umano. La logica è dunque una metafisica, scienza dei concetti originari, dei modelli ideali che hanno fin da principio una loro realtà. Nella *Fenomenologia* il luogo in cui accade il movimento dialettico è il processo storico della cultura; nella *Logica* questo luogo è il pensiero.

Le sezioni della *Logica* sono tre: **essere, essenza e concetto**.

a) La logica dell'**essere** prende in esame i concetti più astratti, primo dei quali è quello di "puro essere indeterminato", che è principio di tutto, ma che per poterlo essere deve prima trasformarsi nel suo contrario: il "non-essere" o "nulla". L'essere in sé non produce nulla, se non il suo contrario; il vero cominciamento sta nell'unità di essere e nulla, es-

sendovi anche nell'essere primordiale un antagonismo. Dunque l'essere vero, che produce realtà, corrisponde al divenire. L'essere di Hegel non corrisponde minimamente al Motore Immobile di Aristotele né al Nous plotiniano né al Dio agostiniano, poiché esso acquisisce completezza solo quando diviene spirito.

In questa sezione Hegel critica Fichte, dicendo che la sua prosecuzione del finito (io) nell'infinito è un "cattivo infinito", così come lo è l'infinito (natura) accanto al finito (io) di Schelling: in realtà finito e infinito coincidono nell'essere.

b) La logica dell'**essenza** prende in esame le radici dell'essere nella loro concretezza, in quanto l'essenza si esprime nell'esistenza. L'essenza è l'essere che riflette su di sé. Hegel qui critica Kant dicendo che il fenomeno può essere logicamente compreso solo come il manifestarsi dell'essenza, per cui una cosa in sé e il fenomeno vanno posti in unità. Hegel critica anche i principi di identità e di non-contraddizione di Aristotele, dicendo che l'identità include le differenze: l'identità sta nelle distinzioni e queste in quella ("A" dunque è anche "non-A"), poiché tutte le cose sono in se stesse contraddittorie (anzi la contraddizione è più essenziale dell'identità, essendo questa cosa morta senza quella). Infine Hegel difende la prova ontologica (a priori) dell'esistenza di Dio (di Sant'Anselmo) contro Kant, dicendo che pensare Dio senza pensarlo esistente è impossibile: l'assoluto esiste appunto perché il finito non è.

c) La logica del **concetto** prende in esame la realtà come sviluppo vivente in se stessa, come divenire. Il concetto è più importante dell'essere e dell'essenza, perché ne è la sintesi, racchiude ogni contenuto di entrambi, è l'assoluto, è il principio di ogni vita, e in tal senso esso è anche negazione di ogni determinazione e finitudine. Caratteristiche fondamentali del concetto soggettivo sono il "giudizio" e il "sillogismo". Nel "giudizio" il predicato (che esprime l'universale) è più importante del soggetto (che esprime l'individuale), mentre la loro identità è espressa dalla copula "è". Nel giudizio è appunto la copula "è" che garantisce l'identità dell'individuale coll'universale (per Hegel è impossibile spiegare in anticipo la distinzione di soggetto e predicato, in quanto un giudizio è vero in proporzione alla coincidenza dei momenti in esso distinti con il loro contenuto, in proporzione cioè al rappresentare la conformità di una cosa con la sua nozione). Giudicare significa distinguere parti che si appartengono reciprocamente in maniera indissolubile. L'identità è presente, non posta nella copula, poiché è veramente presente solo nel sillogismo. Il giudizio emerge quando vi è una ragionevole dose di dubbio ed è soprattutto presente in questioni di ordine morale ed estetico. Quando non vi sono dubbi si formulano proposizioni, non giudizi. Il "sillogismo" è la forma universale, logica, triadica, di tutte le cose (il che per

la logica pre-hegeliana era un assurdo). Il sillogismo mostra la stretta interdipendenza di tre momenti: individualità, specificità e universalità (individuo, specie e genere; libertà, moralità e ragione; spirito, natura, idea). Hegel fa di ogni oggetto un sillogismo (tesi, antitesi, sintesi). In particolare egli evita di considerare i sillogismi che enunciano connessioni non-essenziali: il sillogismo infatti non è solo “logica” ma “logica necessaria”, oggettiva.

Nel concetto oggettivo Hegel svolge categorie che fino a lui erano rimaste estranee alla logica, essendo proprie della filosofia della natura: *meccanicismo*, *chimismo* e *teleologia*. Nell’ambito di quest’ultima si manifesta l’astuzia della ragione, che persegue i suoi fini usando come mezzi oggetti, processi, fenomeni che invece appaiono fini a se stessi: concetto questo che diventerà fondamentale nella sua filosofia della storia.

L’idea infine è il concetto compiuto in sé e per sé. Essa supera definitivamente la differenza fra soggettivo e oggettivo.

Ecco lo schema della *Logica*: I) Essere, suddiviso in: a) Qualità, b) Quantità, c) Misura [la Qualità – che è il concetto più importante – include: a) essere (cioè puro essere, nulla e divenire), b) essere determinato, c) essere per sé]; II) Essenza, suddivisa in: a) essenza, b) fenomeno (o apparenza), c) realtà in atto; III) Concetto, che si divide in: a) soggettivo (concetto-giudizio-sillogismo), b) oggettivo (meccanicismo-chimismo-teleologia), c) idea.

### Rilievo critico

Hegel aveva sicuramente capito che, più importante dell’essere, è l’*essenza*. Tuttavia sbagliò nel dire che il concetto è più importante dell’essenza. Si sarebbe dovuto limitare a dire che il concetto è un’espressione dell’essenza, ma non l’unica. Mettere il concetto al di sopra di tutto vuol dire fare della *metafisica*. L’essenza invece deve restare indicibile, non concettualmente definibile, proprio per salvaguardare l’infinita alterità, che non consiste nel fatto che in origine le cose si sdoppiano nel loro contrario, come se l’antitesi che nasce (necessariamente, non liberamente) dalla tesi serva soltanto per potenziare o migliorare quest’ultima.

Lo sdoppiamento c’è, ma gli elementi che compongono l’uno sono paritetici, anche perché più originari, più primordiali. In principio c’è non l’uno bensì il *due*, la *dualità*, che si esprime in tutte le cose, appunto differenziandole. E la comprensione di questa dualità incontra un limite nel fatto che noi stessi ne facciamo parte e non possiamo guardarla dall’esterno. Essa è il fondamento della libertà e della nostra stessa co-

scienza, la cui libertà è insondabile.

Giustamente però ha detto che l'essere in sé è solo un'astrazione, che, per divenire essenza, ha bisogno del suo opposto, cioè il nulla o il non-essere. Il che significa che, per poter esistere, si ha bisogno di una *mediazione*, di una *alterità*, di un *divenire*, altrimenti si resta totalmente privi di determinazione e quindi del tutto incomprensibili.

Tuttavia non è esatto – come Hegel ripete più volte – che ciò che differenzia l'uomo dall'animale è il *pensiero*. Certamente la profondità e la vastità dei nostri pensieri sono impossibili per qualunque animale. Ma ciò che davvero ci differenzia è ancora più profondo e più vasto di qualunque pensiero: è la *libertà di coscienza*, che resta irraggiungibile nella sua concettualizzazione.

Che la dialettica, in Hegel, sia abbastanza formale è dato proprio dal fatto che essere e non-essere (o tesi e antitesi) non sono equivalenti, non hanno pari dignità, in quanto il secondo elemento serve solo per perfezionare il primo. L'opposizione non sconvolge mai l'esistenza di una posizione data: la obbliga soltanto a migliorarsi, a rettificarsi là dove è manchevole di qualcosa. E tutto ciò avviene secondo necessità, come se la libertà fosse costretta a comportarsi così. Forse sarebbe stato meglio parlare di “essere” e di “essere altro” (altro da sé), in quanto il “non essere” sembra dipendere troppo da ciò che l'essere è.

Resta interessante il fatto che Hegel, pur non avendo mai nascosto il proprio teismo, arrivi a paragonare l'essere indeterminato con Dio, dopo aver dato dell'essere una definizione piuttosto restrittiva, in quanto, a suo parere, l'essere – così come venne delineato dagli Eleati – è un concetto molto povero di contenuto, praticamente equivalente al nulla. La vera opposizione all'essere è data in realtà dal divenire, che rappresenta il continuo confronto dell'essere col non-essere.

## Enciclopedia delle scienze filosofiche

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817) comprende tre parti: *Logica*, *Filosofia della natura* e *Filosofia dello spirito*.

Hegel prende le mosse non da Kant, ma da Fichte e da Schelling, che avevano già criticato Kant. Fichte aveva sostenuto:

a) il noumeno non esiste perché tutta la realtà è un prodotto dell'io penso, che avverte la necessità di crearla;

b) se esiste una cosa in sé, esterna all'uomo, si è dogmatici e passivi; se si ammette un io in sé si è idealisti. L'essere coincide col pensiero che lo pensa (il soggetto è attivo);

c) la conoscenza non può essere stabilita da delle forme a priori, proprio perché è un processo senza fine, determinato dalla libertà dell'io

penso, che è puro (spirito);

d) l'io pone sempre se stesso (anche in maniera inconscia) e non ha bisogno della realtà esterna per essere; però la realtà esterna (essendo opposta a lui = non-io) lo aiuta a prendere coscienza di sé (delle sue qualità) e a capire come superarla nelle sue contraddizioni. Questa attività pratica non ha mai fine e va concepita come un dovere di coscienza;

e) il diritto non è altro che la reciproca limitazione degli io in questa esigenza di libertà;

f) garante del diritto è lo Stato, che deve assicurare a tutti le condizioni per poter esercitare la propria libertà (tutti devono avere una proprietà e un lavoro).

Schelling invece aveva sostenuto:

a) il non-io, cioè la realtà esterna, non è un prodotto dell'io, ma è indipendente, anzi precede l'attività dello spirito;

b) la natura è dotata di organizzazione interna, basata su attrazione/repulsione delle forze, e di finalità propria (dall'inferiore al superiore), anche se queste cose vengono vissute in maniera inconscia;

c) la parte consapevole della natura è lo spirito, cioè l'essere umano, che è sì libero, ma determinato da leggi necessarie di natura;

d) l'io deve trovare in sé i motivi che lo fanno sentire unito alla natura, ma siccome vi sono processi inconsci poco definibili, la vera identità è possibile solo nell'arte, che è opera del genio.

Hegel cerca di sintetizzare queste due posizioni:

- contro Fichte dice che l'io non può costituire la natura;

- contro Schelling dice che la natura non può avere aspetti inconsci che sfuggono a una conoscenza razionale.

Al di sopra dell'io e della natura vi è la *ragione*, la cui infinità si realizza nel finito, di volta in volta. Io e natura fanno parte di questo finito che è la realtà, e che, proprio perché realtà, è razionale.

Compito della filosofia è cercare di capire come e perché questa realtà è razionale. Le contraddizioni presenti nella realtà non vanno viste come un limite che impedisce alla libertà di esprimersi, ma come la condizione per poter essere. Essere e dover essere coincidono, come reale e razionale.

La ragione pura e infinita (realtà assoluta) viene detta idea. L'idea realizza se stessa attraverso la dialettica, che si basa sul principio di contraddizione, secondo cui ogni tesi prevede un'antitesi e dal loro rapporto nasce una sintesi, che arricchisce la tesi originaria. Il rapporto tra tesi e antitesi si chiama divenire.

La tesi (o idea in sé) viene studiata dalla *Logica*. L'antitesi (o idea altro da sé) viene studiata dalla *Filosofia della natura*. La sintesi (o idea rientrante in sé) è studiata dalla *Filosofia dello spirito*.

A) La *Logica* viene divisa in tre parti:

- logica dell'essere: essere e nulla coincidono e dalla loro fusione sorge il divenire;

- logica dell'essenza: l'essenza è l'essere che riflette su di sé, uscendo da sé, per diventare forma o fenomeno;

- logica del concetto: è l'essere che, dopo essere uscito da sé, prende coscienza di sé.

La negatività non è negativa ma un processo necessario per porre la positività come coscienza di sé.

B) *Filosofia della natura*

È la parte più debole di tutto il sistema hegeliano. È l'antitesi dell'idea (che è la parte finale della *Logica*). È cioè l'idea che si dispiega nell'esteriorità, dando origine alla natura. È la mediazione fra idea e spirito.

Hegel non mostra molta simpatia per la natura. Non apprezza le concezioni rinascimentali né quelle illuministiche (sperimentalismo, meccanicismo, ecc), mentre di quelle romantiche di Goethe, Hölderlin e Schelling si serve solo quel tanto che gli basta per criticare Galileo, Bacon e soprattutto Newton, i quali a suo giudizio non sanno cogliere l'organicità della natura, ma solo singoli aspetti fra loro separati.

Nella natura, per Hegel, la contraddizione rimane insoluta, perché qui la libertà si esprime solo come negazione dell'idea, ovvero come necessità e accidentalità, non libertà. Ecco perché perfino il male che l'uomo compie, essendo frutto di libertà, è infinitamente superiore a ciò che la natura può far comprendere all'uomo (contro la concezione del Vanini secondo cui si può arrivare a Dio passando per la natura). Il concetto, nella natura, non si può assolutamente realizzare.

Questa parte si suddivide in tre sezioni, già delineate in precedenza: meccanica, fisica, fisica organica.

B) *Filosofia dello spirito*

È l'ultima fase dello sviluppo dell'idea, che, astraendo da ogni esteriorità, rientra in se stessa per prendere coscienza della propria razionalità e giungere alla perfezione dell'autocoscienza, che è libertà.

Si suddivide in tre sezioni (A, B, C): A) spirito *sogettivo* che include: 1) antropologia (studio dell'anima), 2) fenomenologia (studio della coscienza che diventa autocoscienza e ragione), 3) psicologia (che studia lo spirito teoretico, pratico e libero); B) spirito *oggettivo* che include: 1) diritto (proprietà, contratto, diritto), 2) moralità (proponimento/colpa, intenzione/benessere, bene/male), 3) eticità (famiglia, società civile e Stato); C) spirito *assoluto* che include: 1) arte, 2) religione, 3) filosofia.

Le parti più interessanti sono la terza e soprattutto la seconda, che troverà un notevole approfondimento nella *Filosofia del diritto* e nel-

le lezioni di *Filosofia della storia*.

Qui vediamo la sezione “C”. Essa in pratica rappresenta la libertà che la ragione ritrova in se stessa dopo aver usato gli strumenti della natura e della storia, soggettivi e oggettivi. Lo spirito assoluto è quello che riconosce nella storia la realizzazione dei propri contenuti, ma questo riconoscimento avviene nell’arte, nella religione e soprattutto nella filosofia. Hegel infatti è un filosofo non un politico.

Arte, religione e filosofia rappresentano la cultura, non astratta come quella della *Logica*, ma relativa a un preciso momento storico, che un intero popolo ha espresso. Hegel inizia con l’arte, perché la ritiene la più debole sul piano razionale. Infatti essa ha il compito di rendere manifesta l’idea in forma sensibile (oggetto prodotto), per intuizione immediata (fantasia). Il bello artistico è una sintesi armonica di forma sensibile e di idea intuita.

Hegel esclude che il principio dell’imitazione della natura abbia un valore artistico, e il concetto di “bellezza naturale” gli pare un controsenso, poiché la vera bellezza non è “natura” ma “spirito” che si adegua alla forma sensibile. Non è la natura che ispira l’artista, ma è lo spirito attraverso la natura. La natura non ha autonomia o personalità. L’arte fa dell’apparenza esterna una manifestazione dello spirito, e lo fa in maniera individuale (un’opera d’arte, un artista). Il bello naturale (per es. il Sole) non è artistico, perché non è libero né autocosciente, ma necessario (è alienazione dell’Essere): esprime l’Idea in maniera inadeguata, mentre il bello artistico esprime lo spirito. Il distacco da Schelling è evidente.

L’arte viene suddivisa in tre fasi: *simbolica*, *classica* e *romantica*.

Quella simbolica è tutta l’arte pre-greca, debole nella consapevolezza dell’assoluto, in quanto il simbolo include il contenuto della rappresentazione. Essa non si rende conto che una piena coincidenza di contenuto e forma è impossibile. Quindi qui è la forma che prevale sul contenuto e lo dimostra l’architettura, coi suoi templi monumentali, che si limitano a evocare l’assoluto.

Nell’arte greca la forma è adeguata al contenuto, poiché questa civiltà concepisce una profonda unità tra uomo, Dio e natura. Lo si vede molto bene nella scultura, dove gli dèi vengono rappresentati con fattezze umane, anatomicamente perfette. Il limite di quest’arte però è che diventa statica, poiché non si rende conto che lo spirito non può essere perfettamente conciliato con la natura.

L’arte romantica (cristiano-tedesca) è superiore a tutte le arti, perché ha consapevolezza che qualsiasi forma esterna non è in grado di esprimere compiutamente lo spirito (ciò infatti avviene solo nella filosofia), per cui l’interiorità spirituale di quest’arte è più importante della sua

figurazione esterna (la poesia è l'espressione artistica suprema, poiché è priva di forma sensibile, a differenza di pittura e musica).

Tuttavia, questa interiorità (che rischia un soggettivismo esasperato) viene meglio espressa dalla religione, ma solo da quella cristiana, ove avviene la rivelazione dello spirito. Qui però la forma in cui lo spirito viene compreso è quella della rappresentazione (sentimento + immagine) non quella del concetto, poiché ancora (usando miti e riti) si pongono delle differenze tra Dio creatore e mondo creato, tra spirito finito e infinito, ecc., lasciando che l'assoluto resti un "aldilà". Il concetto non è ancora puro, filosofico, astratto: la coscienza resta infelice.

Religione e filosofia hanno lo stesso contenuto, ma solo la filosofia è l'autocoscienza assoluta dello spirito, colto in maniera speculativa e quindi scientifica, senza porre alcun dualismo tra uomo, natura e Dio. È vero, anche la filosofia ha una propria storia, non potendo essa esprimere che la verità del suo tempo, ma Hegel ha la piena convinzione di rappresentare, con la sua filosofia, la sintesi di tutte le filosofie precedenti. Egli infatti riteneva che non avrebbe potuto esserci dopo la sua filosofia un'altra che la superasse restando nel medesimo campo filosofico. Con lui, quindi, in un certo senso, si chiudeva una parabola il cui inizio risaliva alle origini della filosofia greca.

### **Rilievi critici**

Hegel non riconosce alla realtà un vero essere, perché ne vede solo l'aspetto negativo, di finitezza e caducità, di contraddizione insoluta. Il vero essere sta nel pensiero che concettualizza l'idea, che media i contrari risolvendoli astrattamente, e che si sforza di trovare nella realtà il divenire dell'idea, ma la realtà, in Hegel, ha senso nella misura in cui corrisponde a un'idea preconstituita, e questa idea non vede l'essere umano nella sua interezza, ma lo privilegia in una sua facoltà particolare: il *pensiero*.

### **Leggi fondamentali della dialettica hegeliana**

Cercando di riassumere al massimo le leggi fondamentali della dialettica hegeliana, le seguenti potrebbero essere considerate le principali:

1- Unità e lotta degli opposti (principio universale di contraddizione, per cui le cose hanno senso solo se contraddittorie, e la contraddizione è sempre conciliabile).

2- Passaggio dalle determinazioni quantitative a quelle qualitative e dal semplice al complesso (o dal più basso al più alto).

3- La negazione della negazione, nel senso che la dialettica è triadica (tesi-antitesi-sintesi): la negazione è l'antitesi, che va superata in una sintesi che includa entrambi gli opposti.

1- Tutti gli oggetti o fenomeni dell'universo tendono a sdoppiarsi in aspetti contrastanti e rappresentano delle unità di opposti, che si trovano in costante stato di contraddizione, di lotta.

Unità degli opposti significa che tra le tendenze opposte di funzionamento e di sviluppo di un qualunque sistema vi è interconnessione o interdipendenza organica, nel senso che la diversità delle forze o delle qualità degli elementi di un sistema favorisce l'unità di questi elementi. Tuttavia, poiché è una unità dinamica, contraddittoria, che include sia il momento dell'unità che quello dell'opposizione, è sempre possibile che col tempo si formi un nuovo tipo di aggregazione, che genera un nuovo sistema di relazioni.

Infatti il momento dell'opposizione ha un carattere assoluto, in quanto ineludibile, mentre quello dell'unità ha invece un carattere relativo, può essere cioè un fenomeno temporaneo, relativo al tipo di risposta che si dà alla contraddizione.

Ovviamente la contraddizione non è l'unica forma di interconnessione degli elementi: vi sono anche rapporti di concordanza o di corrispondenza.

Tuttavia è solo la contraddizione che è fonte di movimento, poiché è quella che costringe a fare delle scelte quando ci si accorge che lo sviluppo dei bisogni o dei problemi richiede una nuova risposta.

2- L'accumulo di mutamenti quantitativi porta, ad un certo livello (oltre una certa misura), a una inedita trasformazione qualitativa, la quale, a sua volta, retroagisce sugli stessi elementi quantitativi. La qualità non è una sostanza a sé, ma l'esito di una successione progressiva di determinazioni quantitative.

I mutamenti quantitativi avvengono gradualmente, lentamente, incessantemente; quelli qualitativi avvengono invece bruscamente, apertamente, a salti, interrompendo una continuità, passando da uno stato a un altro (i vecchi elementi scompaiono).

I salti possono essere *evolutivi* (la nuova qualità si forma nel quadro di una determinata essenza) o *rivoluzionari* (quando la trasformazione dell'essenza di una cosa è radicale).

3- La dialettica è la teoria dello sviluppo e la negazione dialettica rappresenta il passaggio dal vecchio stato qualitativo a uno nuovo, condizionato dallo sviluppo delle contraddizioni interne di un fenomeno.

Tale negazione rappresenta una forma universale di connessione da uno stadio inferiore a uno superiore. In genere vengono soppresse solo

le cose o i rapporti che non corrispondono più alle mutate esigenze: si tende cioè a conservare quanto di positivo è stato acquisito in precedenza, ma occorre sempre una riflessione critica sull'effettivo valore delle precedenti acquisizioni.

Un tratto specifico della negazione della negazione è la ripetizione del passato su base nuova, in quanto il movimento storico non è lineare ma a spirale. In definitiva l'antitesi è necessaria a una ridefinizione della tesi, la quale altrimenti resta priva di spessore, schematica, unilaterale.

Il processo della dialettica è universale e infinito, per cui la sintesi che si ottiene è destinata a trasformarsi in tesi, cui si contrapporrà una nuova antitesi, destinate entrambe a realizzare una nuova sintesi.

Dunque dove sta la verità? Nello svolgimento delle cose, nel divenire della realtà. La verità è sempre relativa: diventa assoluta quando è conforme alla logica dello sviluppo delle cose, ma questo è possibile capirlo solo a posteriori, quando le cose sono già accadute. La verità assoluta è il risultato di un processo che avviene in maniera necessaria, perché solo la categoria della necessità dà un senso logico alle cose. Prima di giungere alla verità assoluta, l'uomo deve limitarsi a conseguire la verità oggettiva, superando quella soggettiva: il che è possibile conformando il proprio desiderio alle possibilità effettive di realizzarlo.

### **a) Sulla dialettica**

Aristotele affermò che Zenone d'Elea aveva inventato l'arte della dialettica, che consiste nel mettere l'interlocutore in uno stato di confusione, mostrandogli che due tesi opposte possono essere entrambe giustificate.

In realtà, quella non era la dialettica, ma la *sofistica*: cioè la cavillosità, la pedanteria e il vuoto fraseologismo di chi non ha le idee chiare (o pensa che non sia conveniente averle) e vuole che anche gli altri non le abbiano. La dialettica qui è uno strumento del vaniloquio, il quale, a sua volta, tende a coprire interessi ben più "materiali".

Con Platone la dialettica consiste nel salire, di concetto in concetto, alle verità più generali, cioè alle idee. Ma anche qui non si tratta di dialettica, quanto di una mera tecnica espositiva che passa dal semplice al complesso o dalla complessità delle cose alla loro unità concettuale. La dialettica serviva a Platone non per dimostrare qualcosa di nuovo, ma per ribadire, servendosi della logica, una teoria vecchia, considerata apodittica, sulla cui verità non sarebbe stato, in realtà, neanche il caso di discutere.

Kant mette in crisi questo modo di usare la dialettica, che prati-

camente caratterizzò tutto il periodo medievale e tutto il moderno razionalismo. Nella “dialettica trascendentale” della *Ragion pura*, egli, a chiare lettere, afferma che tutto quanto si ha la pretesa di dire su Dio, anima e mondo, può essere contraddetto dal suo contrario, con pari valore argomentativo. La dialettica quindi non serve a nulla, quando sono in causa idee della ragione, oggetto di metafisica, che oltrepassano l’esperienza.

Qui Kant aveva l’ambizione di superare lo stesso empirismo che, a suo giudizio, finiva col diventare dogmatico, nel proprio scetticismo, non meno del razionalismo cartesiano, col proprio fideismo. L’agnosticismo di Kant voleva porsi in alternativa all’ateismo degli empiristi inglesi: in realtà fece un passo indietro. I fatti hanno dimostrato che la riproposizione del problema dell’esistenza di Dio e dell’anima e dell’origine dell’universo – dopo che l’empirismo era già arrivato a negare qualunque valore alla metafisica – ha portato Kant non solo all’agnosticismo della *Ragion pura*, ma anche al deismo della *Ragion pratica*. Kant non aveva capito che l’oggettività può esistere anche nell’esperienza della cosa in sé, a prescindere da qualunque valenza religiosa o metafisica, e naturalmente a condizione di accettare la piena conoscibilità dello stesso noumeno.

Viceversa, Hegel fece dell’antitesi un aspetto più necessario del dovuto, ai fini dell’affermazione e della stessa autoconsapevolezza della tesi. S’egli avesse applicato la dialettica a posteriori, cioè partendo dai fenomeni, e non a priori, partendo dal concetto, probabilmente non avrebbe ritenuto il “male” una necessità all’affermazione del “bene”.

Guardando le cose realisticamente, si dovrebbe essere indotti a credere che il male è una possibilità (di cui si deve tener conto, soprattutto quando si manifesta come realtà), ma non è mai una necessità inevitabile. È una necessità se le condizioni in cui nasce non mutano, cioè se lo rendono inevitabile, ma il mutamento delle condizioni va sempre considerato come una possibilità reale, da non escludersi a priori, per cui anche il male non può mai essere considerato, in ultima istanza, secondo il carattere della ineluttabilità.

Quando Hegel riteneva che il nulla fosse già incluso nell’essere, o che l’uomo fosse naturalmente incline al male, in ciò egli rifletteva un condizionamento dovuto alla teologia protestante.

## **b) Sulla contraddizione**

Il principio aristotelico di non-contraddizione si basa sull’evidenza ed è una formalizzazione logica ma elementare. Quello di negazione della negazione di Hegel si basa invece sulla mediazione ed è una formalizzazione logica e complessa, che implica la consapevolezza cristiana

del “peccato”, cioè la possibilità di fare il male conoscendo il bene: cosa che la filosofia greca non avrebbe mai ammesso, poiché riteneva che bene e male si escludessero a vicenda (ingenuità precristiana).

Aristotele temeva di cadere nel relativismo di Protagora o nel *panta rei* di Eraclito, affermando che A può essere, nel contempo, uguale e diverso da B. Per un greco era più facile credere che nell’assoluto divenire l’essere perdesse ogni consistenza, piuttosto che pensare coincidenti essere e divenire.

Hegel invece era convinto che da A scaturisse sia il positivo che il negativo, e che anzi il negativo avesse una funzione più importante del positivo, poiché permette la differenza e quindi la sintesi. Il negativo non solo è l’inevitabile opporsi del non-essere all’essere, ma anche il *necessario* opporsi, poiché rafforza il positivo.

Il torto di Hegel non sta dunque nell’aver dato dignità all’antitesi, ma nell’averle impedito di dotarsi della stessa forza mediatrice della tesi. L’antitesi, per Hegel, non è che un prodotto derivato (alienato) della tesi, la quale tesi si deve soltanto preoccupare di riassorbire l’antitesi con lo strumento della dialettica. Solo così la negazione ha senso.

Viceversa, Marx ha dimostrato (parlando del proletariato) che l’antitesi ha vita propria, ha una propria autonomia, e che, una volta postane l’esistenza, essa può anche determinare una sintesi imprevedibile per la tesi.

Hegel accettò l’idea di contraddizione solo dal punto di vista filosofico o metafisico, come una possibilità reale di cui tener conto, ma poi non è sceso nel particolare, cercando di capire la sostanza fenomenica (sociale) di tale contraddizione.<sup>18</sup>

### c) *La coincidentia oppositorum*

La *coincidentia oppositorum*, supremo principio universale, in virtù del quale acquistano significato tutte le cose, è stata affermata, per la prima volta, da Eraclito, ma come se fosse un’azione fine a se stessa, senza vera sintesi razionale, finalistica: un fenomeno oggetto di mera contemplazione.

Poi è stata la volta di Cusano, che però ha riferito il fenomeno alla sola divinità, lasciando la realtà storica in balia delle proprie contraddizioni.

---

<sup>18</sup> Da notare che anche per Kierkegaard, essendo il singolo irriducibile alla realtà, la decisione esistenziale che quest’ultimo, in un determinato momento, prende, può non avere alcuna mediazione. La vita può essere un susseguirsi di decisioni che si escludono a vicenda (aut-aut e non et-et).

Bruno, invece, essendo un materialista, l'ha attribuito alla natura (e Schelling l'ha imitato).

Fichte ha tentato di realizzare la *coincidentia* nell'io trascendentale, ma ha fallito l'obiettivo. Il compito era troppo arduo. Nell'io vi potrà essere *coincidentia* quando il reale sarà già stato riconciliato. Sotto questo aspetto, Kant, escludendo la sintesi, è stato più moderato e realistico.

L'unico che abbia saputo applicare questa teoria alle vicende del genere umano (e dell'universo in senso lato), è stato Hegel, il quale ha voluto non solo immanentizzare il processo, ma anche razionalizzarlo, dandogli una valenza teleologica. Il limite di Hegel sta nell'aver applicato l'idea alla realtà, tralasciando l'esame socio-economico di quest'ultima.

Marx, dal canto suo, ha saputo riempire di contenuto concreto una forma, quella hegeliana, che altrimenti sarebbe rimasta vuota, astratta, arbitraria, perché meramente filosofica e frutto di un pregiudizio nazionalistico. In effetti, considerare lo Stato prussiano o la stessa propria filosofia come "sintesi finale degli opposti", o ritenere che la natura rappresenti il "non-essere", fa parte delle contraddizioni del sistema hegeliano, che, pur teorizzando la dialettica, si è rifiutato di applicarla a se stesso e al contesto in cui viveva.

Gli opposti si attraggono per completarsi, ma si respingono per salvaguardarsi nella loro specifica identità. L'identità è data dal rapporto ma quando un elemento tende a prevalere sull'altro, scatta l'opposizione, cioè l'esigenza della diversità.

L'uguaglianza va affermata nella diversità. Anzi, se non ci fosse l'idea di diversità non ci sarebbe neppure quella di uguaglianza, poiché questa ha senso solo fra cose diverse.

L'uguaglianza che livella le diversità, elimina anche le identità, cioè le fagocita, le strumentalizza, le reprime: questo è stato il limite del socialismo statalizzato.

Il limite del capitalismo invece è quello di valorizzare al massimo quelle diversità utilizzabili ai fini del profitto, rinunciando a realizzare l'idea di uguaglianza o di giustizia sociale (a meno che l'uguaglianza affermata non sia del tutto formale, onde realizzare profitti nella maniera più facile).

Nell'uguaglianza si valorizza meglio la diversità, mentre nella diversità, se non c'è anche l'uguaglianza, a questa non si arriva mai. Il socialismo può democratizzarsi valorizzando la diversità, ma il capitalismo non può democratizzarsi, poiché l'idea di uguaglianza sociale lo contraddice alle fondamenta.

Gli opposti dunque si attraggono per realizzare l'uguaglianza e si

respingono per salvaguardare la diversità.

### Filosofia del diritto

La *Filosofia del diritto*, l'ultima grande opera di Hegel (1821), nasce per rispondere all'accusa di astrattezza che veniva mossa alla sua filosofia (da parte soprattutto dei discepoli di Kant). Nella "Premessa" Hegel si preoccupa di dire che la filosofia non ha il compito di trasformare il mondo, ma solo quello d'interpretarlo. E nell'interpretarlo, la filosofia deve porre una precisa coincidenza di "realtà" e "razionalità" (ciò ovviamente in riferimento al suo tempo storico, che nella fattispecie era quello dello Stato prussiano). La filosofia serve per giustificare il presente e nel fare questo essa giustifica anche se stessa. Nella *Filosofia del diritto* si esprime il lato più conservatore della filosofia hegeliana, ovvero la sua profonda ambiguità, in quanto la scoperta del metodo dialettico veniva a scontrarsi con l'esigenza di salvaguardare il sistema (filosofico e politico).

La *Filosofia del diritto* sviluppa la sezione dello "spirito oggettivo" delineata nell'*Enciclopedia*, che è sicuramente la parte più importante dell'hegelismo, anche perché quella che ha prodotto più risultati: marxismo, storicismo crociano, attualismo gentiliano, ecc. Essa è divisa in tre parti, esattamente come nell'*Enciclopedia*. L'unica differenza sta in questo, che nell'*Enciclopedia* il diritto è il primo momento della triade (seguito da moralità ed eticità); nei *Lineamenti* invece il primo momento è il diritto "astratto", mentre la società civile e lo Stato (corporativo) rappresentano il diritto vero e proprio. La differenza non è di poco conto, poiché con essa Hegel fa capire che l'individuo è un'astrazione che va superata nei momenti superiori della società civile e dello Stato assoluto.

Viceversa, lo spirito oggettivo nell'*Enciclopedia* faceva dello Stato la sintesi cosciente a favore dell'individuo: fra individuo e Stato la differenza non stava nell'eticità ma nella consapevolezza di sé. Nei *Lineamenti* invece l'individuo deve annullarsi per affermare la ragione e la volontà dello Stato. Hegel attacca violentemente nella Prefazione un discepolo di Kant e suo collega all'Università di Berlino, Jakob F. Fries, che nel 1817 aveva partecipato ai movimenti studenteschi contro il governo prussiano. L'anti-individualismo di Hegel si esprime qui nel senso che il problema non è quello di "costruire uno Stato come deve essere", ma quello di "intendere e presentare lo Stato come cosa razionale in sé". Quindi in un certo senso la verità di una realtà (per es. la Prussia) può essere decisa solo dal *filosofo*, l'unico capace di vera razionalità, perché distaccato da interessi materiali o immediatamente politici.

Ora vediamo gli aspetti salienti dei *Lineamenti di filosofia del di-*

ritto.

La prima manifestazione dello “spirito oggettivo” è la sfera del *diritto astratto*, nel senso che la libertà del singolo cerca una prima realizzazione di sé appropriandosi di cose esterne ed escludendo gli altri (qui la proprietà privata è pensata in termini tradizionalmente lockiani). In tal modo egli si sente libero poiché si dà un’esistenza nelle cose. Ma perché altri possano sentirsi liberi come lui, occorre che vi sia un reciproco riconoscimento dei rispettivi diritti: di qui i diversi istituti giuridici (contratto, torto, delitto, vendetta, pena – Hegel è favorevole alla pena di morte –, costrizione...)

Hegel critica sia la dottrina del diritto naturale che l’invenzione dello “stato di natura”, per i quali si sosteneva che l’individuo, entrando in società, andava incontro a una limitazione della libertà e quindi a una rinuncia del suo diritto. Per Hegel invece l’uomo, fuori della società, è esposto solo alla forza e all’arbitrio: lo stato di natura è quello della prepotenza e del torto. Da esso quindi bisogna uscire, disciplinando i rapporti umani con la legge.

La *moralità* è però superiore al diritto astratto, perché, non essendo immediatamente legata alla proprietà, ha meno probabilità di cadere nell’egoismo. In altre parole, essa pur restando legata alla proprietà, obbedisce alle norme per convinzione interiore non per interesse o perché obbligata esternamente. La proprietà è indifferente per la moralità, mentre la volontà soggettiva, che si dà delle regole universali (secondo l’etica kantiana), diventa interiorità.

Hegel, tuttavia, polemizza con il moralismo formale di Kant, poiché questi – a suo giudizio – avrebbe rinchiuso l’individuo in se stesso, dandogli come unica preoccupazione quella di raggiungere da solo il bene: cosa che poi non si realizza mai – dice Hegel –, in quanto il bene resta separato dall’io nella contraddizione di essere e dover essere, tanto è vero che il bene kantiano è un dovere che l’uomo pone in antitesi al bene della società. In tal modo il dovere kantiano è vuoto, senza contenuto, meramente intenzionale, staccato dalle condizioni reali dell’esistenza (bisogni, desideri, passioni).

Una vera determinazione del bene la si ha solo in rapporto al *contesto sociale*. Le formazioni sociali che costituiscono l’*eticità* sono la famiglia, la società civile e lo Stato. Qui la libertà oggettiva diventa il volere razionale universale in sé e per sé, il quale ha la sua attuazione nel costume dell’*ethos*, ovvero nello spirito di un popolo (essere e dover essere coincidono). Lo spirito del popolo è l’universale (non in senso atemporale, ma riferito a un particolare momento storico), è il senso della realtà socio-culturale in cui l’individuo si può riconoscere.

Nella *Famiglia* si realizza l’amore e il sentimento: qui si giustifi-

cano le relazioni sessuali, la proprietà comune e l'educazione dei figli; quest'ultima però determina il superamento della stessa famiglia, in quanto i figli sono destinati a diventare persone autonome e ad abbandonare la famiglia.

Nella *Società civile* il legame è determinato dai bisogni, che vengono soddisfatti attraverso la proprietà, il suo scambio e il lavoro. L'intelletto dà luogo alla divisione del lavoro, la cui organizzazione, con la conseguente distribuzione delle ricchezze, costituisce la differenza delle classi. Il sistema sociale emergente viene tutelato dall'amministrazione della giustizia. Gli ordinamenti di polizia garantiscono la sicurezza della persona e della proprietà, mentre le corporazioni garantiscono la sussistenza e il benessere del singolo. Qui Hegel – sulla scia di Adam Smith – intende per “società civile” la società economica e non quella politica, come invece voleva il giusnaturalismo del XVIII sec. Tuttavia, egli non usa il concetto di società civile in rapporto alle contraddizioni della società borghese. Ad es., l'analisi della distribuzione della ricchezza – mutuata dall'opera dell'economista inglese Ricardo – riguarda le classi tradizionali della società tedesca, non quelle che partecipano al modo di produzione capitalistico. Peraltro la vera classe “generale”, “pensante” – secondo Hegel – è solo quella burocratica, intellettuale, cioè dei funzionari statali.

Lo *Stato* è la sostanza etica consapevole di sé, che media tutte le contraddizioni della società civile, che conferisce un significato universale alla vita sociale di ogni persona. Nella società civile vi è lo scontro degli interessi, nell'ambito dello Stato invece si realizza l'unità dell'individuo e della società con lo spirito universale, di cui lo Stato è appunto l'incarnazione storica.

Hegel non accetta la concezione contrattualistica dello Stato, perché non vuole far dipendere quest'ultimo dalla volontà degli individui. Lo Stato cioè non è una mera garanzia della società civile (come volevano le teorie liberali), ma ne è il superamento ideale, che dà significato a tutto. Lo Stato è autonomo, in quanto ricava la propria sovranità e il proprio potere da se stesso, non dal popolo, che senza lo Stato è “massa informe”, priva di personalità e determinazione. Il cittadino infatti esiste solo in quanto membro dello Stato. L'indipendenza e la sovranità dello Stato è il fine assoluto cui ogni individuo deve tendere. Hegel arriva addirittura a dire che “l'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato”!

In sintesi: Hegel sostiene una monarchia ereditaria e corporativa, cioè dotata di un'assemblea *rappresentativa* delle classi (in relazione a: agricoltura, industria/commercio e professioni liberali), *autoritaria* (cioè con prevalenza del potere esecutivo su quello governativo e legislativo) e *professionale* (nel senso che la Chiesa dev'essere subordinata allo Stato).

Da notare che per Hegel la classe più importante è quella dei *funzionari pubblici*, poiché hanno in mente solo gli interessi generali dello Stato.

Per “Costituzione” Hegel intende non la determinazione dei fondamentali diritti civili e politici codificata in una legge, ma l’organizzazione reale dello Stato conforme allo spirito del popolo.<sup>19</sup>

Essendo la sovranità assoluta e illimitata, lo Stato (“etico” per definizione) è in un certo senso esente dalla morale e dal diritto, sia all’interno che nelle relazioni internazionali con gli altri Stati; tanto è vero che Hegel giustifica ed anzi esalta la guerra, utile a muovere la storia e a rinnovare i popoli e le nazioni. Infine Hegel non ammette un ordinamento giuridico internazionale.

Naturalmente i singoli Stati sono limitati e molteplici, spiriti particolari nello svolgimento universale dell’Idea. Essi determinano la storia del mondo, nella quale si realizza la ragione. La progressiva manifestazione dell’assoluto avviene nei popoli che hanno saputo affermare meglio la loro egemonia: *asiatico* (in cui la libertà è solo del despota), *greco-romano* (in cui la libertà è di pochi), *germanico* (in cui la libertà è di tutti). Gli altri popoli sono senza storia e senza diritti.

Per Hegel la storia costituisce una sorta di tribunale in cui avviene un “giudizio universale”, in virtù del quale i popoli che sono riusciti a imporsi saranno sempre giustificati, perché, nonostante i loro limiti, essi hanno oggettivamente portato avanti il progresso storico, che è sempre progresso della ragione, anche se di questo potevano non essere pienamente coscienti (vedi il concetto di “astuzia della ragione”, che risente della tradizionale concezione provvidenzialistica della storia).

La storia universale è dunque essenzialmente di tipo politico-militare, in cui le grandi individualità “cosmico-storiche” (come Alessandro, Cesare, Napoleone...) non hanno fatto altro che incarnare meglio le esigenze della ragione.

### **Filosofia della storia**

Quando Hegel prende in esame la storia, produce in realtà una “filosofia della storia”: non è interessato ad approfondire le scienze socioeconomiche, come invece farà Marx. La sua filosofia della storia non è che una storia per concetti, con eventi, personaggi, riferimenti temporali ridotti al minimo. Le sue lezioni di filosofia della storia le terrà tutte a

---

<sup>19</sup> Da notare che la Prussia fu l’unico grande Stato federale tedesco che rifiutò di adottare una Costituzione dopo i moti del 1830. Decise di farlo solo dopo le rivoluzioni del 1848-50, ma solo nel 1871, al momento dell’unificazione nazionale, si può parlare di una Costituzione effettivamente applicata.

Berlino negli anni 1821, 1824, 1827 e 1831, e saranno pubblicate postume nel 1837.

Fare una filosofia della storia significa per lui avere una visione d'insieme delle cose, una visione globale, integrata, olistica, che sappia coglierne di ogni epoca, civiltà, impero la sua essenza. Peccato però che non abbia sentore di quegli aspetti socioeconomici che, là dove esistono gli antagonismi di ceto e di classe, più aiutano a comprendere i meccanismi di fondo che li determinano e li regolano. La filosofia della storia di Hegel si avvale di categorie filosofico-religiose, al massimo etico-politiche. Le sue macro-categorie non sono sufficientemente precise, rigorose, proprio perché restano astratte: spesso appaiono delle proiezioni sul mondo di stati d'animo psicologici (così come risulta nella *Fenomenologia dello spirito*).

Evidentemente i concetti sono rigorosi quando basati sulla categoria della necessità, ma siccome l'essere umano non è un essere naturale come quello animale, si dovrebbe tener conto anche delle scelte che compie, le quali, nel momento in cui si compiono, non sono necessarie: essendo dettate dalla libertà, sono soltanto possibili.

Tuttavia a Hegel interessa solo la necessità, proprio perché la sua filosofia vuole interpretare le cose per quello che sono, cioè per quello che sono diventate, non come avrebbero potuto essere. La sua filosofia è giustificazionista. Si è liberi nella misura in cui ci si conforma a una necessità imprescindibile.

La prima categoria che usa Hegel, nella sua filosofia della storia, è quella del *mutamento*: nulla resta mai uguale a se stesso. Tutto si trasforma di continuo.

La seconda categoria è quella della *negazione* e del superamento dialettico di questa negazione: dalla morte nasce una nuova vita, come l'araba fenice.

La terza categoria (opposta a quanti hanno una visione circolare della storia, dove le cose si ripetono uguali secondo determinati cicli) è il *progresso lineare* verso un obiettivo superiore. La vita che si forma dalla morte è superiore alla vita precedente. Non dimentichiamo però che Hegel considerava lo Stato prussiano e la sua filosofia al vertice delle possibilità umane.

In questa maniera tutto il male viene ricompreso in un fine di bene, dettato dalla ragione, che si presenta come una forma di provvidenza cristiana laicizzata.

Dunque la filosofia non è preposta a trasformare le cose, ma solo a interpretarle. Essa serve, al massimo, per conciliare le contraddizioni nel pensiero, non nella realtà, e lo fa non mediante la fede ma attraverso la ragione.

\*

Ora vediamo un po' più nel dettaglio le sue lezioni.

La storia, per Hegel, è il realizzarsi progressivo della ragione o dello spirito assoluto, che va interpretato per essere capito. Non esiste uno spirito predeterminato che indirizza la storia; esiste solo un suo farsi logico e necessario insieme all'evoluzione dell'essere umano. Hegel rigetta, in nome della *causalità*, l'idea di casualità: questo perché non ammette distinzione tra essere e dover essere.

Detto ciò, è evidente che per Hegel solo ciò che è accaduto meritava che lo fosse. I progetti e i tentativi che non si sono realizzati non dovevano realizzarsi, in quanto non erano adeguati alla razionalità storica.

La negatività non può essere esclusa, ma neppure assolutizzata: va vista come un gradino transitorio e necessario su cui si esercita il progresso storico. Hegel non ha mai abbandonato il provvidenzialismo cristiano. Non può accettare l'idea che in nome della ragione l'uomo possa autodistruggersi o impazzire. Questo perché dal negativo nasce sempre il positivo. Contraddizioni inconciliabili non esistono, sono solo apparenti. In ultima istanza l'uomo sa ritrovare la ragione di sé, il percorso esatto che deve compiere, anche là dove meno può aspettarselo, poiché la verità non è un'evidenza che si coglie facilmente (la ragione ha le proprie astuzie, che mettono alla prova gli uomini).

Se questa lucidità non la possiedono i popoli, possono possederla degli uomini eccezionali, cosmico-storici, che "fanno la storia", come per es. Alessandro Magno, Cesare, Napoleone. Loro possono realizzare il destino di una nazione o di un popolo secondo la volontà dello "Spirito del mondo", cioè l'Assoluto che s'incarna volta per volta nei singoli popoli, i quali poi s'impongono su altri, dominando il mondo, finché alla fine verrà anche il loro momento di declino e di cessione del testimone.

Piuttosto sconcertante che Hegel veda nella guerra lo strumento per far valere la ragione. Ciò perché nella sua astratta filosofia ogni guerra è basata non tanto o non solo su interessi ma anche e soprattutto su idee, e quelle che prevarranno, dovranno essere considerate le migliori, almeno finché non subentreranno nuove idee.

D'altra parte i momenti in cui fino al tempo di Hegel si è realizzata la storia universale dello spirito assoluto sono soltanto tre (secondo la sua filosofia):

- storia orientale: in cui a essere libero è uno solo, il re, mentre gli altri dipendono dal suo arbitrio e dal suo dispotismo;
- storia greco-romana: in cui sono alcuni ad essere liberi mentre altri sono schiavi;

- storia cristiano-germanica: in cui, attraverso la Riforma protestante, tutti gli uomini diventano pienamente e non solo giuridicamente liberi.

Hegel vede nella monarchia costituzionale, sebbene intesa in senso non parlamentare, l'organica sintesi di democrazia, aristocrazia e monarchia e quindi la migliore realizzazione dello Stato, che *in primis* è quello prussiano.

\*

Tutta la filosofia di Hegel verrà sottoposta a critica dopo la sua morte. I seguenti filosofi diranno di lui: Bauer e Strauss (di non aver capito che la religione non solo va tenuta nei limiti della ragione, ma anche equiparata a una forma di mitologia, per cui tutto il Nuovo Testamento va interpretato in maniera ateistica); Schopenhauer (di non aver tenuto conto degli aspetti irrazionali dell'essere e della realtà, umana e naturale); Stirner e Kierkegaard (di aver misconosciuto il primato dell'esistenza umana individuale sulle realtà sociali e statuali); Feuerbach (di non aver posto l'uomo e la natura a fondamento dell'essere e di aver trasformato la teologia in una filosofia mistica); Marx (di non aver capito che la filosofia è solo una sovrastruttura di una base socio-economica e che la filosofia va superata da una politica rivoluzionaria il cui soggetto è il proletariato, per il quale la contraddizione tra capitale e lavoro è assoluta non relativa).

## Hegel e la teologia

### Hegel e il cristianesimo

Hegel nacque in una benestante famiglia luterana di idee politiche conservatrici. Da giovane studiò teologia, ma, interessato com'era alla Rivoluzione francese, non sopportava i concetti cristiani di rivelazione, autorità, miracoli ecc., cioè i concetti indipendenti dalla fede del credente. Voleva una religione entro i limiti della ragione universale (come Kant, Fichte...).

I suoi primi tre libri, mai pubblicati per timore di conseguenze sulla sua carriera accademica, furono: *Religione di popolo e cristianesimo*, *Vita di Gesù* e *La positività della religione cristiana* (1793-96).

Hegel si scaglia contro il cristianesimo perché lo considera lo strumento principale della conservazione del regime prussiano, dispotico e aristocratico. Lottare contro il cristianesimo (che predica l'obbedienza alle autorità costituite) per Hegel significa lottare, indirettamente, contro la politica del governo prussiano.

Al cristianesimo l'Hegel giovane preferisce la religione popolare (politeistica) delle antiche città-stato greche e della Roma repubblicana, basata sul sentimento, sulla tradizione della polis, sulla morale comune, senza dogmi, comandi o divieti. Era una religione naturale e soggettiva, non giuridica né dogmatica. Essa rispecchiava un tipo di vita democratico, egualitario.

A quel tempo Hegel era agnostico-deista e considerava la religione come uno strumento di educazione per il popolo (la filosofia invece era per gli intellettuali).

In questi tre libri Hegel sostiene anche che il cristianesimo nasce quando lo Stato antico repubblicano entrò in crisi, cioè quando la ricchezza ottenuta con le guerre portò alla decadenza morale: la virtù del cittadino comune era stata sostituita dalla tirannia del singolo imperatore e di pochi aristocratici, con cui si cercò di conservare il potere acquisito.

Il cristianesimo, secondo Hegel, isola l'uomo dalla comunità, portandolo ad accettare la situazione così com'è. Lo schiavo, infatti, è il tipico credente, per il quale la vita eterna diventa il risarcimento di una vita terrena priva di valore. Lo schiavo obbedisce prima alla Chiesa e poi allo Stato. In questo senso il cristianesimo diventa la religione della vita privata, per la redenzione del singolo.

Una volta giunto al potere il cristianesimo, convinto di avere il

monopolio della salvezza, si ritiene migliore di ogni altra religione e cultura: di qui le crociate, il colonialismo in America e la tratta dei negri. Da un lato quindi il cristianesimo è servilismo, dall'altra è tirannia.

Il Cristo dei vangeli predicava una religione naturale, senza dogmi, fondata su una morale razionale, umana, ma le sue idee vennero strumentalizzate dagli ambienti cristiani di potere. D'altra parte lo stesso Cristo fece dei suoi discepoli una comunità chiusa, settaria (anche se egualitaria). Viceversa, i discepoli di Socrate diventarono statisti, generali, insignanti...

Qualche anno dopo (durante la crisi di Francoforte), Hegel la pensa già diversamente, a motivo della sua mutata posizione nei confronti della Rivoluzione francese, di cui accetta solo il fatto che dovesse accadere (per lo sviluppo dell'epoca moderna), ma non la conclusione giacobina e il Terrore.

Nel libro *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-99), il cristianesimo viene visto come religione non di potere ma dell'amore, in quanto avrebbe cercato di conciliare la volontà di Dio (determinata dalla necessità) con quella degli uomini (determinata dalla possibilità), senza però riuscirvi.

L'amore infatti non può essere realizzato sulla terra, perché è un ideale irraggiungibile. Cristo non poteva che morire tragicamente. All'amore bisogna preferire il concetto di *vita*, che include anche gli aspetti negativi dell'esistenza (da accogliersi come una necessità del destino).

Il cristianesimo ha aiutato gli uomini a non rassegnarsi, ma li ha portati anche all'illusione. Il vero realismo è solo quello che può essere offerto dalla filosofia, che è in grado di comprendere e giustificare ogni cosa.

Nella *Fenomenologia dello spirito* (1807) Hegel dirà che la coscienza religiosa medievale è infelice, perché desidera Dio e non può raggiungerlo. Il servo della gleba accetta di essere sfruttato dal feudatario, perché da un lato, trasformando la natura col suo lavoro, sa di avere una dignità superiore, mentre dall'altro aspira a una ricompensa ultraterrena.

Hegel, in questo senso, preferisce la soluzione rinascimentale, che permette all'uomo di concentrare gli sforzi della ragione verso una realizzazione concreta, sul piano sociale, scientifico ecc. Il Rinascimento ha fallito perché individualistico. La Prussia e la cultura tedesca hanno invece un grande senso dello Stato.

In ogni caso il Cristianesimo resta la religione più perfetta (ora Hegel ne accetta i dogmi), ma solo perché esso esprime come rappresentazione (simbolica) ciò che la filosofia può esprimere in concetti raziona-

li, per cui la filosofia resta superiore alla religione.

### ***La vita di Gesù, secondo Hegel***

L'ateismo del giovane Hegel è abbastanza evidente nella prima organica opera della sua vita, *La vita di Gesù* (1795, pubblicata per la prima volta nel 1906 a Jena), in cui già nella prima riga egli scrive, sotto l'influenza di Kant e Fichte: "La ragion pura incapace di ogni limite è la divinità stessa" (*Scritti giovanili*, Guida Editori, Napoli 1993, p. 331). E nella stessa pagina: "Lo sviluppo della ragione è l'unica sorgente della verità".

Indubbiamente se in Germania non vi fosse stata, quasi tre secoli prima, la riforma protestante e, nello stesso periodo del giovane Hegel, la rivoluzione in Francia, i cui principi filosofici (non politici) erano stati ereditati e sviluppati appunto dall'agnostico Kant e dall'ateo Fichte, Hegel non avrebbe mai potuto scrivere in quel momento parole che sul piano formale non potevano certo essere definite come "confessionali"; non per nulla le sue tre opere fondamentali dedicate al cristianesimo, scritte in gioventù, non furono mai pubblicate, temendo egli conseguenze per la propria carriera accademica (e dimostrandosi in questo meno coraggioso di Fichte).

L'esegesi biblica di Hegel è tuttavia poco coerente con questi presupposti filosofici vicini all'ateismo, e infatti i suoi critici parleranno di "criptoateismo".

Anzitutto perché egli non ha capito il rapporto politico conflittuale tra il Cristo e il Battista, ovvero l'esigenza del movimento nazareno di superare il rigorismo ascetico del movimento esseno compiendo un gesto politico eversivo contro le autorità religiose del Tempio, la cui corruzione aveva raggiunto livelli inusitati. Tale incomprendimento è d'altra parte naturale, in quanto l'immagine di Gesù offerta dal giovane Hegel è semplicemente quella di un saggio filosofo e non certo quella di un politico rivoluzionario. Gesù non è molto diverso da Socrate, nella cui concezione di vita dominano la ragione filosofica e la coscienza morale (stando almeno alla ricostruzione, per molti versi falsata, che ne diede Platone).

La tesi hegeliana è che Gesù voleva limitarsi a superare i "pregiudizi nazionali" del suo popolo, che si riteneva "eletto", migliore degli altri per meriti storici, ereditati da un lontano e glorioso passato. Hegel non avverte mai come legittima l'esigenza ebraica di dotarsi di uno Stato politicamente libero dall'oppressione straniera. La libertà è questione soltanto interiore, da acquisire moralmente.

In tal senso un soggetto come Gesù non poteva che essere forte-

mente osteggiato, proprio in quanto, da un lato, non dava sufficienti garanzie per la restaurazione del mitico regno davidico, mentre dall'altro minava, con la propria indifferenza al modo consueto di trattare le questioni religiose, le fondamenta dell'ultimo regno giudaico a lui coevo. Lo stesso giovane Hegel vedeva il cristianesimo del suo tempo come strumento principale della conservazione del regime prussiano, dispotico e aristocratico.

Gesù dunque – secondo Hegel – s'era posto il compito di approfondire la *libertà di coscienza*, l'interiorità della morale personale, la facoltà della ragione per il conseguimento della verità delle cose, cioè esattamente le stesse cose che avrebbe fatto Hegel al suo posto. Tutto ciò doveva servire – sempre secondo l'Hegel giovane, che, avendo scarsa dimestichezza con le esigenze della politica, non riuscirà mai, neppure da adulto, a evitare i propri pregiudizi antisemitici – a superare gli angusti limiti della legge.

Su questo *La vita di Gesù* è molto netta: la legge, per essere rispettata, va interiorizzata, obbedendole non tanto per dovere (cioè perché qualcuno dall'esterno lo impone) ma per intima convinzione. La liberazione sociale, economica, politica, in una parola “terrena”, è del tutto inutile se non vi è quella morale, interiore, dello spirito.

Hegel evita di parlare, in senso confessionale, di fede e di religione, ma finisce col racchiudere l'emancipazione socio-nazionale (non solo degli ebrei ma degli uomini in generale) entro i limiti angusti della coscienza individuale, ricadendo così in quel misticismo para-religioso (a sfondo deistico), ch'egli pur vorrebbe evitare laicizzando i contenuti della cristianità in forma filosofico-idealistica.

Da un lato quindi vi è la critica dell'esegesi clericale dei vangeli, dall'altro lo sviluppo di un tipo di esegesi che, pur partendo da presupposti filosofici filo-ateistici, non conduce ad alcuna transizione politica positiva; sicché in definitiva egli finisce coll'accettare l'interpretazione mistificata che i redattori cristiani avevano voluto dare all'intera “vicenda nazarena”, secondo cui l'eversivo Gesù politico-nazionale altro non era che un innocuo redentore morale-universale.

Interessante comunque resta il fatto che il giovane Hegel aveva già capito come l'ateismo si manifestasse nel Cristo proprio nel rifiuto di sottostare a leggi e realtà esteriori coercitive, che negavano, in nome della fede, la libertà della coscienza interiore, dal cui sviluppo autonomo poteva appunto dipendere la verità dell'uomo e ovviamente il bene comune, che di quella libertà sono – secondo Hegel – la massima aspirazione.

Dunque Dio sembra non esistere come realtà esterna, oggettiva, imprescindibile, ma al massimo come esigenza interiore: l'uomo è Dio di se stesso quando agisce in piena autonomia, nella convinzione di poter

compiere il bene per il bene. Tutto quanto è eteronomo, estrinseco alla natura umana, risulta fuorviante, nocivo. L'uomo deve agire conformemente alla sua natura, senza sperare in premi ultraterreni.

Al dire di Hegel, Gesù voleva fare degli ebrei un popolo di filosofi, di liberi pensatori e di moralisti, privi di religiosità istituzionale, di ritualismo formale, di vetuste tradizioni, di prescrizioni obsolete, come quelle relative all'alimentazione, al sabato, ai giuramenti ecc.; e soprattutto un popolo dotato di spirito universale, con cui andare oltre i limiti geografici della propria nazione, con cui considerare "fratelli" i pagani eticamente sani. Lo scontro quindi non poteva avvenire – secondo il giovane Hegel – tra Gesù e i Romani, bensì tra lui e i capi del giudaismo.

Tale analisi però fa piombare il testo hegeliano in un equivoco di fondo, che è poi lo stesso dei vangeli canonici: i sacerdoti ostacolarono Gesù perché le folle lo volevano messia nazionale anti-romano, ma lui non aveva alcuna intenzione di diventarlo. Che senso ha una tesi del genere? In genere anche i sacerdoti (di sicuro i farisei) volevano un liberatore emulo di Davide; semmai erano i sadducei del Tempio a preferire legami di convenienza con gli occupanti stranieri. E se il Cristo si riteneva un semplice profeta, al pari del Battista, perché considerarlo un pericoloso sovversivo? Il Precursore fu ucciso da Erode Antipa non da Caifa.

Il giovane Hegel lascia intendere una soluzione a questa aporia incentrandola non su questioni politiche ma su questioni religiose. Invece di invitare Gesù a diventare messia, per cacciare i Romani, i sacerdoti temevano che se lui davvero fosse riuscito nell'impresa, il loro destino di mediatori tra uomini e Dio avrebbe perduto ogni ragion d'essere, proprio perché se fosse passato l'assunto che ogni uomo giusto ha il diritto di sentirsi Dio, le sinagoghe e il tempio avrebbero anche potuto chiudere.

Detto altrimenti, secondo Hegel Gesù non venne perseguitato dai Romani per motivi *politici*, ma dalle autorità ebraiche per motivi *religiosi*, in quanto il suo atteggiamento eticamente indipendente avrebbe portato prima o poi all'ateismo. Ovviamente non è questa la tesi dei vangeli, ma indubbiamente le è molto vicina.

Quanto a Gesù, non potendo egli tacere ciò che pensava in materia di fede religiosa, si aspettava di essere eliminato, anche perché egli non aveva alcuna intenzione di difendersi a mano armata. Il Gesù di Hegel è pacifista ad oltranza, unilateralmente non-violento, in totale dispregio persino dell'elementare principio della legittima difesa.

Il vero cristiano, per Hegel, è il cittadino virtuoso, in pace con la propria coscienza, consapevole d'aver fatto il proprio dovere. È un cittadino "illuminato", che agisce individualmente e che concepisce il senso della collettività solo idealmente, astrattamente. Gesù non è seguito da un "movimento", ma da pochi "amici" che devono ancora imparare l'abc

dell'idealismo soggettivo.

La politica in sé viene vista dal giovane Hegel come momento di corruzione, come fonte di degrado morale; le viene contrapposta la filosofia idealistica, la morale soggettiva. Persino le istituzioni (specie quelle ecclesiastiche) vengono viste come un limite allo sviluppo della coscienza personale.

Odiato dall'arroganza del potere giudaico, Gesù venne tradito dalla cupidigia di un apostolo, ma si guardò bene dal considerare Giuda un ostacolo alla propria missione. Tutto era stato previsto: la morte cruenta era inevitabile.

D'altra parte questo destino viene considerato un bene sia per se stesso, poiché in tal modo Gesù avrebbe potuto partecipare a un regno ultraterreno, privo di limitazioni, sia per i suoi discepoli, che così avrebbero potuto mettere alla prova la loro autonoma capacità di movimento, il movimento della libertà interiore, della verità filosofica delle cose, dell'amore universale.

Hegel insomma, seppur con sfumature laiciste, accetta la tesi petrina della "morte necessaria", anche se non fa della "resurrezione" un motivo per attendere, in maniera miracolistica, la parusia imminente del Pantocratore, o un motivo per credere nell'apocalittico giudizio universale.

Gesù viene condannato a morte perché la sua posizione appare come una "bestemmia" agli occhi degli ebrei: lui, che è uomo, si fa Dio. Il ruolo di Pilato è meramente funzionale alla decisione di eliminare uno che col proprio carisma destabilizzava in maniera preoccupante le già traballanti tradizioni giudaiche. Pilato è necessario proprio perché l'ascendenza sulle masse da parte di Gesù era talmente grande che le autorità sinedrite non avrebbero potuto giustiziarlo senza scatenare proteste a non finire.

Il governatore romano viene dunque raggirato dalla perfidia dei sacerdoti giudei, i quali ovviamente, dopo aver catturato il messia grazie all'aiuto insperato di Giuda, non glielo consegnarono sulla base dell'accusa di ateismo, ma per aver compiuto ogni sorta di crimine politico contro Roma.

Sulla scia dei vangeli, il giovane Hegel evita di chiedersi il motivo per cui un sovversivo così "pericoloso" per gli ebrei non avesse mai suscitato alcun interesse – stando almeno ai vangeli canonici – da parte delle forze occupanti d'Israele. E ovviamente non può trarre la conseguenza fondamentale secondo cui il processo voluto da Pilato fu in realtà una studiata farsa per cercare di estorcere al popolo il consenso per eliminare davvero un "pericoloso sovversivo", senza che ciò causasse un moto spontaneo di ribellione popolare.

La trama delineata da Hegel è in sostanza analoga a quella evangelica: i mandanti di questa esecuzione furono i fondamentalisti giudei (per i quali il crimine era sì politico ma solo in quanto teologico); l'esecutore romano, pur rendendosi conto che dal punto di vista strettamente politico l'accusa teologica era insussistente (anche se in realtà lo scontro tra cristiani e impero verterà anche sul rifiuto di riconoscere all'imperatore una propria divinità) e che quindi il Cristo non meritava di morire, nondimeno, per mero opportunismo, accettò l'idea di condannarlo a morte. La fustigazione e la proposta di scambio con Barabba furono soltanto dei tentativi fittizi per cercare di liberarlo, quando in realtà l'esegesi laica oggi è arrivata alla conclusione che proprio quei due tentativi dimostrano eloquentemente che la popolarità raggiunta da Gesù era stata davvero grande, per cui un processo sommario o a porte chiuse andava escluso a priori e tanto più un'affrettata esecuzione.

Del tutto errata la ricostruzione della sepoltura. Hegel non sa neppure che esiste la sindone e arriva persino a credere come vera l'inumazione con mirra e aloe, di cui si parla nel vangelo di Giovanni, ove essa è chiaramente interpolata per mettere in risalto la figura di Nicodemo, altro fariseo filo-cristiano, al pari dell'Arimatea, che cominciò a uscire allo scoperto solo dopo la crocifissione e solo dopo l'interpretazione mistica della tomba vuota.

A proposito di questa interpretazione, e qui concludiamo, il giovane Hegel, pur evitando giustamente di avvalorare i racconti fantastici della resurrezione, non arriva a capire che sulla base di tale mistificata interpretazione della tomba vuota si fece nascere non solo il cristianesimo leggendario del figlio di Dio, di matrice petro-paolina, ma anche tutto quel misticismo filosofico a sfondo idealistico di cui lo stesso Hegel fu fervente seguace.

### **Ateismo e religione nel giovane Hegel**

La politica ideale, la cultura ideale, l'organizzazione sociale da prendere come modello, per il giovane Hegel, era quella della Grecia classica, il cui filosofo per antonomasia era stato Socrate. Non era certo la civiltà ebraica, che anzi venne sempre duramente criticata nei suoi scritti. Negli anni 1792-94 egli s'era già formato un'opinione filosofica sul giudaismo che non muterà più nel corso della sua vita, benché sarebbe del tutto fuori luogo qualificare Hegel come un antisemita.

Che cosa in particolare egli non apprezzava degli ebrei? Anzitutto vedeva lo spirito collettivistico che animava quella civiltà come una insopportabile forzatura per la libertà del singolo. "Gli ebrei erano abituati ad essere arringati in modo rozzo dai loro poeti nazionali, le loro

orecchie già dalle sinagoghe erano abituate alle prediche morali e a un tono diretto di ammaestramento” (p. 202). Cioè pareva loro del tutto normale che gli avversari ideologici o politici venissero definiti “vipere”.

Hegel aveva in mente il libero confronto delle idee sull’Areopago o le discussioni erudite nelle Accademie del mondo greco. Non riusciva minimamente a vedere di quel mondo le radici classiste né a capacitarsi che quelle erano appunto delle mere discussioni retoriche, per lo più fini a se stesse, mentre, al contrario, nel mondo ebraico ogni più piccola divergenza interpretativa della Legge o delle altre tradizioni scritte e orali poteva contenere, in germe, un potenziale eversivo, di contestazione dei poteri dominanti. I filosofi di quella civiltà, cioè i profeti, venivano costantemente perseguitati. Persino un semplice canto religioso come il salmo poteva servire per chiedere a Jahvè di sterminare i propri nemici.

Era difficile per un tedesco idealista, aristocratico, individualista accettare una civiltà materialista, democratica e collettivista come quella ebraica. Lo stesso Gesù Cristo, per il giovane Hegel, costituiva un’anomalia vera e propria in un contesto come quello ebraico, tant’è ch’egli fece di tutto per equiparare la missione del Nazareno a quella di Socrate o comunque di un qualunque filosofo greco, il cui compito principale fosse d’insegnare ai propri discepoli di guardare con distacco la realtà. Nel seguirlo i dodici apostoli dovevano progressivamente liberarsi di tutta la loro “ebraicità”, ovvero l’attaccamento per le cose terrene.

Scriva il giovane Hegel: “una distinzione basata su segni esterni si trae dietro uno spirito di setta, l’estraniarsi dagli altri” (p. 204). I “segni” potevano essere il tempio di Gerusalemme, la nazione santa, il popolo eletto, ma anche un sacramento cristiano o addirittura uno Stato cristiano, che per Hegel erano sempre culturalmente di derivazione ebraica.

L’ideale di uomo da imitare era il filosofo Socrate, che di politico – secondo Hegel – non aveva avuto nulla, meno che mai un ideale di società da realizzare coi propri discepoli; egli voleva soltanto “ricondurre l’uomo a se stesso” (p. 206). Le genti romane avevano accettato il cristianesimo perché la loro civiltà era entrata profondamente in crisi: il cristianesimo rispondeva all’esigenza di una civiltà in decadenza a causa dell’ineguaglianza dei patrimoni. Con la fine della società antica, infatti, secondo Hegel, nasce il moderno individualismo e quindi la necessità che una religione regolamenti la vita privata.

Da notare che, essendo il suo ideale di libero pensatore un soggetto di tipo filosofico, il giovane Hegel mostrava profonda antipatia per tutti quegli aspetti sovranaturali che nei vangeli descrivono la vita e la morte di Gesù. Hegel era sostanzialmente ateo, anche se esplicitamente impolitico. La teologia politica degli ebrei, il confessionalismo di stato del giudaismo erano lontanissimi dalla sua sensibilità. Anzi, secondo lui,

quanto di peggio avevano avuto gli ebrei: “la partigianeria, l’odio verso gli altri popoli, l’intolleranza del loro Geova” (p. 207), era stato travasato nel cristianesimo, rendendo anche questa religione non meno odiosa dell’altra.

Secondo Hegel la Germania del suo tempo viveva la religione con sano relativismo unicamente grazie ai propri filosofi, che, essendo agnostici o addirittura atei, avevano saputo togliere al cristianesimo l’arroganza di chi vuole imporre politicamente le proprie idee religiose. In tal senso i filosofi tedeschi avevano svolto un compito non molto diverso da quello dei loro colleghi greci di duemila anni prima. La stessa rivoluzione francese era servita come occasione di riscatto della ragione contro l’oscurantismo del cristianesimo politicizzato.

Come si può quindi notare, già nel giovane Hegel coesistevano due atteggiamenti ben distinti: uno filosoficamente progressista nei confronti delle pretese integristiche della religione ebraico-cristiana; un altro politicamente conservatore nei confronti della pretesa in generale di voler realizzare una società più democratica, più giusta. “Cristo aveva di mira solo la formazione e la perfezione del singolo uomo” (p. 208), senza alcun interesse per la società nel suo complesso.

Con un’impostazione ermeneutica del genere, Hegel non era minimamente in grado di comprendere la politicità dei vangeli e meno ancora la politicità rivoluzionaria del Cristo, che quegli stessi vangeli avevano voluto censurare o mistificare. Senza rendersene conto, egli finiva con l’apologizzare un’immagine di messia conforme all’ideologia cristiana dominante, che sul piano politico è sempre stata conservatrice.

Hegel considerava la religione cristiana profondamente viziata da ambizioni di potere, derivanti dal giudaismo, che la rendevano cieca sul piano culturale. È vero ch’egli non ha mai fatto del Cristo l’artefice di questo fanatismo, ma non ha neppure fatto del Cristo un simbolo dell’istanza rivoluzionaria antiromana.

La trasformazione della religione da semplice creduloneria a ideologia che difende gli interessi di potere è avvenuta quando il cristianesimo ha preteso d’imporsi come confessione mondiale: quindi con le crociate, con la conquista dell’America, la tratta degli schiavi ecc. Uno Stato “cristiano” che “volesse introdurre nella sua legislazione i comandi di Cristo... si dissolverebbe ben presto” (p. 217), proprio perché “molti comandi del Cristo sono in contrasto... coi principi del diritto di proprietà, di legittima difesa ecc.” (ib.).

Cristo stava a Socrate come l’ebraismo al cristianesimo: percependo l’istanza sociale di liberazione come un impegno troppo gravoso, il giovane Hegel aveva trasformato Socrate e Cristo in due filosofi leggendari, autoreferenziali, troppo superiori rispetto alla media per potersi

lasciar coinvolgere nelle contraddizioni della prosaica vita quotidiana; in quanto intellettuali aristocratici essi si sacrificarono in nome di un altissimo ideale di umanità, che di materiale e di politico non aveva nulla. Quanto alle due suddette religioni, la secondogenita non è stata che un prodotto riveduto e corretto dell'altra.

D'altra parte, fa capire Hegel, se davvero si volessero applicare agli Stati gli ideali originari dei vangeli, non dovrebbe neppure esistere il concetto di Stato. Questo spiega il motivo per cui l'insegnamento di Cristo e di Socrate, a differenza di quello dell'ebraismo e del cristianesimo, si rivolgeva esclusivamente al singolo individuo.

### **Il giovane Hegel e la Riforma**

Durissimo è il giudizio del giovane Hegel nei confronti della Riforma, la quale – secondo lui – non seppe affatto recuperare lo spirito originario del cristianesimo, pur avendone le intenzioni. I riformatori infatti – così prosegue – da un lato sottomisero il cristianesimo al potere temporale, poiché erano convinti che senza l'aiuto dello Stato il cristianesimo si sarebbe dissolto (quindi, sotto questo aspetto, evitarono di comportarsi come il clero cattolico, che faceva della religione un'arma contro le istituzioni laiche); dall'altro però, avendo “pregiudizi teologici inerenti ad un'innata corruzione della natura umana” (p. 220), essi continuarono a sostenere un'immagine autoritaria del cristianesimo, favorendo in tutti i modi l'idea di Stato confessionale.

Secondo il giovane Hegel il cristianesimo sarebbe dovuto rimanere pura e semplice “religione privata”, nei confronti della quale il cittadino doveva essere lasciato libero di credere o di non credere. In tal modo esso avrebbe rischiato meno di corrompersi, di trasformarsi in uno strumento di oppressione. “Il mettere insieme i propri beni è possibile in una religione privata, ma non è realizzabile in uno Stato” (p. 231).

Hegel dunque era disposto ad accettare una religione privata che non imponesse le proprie dottrine, esattamente come avveniva nel mondo greco-romano, ove ognuno era libero di credere nel Dio che voleva. Egli non si rendeva conto che il cristianesimo petro-paolino, avendo avuto un'origine giudaica, non avrebbe mai potuto essere simile a una qualunque religione pagana, benché dalle mitologie ellenistiche esso avesse attinto a piene mani, proprio allo scopo di eliminare dal messaggio originario del Cristo tutti quegli aspetti politicamente eversivi, che non avrebbero potuto permettergli di cercare col mondo romano un compromesso politico.

Un compromesso che il potere romano accetterà solo tre secoli dopo la nascita del cristianesimo: quello della separazione tra Chiesa e

Stato, secondo cui l'imperatore rinunciava a pretendere dai cristiani un riconoscimento di tipo religioso. Poi l'evoluzione storica fece sì che nel brevissimo passaggio da Costantino a Teodosio si realizzasse la transizione dallo Stato laico a quello strettamente confessionale. Con Costantino lo Stato romano aveva rinunciato al proprio confessionarismo, permettendo a chiunque di praticare il proprio credo, e con Teodosio si fece del cristianesimo la nuova religione di stato. Si affermò e si negò la libertà di coscienza e quindi di religione nel volgere di pochissimo tempo, e la Chiesa cristiana si guardò bene dall'opporci a questo abuso giuridico e politico.

Tuttavia anche se il cristianesimo si fosse comportato alla stregua di una qualunque religione pagana, sostanzialmente indifferente alla politica, Hegel avrebbe avuto lo stesso qualcosa da ridire sui suoi contenuti teologici. Infatti, essendo sostanzialmente ateo o agnostico, egli, sulla scia di Kant ma anche di Rousseau, Spinoza, Shaftesbury, era disposto a credere nella religione, ma solo a condizione che questa si ponesse entro i limiti della ragione, cioè solo se i suoi dogmi non contraddicevano la "ragione umana universale" (p. 233). Il che, da un punto di vista religioso, era una contraddizione in termini, in quanto nessuna confessione cristiana avrebbe mai accettato di negare i miracoli, le guarigioni sovranaturali, i racconti di resurrezione ecc. Per il cristianesimo, anzi, proprio tutta questa mitologia era servita per mistificare il lato politico-insurrezionale del messaggio del Cristo e per costruire intorno a questa figura storica una rappresentazione fantastica che inducesse a credere nella sua divinità.

I vangeli non avrebbero mai potuto essere dei racconti di filosofia idealistica e umanistica, proprio perché volevano porsi come strumento di organizzazione sociale di comunità che al loro interno presumevano di vivere valori e ideali alternativi a quelli dominanti. Hegel non si rendeva ben conto che nel momento in cui il giudaismo venne distrutto dai romani, permettendo al cristianesimo di nascere sulle sue ceneri, le contraddizioni del sistema schiavistico avevano raggiunto livelli inusitati. L'incredibile successo del cristianesimo dipese anche dal fatto che esso costituiva una risposta, ancorché parziale, alle grandi difficoltà che i cittadini avevano di vivere in un impero sempre più dispotico, militarizzato e fiscalmente esoso.

Le comunità cristiane rappresentavano una forma di solidarietà sociale, in cui i ceti più marginali potevano trovare una qualche loro collocazione. Politicamente il cristianesimo era un fenomeno illusorio, ma sul piano aggregativo funzionava. Le religioni pagane restavano del tutto estranee alle contraddizioni sociali: nel migliore dei casi possedevano riti e funzioni che nel mondo rurale valorizzavano i cicli della natura e che il

cristianesimo, dall'alto della propria superiorità ideologica, preferì non conservare.

Il lato conservatore della filosofia hegeliana appare subito evidente di fronte alle contraddizioni sociali. Anch'egli infatti, come il cristianesimo, afferma, con quell'aristocraticismo così tipico di tutta la sua filosofia, che dobbiamo abituarci "a non considerare come un torto tutto quello che può accadere contro la nostra aspettativa. Dobbiamo invece abituarci sempre di più a considerarci dipendenti dalla natura" (p. 239). Il che, detto altrimenti, significa che le contraddizioni sociali vanno viste come una necessità indipendente dalla volontà umana. "Dietro il simulato disprezzo dei beni e degli onori di questo mondo si nasconde spesso una invidia che molto male si leva contro coloro che li possiedono... mentre in effetti non avrebbero nulla di cui lamentarsi" (p. 240).

Hegel, già in gioventù, tendeva a circoscrivere la contraddizione sociale, quella antagonistica, entro limiti di tipo psicologico, cosa che in sé sarebbe stata accettabile solo in riferimento a quei soggetti patologici che, pur non soffrendo di problemi economici, vogliono darsi a tutti i costi, cioè anche a rischio d'apparire fanatici, uno scopo superlativo per cui vivere, che si traduce in una forma di contestazione per partito preso, facendo di se stessi il perno attorno cui far ruotare il mondo intero. Sarà poi questo il caso di Kierkegaard.

Il "pretismo" di Hegel è comunque evidente là dove, pur considerando inutile la religione sul piano filosofico, la considera utile su quello politico, in quanto forma di aggregazione sociale. La religione cioè può aiutare gli uomini più deboli (intellettualmente) a divenire "moralì", a patto ovviamente ch'essa non pretenda di darsi una veste politica e che resti nei limiti della ragione.

D'altra parte gli stessi governi laici possono assumere la religione come strumento di tutela del bene comune: sarebbe controproducente per un governo pensare di poter contrastare le scelte in campo religioso che le nazioni hanno già preventivamente compiuto. Hegel era contrario alla clericalizzazione della politica ma non a uso politico della religione per le necessità dello Stato.

Egli tuttavia s'immaginava una tipologia di cristianesimo che storicamente non era mai esistita: una forma di deismo filosofico vagamente ispirato soltanto ad alcune idee evangeliche, quelle che non chiamavano in gioco le ragioni della fede. Il suo idealismo voleva porsi, sin dai suoi primi scritti, come superamento e inveramento laico del cristianesimo. Gli pareva del tutto inconcepibile far derivare la verità dal principio di autorità o di rivelazione o di tradizione storica; per questo insisteva nel ribadire a chiare lettere l'autonomia della ragione umana e della virtù morale. La ragione è opposta alla fede in maniera naturale, soprat-

tutto perché non può accettare il fondamentale postulato su cui si basa il cristianesimo, e cioè la strutturale peccaminosità dell'esserci, l'impotenza a compiere il bene da parte dell'uomo, e quindi la necessità di dover accettare una redenzione non per meriti propri ma per grazia divina.

Posto questo assioma, qualunque controversia su temi teologici era per il giovane Hegel un'operazione priva di senso. La religione ha diritto ad esistere o comunque ad essere ascoltata nella misura in cui i suoi principi non contraddicono quelli della ragione umana, e di questo devono farsi carico gli Stati, non le Chiese, sempre troppo unilaterali quando vogliono far valere il loro punto di vista.

Forse si può addirittura sostenere che, per queste sue idee laiciste, il giovane Hegel era più progressista di quello maturo, che evitò per es. di considerare come del tutto infondate le prove dell'esistenza di Dio. Il giovane Hegel non salvava niente di quel cristianesimo che andava dalla svolta teodosiana alla sua epoca. Anzi, si chiedeva meravigliato il motivo per cui "il primato della ragione fosse stato misconosciuto così a lungo" (p. 314).

## Essere e Nulla nella *Logica* di Hegel

### Logica ateistica e conservativa

Nella *Scienza della Logica* Hegel ha una strana concezione dell'essere. Lo ritiene un "concetto in sé" (§ 84), un "puro pensiero" o "l'immediato indeterminato, semplice" (§ 86). "L'essere può essere definito come io=io, come l'indifferenza o identità assoluta" o "intuizione intellettuale" (ib.), una sorta di "definizione metafisica di Dio" (§ 85). Tuttavia, per lui, la definizione che ne davano gli Eleati: "l'assoluto è l'essere", è "la più astratta e la più misera" (§ 86).

Su questi suoi pensieri, abbastanza sconcertanti (tanto più per un idealista), in quanto, a suo parere, un essere di tal fatta non vale nulla, anzi *coincide col nulla* (e qui sembra prendersela coi teologi alla F. H. Jacobi), è costretto però a scrivere ben due *Aggiunte*.

Nella prima spiega che se questo essere non si manifesta all'uomo, resta del tutto inconoscibile, per cui che esista o non esista materialmente, è per l'uomo del tutto irrilevante. Qui, in sostanza, fa lo stesso ragionamento di Fichte: il noumeno kantiano non può essere pensabile e insieme inconoscibile; o è conoscibile o non esiste. Hegel non nega ovviamente ed esplicitamente la sua esistenza (altrimenti avrebbe potuto dire addio alla sua carriera di docente), ma si limita a precisare che, finché esso non si estrinseca, non si media in qualcosa, la sua esistenza è del tutto astratta e quindi irrilevante per l'uomo: "non è qualcosa di cui si possa avere sensazione, intuizione o rappresentazione" (*Aggiunta* n. 1).

Più significativa dell'essere è l'*essenza*, poiché essa non è priva di mediazioni. Far coincidere l'essere col nulla è, per la teologia, una chiara forma di ateismo o, nel migliore dei casi, di panteismo, e nessun teologo si farebbe convincere del contrario sentendo Hegel che equipara l'essere a Dio o che parla di Dio alla maniera scolastica, come di un "ente realissimo" (§ 86). Qui infatti è evidente ch'egli fa delle concessioni per puro opportunismo, essendo rettore di un prestigioso ginnasio a Norimberga e intenzionato a diventare accademico a Heidelberg.

Nella *Aggiunta* n. 2 ci tiene a precisare che, scrivendo un testo di logica, doveva per forza partire dalla dottrina dell'essere, che nel mondo greco coincideva con l'inizio della stessa filosofia. Cosa, in realtà, non vera, in quanto quella filosofia inizia con una riflessione sulla *natura*, in opposizione alla mitologia classista del mondo aristocratico. La filosofia parmenidea, nella sua astrazione relativa all'essere che non può non esse-

re, rappresentava già un passo indietro rispetto alla concretezza e alla democraticità della filosofia della natura.

Cioè sin dalle primissime pagine della *Logica* Hegel vuole essere chiaro: è solo il *pensiero* che conta. Solo a partire da Parmenide “il pensiero puro è stata affermato ed è divenuto oggetto a se stesso” (*Aggiunta* n. 2); “soltanto mediante il pensiero gli uomini si distinguono dagli animali” (ib.). Gli Eleati però – secondo lui – “sarebbero andati troppo oltre” (ib.), “avendo negato ogni verità a tutto ciò che costituisce altrimenti l’oggetto della nostra coscienza” (ib.).

Quindi, da un lato Hegel si riallaccia a Parmenide, in quanto ritiene l’astrazione del pensiero superiore a qualunque realtà concreta; dall’altro però vuole che la realtà concreta acquisti una verità indiscutibile da parte del pensiero.

Hegel ha una concezione dell’essere del tutto astratta, ma siccome non vuole apparire come un teologo, arriva a dire che l’*essenza* è più importante dell’*essere*; e siccome vuole restare filosofo, deve per forza arrivare a dire che il *concetto* è più importante dell’*essenza*. Riduce l’essere a un’astrazione concettuale, presume di dargli consistenza attraverso una mediazione materiale (l’essenza, che è la natura, il mondo), per poi ribadire che l’essere altro non è che un pensiero, non puro come in origine, ma ricco di significative determinazioni, quelle che si ottengono grazie alla *dialettica degli opposti*, secondo cui l’essere si rovescia nel nulla, in modo tale che insieme formano un *divenire*, secondo la dottrina eraclea, che considera essere e nulla equivalenti, dipendenti entrambi dal divenire.

A Hegel non interessa né dare una definizione di essere (in quanto, finché questi rimane tale, resta indicibile), né una definizione di nulla, ma gli interessa soltanto il passaggio, la transizione dall’uno all’altro, che avviene a causa di una *contraddizione* strutturale, presente nello stesso essere. Il quale, a quanto pare, non è pago di sé, o comunque è qualcosa che si sente indotto a estrinsecarsi in oggetti o anche in uno solo. La contraddizione non è altro che un *desiderio insoddisfatto*, un “impulso”, qualcosa che vuole prendere forma uscendo dalla purezza originaria, vaga e indeterminata.

Se questo essere è Dio, bisogna aggiungere – dice Hegel al § 87 – che questo ente supremo “non è nulla”, cioè è una “negatività”, un “ineffabile”, una “semplice opinione”. Ora, se non è ateismo questo, che cos’è? Scrive nell’*Aggiunta* al § 88: “è di scarso interesse anche il problema dell’essere di Dio, giacché Dio è in sé infinitamente concreto”. Si noti quindi l’antinomia delle due affermazioni: una ateistica e l’altra fideistica. Come potrebbero stare insieme se non in maniera ambigua?

Egli dice chiaramente di rifarsi alla filosofia buddista, quella per

cui essere e nulla coincidono: “il nulla di cui i *buddisti* fanno il principio di tutto” (§ 87); “alla definizione di Dio come semplice essere, si contrappone con ugual diritto quella dei buddisti, secondo cui Dio è nulla” (*Aggiunta*). Persino l’uomo può diventare Dio nella misura in cui “annulla se stesso” (lo dice sempre in riferimento al buddismo).

Hegel ha una concezione del nulla come di qualcosa che, se non esistesse il *divenire*, impedirebbe all’essere di essere se stesso, di auto-identificarsi. L’essere, quindi, in sé non ha alcuna vera autonomia. Il nulla (o non-essere) non è qualcosa che entra in gioco quando l’essere si formalizza, perde di spessore o di autenticità; il nulla non rappresenta una *nuova possibilità*, una nuova forma di vita al cospetto delle contraddizioni insolite dell’essere. Ma è soltanto un mezzo, uno strumento che serve all’essere per confermare se stesso. L’essere ha un rapporto meramente strumentale col nulla, e il divenire non è che un passaggio dall’essere al nulla, per far sì che l’essere torni ad essere quel che è, in maniera potenziata, arricchita dall’esperienza, dall’essenza in cui si è manifestato.

In sostanza Hegel sembra sì fare un discorso *ateistico*, ma all’interno di un impianto *conservativo*. Fa coincidere l’essere col nulla per differenziarsi dal modo teologico di vedere le cose, ma poi fa dell’essere un’idea che deve giustificare l’*esistente*. La contraddizione che muove l’essere verso l’essenza è sempre relativa, sempre mediabile, componibile, proprio perché viene affrontata unicamente con gli strumenti astratti del pensiero filosofico.

A Hegel interessa senza dubbio la *relazione*, ma deve essere una relazione che conferma qualcosa di già esistente. Una tale concezione filosofica porta, sul piano politico, al *paternalismo delle istituzioni*. Queste cioè si preoccupano di tener conto delle opposizioni al sistema, accettando alcune loro rivendicazioni, a condizione però che il sistema, nel suo complesso, nelle sue linee di fondo (che sono autoritarie), venga confermato.

L’opposizione tra essere e nulla è quindi sempre molto relativa: non esistono, nell’impianto logico e metafisico di Hegel, delle contraddizioni irriducibili o irrisolvibili, per le quali occorre un affronto radicale, risoluto (Marx dirà “rivoluzionario”). “La filosofia è la dottrina che ha lo scopo di liberare l’uomo da una serie infinita di scopi e di intenti finiti e di renderglieli indifferenti...” (§ 88). Cioè è la dottrina filosofica che deve indurre l’uomo a relativizzare i suoi problemi personali e a guardare gli interessi nazionali, il bene dello Stato, che rappresentano l’*essere determinato*, privo di “irrequietezza”, proprio perché “unilaterale e finito”.

### Sulle premesse mistiche della *Scienza della logica*

La massima astrazione possibile sul concetto di “Dio”, trattato in maniera non espressamente teologica, bensì soltanto *logica*, operando una sorta di laicizzazione metafisica della teologia, è stata fatta da Hegel, i cui discepoli della cosiddetta “Sinistra” trassero delle conclusioni così *ateistiche* che ancora oggi costituiscono un punto di non ritorno.

Cioè il massimo sforzo compiuto dalla filosofia di salvaguardare un contenuto religioso all’interno di una forma di tipo logico e metafisico, venne ad un certo punto considerato come l’anticamera più favorevole per inserire all’interno di quella forma un contenuto del tutto opposto. E i tempi erano così maturi che non si usò neppure quella stessa forma in maniera “pura”, esattamente com’era stata ereditata, nel senso che i discepoli più progressisti non si misero affatto a elaborare una nuova “Logica” che mirasse a dimostrare razionalmente l’inesistenza di Dio, ma preferirono affrontare l’argomento dell’ateismo partendo da campi d’indagine del tutto diversi da quelli della logica astratta (rendendosi forse conto che, in tale campo, non avrebbero potuto proporre qualcosa di più originale o d’importanza equivalente alla grande opera del loro maestro).

E così vediamo Feuerbach interessarsi di filosofia della natura e di analisi psico-antropologica dei dogmi cristiani; vediamo Bauer e Strauss rileggere in chiave ateistica tutto il Nuovo Testamento; vediamo Stirner porre le basi dell’anarchismo; vediamo soprattutto Marx ed Engels interessarsi di economia politica, sociologia e filosofia del diritto, dando per scontato che *socialismo democratico* e *umanesimo laico* marcano sullo stesso binario, favorendosi a vicenda.

Verso la metà dell’Ottocento i filosofi tedeschi erano giunti a quella stessa forma di ateismo che i filosofi francesi avevano elaborato un secolo prima, le cui tracce si potevano già intravedere in Inghilterra (con gli empiristi e gli scettici) e in Olanda (con Grozio e Spinoza) già da due secoli, per non parlare dell’Italia, dove i primi tentativi di affermare l’ateismo, seppur in forma criptica o mascherata, risalivano addirittura alla riscoperta accademica dell’aristotelismo e alla diffusione della filosofia nominalistica.

Una qualunque “scienza della logica” che parta dalla “dottrina dell’essere” – come per es. quella hegeliana, la più sviluppata di tutte – è una scienza viziata in partenza da tutti i difetti del misticismo. Infatti un essere astratto o metafisico che pretende di sussistere “in sé”, deve per forza avvalersi di un supporto religioso, come fa appunto Hegel, là dove dice che le “definizioni dell’assoluto sono le *definizioni metafisiche di Dio*” (in *Scienza della logica*, § 85, ed. Utet 2010). E la sottolineatura è sua.

Il motivo di questa caduta mistica sta proprio nell’esordio della

dottrina dell'essere: "l'essere è il concetto soltanto *in sé*" (§ 84). In tutti i suoi testi Hegel non parte mai dalla realtà ma dal *pensiero*, e questo, nella *Logica*, deve per forza porre un'astrazione, che è appunto l'*essere*.

A dir il vero anche la realtà concreta avrebbe potuto essere definita "essere", ma, poiché Hegel non fa alcuna analisi concreta (di tipo per es. socio-economico), è giocoforza per lui porre un essere del tutto astratto, metafisico, somigliante a una divinità. La differenza tra Hegel e il cristianesimo sta, qui, nel fatto ch'egli parte, appunto, da un'astrazione metafisica – come avrebbero fatto Parmenide, Platone o Aristotele –, mentre il cristianesimo, erede dell'ebraismo, ha bisogno d'essere più concreto, per cui identifica l'essere con una divinità paterna. Hegel però era convinto di aver superato la religione, ereditandone la teologia trinitaria in chiave metafisica.

Propriamente parlando a lui non interessava tanto l'*essere*, né l'*essenza* (cioè il mondo fenomenico), quanto piuttosto il *concetto*, che è la sintesi di entrambi gli elementi, come se la filosofia, scienza di tutte le scienze, fosse l'unica titolata a comprendere l'universo (sostituendosi, in questo compito, alla vecchia teologia medievale).

Essere ed essenza non li considerava neppure veri se presi isolatamente: essi hanno senso solo come aspetti di un *processo*, di un *movimento dialettico* che deve giungere al *concetto*, il quale può considerarsi "puro" solo dopo essere giunto alla conclusione che tutto quanto è separato da Dio è "non vero" (§ 83). Lo spirito assoluto, cioè Dio, viene conosciuto non per "rivelazione" (come dicono i cristiani, che, anche in questo, somigliano agli ebrei), ma per "negazione", cioè obbligando il pensiero a considerare vero solo quel che resta dopo un processo di continua mediazione e soprattutto di superamento di quella tendenza oppositiva (intellettualistica) che separa i contrari.

La verità non è né un'evidenza (alla maniera greca), né il frutto di un'interpretazione oggettiva della realtà materiale, ma una sorta di *processo evolutivo*, in cui la ragione gioca un ruolo decisivo, rispetto sia alla fede religiosa che all'intelletto.

Sotto questo aspetto le critiche che gli fecero i vari Schopenhauer (di non aver tenuto conto degli aspetti irrazionali dell'essere), Kierkegaard (di aver misconosciuto il primato dell'esistenza umana), Feuerbach (di non aver posto la natura a fondamento dell'essere) e di Marx (di non aver capito che la filosofia è solo una sovrastruttura di una base socio-economica) pescano tutte nel vero.

### **L'ateismo implicito di Hegel**

Sicuramente Hegel è stato un grande filosofo quando ha avuto il

coraggio di dire che non solo non può esistere un noumeno pensabile (o desiderabile) e inconoscibile, come diceva Kant (in questo già criticato da Fichte, il quale aveva aggiunto che tutto ciò che non è pensabile non esiste); ma arrivò anche a dire che il pensabile, solo perché pensato, è reale, è esistente. Cioè il noumeno in realtà è soltanto un fenomeno razionale, in quanto se fosse soltanto un essere privo di estrinsecazione (che lui chiama “essenza”), sarebbe equivalente a un nulla.

Tutto può essere considerato virtualmente esistente se il pensiero lo pensa in maniera logica. Di qui il famoso principio hegeliano: “ciò che è reale è razionale e viceversa”. Il che voleva dire che il pensiero serve per trovare nella realtà il senso razionale delle cose (i nessi logici), e quando l’ha trovato, la realtà gli corrisponde adeguatamente. Ecco perché egli accettò la prova anselmiana dell’esistenza di Dio: di ciò di cui non possiamo pensare nulla di maggiore, quello è Dio. Accettò la prova sul piano logico, anche se non necessariamente egli avrebbe detto – essendo un filosofo e non un teologo – che l’assoluto è Dio. L’assoluto può essere anche il pensiero autoconsapevole, l’universo cosciente di sé, cioè l’uomo stesso che pensa sapendo di pensare.

Quello che di Hegel va rifiutato è il processo di sintesi tra tesi e antitesi. Non perché vada negata la causalità dei fenomeni storici o naturali. Non perché non si debba credere nel principio secondo cui ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria. Ma semplicemente perché la sintesi non può essere una mera tesi potenziata. Cioè se si vuole considerare positivamente l’antitesi – come lui ha fatto –, bisogna essere coerenti sino in fondo, arrivando ad ammettere ch’essa può essere anche più importante della tesi.

Quando nella *Fenomenologia dello Spirito* parla del rapporto contraddittorio tra servo e padrone, la tesi è il padrone, il servo è solo l’antitesi. Tra questi due soggetti non ci può essere mediazione o sintesi. Se l’antitesi ha la stessa dignità della tesi, anzi, se sente di averne di più, proprio perché vuole liberarsi da uno sfruttamento che patisce, essa non può cercare un compromesso con chi la opprime, ma deve lottare per emanciparsi completamente, e non può certo limitarsi a trovare consolazione – come vorrebbe Hegel – nella sua coscienza personale. L’antitesi (il servo della gleba o l’operaio salariato) può essere stata causata dalla tesi, ma, una volta posta, essa acquista una propria autonoma personalità, che, in questo caso, non ha nulla a che vedere con quella del feudatario o del capitalista. L’opposizione è irriducibile. Se la sintesi è un mero potenziamento della tesi, chi ci rimette è sempre l’antitesi. Sotto questo aspetto faceva bene Kierkegaard a parlare di *aut-aut* e non di *et-et*.

Con questo non si ha intenzione di dire che la contraddizione non sia il motore della storia, il significato della natura, l’essenza dei rapporti

umani. Si vuol semplicemente dire che bisogna uscire, definitivamente, dalle contraddizioni antagonistiche, che, per definizione, non possono essere conciliate, mediate, pacificamente risolte. L'antitesi deve diventare tesi, ma senza dover provocare una nuova antitesi irriducibile.

Hegel era continuamente a favore della mediazione perché vedeva le cose come un filosofo, non come un politico; tutti gli antagonismi erano per lui filosoficamente componibili. Inevitabilmente egli, sul piano politico, si poneva come un conservatore. Tra tesi e antitesi era solo la tesi che andava conservata; l'antitesi andava ricompresa, "sussunta". Quando usa la parola *Aufhebung* (intraducibile in italiano) intende appunto qualcosa che va, nel contempo, superato e conservato. Ciò che si conserva, più che l'antitesi, è la tesi, la quale, nel confronto dialettico con l'antitesi, si arricchisce di nuove potenzialità, di una nuova consapevolezza. E chi decide questo è lui, il filosofo.

Così facendo però, il processo dialettico non esce dai limiti del *paternalismo*. Le istituzioni accettano di confrontarsi con le opposizioni, ma solo per poter essere confermate nel loro *autoritarismo*. La mediazione è una finzione, uno sforzo moralistico, un'attività diplomatica, un puro e semplice negoziato tra due soggetti che, in ultima istanza, non muteranno di molto le rispettive posizioni di partenza, anche perché l'antitesi continuerà a restare subordinata alla tesi divenuta sintesi.

### **Hegel discepolo occulto di Spinoza?**

Nella sua *Scienza della logica* (1812) Hegel parla di "sostanza" nella sezione dedicata all'*Essenza*, che nella sua filosofia esprime l'estrinsecarsi dell'*Essere*, ovvero il fondamento dell'esistenza.

Parlando di "sostanza" è per lui impossibile non fare riferimento a Spinoza. E lo fa in una lunga aggiunta al § 151 (ma ne parla anche al § 50). Stranamente parte subito con un'affermazione a dir poco imprecisa: "Nella storia della filosofia incontriamo la *sostanza* come principio della filosofia spinoziana". In realtà il termine servì già ad Aristotele per distinguere la propria filosofia da quella platonica, che non prevedeva una differenza significativa tra "essenza" e "sostanza". Per Aristotele la sostanza è molto più importante dell'essenza, poiché in essa gli elementi concettuali si mescolano, in maniera inscindibile, con quelli materiali (*sinolo*): cosa che Platone, spiritualista com'era, non avrebbe mai ammesso.

È importante questa precisazione, poiché quando si riprenderà, in ambito teologico, il termine "sostanza" per definire l'identità del Cristo rispetto a Dio, si dovrà per forza tornare ad Aristotele, essendo il Cristo di natura "divinoumana". La teologia bizantina non saprà che farsene di Platone almeno sino al periodo dell'Umanesimo. Semmai sarà l'astratta

teologia agostiniana a servirsene a piene mani; e quando questa teologia si trasformerà in tomistica o scolastica, si tornerà di nuovo a valorizzare Aristotele, ma, più che altro, per fare della teologia una sorta di filosofia religiosa, che di mistico non aveva nulla, avendo puntato tutto sulla logica razionalistica.

Questo per dire che quando Spinoza usa il termine “sostanza”, non può non aver fatto riferimento, egli stesso, ad Aristotele. Persino Hegel, quando parla di “essenza”, non può fare riferimento esclusivo a Platone, per il quale l’essenza era qualcosa di assai poco accessibile alla mente umana, a meno che questa non fosse altamente filosofica, come Platone si vantava di avere.

In ogni caso a noi qui interessa vedere il giudizio che Hegel ha dato alla filosofia spinoziana. Egli difende Spinoza dall’accusa di ateismo o di panteismo, in quanto se l’idea di sostanza implica quella di “necessità” (e non si può negare – secondo Hegel – che Dio sia un ente assolutamente necessario), allora Spinoza non può essere considerato ateo. Questa la sua tesi.

Infatti – si può qui chiosare – se lo fosse stato, lo sarebbe stato anche Hegel, che applica a Dio il medesimo concetto: “Dio è certamente la necessità, la *cosa assoluta*...”. Si noti come già il fatto di qualificare Dio come una “cosa” avrebbe fatto sobbalzare sulla sedia un bigotto come Jacobi, che diede non pochi fastidi a Hegel.

Tuttavia, siccome Hegel ci tiene a non apparire ateo, in quanto – a differenza di Spinoza, che la rifiutò – voleva fare carriera accademica (in uno Stato confessionale), è costretto a precisare che Dio è anche “persona”: cosa che Spinoza escludeva tassativamente, in quanto, se fosse tale, avrebbe desideri e fini da perseguire, mandando così all’aria l’idea di necessità, di *causa sui*, di autosufficienza.

Hegel sostiene che Spinoza non è arrivato al concetto di “Dio persona” proprio perché era ebreo e, in quanto ebreo, si era lasciato influenzare da quelle filosofie orientali che vedono l’individualità come qualcosa del tutto accidentale, impossibilitata a reggere il confronto con la “sostanza” eterna e infinita.

Secondo Hegel il principio dell’individualità (intesa come unica e irripetibile) è comparso per la prima volta nella *monadologia* (cristiana) di Leibniz, per la quale non possono esserci due individualità identiche.

In poche parole Hegel mirava a conciliare Leibniz con Spinoza, occidente e oriente, cristianesimo ed ebraismo. Quindi la prima cosa che deve fare è di rendere infondata l’accusa di ateismo che da tutte le confessioni religiose veniva rivolta a Spinoza. Analoga preoccupazione non può averla nei confronti di Leibniz, la cui monadologia rappresentava l’individualismo della borghesia tedesca del suo tempo, molto conformi-

sta nella propria fede luterana.

In pratica il ragionamento hegeliano è il seguente: non si può considerare ateo uno che definisce Dio come unità di pensiero ed estensione (materia) e che toglie al mondo una vera realtà sostanziale, una qualunque infinità. La filosofia spinoziana sarebbe meglio definirla “acosmica”, in quanto vi è semmai troppo Dio e troppo poco il mondo.

Un bel modo, questo, di arrampicarsi sugli specchi, che non avrebbe mai potuto convincere alcun teologo, in quanto Dio, nella mente schematica di qualunque credente, non è che “puro spirito”, privo di qualunque materialità; lo stesso “figlio di Dio”, pur avendo natura “divinoumana”, ha dimostrato, al momento della resurrezione, di non avere un corpo esattamente identico al nostro. Pertanto Spinoza resta ateo per qualunque credente: se non nelle intenzioni, di sicuro nelle conseguenze pratiche della sua filosofia. E se anche lo si volesse definire “panteista”, non si dovrebbe dimenticare che il panteismo, in ultima istanza, non è che una forma sbiadita di ateismo, una sua variante *soft*.

Hegel è sempre stato molto preoccupato dell'accusa di ateismo rivolta a Spinoza, proprio perché anche il suo Dio metafisico, pur avendo l'attributo della “personalità”, restava tutto racchiuso in una dimensione filosofica, ove non la fede, bensì la *ragione* gioca un ruolo determinante. Infatti il Dio di Hegel o lo si considera come una sorta di “eresia” filosofica nell'ambito della teologia cristiana (nella fattispecie luterana), oppure lo si considera come un approfondimento del Dio spinoziano, che di teologico, in fondo, aveva assai poco, essendo, più che altro, un prodotto speculativo della mente umana.

Ma torniamo al ragionamento di Hegel, il quale sicuramente aveva il dono di far riflettere. È strano ch'egli appaia così sprovveduto quando afferma che Spinoza non può essere considerato ateo proprio in quando riconosce Dio come “l'unico vero essere” (§ 151), cioè che soltanto Dio è.

Nella filosofia spinoziana se anche la parola “Dio” venisse sostituita con la parola “Sostanza” o “Natura”, tutto l'impianto generale resterebbe assolutamente immutato. D'altra parte anche nel sistema hegeliano, se si sostituisce la parola “Dio” con la parola “Essere” o “Idea assoluta” o “Concetto”, i fondamenti restano inalterati. Questo perché sia nella teologia che nella filosofia le parole son soltanto delle parole, prive di riscontri scientifici.

Nella prima bozza dell'*Etica* spinoziana non era neppure presente la parola “Dio”: fu l'editore a indurlo a metterla, per non aver grane coi poteri costituiti (che poi le ebbe lo stesso). L'Olanda era sì una nazione liberale, ma quando c'era di mezzo la religione lo era fino a un certo punto.

È dunque molto strano che un filosofo così acuto e intellettualmente dotato come Hegel non si fosse accorto che nelle teorie spinoziane vi era una certa differenza tra l'apparenza e la realtà, tra ciò che veniva scritto e ciò che si pensava. Spinoza non fu solo scomunicato dalla comunità ebraica e ostracizzato da tutte le religioni per le sue idee ateistiche, ma rischiò persino d'essere assassinato. I suoi testi più famosi li pubblicò senza firmarli o non li pubblicò affatto.

Si ha quindi la netta impressione che il panegirico hegeliano a favore di Spinoza fosse in realtà una forma di autotutela, anticipando le accuse di ateismo che inevitabilmente sarebbero state rivolte alla sua stessa filosofia idealistica.

A dimostrazione di ciò riportiamo un altro pensiero di Hegel, che possiede, nel contempo, un tono provocatorio e autogiustificativo. “Con lo stesso diritto si dovrebbero allora accusare di ateismo... non solo gli ebrei e i maomettani, i quali conoscono Dio soltanto come *Signore*, ma anche tutti quei cristiani – e sono molti – che considerano Dio semplicemente come l'ente supremo e trascendente, inconoscibile” (§ 151).

Si noti l'ultimo avverbio usato: “semplicemente”. Con esso, in pratica, Hegel sta accusando d'essere vicini all'ateismo quei cristiani che considerano la divinità un qualcosa di assolutamente trascendente e quindi, per molti aspetti, di inconoscibile. Hegel cioè sta accusando di ateismo quei credenti che non giustificano razionalmente la loro fede. Sembra non comprendere – lui che ha fatto ampi studi di teologia – che la differenza tra fede e ragione sta proprio nell'impossibilità di dare definizioni razionali dell'identità divina, e che non per questo ci si avvicina di più all'ateismo. Semmai ci si avvicina di più al misticismo o all'apofatismo spiritualistico.

Il fatto che gli ebrei non volessero in alcun modo rappresentarsi la divinità (cosa che poi è stata ripresa dall'islam), non può essere considerato, in sé e per sé, come una forma di ateismo (o meglio, di cripto-ateismo), ma, al contrario, come una forma superiore di religiosità, cui nessuna religione pagana o politeistica era mai arrivata. Se, rispetto al paganesimo, l'ebraismo appare come una forma di ateismo, allora bisogna dire che la fede religiosa ci aveva guadagnato in purezza, in profondità spirituale, in quanto, per la prima volta, si evitava di far coincidere la divinità con una statua o un tempio, un altare o un feticcio.

Non ha quindi alcun senso accusare di ateismo – come fa Hegel – quelle religioni che non speculano razionalmente sul loro Dio o che si rifiutano di darne una rappresentazione intellettuale o simbolica. D'altra parte se ha ragione Spinoza, per il quale “ogni determinazione è una negazione”, è giusto, anzi auspicabile, sul piano della fede, che ci si comporti in maniera mistica. Lo stesso Hegel arriva a dire che il semplice

“essere” coincide col “nulla”, ed è assolutamente vuoto. Se non è “ateismo” questo, che cos’è?

Volendo, tutto il ragionamento di Hegel potrebbe essere ribaltato, nel senso che sono molto più vicine all’ateismo quelle teologie (come per es. la Scolastica) che racchiudono l’identità divina all’interno di dimostrazioni che presumono d’essere rigorosamente logiche. Cimentarsi a trovare “prove” dell’esistenza di Dio può venire in mente soltanto a un intellettuale che attorno a sé vede gente piuttosto indifferente all’*esperienza della fede*.

Questo per dire che se anche si volesse riconoscere una qualche forma di ateismo a quelle religioni che considerano Dio un qualcosa di “totalmente altro” (e quindi di irrepresentabile), lo stesso riconoscimento lo si deve riservare anche a quelle teologie che, nella maniera più catastofica possibile, presumono di circoscrivere la divinità in un discorso razionale.

I modi di trattare il divino sono diversi, ma in questi casi i risultati sono simili. Anzi forse l’apofatismo è meno arrogante, meno supponente, in quanto si limita a dire “ciò che non è”, tant’è che nella cristianità antica convocavano i concili solo *dopo* aver dato ampio spazio alle dispute teologiche, e non per dire *prima* come tutti avrebbe dovuto pensarla su un determinato argomento.

Hegel quindi su Spinoza non è convincente, sia perché – come lui – vuole affrontare il tema della religione in una maniera esclusivamente razionale, rinunciando a qualunque forma di misticismo; sia perché non vuol fare la stessa fine di Spinoza, coi libri messi agli *Indici* di tutte le confessioni.

Tutte le volte che Hegel è costretto, in un modo o nell’altro, a trattare argomenti religiosi, compie delle circonvoluzioni che non gli fanno onore, benché risultino inevitabili in un intellettuale che non vuole apparire in alcuna maniera “eversivo” nei confronti dei poteri dominanti, a dispetto, peraltro, della sua stessa teoria dialettica, che invece lo era.

Infatti, se si prende in esame il giudizio strettamente filosofico ch’egli dà nel § 151 dell’idea spinoziana di “sostanza”, è difficile dargli torto. “La sostanza..., senza una precedente mediazione dialettica [in quanto si avvale di “premesse indimostrate”], è, quale potenza universale negativa, quasi soltanto questo oscuro, informe abisso che inghiotte in sé ogni contenuto determinato, come se fosse nullo per sua natura, e non produce da sé nulla che abbia in sé una consistenza positiva”. La Sostanza spinoziana, in effetti, assomiglia molto a quelli che oggi gli astronomi chiamano “buchi neri”.

E tuttavia lo stesso Hegel, nella “Prefazione” alla seconda edizione della *Logica*, arrivò a scrivere che la morale dell’*Etica* spinoziana è

particolarmente “pura”, “è la conseguenza coerente del [suo] sistema”, per quanto il formalismo del suo metodo geometrico, applicato a concetti speculativi, salti subito agli occhi (come vien detto al § 231). Hegel arriva persino ad affermare una cosa che sembra annullare le fondamentali critiche ch’egli ha rivolto alla filosofia spinoziana: “In generale la suprema indipendenza dell’uomo è il sapersi determinato assolutamente dall’etica assoluta, e questa consapevolezza e questo comportamento è quello che Spinoza chiama *amor intellectualis Dei*” (§ 158).

Dunque sarebbe meglio dire che forse Hegel si sentiva più discepolo di Spinoza che non di Kant o di Schelling; solo che non poteva ammetterlo (come Nicodemo nei confronti di Gesù), per quanto gli riconoscesse un certo coraggio nell’affermare ch’esiste solo la Sostanza, mentre il mondo non ha realtà effettiva. Nessun credente si spingerebbe mai a tanto, parlando del proprio Dio.

Tuttavia, vogliamo qui precisare che parlare di ateismo, in rapporto alla divinità, non ha alcun senso. Escludere qualcosa la cui esistenza non può essere dimostrata (la cui sostanza non può neppure *mostrarsi*, ammesso che esista) è insensato come l’ammettere che qualcosa possa esistere solo perché la si pensa. Sotto questo aspetto affermare o negare l’esistenza di Dio potrebbe equivalere ad affermare o negare l’esistenza di un minotauro o di un ippogrifo.

Sia Spinoza che Hegel avrebbero dovuto rinunciare totalmente al concetto di “Dio”, sostituendolo col concetto di “uomo”, inteso come “ente di natura”, della cui materia, infinita ed eterna, rappresenta l’auto-consapevolezza, destinata ad approfondirsi sempre di più, in virtù della propria *libertà di coscienza*.

## Spazio e Tempo in Hegel

### Premessa<sup>20</sup>

Kant aveva parlato di spazio e tempo nell'ambito dell'*Estetica trascendentale*, che apriva la *Critica della ragion pura*. L'Estetica era "la scienza del sentire" (*sensibile*, non interiore), e l'*intuizione sensibile* era per lui l'unico modo di percepire in modo *aprioristico* (cioè indipendente da qualunque esperienza) le due realtà dello spazio e del tempo, poste a fondamento di ogni fenomeno.

Per Hegel invece l'intuizione rientra nella *Psicologia*, la quale, a sua volta, appartiene alla *Filosofia dello spirito*, come parte *soggettiva* (la prima forma dello spirito teoretico) di questa branca della filosofia. L'intuizione appartiene al singolo che sente (*senziente*), il quale però, in tale condizione, non è ancora in grado di distinguere la verità di un sentire (o di un sentimento) da un altro. L'intuizione è povera di contenuto, proprio perché di natura spontanea, immediata: essa sente in modo astratto, senza saper distinguere il vero dal falso sentire. Ed è quindi erronea la pretesa di poter percepire, col sentire, qualcosa di più autentico e genuino che non col pensiero.

La critica al soggettivismo astratto e superficiale di Kant è nettissima, anche se questi non viene citato. Parlando invece delle due realtà di spazio e tempo, Hegel fa capire che bisognava farle uscire dalla *Psicologia* dell'intuizione sensibile (perché in fondo di questo si tratta, leggendo l'estetica kantiana) e incorporarle nella *Filosofia della natura*, in particolare modo nella *Meccanica*.

Qui va detto però che per Kant lo spazio e il tempo non venivano affatto affrontati in maniera psicologica, bensì *logica*, e che dalla loro analisi si arrivava alla conclusione che solo la *matematica* (aritmetica + geometria) poteva essere considerata una scienza i cui giudizi sintetici apriori erano apodittici.

Hegel rifiuta questa impostazione, in quanto non riteneva possibile usare lo strumento dell'*intuizione* per fare della logica, e poi perché non considerava la matematica una *scienza filosofica* e, dovendo comunque trattare delle due realtà dello spazio e del tempo, preferiva considerarle come pertinenti alla *fisica*. Il che – si badi bene – non vuol dire che la sua trattazione rientri nella maniera scientifica cui oggi siamo abituati.

<sup>20</sup> Si fa riferimento all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ed. Laterza, Bari 1975.

La vera scienza per Hegel resta la *logica* e quando viene trattato l'argomento della natura (in tal caso nell'ambito della *Meccanica*), egli ritiene di poterlo fare in maniera filosofica senza venir meno alle leggi della scienza.

Insomma le due cose: negare valore conoscitivo fondante all'*intuizione* e trattare lo spazio e il tempo nell'ambito della *Meccanica*, sono strettamente correlate. Con la *Meccanica* Hegel non ha voluto sostituire l'*Estetica trascendentale*, poiché per compiere il superamento di quest'ultima gli bastava parlare di *Psicologia*. E a noi della sua *Meccanica* interessano soltanto le determinazioni astratte della sua universalità, che sono appunto lo *spazio* e il *tempo*.

Questa premessa può essere chiusa dicendo che in *Essere e tempo* Heidegger scrisse che la trattazione hegeliana del tempo aveva raggiunto livelli di profondità rimasti ineguagliati, non tanto sul piano del rapporto Tempo-Esserci (su questo Heidegger voleva considerarsi superiore a Hegel), quanto su quello di Tempo-Essere. “Il concetto di tempo proposto da Hegel costituisce la più radicale e la meno studiata elaborazione concettuale della comprensione ordinaria del tempo” (p. 636 dell'edizione Longanesi, Milano 1970). Su queste osservazioni spenderemo alcune parole alla fine del capitolo.

## Lo Spazio

Sull'argomento spazio-tempo, nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel scrive molti meno enunciati di Kant e per la semplice ragione che non si pone il compito di usare quelle due categorie per dimostrare qualcosa di trascendentale per il soggetto. Spazio e Tempo lo sono in sé, a prescindere dalla percezione che ne può avere il soggetto. Anche perché se esse vengono viste sul piano meramente soggettivo-trascendentale, restano soltanto due mere astrazioni, prive di vero significato. Viceversa, spazio e tempo devono servire per costituire la *materia*, spiegandone il *movimento*. Sono due modi di vedere le cose, l'hegeliano e il kantiano, completamente diversi.

Delle due astrazioni, quella dello spazio – al dire dell'oggettivista Hegel – è la più immediata, cioè la meno significativa. Invece per Kant non vi era differenza sostanziale tra spazio e tempo, anche se dovendo scegliere a chi concedere un “primato d'onore”, avrebbe preferito lo spazio, essendo egli partito da studi scientifici (matematica, fisica, astronomia).

Il fatto è che lo spazio “metafisico” (cioè quello oltre la propria visibile fisicità) di cui parla Hegel non è *vuoto* (come quello kantiano), ma semplicemente *assente*, sicché il tempo ne è per forza una negazione

positiva, che lo rende qualcosa. Hegel non riesce a concepire che si possa immaginare uno spazio senza oggetti (come faceva Kant): uno spazio o non è (nella propria astrattezza o indeterminatezza) oppure è, ma in questo secondo caso un semplice punto lo riempie e quindi ne contraddice la vuotezza, dopodiché la trasformazione del punto in linea è tutta “questione di tempo”. Da notare comunque che anche per Hegel, come per Kant, lo spazio infinito non è un attributo specifico della divinità, ma semplicemente della *natura*.

Che caratteristiche abbia questa “natura” non è però dato sapere, poiché se lo spazio è “l’universalità astratta della sua exteriorità... priva di mediazione” (p. 229), e ci si vuole azzardare in ulteriori definizioni di questo livello, inevitabilmente si finisce nelle braccia del misticismo. Non è possibile infatti parlare di “natura” e insieme di uno “spazio” che non la contenga.

Hegel è consapevole del rischio, anche perché nella sua metafisica la filosofia della natura è soltanto un aspetto della filosofia dello spirito, sicché la natura non viene pensata in maniera propriamente “fisica” bensì “metafisica”. La natura è un sottoprodotto dello spirito, il quale, a sua volta, è una forma laicizzata della divinità. Poste le cose in questi termini, può diventare fattibile che possa esistere una “natura” il cui spazio le sia “esterno” e “vuoto”. Tuttavia Hegel si guarda bene dallo spiegare come il passaggio da uno spazio vuoto a uno pieno sia potuto avvenire (in nessun luogo parla di “creazione” alla maniera ebraico-cristiana). Nella sua trattazione non è neppure dato sapere se sia lo spazio a precedere la natura o viceversa: nel primo caso infatti lo spazio avrebbe bisogno del tempo, mentre nel secondo si rischia il misticismo. Si ha dunque l’impressione che per lui “natura” voglia proprio dire spazio e tempo indifferenziati, destinati a diventare qualcosa per un impulso interno alla natura stessa.

Quel che è certo, nella sua trattazione, è che se si vuole ragionare davvero in termini “metafisici”, considerando la natura nella sua astrattezza, è impossibile pensare lo spazio come sua “prima” determinazione e il tempo come sua “seconda”. Spazio e tempo paiono essere un *unicum inscindibile*, solo in virtù del quale esiste il cosiddetto “fenomeno”. Il “prima” e il “dopo” sono soltanto una convenzione astratta, una semplice congettura per poter far partire l’argomentazione, ma sul piano trascendentale è impossibile immaginare l’esistenza dell’uno senza l’altro.

In effetti, persino il feto, dentro quello che a un certo punto gli apparirà lo stretto ventre materno, non può non essere condizionato dai tempi che la madre si dà per mangiare, dormire ecc. Se il senso dello spazio lo acquisisce col tatto, il senso del tempo lo acquisisce col riflesso condizionato dall’abitudine. È solo a livello “percettivo” che si può di-

stinguere un “prima spaziale” e un “dopo temporale”: non si può farlo in maniera metafisica. Tant’è che lo stesso Hegel, pur non avendo difficoltà ad ammettere, sulla scia di Kant, che lo spazio e il tempo possano essere oggetto di “intuizione sensibile”, per non cadere nell’idealismo soggettivo, decide di fare una precisazione che difficilmente Kant avrebbe concesso.

Per Kant infatti lo spazio e il tempo esistono solo in quanto esiste un soggetto in grado di percepirli. Tutti gli oggetti, incluse le condizioni perché essi siano, dipendono dal soggetto, altrimenti questi non avrebbe alcuna possibilità di conoscerli. Su questo primato assoluto del soggetto che pensa, per lui fondamentale, Kant non aveva dubbi di sorta.

Hegel invece è più sfumato, meno drastico, tant’è che afferma che, se è vero che lo spazio è “una mera forma, cioè un’astrazione, quella dell’*esteriorità* immediata” (p. 230), è anche vero che tale astrazione non può esser in alcun modo *rappresentata*, ma soltanto pensata come *possibilità*. Un qualunque “punto” si usi per definire lo spazio, *eo ipso* lo nega.

Insomma si ha la sensazione che lo spazio hegeliano sia ancora più metafisico di quello kantiano, proprio perché Hegel non vuole avvalersi di altra dimostrazione che dell’idea stessa di “spazio”. “Lo spazio è pura *quantità*” (p. 230), in cui tutto resta indifferenziato: una sorta di “continuo” illimitato e, per natura, indefinibile. “La natura perciò comincia non col qualitativo ma col quantitativo” (ib.), cioè inizia con qualcosa che “non è” e “deve diventare” (nel senso che “non può non diventare”, poiché la *scissione*, il diventare altro da sé è intrinseco all’essere). Essere e Non-essere coincidono – Hegel lo ha sempre detto. Una qualunque “dimostrazione” di ciò che non è, è semplicemente impossibile, almeno finché il Non-essere non diventa qualcosa.

L’unica cosa che il soggetto può fare è di prendere atto di uno spazio che si è già negato e, negandosi, ha prodotto la natura, che è lo spirito che si nega, e in questa negazione lo spazio e il tempo prendono progressivamente forma, smettono di essere un’astrazione e cominciano a riempire di contenuto la natura, anzi si fanno essi stessi “natura”.

Lo spazio quindi non ha, prima di ogni cosa, una propria determinazione sul piano logico, come vuole Kant, che per dimostrarlo si serve della geometria, ma al massimo ne ha una sul piano metafisico, in forma però “immediata ed esteriore” (p. 230), la quale può soltanto essere supposta prima che essa diventi “mediata” come natura.

In tal senso Hegel si sente autorizzato ad ammettere che tra spazio e tempo non vi sono differenze sostanziali. Se ci si attiene alla astratta immediatezza, in cui l’io è semplicemente uguale a se stesso, spazio e tempo si equivalgono, poiché è solo nel loro estrinsecarsi che si distin-

guono. Per un dialettico come lui sarebbe stato impensabile non supporre che spazio e tempo nella sostanza coincidono perfettamente.

Anche da queste semplici osservazioni, preliminari a tutto il più generale discorso su spazio e tempo, si comprende facilmente come l'idealismo hegeliano si ponga a un livello più evoluto di quello kantiano, il quale al massimo mirava a rifondare i criteri della conoscenza in un soggetto che non aveva più bisogno di dirsi "cristiano". Hegel invece lascia chiaramente intendere che tutti i contenuti dogmatici della teologia andavano riformulati in chiave filosofica, in quanto la logica, la metafisica razionale (la quale non dà per scontata la verità dei propri contenuti), è l'unico vero modo per arrivare all'assoluto.

Hegel contesta a Kant la pretesa d'aver voluto dimostrare l'oggettività dello spazio sulla base delle sue tre dimensioni rilevabili sul piano geometrico. Questo perché la geometria – fa notare Hegel – non è affatto una scienza filosofica, dovendo essa supporre lo spazio per poter sussistere, e questo a prescindere dal fatto che gli stessi concetti di altezza larghezza profondità sono del tutto relativi. L'altezza per es. ce la immaginiamo non in sé, ma "nella direzione verso il punto centrale della terra" (p. 231), e i concetti di lunghezza e larghezza si potrebbero confondere nello spazio con quello di profondità. La geometria – lascia capire Hegel – è soltanto uno sforzo di rappresentazione matematica dello spazio, ma è lontanissima dal poterlo definire in maniera metafisica. Le tre fondamentali dimensioni dello spazio, immediatamente, nella indifferenza del concetto di spazio, sono "del tutto indeterminate" (p. 230).

E quando si cerca di determinarle, il soggetto ha di fronte a sé non lo spazio ma il *punto*, che è la sua negazione. È escluso quindi che il soggetto possa avere una intuizione o una percezione pura di ciò che non è (o che è solo indeterminato nella sua immediatezza). Il soggetto può avere una percezione adeguata solo del *punto*, che è la prima negazione dello spazio. E, a sua volta, il punto che nega se stesso, produce la *linea* (la sua antitesi), i quali punto e linea possono trovare la loro compiuta sintesi nella *figura geometrica*, che rappresenta una delimitazione fisica di spazio.

La *superficie chiusa* è il superamento della negazione dello spazio. E la prima figura rettilinea, che a tutte le altre permette di esistere, è il *triangolo*. Qui è strano che Hegel non dica che la figura più perfetta è il cerchio, il cui rapporto tra circonferenza e diametro esprime una grandezza irrazionale. È vero che dai tre vertici di un triangolo si può disegnare un cerchio, ma è anche vero che, dato un cerchio, è possibile disegnare al suo interno qualunque figura piana i cui vertici tocchino la circonferenza (se poi il cerchio è una sfera, si parla di qualunque figura solida). È geometrico che su una superficie piana possa passare, tra due pun-

ti, solo una linea retta, ma è anche possibile costruirvi un cerchio. Peraltro a livello tridimensionale le linee curve che passano tra due punti sono praticamente illimitate, anche in considerazione del fatto che i punti nello spazio tenderebbero continuamente a muoversi e non necessariamente nella stessa direzione, o non nello stesso momento e neppure avrebbero la stessa forza centrifuga e centripeta. Anzi, nell'universo, a causa della forza gravitazionale, è più facile vedere cerchi ed ellissi che linee rette.

La linea retta – per usare un linguaggio hegeliano – è l'immediatezza che va mediata dall'attrazione reciproca dei corpi celesti. Nello spazio l'assenza di gravità, che potrebbe permettere una traiettoria rettilinea infinita, si scontra col fatto che esiste appunto la legge della gravitazione universale.

## Il Tempo

E ora passiamo ad analizzare cosa dice Hegel del tempo. Rendiamoci anzitutto conto che la metafisica oggi, per l'uomo comune, ma anche per lo studioso, non ha più alcun significato, in quanto che essa nel passato ha cercato di trovare delle risposte laico-razionali a domande che avevano ottenuto risposte soltanto religiose, che erano poi quelle della cultura dominante, sia che fossero accettate dalla Chiesa, sia che non lo fossero. La metafisica è diventata irrilevante non perché le sue risposte laiche siano risultate insufficienti o superate, ma proprio perché oggi risultano insignificanti quelle domande religiose cui essa ha cercato di dare risposte alternative, non convenzionali. A quel tempo tuttavia essa svolse un ruolo progressivo ed è su questo che bisogna concentrare l'attenzione, per capire se davvero essa è riuscita a porre le basi di uno sviluppo del pensiero inerente al concetto di "umanesimo laico".

Parlando dello spazio Hegel non aveva citato neppure una volta la parola "Dio", e non lo farà neppure parlando del tempo, ereditando in questo la lezione kantiana, di cui qui non vuol mettere in discussione l'ateismo quanto piuttosto il soggettivismo, poiché un individuo non può avere alcuna intuizione sensibile del tempo e dello spazio, se prima questi due elementi non si sono posti indipendentemente da qualunque percezione soggettiva, cosa che lo spazio e il tempo possono fare solo *negandosi nella loro astratta immediatezza*.

Kant usava l'intuizione per affermare; Hegel invece sostiene che in origine vi era solo *immediatezza e astrazione*, che non potevano certo essere percepite dal soggetto, almeno finché non si rese possibile, per motivi ignoti, la loro *negazione*.

Quale delle due metafisiche è più vicina alla teologia dogmatica? Indubbiamente quella hegeliana, in quanto la kantiana poggia su basi fra-

gilissime, e tuttavia, là dove Hegel si astiene dal far intervenire una “divinità” come causa prima del tempo e dello spazio, la sua metafisica resta per noi *laicamente* valida, in quanto più oggettiva di quella kantiana.

Le riflessioni che Hegel dedica al tempo sono incredibilmente complesse e bene faceva Heidegger a considerarle di livello eccelso. Semplificandole al massimo si potrebbe dire che nella sua visione delle cose il tempo nasce quando lo spazio si nega come punto. Il fatto ch’egli abbia messo lo spazio prima del tempo non va considerato casuale. Lo spazio può esistere senza il tempo, ma come unità astratta, indifferenziata: esso sembra acquistare la sua identità di spazio quando il tempo l’attraversa come punto. Il tempo è inafferrabile come lo spazio, ma nel momento in cui si congiungono possono essere percepiti.

A livello metafisico il tempo non può essere dedotto da un “prima” e da un “dopo”, da un “già” e un “non ancora”, proprio perché è esso stesso che crea, negandosi, queste determinazioni. Il tempo in realtà è una “unità negativa dell’esteriorità” (p. 233). L’esteriorità è quella dello spazio. Se Hegel parlasse di “interiorità positiva” finirebbe nelle braccia della teologia. Dicendo invece che spazio e tempo possono essere percepiti solo quando reciprocamente *si negano*, ha buon gioco nel rinunciare a una qualunque spiegazione religiosa.

Hegel non sta contestando a Kant l’idea che spazio e tempo possano essere “intuiti”; sta semplicemente negando che questa forma di ateismo possa avere basi solide.

Cerchiamo di capire bene questa differenza. Kant non voleva apparire come filosofo ufficiale dello Stato prussiano, Hegel invece sì. Kant si opponeva allo Stato confessionale e alla Chiesa di stato, Hegel invece no. Si noti ora il paradosso: per poter criticare indisturbato la teologia, Kant ha dovuto ammettere la realtà del noumeno; Hegel invece, dando per scontata l’esistenza di Dio, ha potuto tranquillamente non parlarne, soprattutto là dove più gli premeva. E la questione dello “spazio” e del “tempo”, che è centrale a una determinazione della filosofia della natura, è senz’altro una di quelle. L’opportunismo hegeliano è ai massimi livelli, ma se alla sua filosofia si tolgono tutte le superfetazioni mistiche, resteranno delle argomentazioni laico-razionali di altissimo livello, quali mai s’erano viste prima di lui.

Il tempo non è suddivisibile in un “prima” e in un “dopo” se non in maniera estrinseca o convenzionale, con l’aiuto del calcolo, ma nella sua essenza interiore il tempo resta inafferrabile, è un divenire che al massimo può essere intuito, non rappresentato, poiché “il tempo è l’essere che, mentre è, *non* è, e mentre *non* è, è” (p. 233). Cioè mentre lo si pensa presente, è già passato, eppure, mentre è passato, è ancora presente.

Come materia ed energia, così spazio e tempo sono due grandi categorie dell'universo: è difficile se non impossibile dare una definizione del tempo, poiché più che altro sembra appartenere al regno delle intuizioni, che però restano "vaghe", non "sensibili" come quelle kantiane, proprio perché il tempo è "il sensibile insensibile" (ib.), è l'impalpabile e, proprio per questo, è assurdo sostenere – Hegel lo lascia solo intendere – che il tempo possa essere usato, al pari dello spazio, per stabilire i criteri cognitivi preliminari dell'intelletto (le dodici categorie).

Spazio e tempo sono pure astrazioni irrepresentabili, almeno finché restano nel regno delle mere astrazioni, in cui tutto resta indifferenziato, identico a se stesso. La continuità assoluta, di cui ognuno dei due è costituito, deve diventare *differenza*, dove il "relativo" (che è dunque relativo *ad altro*) permette finalmente la produzione del fenomeno e quindi l'umana conoscenza. Al di fuori di questo si resta soltanto nell'ambito della mera "intuizione", la quale però, checché ne dica Kant, non permette alcuna conoscenza oggettiva, essendo del tutto indeterminata. L'intuizione kantiana, se non fosse stata intrappolata da quel panegirico logico-razionale dell'*Estetica trascendentale*, sarebbe stata più che altro una semplice muta contemplazione.

\*

E ora veniamo a un punto davvero arduo da comprendere, incluso nel § 258. Hegel non era certo un tipo da prendere alla lettera i proverbi popolari; non si fidava neppure della metafisica greca, che giudicava troppo infantile rispetto a quella che si stava elaborando in Prussia. Pertanto quando usa l'espressione "tutto *nasce e muore* nel tempo" (p. 234), sa bene che se un filosofo si limitasse a questo, avrebbe ribadito la cosa più scontata del mondo.

Un filosofo deve andare oltre, anche perché non può non sapere che quel "tutto" di cui la gente comune parla, rappresenta già il *contenuto* del tempo, mentre, per quanto riguarda la filosofia della natura, bisogna anzitutto parlare del tempo come *contenitore*, a prescindere da qualunque suo contenuto. La metafisica è la *scienza delle cose prime*, cioè dell'immediatezza astratta che deve negarsi per rendersi intelligibile.

Sotto questo aspetto "non è già nel tempo che tutto nasce e muore", cioè non è solo questo, in quanto, in realtà, "il tempo stesso è questo *divenire*, nascere e morire" (ib.). Che significa questo? Significa che il divenire, la trasformazione delle cose non è solo una caratteristica che il tempo dà alle cose, come se le cose fossero *temporali*, mentre, dal canto suo, il tempo metafisico resta *eterno*. In realtà la trasmutazione è proprio

una caratteristica del tempo stesso, che in questa mutevolezza del fare e disfare esprime una sorta di atteggiamento, uno stato d'animo che Hegel descrive con una parola su cui si potrebbero versare fiumi d'inchiostro: *irrequietezza*.

All'origine dell'universo vi è dunque una certa insoddisfazione, come se il "non-essere" avesse ad un certo punto *bisogno* di "essere". E siccome il non-essere non è ovviamente definibile, il suo essere è eterna mutevolezza. L'essere del non-essere non è mai uguale a se stesso, e lo dimostra appunto la legge della perenne trasformazione della materia.

Qui tuttavia Hegel teme di essersi spinto troppo oltre, poiché se davvero Kronos è "produttore di tutto e divoratore dei suoi prodotti" (ib.), il rischio è che alla fine non rimanga nulla, nemmeno lo stesso Kronos, che finirebbe col divorare persino se stesso. L'universo non sarebbe un palloncino che si può gonfiare e sgonfiare *ad libitum*, ma un palloncino che, se gonfiato troppo, si può rompere e mai più ricomporre. Ecco perché egli ha urgenza a precisare che *finite* sono le *cose* nel tempo, ma l'*idea* di tempo è *eterna*. Il tempo non finisce al finire delle cose, proprio perché l'eternità gli è intrinseca. Hegel è come se dicesse che se anche tutte le cose sparissero dalla percezione umana, ne resterebbe in qualche modo il loro concetto, nell'idea appunto di tempo.

E qui diventa davvero ardua l'interpretazione: qualunque commento infatti ci farebbe ripiombare nel misticismo della dogmatica cristiana. L'unica cosa che forse si riesce a comprendere è che per Hegel le tre fondamentali dimensioni del tempo (presente, passato e futuro) sono relative alla stessa stregua delle tre dello spazio (altezza, larghezza e profondità), relative nel senso che tempo e spazio potrebbero esistere anche a prescindere da quelle dimensioni (cosa che difficilmente uno scienziato contemporaneo sarebbe disposto ad ammettere).

D'altra parte – e forse su questo Hegel si fa capire meglio – che noi si possa dire che il tempo esiste davvero, è solo frutto di mera convenzione, in quanto siamo stati noi ad attribuire al tempo il significato di quelle tre dimensioni. In realtà il tempo non ha tempo: tutto è concentrato nell'attimo, che è e non è. Nel tempo metafisico non ci s'invecchia mai e non si ha bisogno di ricordare alcunché, poiché si è sempre presenti a se stessi.

"Nella natura, dove il tempo è l'*istante*", le tre dimensioni di passato presente futuro "sono necessarie soltanto nella rappresentazione soggettiva, nel *ricordo* o nel *timore* o nella *speranza*" (p. 235). La rappresentazione soggettiva è in fondo una personalizzazione del tempo, che così può uscire dal suo anonimato, dalla sua immediatezza indifferenziata. Il tempo dell'essere esiste per l'esserci.

Molto significativo è che Hegel dica che “il passato e il futuro del tempo, in quanto *sono nella natura*, sono lo spazio” (ib.). Lo spazio trova il contenuto di sé nel tempo, il cui contenitore è appunto lo spazio. Lo spazio riempito, “superato” nella sua vuotezza dal punto, diventa tempo. L’autoconsapevolezza dello spazio è il suo tempo, come l’identità del tempo è lo spazio in cui muoversi.

Tuttavia, secondo Hegel il tempo è ancora più astratto dello spazio, proprio perché non esiste una “scienza del tempo”, non esiste una “geometria del tempo”. Per comprendere le leggi visibili dello spazio basta la matematica (aritmetica + geometria), ma per comprendere le leggi del tempo ci vuole l’intelligenza dello spirito, la ragione autocosciente, che è invisibile.

## Il Luogo e il Movimento

Quando Hegel inizia a parlare di “luogo” e di “movimento” raggiunge vette ancora oggi ineguagliate. Il § 260 è la sintesi di tutta la trattazione del tempo e dello spazio fatta sino a quel punto. Merita d’essere analizzata parola per parola.

“Lo spazio è in se stesso la contraddizione dell’esteriorità indifferente e della continuità indifferenziata, la pura negatività di se stesso e il *trapasso, dapprima, nel tempo*” (p. 238). Per Hegel, senza negatività, c’è solo il nulla, il quale però, e per fortuna, ha la negatività in sé e quindi la necessità di diventare “essere”, cioè qualcosa. La negatività non va intesa in senso etico, quanto in senso *ontologico*, come se l’io, per potersi dire tale, avesse bisogno di un tu, che non è un raddoppiamento dell’io, ma proprio qualcosa di *altro*, l’altro da sé.

Spazio e tempo sono le prime manifestazioni di questo non-essere che diviene qualcosa. Comprendere il tempo e lo spazio in sé è impossibile: al massimo si può soltanto intuire che i due elementi si compenetrano.

“Egualemente il tempo – poiché i suoi momenti tenuti insieme ed opposti si negano l’un l’altro immediatamente – è il *cadere* immediato nell’indifferenza, nella esteriorità indifferenziata, ossia nello spazio” (ib.).

Hegel osserva le cose nella maniera più razionale possibile; non offre pretesti per fare discorsi esistenziali o pseudo-teologici. Anche perché ciò di cui parla rientra nella filosofia della natura e non in quella dello spirito. Se nell’universo c’è finalismo, è insito nella natura stessa, la quale, per poter “essere” deve “diventare”, negandosi. Il superamento di sé sta nella propria negazione. Un’identità che non accettasse l’alterità,

sarebbe poverissima di contenuto, sarebbe soltanto se stessa, un cadavere di sé.

Non solo il nulla, negandosi, produce lo spazio e il tempo, ma anche questi elementi, a loro volta, producono, insieme, il punto, e questo, negandosi, diventa linea, superficie, in una parola, *luogo*. Ogni oggetto, ogni forma materiale, ogni fenomeno naturale ha un proprio spazio e tempo, i quali diventano finalmente intelligibili.

E l'essenza, la caratteristica fondamentale dello spazio e del tempo, è il loro *perenne movimento*, che li determina in maniera reciproca. Non si può capire l'uno senza l'altro. Hegel sta parlando della Meccanica dell'universo, ma è come se avesse fondato una metodologia scientifica per analizzare i fatti storici, cioè è come se avesse detto che nessun fenomeno storico può essere adeguatamente compreso senza una previa interpretazione delle sue coordinate di spazio e di tempo, che sono preliminari a qualunque altra lettura.

“Il luogo è il *porso* dell'identità dello spazio e del tempo” (p. 238). Può apparire incredibile che Hegel parli di “identità” in rapporto allo spazio e al tempo, ma lo fa semplicemente per dire che non se ne può parlare finché non si esce dall'indifferenziato; senza poi considerare che fino a quando egli non parlerà di gravità, di movimento della materia, di fisica ecc., si ha sempre l'impressione di restare nell'indeterminato. Il punto, la linea, la superficie, il luogo... sono sì negazioni dello spazio e del tempo vuoti, ma restano pur sempre delle astrazioni concettuali.

Hegel vuol semplicemente dire che senza materia in perenne movimento, lo spazio e il tempo sarebbero incomprensibili. Anzi, dice di più: il trapasso “dallo spazio e dal tempo alla realtà, che appare come *materia*, è incomprensibile per l'intelletto” (p. 238). Cioè il motivo per cui dall'eternità e infinità di spazio e tempo nasca una materia altrettanto eterna e infinita, resta ignoto. Hegel aveva perfettamente intuito che questa materia ha una propria logica, caratterizzata da determinate leggi, da cui non si può in alcun modo prescindere (come per es. quella della gravitazione universale).

L'identità di tempo e spazio è l'essenza della materia. Hegel quindi escludeva che potesse esistere un “puro spirito” privo di materialità. Se esiste, non appartiene all'universo.

### Nota su Heidegger

Riprendiamo ora quanto si diceva a proposito dell'Heidegger di *Sein und Zeit*, inevitabile commentatore di Hegel nella parte relativa al tempo.

Anzitutto ci pare una forzatura dire che per Hegel “il tempo è la verità dello spazio” (*Essere e tempo*, ed. Longanesi & C., Milano 1970, p. 637). Non è affatto così esplicito, anche perché non essendoci tempo senza spazio, la proposizione non sarebbe meno vera se rovesciata. Tempo e spazio nella filosofia hegeliana viaggiano in parallelo, anzi si compenetrano in maniera che non è sempre facile distinguerli, proprio perché esiste una reciproca dipendenza. I due concetti vengono guardati in maniera molto rigorosa e a nessuno dei due viene assegnato un primato d'onore sull'altro, anche perché egli si rende conto d'avere a che fare con due dimensioni che non possono essere colte a prescindere dagli oggetti che le riempiono, se non molto astrattamente.

Viceversa per Heidegger il tempo è visto a partire dall'esserci, più alla maniera kantiana, ma aggiungendo, a questa (che voleva essere strettamente gnoseologica), tutta una serie di questioni di natura esistenziale, psicologica, psico-sociale, linguistico-comunicativa ecc. Riducendo tutto a “tempo”, lo spazio, nella metafisica heideggeriana, è ridotto a un nulla e, di conseguenza, il soggetto è soltanto posto di fronte al tempo che ha da vivere, a prescindere dall'importanza dello spazio, che invece è non meno fondamentale per caratterizzare l'identità di un soggetto. Se vogliamo, anzi, la riflessione che può fare il soggetto nei confronti del tempo è molto più astratta di quella che può fare nei confronti dello spazio e quindi facilmente sottoponibile al rischio di non poter trovare, alle proprie domande di senso, se non risposte filosofiche.

Heidegger, se voleva proseguire sulla scia di Hegel, doveva semplicemente limitarsi a dire, sul piano metafisico, che l'esserci è uno spazio limitato per un tempo limitato, relativamente alla dimensione terrena: un piccolo luogo in uno spazio immenso, il cui tempo ci resta incalcolabile. Poi avrebbe potuto aggiungere, volendo fare della metafisica esistenziale, che il nostro destino è quello di vivere le coordinate di spazio-tempo non soltanto come fossero al di fuori di noi, ma proprio come fossero interne alla nostra coscienza, in grado di riprodurre in noi le eterne leggi dell'universo. Siamo destinati a diventare non tanto stelle che brillano nel buio, quanto piuttosto stelle a noi stessi, in cui il buio, se c'è, è soltanto ciò che ci rende oscuri.

## Le ambiguità dell'idealismo tedesco

Probabilmente non è stato un caso che l'idealismo metafisico sia sorto in un'area geografica caratterizzata dalla Riforma luterana. La filosofia stava cercando un'alternativa al venir meno degli ideali assoluti della teologia, che col protestantesimo erano diventati patrimonio di una classe più borghese che cristiana.

L'idealismo tedesco fu in un certo senso l'ultimo canto di un cigno che avrebbe voluto salvaguardare la propria passata bellezza teologica in altre forme e modi filosofici, mentre altrove (Francia, Olanda, Inghilterra...) la borghesia sfruttava i successi della Riforma per farsi sempre più strada sul piano economico e per associare l'emancipazione dalla Chiesa romana alla rivendicazione di un protagonismo politico che obbligasse clero e nobiltà a farsi da parte.

Quando Cartesio in Francia, Spinoza in Olanda, Bacone in Inghilterra e persino – ma qui si tratta di eccezioni – Galilei e Bruno in Italia ponevano le basi del moderno ateismo, in Germania Leibniz faceva i salti mortali per dimostrare che la sua metafisica era pienamente conforme all'ortodossia evangelica e che le monadi, pur essendo autosufficienti, si guardavano bene dal negare la loro dipendenza divina.

E quando gli inglesi e scozzesi Locke, Hume, Hobbes e Berkeley fondavano l'empirismo, Kant in Germania, per tenere buoni gli avversari, era costretto a dire che solo Dio poteva conoscere il noumeno, mentre dopo di lui, Hegel, invece di proseguire sulla strada dell'agnosticismo della prima *Critica* kantiana e dell'esperienza dell'ateo Fichte, arrivò a dire, senza neppure crederci, che la prova ontologica anselmiana sull'esistenza di Dio, non poteva essere messa in discussione.

L'idealismo tedesco, infatti, fu essenzialmente una filosofia borghese tollerata da un'aristocrazia che voleva dialogare con la nuova classe in ascesa, senza però concederle troppo spazio, poiché temeva che il farlo avrebbe scatenato una reazione a catena, come appunto era già avvenuto in altri Paesi europei, dove andavano aumentando le esigenze di laicità e di democrazia. Nel corso della rivoluzione inglese del 1649 il re cattolico Carlo Stuart ci aveva rimesso la testa, e nessun sovrano protestante avrebbe voluto rischiare la propria soltanto per opporsi alla borghesia (che comunque in Prussia restava molto debole), per cui la parola d'ordine era "tolleranza per quanto possibile", evitando accuratamente nuove guerre di religione.

La Germania temeva uno sviluppo agevolato non solo della pro-

pria borghesia, ma ancor più di quelle anglo-franco-olandesi, che avevano iniziato ad avventurarsi sugli oceani per conquistare il mondo non occupato da spagnoli e portoghesi; e pensava ingenuamente di poter dimostrare con la propria filosofia idealistica di aver raggiunto vette culturali così eccelse da non aver bisogno di imparare nulla dai rivali europei, tanto meno le acquisizioni tecnico-scientifiche applicate in campo economico.

La Prussia voleva restare una nazione (che peraltro diverrà vera "nazione" solo nella seconda metà dell'Ottocento) i cui poteri politici, in mano all'aristocrazia terriera e guerriera, difficilmente avrebbero tollerato un libero sviluppo del capitalismo e, sul piano filosofico, espressioni chiaramente favorevoli all'ateismo e alla democrazia.

Per questo i filosofi idealisti, ogniqualvolta parlavano di ragione, coscienza, etica, immanenza ecc., dovevano sempre premettere che le loro posizioni non volevano assolutamente negare l'esistenza di Dio né il valore dei suoi massimi rappresentanti: il monarca e la Chiesa. Al massimo potevano contestare, moderatamente, i privilegi di quest'ultima, oppure esaltare l'uso del raziocinio indipendente dalla fede, ma non potevano dirsi esplicitamente atei né parteggiare per le correnti estere più radicali del pensiero filosofico e politico borghese. A meno che naturalmente non volessero rinunciare alla carriera universitaria.

Dunque i filosofi tedeschi si muovevano in questa fondamentale ambiguità etico-politica (e quindi inevitabilmente linguistica): in genere erano atei, ma non potevano dirlo; preferivano le idee dei grandi illuministi anglo-francesi, ma finché Napoleone, coi propri eserciti, non fece piazza pulita delle teste coronate, non avevano il coraggio delle loro scelte.

L'idealismo tedesco fu una grande operazione intellettuale, in cui si disse tutto quello che serviva per non insospettire i poteri costituiti, e nel contempo cercò di sviluppare, in forma astratta (come solo a livello filosofico si può fare), quanto di meglio era stato prodotto altrove.

Non è possibile capire tutte le ambiguità dell'ateismo idealistico se non si comprendono le ambiguità ateistiche della Scolastica. Se a quest'ultima sostituiamo la parola "Dio" con la parola "essere", che cosa le resta di religioso? E se in luogo della parola "essere" mettiamo "natura" o "universo", cosa resta di trascendentale alla filosofia?

In Europa occidentale è impossibile separare la storia della filosofia da quella della teologia, proprio perché quella s'era incuneata dentro questa, scavando come una talpa, al fine di trovare le radici che davano linfa vitale alla malapianta della fede. Solo che quando riuscì a trovarle, non le sradicò tutte, ma ne lasciò qualcuna che permettesse alla pianta di riprodursi, seppur con meno ampiezza e vigore.

Tra la talpa filosofica e la malapianta religiosa s'era creato, a partire dalla rivoluzione industriale, un matrimonio d'interesse, che permetteva a entrambe di sopravvivere, rallentando la decisione che il lavoratore aveva preso di bonificare completamente il terreno, estirpando le erbacce ed eliminando i parassiti.

Quando una cosa è ambigua non può essere guardata solo da una prospettiva, poiché la si falserebbe. L'idealismo (come altre correnti filosofiche) non era libero di esprimersi e doveva per forza cercare un compromesso col potere, il quale in definitiva fu abbastanza disposto a perdonare gli "eccessi" (Kant, per es. fu censurato solo per pochi anni).

È tuttavia indubbio che se un idealista tedesco fosse stato libero di parlare, avrebbe inevitabilmente dichiarato il proprio ateismo, proprio perché tutti si rendevano conto che la Riforma non era stata un vero recupero dell'antica religiosità cristiana, ma semplicemente un movimento di protesta, sponsorizzato da forze sociali tutt'altro che amanti del bene comune. Di fronte al fiasco della Riforma, agli intellettuali non restava che trarre le dovute conseguenze: non era più questione di opporre una religione a un'altra, ma di liberarsi di tutte.

Cosa però più facile a dirsi che a farsi. Per poter davvero compiere un'operazione del genere, occorreva trasformare la filosofia astratta in una politica concreta con cui sbarazzarsi, in un colpo solo, del confessionismo statale e della Chiesa statale.

In tal senso l'unico tentativo di successo, compiuto, su scala nazionale, in Europa occidentale, è stato quello della Rivoluzione francese, che ha permesso alla borghesia di lasciare un segno tangibile della propria capacità laica e democratica.

Tutto quanto venuto dopo: Comune di Parigi, Repubblica di Weimar, Biennio rosso italiano, guerra civile spagnola ecc., non è stato in grado di dimostrare né che il ruolo della borghesia poteva ancora essere progressista né che era arrivato al capolinea.

## **Critica dell'idealismo**

### **Il "prima"**

L'idealismo si differenzia dal criticismo kantiano sostanzialmente nel fatto di ritenere impossibile l'esistenza di una cosa (il "noumeno") e poi dichiararla inconoscibile. Viceversa, ciò che è pensato come esistente, deve essere pensato anche come conoscibile, anzi, per l'idealismo assoluto, solo ciò che può essere pensato merita esistenza, persino solo ciò che il pensiero pensa come "trascendente" lo è realmente.

Come si può notare, l'idealismo – a differenza del criticismo – dà

enorme fiducia al soggetto umano, non lo disarmava nei confronti dell'oggetto o della realtà con il concetto di "noumeno" (che pure con Kant era servito per dare un "colpo" alla metafisica e alla teologia). L'idealismo ritiene che il soggetto sia creatore infinito della sua propria storia. Tuttavia, il difetto dell'idealismo è che crede in queste potenzialità unicamente nell'ambito del pensiero. Cioè il vero soggetto che fa la storia non sono le masse popolari, le classi sociali, ma la stessa attività conoscente (o comunque l'Idèa, la Ragione, l'Io trascendentale di Fichte, la Natura schellinghiana, la cui attività può essere percepita, intuita, dedotta, rivissuta solo nel pensiero, senza il concorso di alcun principio estraneo). L'idealismo è un monismo intellettualistico, eminentemente logico, astratto, razionale, che non riconosce altra "sostanza" che il divenire stesso della conoscenza.

La differenza tra Fichte, Schelling ed Hegel non sta tanto nel valore che si attribuisce alla funzione del pensiero (per quanto anche qui delle differenze sussistano), ma sta piuttosto nella modalità con cui il pensiero si pone e agisce: per Fichte è il pensiero soggettivo, per Schelling ed Hegel è il pensiero oggettivo (riferito alla Natura per Schelling, alla Storia per Hegel).

La libertà che l'idealista afferma e vive è patrimonio teoretico e pratico esclusivo del pensiero (anche quando si arriva alla produzione artistica con Schelling o alla filosofia del diritto di Hegel). Fichte trova la libertà nel rapporto io/non-io, Schelling nel rapporto io/Natura, Hegel nel rapporto io/Storia (la libertà è la ragione o l'idea della storia o dello spirito assoluto che si incarna nell'io, cioè in individui singoli, popoli, nazioni, Stati).

L'idealismo non sbaglia nell'identificare la realtà con la conoscenza, sbaglia nel farlo a partire dalla sola conoscenza. Facendo così, la realtà risulta prodotta dalla conoscenza, ma questa non risulta mai prodotta dalla realtà. Hegel, a dir il vero, ponendo la stretta coincidenza di reale e razionale, lasciò capire che la sua filosofia era anche il prodotto dello Stato prussiano, ma così, proprio mentre pretendeva d'essere più concreta, la filosofia hegeliana diventava più conservatrice. Essa infatti accettava la realtà delle classi egemoni e rifiutava quella delle classi emergenti.

Il concetto di realtà che ha avuto l'idealismo o era astratto (metafisico) o era conservatore. L'idealismo ha colto col pensiero le contraddizioni della realtà, ma non ha mai cercato di superarle praticamente, lasciandosi coinvolgere con le cause sociali che le determinavano. L'idealismo è rimasto una filosofia aristocratica.

In questo senso, il momento in cui Fichte, Schelling ed Hegel si sono più avvicinati alla realtà è stato nel loro periodo giovanile, nella fa-

se pre-idealistica, quando sostenevano gli ideali della Rivoluzione francese e mostravano grande insofferenza per la società prussiana. In seguito non hanno fatto altro che cercare dei compromessi con questa società.

L'idealismo infatti, come non ha mai condiviso una politica rivoluzionaria che modificasse la realtà della quale pur ammetteva la profonda contraddittorietà, così non ha mai accettato di esprimere con coerenza il proprio ateismo, ma si è limitato ad un astratto panteismo. Non dimentichiamo che gli idealisti furono tutti docenti universitari (nella sinistra hegeliana quasi nessuno).

Dei tre idealisti maggiori l'unico forse che più si è avvicinato alla comprensione di un necessario mutamento politico della realtà in senso antif feudale e che più si impegnò per realizzarlo, è stato Fichte, che fu espulso dall'Università.

### e il “dopo”

La filosofia idealistica (quella hegeliana in particolare) riflette un'epoca in cui l'esigenza di mutamenti sostanziali, a livello sociale soprattutto, era fortissima. In alcuni Stati era l'esigenza della borghesia di lottare contro i ceti feudali, in altri Stati era l'esigenza del proletariato e della borghesia insieme di lottare contro questi ceti, ma in questi stessi Stati vi era anche l'esigenza del proletariato di lottare contro la borghesia, che, conclusa la lotta antiaristocratica e anticlericale, veniva sempre meno alle sue promesse di liberazione sociale e politica per tutti. La filosofia che meglio seppe interpretare le esigenze più radicali del proletariato non fu certo quella idealistica (laica o religiosa che fosse), bensì quella socialista, prima nella forma utopistica o riformistica, poi in quella scientifica o rivoluzionaria.

Il timore che la filosofia marxista applicata alla politica rivoluzionaria potesse provocare degli sconvolgimenti sociali, unitamente al fatto che l'idealismo tedesco non era più in grado di spiegare le moderne contraddizioni dello sviluppo capitalistico, ha indotto la borghesia a cercare di riformare la superata filosofia hegeliana: di qui le varie correnti positivistiche, storicistiche, neo-kantiane, neo-idealistiche (Croce e Gentile). Tutte queste correnti però non furono semplicemente un recupero di alcune parti dell'hegelismo (rivedute e corrette), ma anche, allo stesso tempo, un modo di contrapporsi al marxismo (seppur non sempre in maniera cosciente e razionale). Il marxismo, infatti, pur essendo politicamente irrealizzato nell'Europa occidentale, continuava a rappresentare una spina nel fianco della borghesia al potere.

Ma c'è un altro aspetto da considerare. I tempi di un rinnovamento della vita sociale, dei tradizionali valori era così maturo che dopo

la filosofia hegeliana, anche a prescindere dagli sviluppi del marxismo, ovvero per un processo interno allo stesso pensiero borghese, non è stato più possibile riproporre una liberazione solo al livello del “pensiero speculativo”. La borghesia (quella più consapevole) ha avvertito il bisogno di dimostrare che i propri valori potevano essere vissuti coerentemente nella prassi, anche contro la stessa prassi ufficiale, estremamente contraddittoria, della borghesia al potere. Di qui le varie forme di pensiero e di vita irrazionalistiche: esistenzialismo, superomismo, volontarismo, vitalismo, ecc. In pratica cosa è accaduto? È accaduto che nel momento stesso in cui gli intellettuali più coscienti dei limiti della società borghese hanno cercato di dimostrare la loro coerenza di teoria e prassi contro la coerenza marxista, o comunque contro la critica del capitalismo condotta da varie parti, o anche al fine di risolvere le stesse macroscopiche contraddizioni sociali del capitalismo, sono sorte un'infinità di filosofie irrazionali, tutte estremamente individualistiche. Già la filosofia hegeliana aveva cominciato ad apparire irrazionale con la *Filosofia del diritto*, tanto che l'irrazionalismo soggettivo post-idealistico può anche essere visto come una reazione all'irrazionalismo oggettivo-statuale dell'ultimo Hegel, quello stesso irrazionalismo oggettivo che verrà poi usato dal nazifascismo.

La filosofia irrazionalistica non è solo l'espressione della perdita d'identità della società borghese, è anche il tentativo di affermare i valori di questa stessa società in misura estrema, *a tout prix*, contro ogni evidenza. Kierkegaard, per es., rappresenta la borghesia legata alla questione religiosa, cioè una borghesia arretrata, tipica dell'arretrata Danimarca, che non sopporta i compromessi dell'alta borghesia con la Chiesa ufficiale. Nietzsche è l'affermazione irrazionale di una borghesia che crede di potersi affermare negando la religione in quanto tale. Queste e altre manifestazioni non sono irrazionali solo perché estremamente individualistiche ma anche e soprattutto perché caratterizzate dal dualismo borghese di metodo e contenuto: da un lato infatti si afferma l'esigenza di una maggiore coerenza tra teoria e prassi, dall'altro se ne è totalmente incapaci.

In questo senso il concetto marxiano di “alienazione” non va dimenticato, poiché esso caratterizza sul piano sovrastrutturale la contraddizione più profonda della società borghese. Gli uomini sono alienati perché divisi tra la proprietà dei mezzi produttivi e il lavoro, tra città e campagna, tra lavoro intellettuale e manuale, tra sfera pubblica e privata, tra società civile e Stato, tra coscienza ed esperienza, tra natura e civiltà, tra scuola e mondo del lavoro, tra il maschile e il femminile... La filosofia neoidealistica (incluse tutte le sue varianti esistenziali o irrazionali) si manifesta sempre più come una filosofia nichilista, che ha perso ogni fiducia nel futuro. È una filosofia che pensa solo a conservare se stessa e la

classe che rappresenta. È una filosofia della mera sopravvivenza, ed è anche una filosofia bellicosa, che rifiuta di ammettere il limite che la caratterizza. È una filosofia che sa di essere al tramonto. Lo sa non solo perché è il proletariato che glielo fa capire, ma anche perché il tipo di vita ch'essa legittima presenta delle contraddizioni insanabili, sempre più macroscopiche. La contestazione al sistema borghese viene portata avanti dalle sue stesse contraddizioni, le quali però vanno utilizzate in maniera creativa, responsabile, al fine di scongiurare soluzioni avventuristiche.

## La Sinistra hegeliana

Con la morte di Hegel, il mondo intellettuale e soprattutto filosofico della Germania di allora ebbe la netta impressione che una parabola si era compiuta: la linea del razionalismo iniziata con Cartesio e passata per Kant sembrava essersi conclusa con Hegel. L'opposizione dell'ultimo Schelling era parsa a tutti assai inconsistente.

Hegel morì nel 1831, ma il periodo che va dal 1815 al 1840 va considerato come sottoposto all'egemonia assoluta del pensiero hegeliano. Lo stesso re Federico Guglielmo III aveva praticamente accettato che tutte le Università fossero sotto il dominio degli hegeliani. A ciò contribuì senza dubbio la restaurazione vittoriosa, che aveva riportato la Germania alle condizioni di vita tradizionali, anche senza che fossero soffocate del tutto le istanze e i fermenti liberali.

Ma a partire dal 1840 l'industrializzazione crebbe rapidamente e con essa la formazione di due nuove classi: la borghesia capitalistica e il proletariato. La borghesia sentiva con urgenza l'esigenza di una maggiore libertà d'iniziativa, e in questo credeva d'essere favorita dall'ascesa al trono prussiano di Federico Guglielmo IV, che in un primo tempo sembrava non del tutto alieno al programma liberale. Il modello della borghesia tedesca in ascesa era quello francese degli anni '30, ostile alla restaurazione, anche se essa era più disposta ai compromessi con monarchia, aristocrazia e clero, pur di poter controllare le rivendicazioni popolari delle classi meno abbienti. In Germania le richieste della borghesia venivano avanzate con gli strumenti della mera critica, della filosofia e della letteratura; è così infatti che si cominciano a configurare le strutture tipiche dello Stato liberale: la libertà di commercio, la libertà di stampa e di espressione, di coscienza e di religione, ecc.

In pochi anni, tuttavia, quello che era sembrato un periodo di tranquillità si trasforma in un periodo di tumultuosa trasformazione sociale, politica e culturale, che sfocia nelle rivoluzioni del 1848. Sull'onda di analoghe rivolte accadute negli altri Paesi europei (Francia, Polonia, Grecia, ecc.), anche in Germania si cominciano a formare le prime rivolte piccolo-borghesi e operaie. Fu soprattutto la rivoluzione parigina del 1830 a provocare il risveglio del movimento sociale tedesco. Moti rivoluzionari si verificarono in Sassonia e Baviera e in altre parti della Confederazione. La prima manifestazione tipicamente operaia della Germania fu l'insurrezione dei tessitori della Slesia nel 1844. Essa non avanzò richieste politiche ma solo economiche: ciò tuttavia non impedì al gover-

no di reprimerla brutalmente. La dispersione delle forze rivoluzionarie, dovuta alla mancanza di un centro politico unitario e alla divisione del Paese in numerosi Stati regionali, nonché la debolezza e la paura della maggioranza dei liberali borghesi tedeschi, facilitarono la reazione del governo.

Mentre però in Germania aveva luogo questa esperienza tipicamente liberale, dalla Francia cominciavano ad arrivare i primi echi della letteratura non solo saint-simoniana ma addirittura socialista, di Fourier, Proudhon, ecc. Le prime organizzazioni operaie tedesche furono fondate all'inizio degli anni '30 dagli emigrati tedeschi in Francia e in Inghilterra. Il più noto esponente del socialismo utopistico tedesco degli anni '30 e '40 fu Wilhelm Weitling, sarto di professione, trasferitosi in Francia per sfuggire alle persecuzioni. Egli criticò il sistema capitalistico emergente in Germania, immaginando una transizione al socialismo frutto di una sommossa spontanea delle masse impoverite. Negli anni '40 si sviluppò una corrente piccolo-borghese chiamata "Vero socialismo" (Moses Hess, Karl Grün, Otto Lüning, Hermann Püttmann e altri) che chiedeva al governo di appoggiare l'artigianato libero per evitare lo sviluppo del capitalismo.

La scuola filosofica tedesca che fu protagonista nel decennio 1835-45 di questo clima intellettuale, dove esplodono contemporaneamente i temi liberali della critica allo Stato assolutistico e le critiche socialiste alla società borghese, è certamente quella dei giovani hegeliani, ovvero della "Sinistra hegeliana" – stando alla definizione di David Strauss. "Come in Francia nel sec. XVIII, così in Germania nel sec. XIX – dirà Engels – la rivoluzione filosofica aprì la strada al crollo politico".

Nel modo di farlo una differenza però c'era. "I francesi – dice ancora Engels in *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* – furono in lotta aperta con tutta la scienza ufficiale, con la Chiesa e spesso anche con lo Stato; i loro scritti stampati oltre frontiera... I tedeschi invece: professori, maestri della gioventù insediati dallo Stato; i loro scritti accolti come testi scolastici... il sistema hegeliano elevato persino in certo qual modo al grado di regia filosofia di Stato prussiana!".

Engels fa capire bene in che modo una filosofia come quella hegeliana poteva essere utilizzata, allo stesso tempo, in maniera conservatrice dallo Stato prussiano e in maniera rivoluzionaria dai filosofi progressisti. La famosa tesi di Hegel: "tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale", se da un lato consacrava filosoficamente il dispotismo dello Stato di polizia di Federico Guglielmo III, dall'altro poteva essere usata contro questo stesso Stato, che agli occhi dei filosofi progressisti se appariva "reale" non appariva certo "razionale", cioè "ne-

cessario”, corrispondente alla ragione.<sup>21</sup> Hegel aveva detto chiaramente che nel corso dell’evoluzione ciò che prima era “reale” diventa col tempo “irreale”, cioè perde la propria necessità, e ad esso subentra una nuova realtà, più necessaria perché più razionale, più vera.

In altre parole, se il sistema hegeliano sanzionava in modo evidente lo *status quo* della Prussia assolutistica, la dialettica hegeliana offriva l’opportunità per contraddirlo. Hegel aveva capito le leggi del movimento o dello sviluppo della natura, della società, della storia e della conoscenza, ma il suo sistema ne aveva posto arbitrariamente un limite insuperabile: quello dello stesso Stato prussiano e della stessa filosofia hegeliana. In questi due campi l’idea aveva raggiunto – secondo Hegel – il suo stadio supremo.

Se infatti il metodo dialettico riconosceva l’universalità delle contraddizioni, il sistema invece ne richiedeva la soluzione, ovvero la necessità di uno Stato ideale, non contraddittorio. Il metodo richiedeva che il movimento del pensiero corrispondesse effettivamente alla realtà, ma il sistema costruiva nessi artificiali in cui far rientrare tutta la realtà. Hegel insomma era rimasto prigioniero del proprio sistema, privando il suo metodo dialettico delle ulteriori realizzazioni pratiche: esso infatti era stato applicato solo al passato, quale metodo di conoscenza di ciò che già era stato compiuto.

La Sinistra hegeliana accentuò appunto l’interesse per la dialettica hegeliana, contro il suo sistema, quella dialettica per la quale non vi è nulla di definito, di assoluto, di sacro, in quanto tutto è destinato a evolversi, a trasformarsi, passando da stadi inferiori a stadi superiori di complessità e perfezione.

\* \* \*

Dalla metà degli anni ’40 il movimento democratico-rivoluzionario tedesco prese a rafforzarsi, chiedendo con insistenza la Costituzione. La maggioranza dei liberali borghesi continuavano a sperare che sarebbero riusciti ad attuare il loro programma con mezzi pacifici, attraverso un accordo con la monarchia e la nobiltà. La moderazione politica della borghesia aveva le sue radici nella arretratezza economica della Germania.

Quando D. F. Strauss pubblicò la *Vita di Gesù* nel 1835, la Sinistra hegeliana iniziò ad attaccare apertamente, con le armi della filosofia,

---

<sup>21</sup> Questa identità di reale e razionale venne definita dal filosofo tedesco Johann E. Erdmann (1805-92) col termine di *panlogismo* (dal greco *pàn*, tutto, e *lógos*, ragione).

lo Stato prussiano di Federico Guglielmo IV e la tradizionale religione. La lotta principale fu rivolta contro la religione anziché contro la politica per avere maggiori possibilità di continuarla: un attacco frontale al governo sarebbe durato pochissimo. D'altra parte la polemica antireligiosa indirettamente diventava un critica politica, in quanto la religione era uno dei pilastri del regime conservatore.

Strauss considerava il cristianesimo evangelico come intessuto di miti che rispecchiano reali esigenze temporali e culturali della comunità primitiva, costituite dalle aspettative messianiche e dall'impressione suscitata dalla figura storica del Cristo. Il vangelo dunque non è storia ma mito, senza per questo essere leggenda. Strauss, in pratica, aveva formulato la tesi che ancora oggi tiene impegnata la scienza neotestamentaria, quella cioè della fondamentale differenza tra il "Gesù della storia" e il "Cristo della fede" (tra il Gesù reale e quello mitizzato dalla comunità primitiva). Egli non voleva tanto negare la "divinità", quanto mettere in luce l'autentica verità filosofica del cristianesimo, depurata dalle sue incrostazioni mitologiche.

Strauss formulerà anche una tesi, ripresa poi da Feuerbach, secondo cui l'idea della "divino-umanità" che la Chiesa applicò arbitrariamente al Cristo, in realtà va applicata all'intero "genere umano", che supera i limiti del singolo individuo. La cristologia cioè andrebbe trasformata in antropologia e al posto di Dio andrebbe messa l'umanità. Naturalmente a causa di queste idee anche Strauss si pregiudicò completamente la carriera universitaria.

Alla tesi di Strauss si oppose, sempre nell'ambito della Sinistra hegeliana, Bruno Bauer, il quale arrivò a dire che gran parte delle narrazioni evangeliche erano state del tutto inventate dagli stessi autori, per cui il loro fondamento storico era quasi insussistente. Sul piano filosofico, Bauer era convinto che ogni forma di progresso derivasse dall'*auto-coscienza* (analogo all'io fichtiano), cioè dall'attività spirituale, di fronte alla quale la "sostanza", cioè il mondo esterno, aveva una funzione negativa che andava superata. Tutto insomma, incluso il progresso storico-sociale, veniva da lui ricondotto al pensiero soggettivo. Strumento di tale progresso era la critica delle istituzioni esistenti, la quale avrebbe permesso di modificare la realtà. Bauer fu quello che più di ogni altro nella Sinistra hegeliana cercò di collegare, seppure in maniera ancora molto approssimata, la critica della religione (e della filosofia hegeliana) con la critica del sistema politico tedesco. Assai importante, in tal senso, è la sua polemica con Marx sulla questione ebraica, all'interno della quale questi fece capire a quello sia che da una semplice emancipazione ateistica non si poteva arrivare, in modo automatico, a un'emancipazione di tipo politico, sia che con l'emancipazione politica e con l'emancipazione

dalla religione gli ebrei non avrebbero ancora raggiunto l'emancipazione umana, che è possibile solo quando i rapporti sociali ed economici si modificano in senso antiborghese.

Bauer si preoccupò anche di difendere i giovani hegeliani dall'attacco della cultura universitaria statale (i teisti speculativi e i seguaci di Schleiermacher), mostrando che i temi ateistici, rimproverati alla sinistra hegeliana, erano in realtà la diretta applicazione della filosofia di Hegel. Hegel infatti aveva sì sostenuto che religione e filosofia hanno lo stesso contenuto (benché la prima lo esprima nella forma della rappresentazione e la seconda nella forma del concetto), ma aveva anche sostenuto che il contenuto della religione doveva essere ripreso dalla filosofia, trasformato in concetto e diventare ragione filosofica. E così, mentre la Destra hegeliana interpretava il pensiero di Hegel come compatibile con i dogmi del cristianesimo e come lo sforzo più adeguato per rendere la fede cristiana accettabile al pensiero moderno (religione superata positivamente, cioè conservata nella filosofia); la Sinistra invece voleva sostituire completamente la religione con la filosofia, sostenendo l'inconciliabilità di hegelismo e cristianesimo e negando a quest'ultimo qualsiasi elemento di trascendenza (religione superata negativamente, cioè dissolta nella filosofia). Il collegamento della Sinistra col materialismo e coll'ateismo anglo-francese era evidente.

Oltre a Strauss e a Bauer, vi erano anche Arnold Ruge e Ernst T. Echtermeyer che dirigevano la rivista "Annali tedeschi" (1838-43), ove intervengono Feuerbach, Marx, Bauer... Marx, in qualità di redattore-capo del giornale liberal-radical di Colonia, "Gazzetta renana", si rese protagonista di due battaglie giornalistiche: l'una per la libertà di stampa (come forma necessaria per la libertà di coscienza) e l'altra sui "furti di legna", dove difese il diritto consuetudinario che consentiva alla "massa povera" il taglio della legna contro un'applicazione rigida del diritto di proprietà dei proprietari dei boschi.

L'opera più significativa della sinistra hegeliana fu *L'essenza del cristianesimo* di Ludwig Feuerbach, che uscì nel 1841. Qui l'ateismo raggiunge una notevole coerenza interna, appoggiandosi su basi materialistiche. Rivalutata quella natura che il sistema hegeliano aveva considerato elemento derivato dell'idea, Feuerbach la pone addirittura a fondamento della stessa filosofia, facendo degli uomini dei prodotti della natura, mentre l'idea di Dio altro non sarebbe che il tentativo di risolvere nell'aldilà quelle contraddizioni che essi non riescono a risolvere nell'ambito della natura (teoria della proiezione o del riflesso fantastico).

Il potere politico cercherà di rispondere alla critica della religione con una filosofia (quella dell'ultimo Schelling) che, pur apparendo, formalmente, antitetica all'hegelismo, di fatto cercava, come l'hegeli-

smo, di conciliare filosofia e religione: la differenza stava nel fatto che per l'ultimo Schelling era la filosofia a doversi piegare alle esigenze della religione. Come noto, i corsi di Schelling non ebbero alcun successo.

Tuttavia la parabola della Sinistra hegeliana aveva raggiunto con Feuerbach l'apice e l'inizio del declino. Alla constatazione che la critica filosofica della religione, della filosofia hegeliana non aveva corrisposto alcun cambiamento sociale e politico di rilievo, subentrerà presto sfiducia e rassegnazione.

Le direzioni che la Sinistra hegeliana prese saranno abbastanza diverse: Strauss e Bauer proseguiranno la critica della filosofia hegeliana della religione (se Strauss può essere considerato un anticipatore della demitizzazione nell'esegesi neotestamentaria, Bauer è il capostipite dell'interpretazione positivista dei vangeli). Feuerbach, sul cui materialismo naturalistico s'innesterà il socialismo utopico di K. Grün, continuerà a criticare la filosofia hegeliana estraniandosi dalle vicende politiche del 1848. Stirner giungerà alla negazione assoluta dello Stato politico. Marx ed Engels approfondiranno, in senso economico, il concetto di società civile e utilizzeranno la dialettica hegeliana in direzione del socialismo scientifico.

Fino a Feuerbach la Sinistra hegeliana era convinta dell'opportunità di contrapporre allo Stato hegeliano uno Stato di diritto, capace di risolvere meglio le contraddizioni, mettendosi dalla parte dei ceti emergenti. Ma l'impossibilità di superare lo Stato prussiano e la filosofia hegeliana limitandosi a criticarli, fece nascere in due esponenti della sinistra hegeliana (Marx e Stirner) due posizioni antistataliste fra loro opposte.

Stirner, pubblicando nel 1845 *L'unico e la sua proprietà*, aveva individuato il limite idealistico della Sinistra hegeliana nei concetti astratti di "autocoscienza" (Bauer), di "amore" e di "umanità" (Feuerbach), per cui affermò l'individuo singolo che pensa solo a salvaguardare se stesso, la propria esistenza, negando la filosofia come tale, senza cioè preoccuparsi di volerne realizzare una, restando in perenne conflitto con le istituzioni statali (questa posizione andrebbe vista in parallelo con quella anarchica di Bakunin e irrazionalistica di Nietzsche).

Marx invece riteneva che lo Stato andasse superato puntando l'attenzione sul rinnovamento della società civile, la quale era soprattutto caratterizzata da una lotta di interessi economici contrapposti. Già nella "Gazzetta renana" egli era arrivato alla conclusione che il governo prussiano difendeva gli interessi dei ceti privilegiati del clero e della nobiltà. Egli se ne andò dalla Germania appena la "Gazzetta" venne soppressa dalla censura (1843). Per Marx la filosofia di Hegel poteva essere superata solo politicamente, facendo una rivoluzione sociale. Con Engels egli si accomiatò definitivamente dalla Sinistra hegeliana scrivendo *L'ideologia*

*tedesca.*

### **Rilievi critici**

1) La Sinistra si è limitata a “criticare” in generale le concezioni tradizionali della religione e in particolare la filosofia hegeliana, portando quest’ultima alle sue estreme conseguenze ateistiche, ma non ha saputo ricercare la connessione della filosofia tedesca coll’ambiente sociale, materiale della nazione, per cui è rimasta “idealistica”, come appunto la filosofia hegeliana. Marx, ad es. sottolineò, a tale proposito, che la lotta fra Strauss e Bauer circa la sostanza e l’autocoscienza era in realtà una lotta all’interno della speculazione hegeliana. In Hegel infatti due elementi erano stati sintetizzati: la sostanza spinoziana-schellinghiana (natura, forme storiche, realtà concreta filosoficamente separate dall’uomo) e l’autocoscienza kantiano-fichtiana (attività spirituale-volitiva o pensiero dell’io separato dalla natura). Strauss non fece che sviluppare coerentemente Hegel dal punto di vista spinoziano, Bauer dal punto di vista fichtiano, all’interno, entrambi, dell’ambito teologico o ateistico.

2) Non avendo cercato il nesso reale che lega produzione teoretica e società, la critica della Sinistra hegeliana non solo non si è trasformata in “prassi rivoluzionaria” ma non è mai neppure approdata a una vera analisi politica della società tedesca. Quando Marx ed Engels iniziano a impegnarsi per realizzarla, la parabola della Sinistra (1835-45) si era praticamente conclusa.

## Feuerbach e il primato dell'antropologia

Di tutti i filosofi della Sinistra hegeliana, sicuramente il più significativo fu Feuerbach, di cui vogliamo qui dare una breve presentazione. Lui fu il fondatore del materialismo naturalistico, una delle premesse del materialismo storico-dialettico di Marx ed Engels.

### Iter biografico e intellettuale

Ludwig Feuerbach (1804-72) nacque a Landshut in Baviera. Suo padre fu un celebre giurista e sostenitore di una riforma illuministico-liberale del diritto penale. Durante la formazione teologica protestante ad Heidelberg – di cui nel complesso rimase insoddisfatto – venne a contatto con le idee hegeliane attraverso il docente di dogmatica Karl Daub. Decise allora di trasferirsi a Berlino, dove con Hegel insegnavano famosi teologi, fra cui Schleiermacher. Siccome però due dei suoi fratelli capeggiavano una molto ramificata organizzazione studentesca nell'Università di Erlangen (uno dei essi trascorse persino un lungo periodo di carcere), la polizia prussiana cercherà da principio d'impedire i suoi studi universitari a Berlino.

Il fatto è che tra la caduta di Napoleone nel 1815 e la rivoluzione francese del luglio 1830, in Germania l'opposizione democratica al sistema politico reazionario reclutava i suoi aderenti soprattutto nelle Università. Dopo l'uccisione del poeta conservatore August von Kotzebue, avvenuta nel 1819 ad opera dello studente Karl L. Sand, si era deciso di sottoporre le Università a stretto controllo, licenziando gli insegnanti di tendenze rivoluzionarie, vietando tutte le associazioni studentesche, censurando preventivamente le riviste e tutti gli scritti al di sotto dei venti fogli di stampa...

Alla fine, tuttavia, Feuerbach venne ammesso. Nel 1824 egli cominciò a frequentare i corsi di Hegel. Ben presto prese la decisione di passare dagli studi di teologia a quelli di filosofia. Nel 1828 venne promosso dottore in filosofia, con la dissertazione *De ratione una, universali, infinita*, non però a Berlino, ma all'Università di Erlangen, in base all'ordinamento universitario bavarese e per ragioni finanziarie. Qui egli consegnerà anche l'abilitazione e, come libero docente, terrà lezioni, tra il 1829 e il '32, su Descartes e Spinoza, sulla logica e la metafisica.

Intanto viene maturando pensieri ateistici, nella convinzione che solo divenendo atea l'umanità possa riacquistare fiducia in se stessa e

realizzare un mutamento sostanziale delle cose. Nel 1830 prende posizione contro la Destra hegeliana scrivendo i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, pubblicato anonimo. Il saggio antiteologico e illuministico, scritto contro la rappresentazione di un Dio personale e contro la fede egoistica nell'immortalità, venne sequestrato e Feuerbach, individuato dalla polizia, venne espulso dall'Università.

Nel 1835 inizia la sua collaborazione agli "Annali di critica scientifica" di Berlino, l'organo ufficiale della scuola hegeliana. Nel 1836, dopo una pausa di tre anni e il fallimento di tre richieste di conferimento di un professorato straordinario a Erlangen, Feuerbach si ritira definitivamente dall'Università, pur continuando a cercare una cattedra, per un certo tempo, in altre città tedesche. Dalla difficile scelta di una professione lo preserverà la figlia di un fabbricante di porcellane, che, sposandolo, gli permetterà di condurre per 24 anni a Bruckberg una vita semplice e abbastanza ritirata. Egli beneficerà anche di una modesta pensione da parte del governo bavarese.

Propugnando un materialismo di tipo spinoziano-panteistico, Feuerbach si mise a studiare nuovamente la storia moderna della filosofia, convincendosi sempre di più che filosofia e teologia, illuminismo e cristianesimo sono in profondo contrasto tra loro. In rapida successione pubblica *Storia della filosofia moderna da Bacone a Spinoza* (1833), *Presentazione, svolgimento e critica della filosofia leibniziana* (1836) e *Pierre Bayle* (1838).

Attraverso Bayle, Feuerbach si ricollega all'ateismo francese. Come noto, Bayle fu il primo in occidente ad ammettere la possibilità di una società di atei e a tentare di ricondurre la religione cristiana entro i limiti della ragione. Feuerbach non fece altro che rafforzare la posizione del calvinista francese con argomenti tratti dalla storia e dalle scienze naturali, negando ogni pretesa scientifica alla teologia.

Alla fine del 1837 viene invitato da A. Ruge a collaborare agli "Annali di Halle", ove pubblica *Intorno a filosofia e cristianesimo* e *Per la critica della filosofia hegeliana*. Scrisse anche un pamphlet contro il capo dell'ortodossia protestante più reazionaria, Heinrich Leo, che aveva attaccato come atei gli hegeliani di sinistra: già qui, sulla scia di Strauss, egli sosteneva la necessità di sostituire il concetto di Dio con quello di "genere umano".

Con la *Critica della filosofia hegeliana* si ha una svolta, poiché per la prima volta Feuerbach rifiuta i fondamenti del sistema hegeliano, postulando una gnoseologia realistica che non subordini il metodo dialettico al sistema. La filosofia resta la scienza della realtà nella sua verità e totalità, ma la quintessenza della realtà è la *natura* non l'idea. Egli soprattutto rimprovera ad Hegel d'aver abbandonato l'intuizione sensibile,

che nell'amore ha la sua più completa espressione, d'aver cioè tradito l'essere sensibile e concreto, solo mediante il quale è possibile la vera conoscenza (l'empirismo che parte dai sensi è, per Feuerbach, più vero dell'idealismo, ma a condizione che consideri l'uomo come il più essenziale degli oggetti sensibili).

Feuerbach inoltre afferma che la filosofia hegeliana non può essere la filosofia assoluta, poiché anch'essa, come ogni altra filosofia, è inscritta in un tempo e quindi è destinata ad essere superata. In tal modo egli adoperava nei confronti di Hegel la stessa logica che Hegel adoperava per ogni altro sistema filosofico. Tuttavia, nella sua filosofia non comprende l'originalità del metodo dialettico hegeliano, che effettivamente è superiore al tempo in cui è stato formulato, tant'è che proprio in virtù dei principi della dialettica si poteva pensare la filosofia hegeliana come destinata ad essere superata. Feuerbach invece accusa di formalismo "tutta" la filosofia hegeliana, che altro non è se non "mistica razionale".

Influenzato notevolmente dalla lettura della *Vita di Gesù* (1835) di Strauss, Feuerbach entra nel vivo della polemica fra Sinistra e Destra hegeliana, puntando l'attacco in due direzioni: contro la teologia cristiana che sacrifica la filosofia alla religione producendo mitologia; contro la filosofia hegeliana, che si serve della religione in maniera subdola, mascherata. Diversamente da Strauss però, egli non si preoccuperà tanto di verificare dove il mito è presente nella religione, quanto di risalire dalla religione (che è tutta mitologica) alle caratteristiche umane (psicologiche più che altro), cioè alle qualità più intrinseche dell'uomo (desideri, aspirazioni, ecc.).

Per Feuerbach è l'uomo che fa la religione e non il contrario: la religione è solo uno strumento per poterlo meglio capire (in questo sta l'originalità di Feuerbach, rispetto agli altri hegeliani di sinistra, ma anche il suo limite, poiché la conoscenza dell'uomo avviene in maniera indiretta, a partire da quello che l'uomo "pensa di sé", peraltro in una forma alienata, e non partire da quello che l'uomo vive concretamente, a livello sociale, economico, politico). E così, nel 1841 appare quella che diventerà la sua opera più famosa, *L'essenza del cristianesimo*: l'opera che nel circolo della Sinistra hegeliana berlinese apparirà subito come il coerente compimento e superamento della filosofia hegeliana della religione.

Feuerbach non fece altro che rovesciare la coincidenza hegeliana di finito e infinito, di spirito umano e assoluto, ponendo il secondo termine come esplicazione del primo e non viceversa. La "coscienza di Dio" (o dell'assoluto) era improvvisamente diventata l'"autocoscienza dell'uomo". Dio cioè non veniva solo negato ma Feuerbach attribuiva all'uomo gli attributi, le qualità che prima si attribuivano a Dio (o all'Idea, secondo la filosofia). "Il segreto della teologia è l'antropologia".

L'uomo, che è soggetto attivo, aliena i suoi attributi o predicati (l'essere buono, saggio, vero ecc.) nell'ente fittizio da lui creato, Dio, il quale, con un'inversione dei rapporti veri, diventa soggetto attivo, mentre l'uomo diventa il predicato. Allo stesso modo, la filosofia hegeliana, invece di far derivare il pensiero dall'essere ha fatto il contrario, e l'Idea è diventata il soggetto che crea il mondo, mentre l'uomo è un suo attributo. La filosofia speculativa non avrebbe fatto altro che collocare nell'aldilà quell'essere divino che la teologia, per paura e per incomprendimento, aveva relegato nell'aldilà. "La teologia è dunque il segreto della filosofia speculativa".

Il coraggio di Feuerbach entusiasmò tutta la Sinistra hegeliana e le ripercussioni sugli ambienti intellettuali di Berlino e di Halle furono enormi. Per la prima volta nella storia della filosofia la teologia veniva considerata alla stregua di un'antropologia rovesciata e il panteismo idealista veniva trasformato in ateismo materialistico. La filosofia hegeliana non era il superamento della teologia, ma solo il suo travestimento.

Feuerbach si proponeva di fondare una coerente filosofia antropologica, facendo della materia, dei sensi, della sensibilità e soprattutto dell'uomo il punto di partenza e di arrivo della sua speculazione. Il materialismo professato non era meccanicistico (alla Lamettrie), ma antropologico, naturalistico, che valorizzava l'uomo nei suoi aspetti morali, estetici, intellettuali, e non solo l'uomo singolo ma anche l'uomo sociale (in quanto l'io deve essere completato da un tu, mediante il sentimento dell'amore), nonché l'uomo universale (come genere umano o umanità: l'unico universale che l'uomo possa ammettere).

L'antropologia di Feuerbach diventa radicalmente ateistica, poiché ora il credente viene considerato come un uomo che crea Dio a sua immagine e somiglianza. La coscienza dell'infinito non è altro che la coscienza dell'infinità della coscienza stessa, ovvero nella coscienza dell'infinito (che è naturale all'uomo) l'uomo oggettiva l'infinità della propria essenza (ad es. la trinità divina non è che l'unità umana di ragione, amore e volontà). Il concetto di Dio non è altro che la proiezione di un uomo alienato, che sposta il proprio essere umano fuori di sé, assolutizzando nell'aldilà quelle proprietà umane (amore, giustizia, sapienza...) ch'egli come singolo non riesce a vivere pienamente ma che potrebbe e può farlo come "genere umano".

Con questa interpretazione della religione, Feuerbach supera quell'Illuminismo che considera la religione un inganno dei preti; essa è piuttosto una forma di alienazione dell'uomo, nel senso che l'uomo attribuisce a Dio ciò che gli è proprio. Feuerbach arriva a dire che il vero Dio è l'uomo (*homo homini deus est*): infatti, non si tratta di "negare" Dio quanto di "affermare" l'uomo. L'antropologia, più che ateistica, è umani-

stica, poiché l'ateismo è solo il contrario della religione.

Il motivo di questa alienazione Feuerbach lo attribuisce al rapporto uomo/natura (non anche alle condizioni sociali dell'esistenza). La natura, pur essendo struttura originaria di ogni esistente e non una forma estraniata dell'Idea, è insensibile alle sofferenze dell'uomo, ha segreti che lo soffocano. In effetti, l'uomo singolo – dice Feuerbach – è finito, mortale, limitato, ma in quanto “specie” o “genere umano”, egli è infinito, immortale, onnipotente. Se così non fosse, l'uomo non avrebbe potuto creare un Dio onnipotente, onnisciente ecc. Tuttavia, se l'uomo avesse veramente coscienza delle sue possibilità in quanto “genere umano”, sarebbe naturalmente “ateo”, in quanto avrebbe capito che i suoi “desideri” (diversamente che dai suoi “bisogni”) sono il segno della sua infinità senza limiti.

Nelle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* e nei *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843), usciti in Svizzera per evitare la censura, Feuerbach non riuscirà a superare le tesi dell'*Essenza del cristianesimo*. Anzi, molto presto egli verrà liquidato come “religioso” da parte sia di Stirner che di Marx ed Engels, a motivo del suo culto della natura umana in generale e della astrattezza del suo concetto di “amore” e del rapporto “io-tu” (egli cioè avrebbe creato una sorta di “religione dell'amore”).

Nel 1843 rifiuta di collaborare agli “Annali franco-tedeschi” che Marx e Ruge si preparavano a far uscire a Parigi, e pubblica *L'essenza della fede secondo Lutero* (1844) e *L'essenza della religione* (1845). Quando nel 1848-49 scoppia la rivoluzione, egli vi partecipa, beninteso come “teorico”, dichiarandosi “comunista” (il rapporto “io-tu” andava infatti inteso, a suo giudizio, in senso “comunistico”, poiché esso rimandava all’“uomo sociale”: così rispose alle critiche di Stirner).

A introdurre in Germania le teorie comunistiche franco-inglesi erano stati K. Grün, G. Kuhlmann e altri, dando vita a una corrente chiamata “Vero socialismo”. Essi – come scrissero Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca* – vedevano in quelle teorie il mero prodotto del “pensiero puro”, astratto, e non il riflesso di un “movimento reale”, cioè di situazioni storiche concrete, di bisogni sociali e di classi determinate. A Francoforte Feuerbach assiste al congresso democratico. Rifiuta però di seguire Gustav von Struve, capo della rivolta democratico-repubblicana del granducato del Baden (1848-49), che lo invitava a combattere con le armi dalla parte del popolo: preferì tenere al municipio di Heidelberg (l'Università gli aveva chiuso le porte) delle lezioni a studenti, borghesi e persino operai sull'essenza della religione (poi pubblicate nel 1851), convinto che non fosse ancora il momento – a causa delle insufficienze della teoria – di passare alla prassi.

Dopo un semestre però fece ritorno a Bruckberg, avendo la netta impressione di sentirsi estraneo agli avvenimenti politici della sua epoca. Da questo momento la sua attività sarà assai limitata. Scrive una calorosa presentazione al *Trattato dell'alimentazione per il popolo*, di Jakob Moleschott, e lavorò a raccogliere i materiali per la sua ultima, significativa, opera di critica religiosa, *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*, pubblicata nel 1857.

Dopo il fallimento della fabbrica di porcellana di cui la moglie era proprietaria, Feuerbach fu costretto a trasferirsi presso Norimberga, vivendo in notevoli ristrettezze. Si occupò prevalentemente di scienze naturali ma la sua ultima opera, *Divinità, libertà, immortalità* (1866) aveva ancora per oggetto la religione. Nel 1870 aderì alla socialdemocrazia tedesca, ma senza impegnarsi attivamente. Morì di apoplezia nel 1872: il suo funerale, cui parteciparono 20.000 persone, fu occasione di una grande manifestazione operaia.

### Rilievi critici

1) Feuerbach considerava la realtà solo come oggetto di conoscenza, non anche come attività umana pratica, capace non solo di trasformare la realtà, ma anche di produrre nuova teoria: di qui il suo rifiuto di partecipare all'attività politica della nazione e, di conseguenza, il ripetersi della sua filosofia dopo l'*Essenza del cristianesimo*.

2) Concepiva la natura fuori della storia, invece di considerarla come l'ambiente che agisce sull'uomo e che a sua volta è trasformata dall'uomo. Aveva una concezione della natura idealistica e romantica e gli restavano totalmente estranei i processi della rivoluzione industriale.

3) Riteneva che l'alienazione religiosa potesse essere dissolta dimostrando l'origine umana della religione (con un'analisi psicologica), mentre essa può essere superata solo eliminandone la causa reale, cioè le contraddizioni sociali. In questo senso Feuerbach restava un illuminista: l'aspetto sociale della religione, il suo complesso divenire storico, la sua realtà articolata, gli sfugge.

4) Concepiva l'uomo astrattamente, fuori dei rapporti storico-sociali (come un'entità ipostatizzata) e sostituiva i concetti di società civile e storia col concetto indeterminato di "specie o genere umano". Feuerbach – dice Marx – "fin tanto che è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista", in quanto – alla maniera hegeliana – egli "fa della storia successiva lo scopo della storia precedente". Feuerbach ha superato i materialisti meccanicisti, rivalutando l'uomo come "oggetto sensibile", ma non è riuscito a cogliere l'uomo nella sua "attività sensibile" (sociale,

economica, produttiva, materiale), se non in quella forma elementare (e da lui per di più idealizzata) che è l'amore e l'amicizia.

5) Tende a conservare, nella vita e nella cultura umana, una sorta di "pura religiosità" (aliena ai dogmi e a specifiche istituzioni), conforme a quegli stessi valori della tradizione cristiana che pur egli aveva sottoposto a critica filosofica.

6) All'ateismo antropologico-naturalistico di Feuerbach si può, in qualche modo, ricollegare l'ateismo-scientifico del marxismo e l'ateismo positivista, psicanalitico ed epistemologico (neoempirismo, razionalismo critico, ecc.).

### **La teoria della proiezione**

La teoria della "proiezione" di Feuerbach non pare escludere a priori la tesi, da sempre sostenuta dalla Chiesa, secondo cui l'uomo è fatto a immagine di Dio e non Dio a immagine dell'uomo. In ultima istanza, infatti, non ci sarebbe motivo di dubitare che certe azioni o pensieri dell'uomo vengono posti perché inconsciamente si riproduce qualcosa che ci sovrasta o ci precede.

Feuerbach ha dato praticamente il colpo di grazia a tutte quelle religioni che si costruiscono delle divinità per giustificare i propri interessi (politici, economici ecc.). Questa sua intuizione è stata poi abbondantemente ripresa e sviluppata dal marxismo.

La Chiesa cristiana – come noto – reagì al materialismo naturalistico di Feuerbach e a quello storico di Marx, affermando che la critica materialistica poteva funzionare con le religioni naturali o primitive, non con quelle rivelate, la prima delle quali, ovviamente, è il cristianesimo.

Ora, a parte il fatto che le religioni rivelate dicono fra loro cose molto diverse (le differenze tra ebrei, musulmani e cristiani sono per certi aspetti abissali), e che tutte pretendono d'essere l'unica vera "rivelata", e che sussistono differenze insormontabili persino all'interno della stessa confessione cristiana (tra cattolici, ortodossi e protestanti), e che il concetto di "rivelazione" non garantisce affatto dalla possibilità di compiere degli errori storici, e che non esiste fondatore di moderne sette religiose che non abbia preteso d'aver avuto almeno una rivelazione, e così via: a parte questo, si potrebbe forse riassumere in una semplice definizione la critica da parte di Feuerbach alle religioni e al cristianesimo in particolare: la perfezione non sta nella rivelazione ma nella realizzazione umana dei principi religiosi.

Detto questo, il problema se l'uomo sia a immagine di Dio o Dio a immagine dell'uomo, resta di nuovo aperto. Nel senso che se è vero che l'uomo, coscientemente, può crearsi un Dio a propria immagine e so-

miglianza, nulla toglie, a priori, che possa essere vera, come ipotesi, anche la definizione contraria, e cioè che l'uomo è fatto a immagine di Dio.

Il fatto è però che se questa ipotesi è vera (e se lo è, essa potrebbe spiegare certi meccanismi o fenomeni che l'uomo produce inconsciamente), noi non possiamo in alcun modo dimostrarla o verificarla, poiché l'esperienza di Dio va al di là delle umane possibilità, è letteralmente un non-senso.

Qualunque "esperienza divina" (mistica, contemplativa, o pratica e organizzativa), propagandata dagli uomini, serve sempre per distogliere gli oppressi dal compito di risolvere i loro problemi sulla terra. Paradossalmente, l'idea di Dio, invece di dare una speranza agli uomini, la toglie, poiché rimanda a un'altra dimensione la soluzione dei loro problemi più gravi.

Il massimo che si potrebbe concedere alla religione è dunque questo: se l'uomo è fatto a immagine di Dio, non è cosa che possa essere dimostrato nella dimensione spazio-temporale che l'uomo vive sulla terra (o nell'universo). Pertanto l'ateismo è inevitabile ad ogni affermazione rigorosamente umanistica.

Feuerbach ha distrutto la pretesa di una tesi ecclesiastica, anche se, senza volerlo, ha permesso ch'essa si trasformasse in una problematica ipotesi laica (destinata però a rimanere tale).

Ciò che fa pensare all'idea di un "Dio" è il fatto che l'uomo non riesce ad adattarsi completamente alla natura. C'è qualcosa in lui che va al di là di quanto si può riscontrare nei fenomeni naturali (o animali). La stessa teoria evoluzionistica ancora non è riuscita a spiegare il passaggio qualitativo (quello della libertà autocosciente) dal mondo animale a quello umano.

L'uomo sembra non essere semplicemente "figlio della natura" (o dell'universo), cioè non sembra essere un mero prodotto dell'evoluzione, poiché la differenza che lo separa dagli animali è troppo grande. In lui c'è qualcosa che non appartiene alla natura...

### **Addendum**

Il ragionamento che fa Feuerbach per spiegare l'origina dell'alienazione religiosa ha un che di psicologico e, nella parte propositiva, di idealistico. A suo giudizio infatti l'uomo si sente impotente nei confronti della natura, poiché si concepisce in maniera individualistica, e in questa impotenza si crea degli dèi cui attribuisce dei poteri straordinari, ch'egli stesso vorrebbe avere. E, così facendo, si aliena. Cioè proietta al di fuori di sé ciò ch'egli non è e vorrebbe essere.

Feuerbach diceva questo anche perché nella sua Germania la ri-

voluzione industriale non era ancora esplosa come in Inghilterra, per cui effettivamente si aveva nei confronti della natura un certo atteggiamento di soggezione. Tuttavia egli tendeva ad attribuire al rapporto io/natura l'origine di un contrasto che in realtà era tra io e società, come aveva ben capito Marx quando prese a criticarlo.

Quale soluzione propone a questo fenomeno dissociativo? Da un lato chiede di convincersi che non è Dio a creare l'uomo a sua immagine e somiglianza ma il contrario; dall'altro chiede al singolo di concepirsi come "genere umano", nel senso che tutto ciò che come individuo singolo non si riesce a ottenere, lo si otterrà come genere umano. L'idealismo, che in questo caso è una forma di stoicismo, sta proprio in questo: la liberazione, la soddisfazione dei bisogni, l'emancipazione sociale vengono rimandati a un futuro non precisato. Nel presente la liberazione sarebbe avvenuta nel rapporto io-tu in cui l'identità viene concepita come frutto di una relazione duale.

In sostanza Feuerbach aveva sostituito la parola "Dio" con la parola "genere umano", un'astrazione con un'altra astrazione. Tale soluzione del problema risultava fittizia rispetto a quella prospettata da Hegel, secondo cui la soddisfazione di sé l'uomo deve raggiungerla nel presente, giustificando razionalmente la realtà. Il merito della soluzione di Feuerbach stava soltanto nell'aver tolto all'essere umano il misticismo di tipo religioso, fosse esso espressamente teologico o mediato dalla filosofia.

Il limite di fondo nella sua filosofia non stava però – come vuole il marxismo – unicamente nel non aver capito il lato storico del materialismo, avendo egli privilegiato quello naturalistico, ma anche nel non aver capito che il sentimento di dipendenza che si prova nei confronti della natura non procura mai, preso in sé e per sé, alcuna forma di alienazione, quanto semmai una forma di "rassicurazione".

## Per una filosofia della storia

Uno dei grandi problemi che la scienza storica deve ancora spiegare, in maniera esauriente, è il motivo per cui i rapporti borghesi e il modo di produzione capitalistico si sono sviluppati non nella ricca e avanzata civiltà bizantina (rimasta tale almeno sino alle crociate e all'invasione turca), ma nell'Europa occidentale, che dalla caduta dell'impero romano fino al mille conobbe una notevole arretratezza economica e tecnologica. Questione che, sul piano più generale, non contestuale, si potrebbe anche porre nei termini seguenti: come mai, a parità di condizioni economiche, in una società si forma la produzione borghese-capitalistica e in un'altra no? Cos'è che impedisce agli uomini di compiere questa transizione sociale? Cos'è che invece la promuove?

Una risposta – ancora tutta da verificare – potrebbe essere questa: in Occidente esistevano, a livello sovrastrutturale, condizioni più favorevoli all'affermarsi della società e della mentalità borghese. Il che sta a significare che la questione andrebbe affrontata in maniera da considerare le determinazioni ideologiche della coscienza sociale come relativamente prioritarie rispetto a quelle strutturali dell'economia. D'altra parte è noto che l'economia non può determinare, *tout-court*, la coscienza sociale, altrimenti non vi sarebbe alcun progresso storico, né si potrebbe mai realizzare il socialismo. Il marxismo parla di "influenza reciproca", di "condizionamento interdipendente" e considera determinante la struttura solo "in ultima istanza". Qui dobbiamo considerare il fatto che quando la coscienza sociale delle contraddizioni di un sistema è ben radicata nel contesto della società, essa tende a trasformarsi in una forza strutturale non meno tenace della forza dell'economia.

\* \* \*

La rivoluzione borghese – questa potrebbe essere la tesi – è avvenuta nell'Occidente europeo perché qui la Chiesa cattolica aveva spezzato i vincoli che la legavano alla Chiesa ortodossa, dando il via alla concezione laicista e individualista dell'esistenza (in forma embrionale e inconscia). Detto altrimenti: la religione cattolico-romana, pur essendo fondamentalmente una confessione "medievale", ha (quasi) sempre avuto in sé (prima ancora della svolta costantiniana) degli elementi (tuttora da ricercare) che potevano essere svolti in direzione della mentalità borghese. In questo senso bisognerebbe ripercorrere almeno l'itinerario che va da

Agostino d'Ipbona a Tommaso d'Aquino.

Tale religione, in sostanza, avrebbe contribuito – naturalmente senza volerlo – alla formazione dello spirito borghese, che poi è quello che permette a una determinata economia di assumere una direzione ben specifica. In seguito, cioè a conclusione dell'epoca medievale, il protestantesimo si assunse il compito di laicizzare ulteriormente il cattolicesimo, preparando il terreno culturale per lo sviluppo coerente e conseguente della prassi borghese.

Fino ad oggi la storiografia, sul piano sovrastrutturale, ha studiato, fra l'altro, gli elementi borghesi del protestantesimo, sia secondo la teoria marxista del "riflesso", per cui il protestantesimo non ha fatto altro che legittimare i rapporti economici capitalistici; sia secondo la teoria sociologica di Weber, per il quale il capitalismo è piuttosto un prodotto del protestantesimo (o per lo meno quest'ultimo sarebbe stato la forza propulsiva che avrebbe contribuito in maniera decisiva, sul piano ideologico, alla formazione del capitalismo). Ancora però la storiografia non ha studiato in che modo il cattolicesimo (dei primi 1500 anni della nostra era) poteva condurre (indirettamente) alla mentalità borghese e quindi al protestantesimo, il quale, se vogliamo, non è stato soltanto una reazione al cattolicesimo, ma anche uno svolgimento necessario della stessa mentalità borghese, che da tempo lo precedeva (come minimo dal Mille).

\* \* \*

Si potrebbe, in un certo senso, collegare, sul piano socio-economico, l'ortodossia (che è la prima manifestazione della religione cristiana) allo schiavismo e al colonato, che segue immediatamente la dissoluzione della schiavitù dell'epoca imperiale, un'epoca durante la quale tra cattolicesimo e ortodossia non vi erano ancora sostanziali differenze. La religione cattolica andrebbe invece collegata alla servitù della gleba del periodo feudale, mentre il protestantesimo all'operaio salariato della manifattura. Tutte le religioni eurooccidentali sono cominciate ad entrare in una crisi irreversibile a partire dalla rivoluzione industriale vera e propria, iniziata in Inghilterra verso la metà del XVIII secolo (con gli elementi materiali del ferro e del carbone).

L'ortodossia rappresenta non solo la prima manifestazione della religione cristiana, ma anche il primo tradimento degli ideali originari del Cristo (i fondatori del cristianesimo ortodosso vanno ricercati negli autori dei documenti neotestamentari: in particolare Pietro, per mano di Marco, e Paolo; quanto a Giovanni il discorso è a parte).

In che cosa è consistito il tradimento della Chiesa ortodossa? Nel predicare l'ideologia dell'amore universale rinunciando a lottare per la

giustizia sociale, terrena, degli uomini. L'amore – secondo questa religione – doveva servire per sopportare stoicamente le ingiustizie. Durante tutto il corso dell'impero romano, l'ortodossia, per poter giustificare lo schiavismo, fece dell'amore un concetto di altissimo significato spirituale, riuscendo a coinvolgere decine di migliaia di persone. Non dimentichiamo che le più grandi persecuzioni i cristiani le hanno subite in questo periodo. Essi erano convinti di rappresentare un'alternativa alla mentalità dominante, anche se sostenevano che i migliori frutti del loro amore li avrebbero colti nel "regno dei cieli". Da questo suo principio basilare, l'ortodossia non si è mai distaccata, almeno sul piano teorico, anche a costo di apparire come una religione conservatrice, legata unicamente al proprio passato.

Il cattolicesimo-romano emerge dalla constatazione che il principio ortodosso dell'amore universale non è in grado di reggere o di sopportare la contraddizione dei rapporti schiavistici o di colonato. Questa Chiesa rinuncia al principio dell'amore universale – che giudica astratto – per affermare una nuova modalità esistenziale, quella del potere politico, che è sempre, a ben guardare, una forma di "idealismo", anche se viene espressa, generalmente, in una maniera più rozza e incivile (si pensi alle crociate, all'inquisizione, alla lotta feroce contro le eresie, alle guerre di religione, ecc.).

In effetti, la Chiesa cattolica appare, con la svolta teodosiana, molto più disposta al compromesso sui principi di quanto non lo sia la Chiesa ortodossa o greco-bizantina. Tale predisposizione essa l'aveva ereditata dalla cultura latina dell'impero romano, che era prevalentemente giuridica, sul piano formale, e basata sul concetto di "forza" sul piano sostanziale. La cultura greca invece era di tipo filosofico, cioè metafisico, idealistico, estetico, artistico...

Le prime importanti differenze tra le due Chiese hanno cominciato a emergere quando l'imperatore Costantino trasferì la capitale dell'impero a Bisanzio (intorno a questo fatto la Chiesa latina deciderà poi di elaborare, nell'VIII secolo, il famoso falso della Donazione di Costantino, a titolo per così dire di "risarcimento": falso in cui si credette sino all'Umanesimo), e soprattutto quando l'imperatore Teodosio decise di fare del cristianesimo l'unica legittima religione di stato. Questa decisione, nella parte occidentale dell'impero, priva com'era della presenza "fisica" dell'imperatore, ebbe un'importanza decisiva ai fini dell'organizzazione del potere politico da parte della Chiesa romana, che si servì immediatamente di varie tribù barbariche per concretizzare la propria aspirazione al dominio universale.

È stato proprio l'uso del potere politico, finalizzato a un obiettivo egemonico, che ha indotto la Chiesa latina ad allontanarsi progressiva-

mente da quella greca (la rottura definitiva, mai più sanata sul piano teologico, è avvenuta nel 1054). Viceversa, la Chiesa bizantina non è quasi mai stata caratterizzata dalla volontà di usare un potere politico contro l'autorità imperiale: spesso, anzi, nella storia dell'impero bizantino, la si è vista contestare le pretese imperiali di dominio o d'ingerenza negli affari ecclesiastici, non tanto per rivendicare un proprio potere politico (concorrenziale a quello dell'impero), quanto per affermare determinate posizioni di principio (come ad es. nella questione iconoclastica o durante le dispute teologiche sulla natura del Cristo).

Naturalmente, con questo non si vuol dire che la rivendicazione del potere politico, da parte della Chiesa latina, sia stata di per sé un fattore negativo (poiché la politica può anche essere usata per un fine di liberazione, come ha dimostrato certa teologia sudamericana del secolo scorso); ma, senza dubbio, tale rivendicazione è diventata un fattore negativo nel momento stesso in cui si voleva imporre una determinata ideologia ed affermare un potere egemonico di classe o di casta.

Ponendo in essere l'esigenza della politica, il cattolicesimo, se vogliamo, ebbe anche la possibilità di riavvicinarsi maggiormente al modello originario del Cristo, che sicuramente utilizzava la politica come mezzo di trasformazione sociale; solo che l'intelligenza cattolica medievale si è servita della politica per giustificare non l'esigenza di rapporti sociali umani, ma per confermare la realtà di quelli servili (cui la Chiesa era particolarmente interessata essendo essa stessa forza produttiva ed economica), al punto che ha fatto del servaggio feudale (questo nell'Aquinate è assai evidente) la "ragion d'essere" dell'esistenza del contadino-credente, e non soltanto – come per lo schiavismo – una condizione "infelice" da sopportare stoicamente in attesa della "retribuzione ultraterrena".

Quale istituzione eminentemente politica, la Chiesa romana ha valorizzato maggiormente i principi dell'obbedienza, dell'autorità, della gerarchia... rispetto a quelli ortodossi della comunione e della collegialità: alla "forza dell'esempio" ha preferito l'"esempio della forza". I principi cattolici, che minarono l'idea della fratellanza e dell'uguaglianza, elaborata dal cristianesimo primitivo, hanno aperto la strada all'individualismo, che è il terreno propizio all'affermazione della mentalità borghese.

In questo senso, la differenza che si pone tra l'individualismo cattolico e quello protestante sta unicamente nel fatto che il primo riguarda solo gli individui di potere (ovvero la gerarchia, che per garantirlo, si serve di un forte apparato burocratico-amministrativo e di controllo), mentre il secondo riguarda tutti i credenti, i quali possono così sperimentare – nell'ambito appunto dell'individualismo – una maggiore ugua-

gianza (non a caso il protestantesimo ha affermato i principi del “sacerdozio universale” e del “libero esame”, mentre i cattolici hanno preferito quelli del primato petrino sugli altri apostoli, della cattolicità universale della Chiesa, della sovranità giurisdizionale della sede romana sulle altre sedi, dell’infallibilità pontificia, ecc.).

È dunque nei limiti del cattolicesimo medievale che va ricercata la causa sovrastrutturale che ha generato (indirettamente) lo sviluppo della mentalità borghese dell’epoca moderna. Nonostante che in Europa orientale (area bizantina) la politica imperiale fosse più autonoma dall’influenza della religione ortodossa (si pensi ai concetti di “diarchia” o di “sinfonia”, che la storiografia occidentale ha sempre voluto qualificare col termine di “cesaropapismo”), la rivoluzione borghese è invece avvenuta in Occidente.

Questo significa che il cittadino ortodosso si sentiva, in coscienza, più legato alla propria religione di quanto non lo fosse il cittadino cattolico nei confronti della propria. Come spiegare altrimenti il fatto che l’Europa orientale, pur avendo anch’essa avuto un sistema feudale, non è mai stata caratterizzata (almeno sino alla fine del secolo scorso) dalle profonde contraddizioni che tale sistema ha comportato in Europa occidentale? Come spiegare il fatto che nell’Europa orientale si sono conservate molte più esperienze agricolo-comunitarie che nell’area occidentale, al punto che agli inizi del secolo vi erano ancora correnti politiche convinte di poterle riformare per opporsi efficacemente alla penetrazione di elementi capitalistici?

La mentalità borghese è appunto nata perché una religione imposta con la forza ha meno presa di una che per affermarsi si serve (anche) di esempi di santità personale, di coerenza etico-religiosa, di valori fondamentali... È forse un caso che gli ortodossi abbiano sempre preferito sopportare l’occupazione turca piuttosto che l’invasione latina? O che non abbiano mai sperimentato, all’interno della loro confessione, le terribili guerre di religione che sconvolsero l’Occidente per interi secoli? Certo, qui non si vuole idealizzare la confessione ortodossa, si vuol soltanto mettere in evidenza che il “tradimento” ortodosso dei principi del Cristo ha determinato conseguenze meno drammatiche di quello del cattolicesimo. Per gli ortodossi – già lo si è detto – gli ideali del Cristo non potevano realizzarsi in sede politica, ma solo nel rapporto comunitario, cioè nell’ambito della chiesa locale, a livello rituale, sacramentale, interpersonale... Il cattolicesimo seppe sì riscoprire l’importanza dello strumento della politica, ma finì col servirsene per scopi tutt’altro che umanitari.

\* \* \*

Il protestantesimo emerge dalla constatazione che il principio cattolico dell'obbedienza non era più in grado di reggere o di sopportare la contraddizione dei rapporti feudali. Tale contraddizione – come noto – diventava tanto più acuta e insostenibile quanto più crescevano le forze della borghesia.

Rifiutando la logica autoritaria, centralistica della Chiesa cattolica, unitamente alla profonda corruzione del suo idealismo politico, il protestantesimo ha affermato il principio della libertà interiore del singolo individuo, cioè il primato della coscienza individuale, permettendo così al cristianesimo di recuperare una parte del modello originario del Cristo (modello che la Riforma non poteva certo dedurre dall'esperienza ortodossa, essendo qui connesso al rispetto scrupoloso di una tradizione ecclesiale che non aveva più alcuna influenza in Europa occidentale da almeno mezzo millennio).

Tuttavia, il protestantesimo, non riuscendo a modificare i rapporti sociali esistenti, basati sullo sfruttamento, non ha fatto altro che accelerare la trasformazione del servaggio in dipendenza salariata (quella per cui l'uomo è giuridicamente libero e socialmente schiavo), lasciandosi coinvolgere, anima e corpo, nel gretto mondo dell'economia borghese.

Sotto tale aspetto, i protestanti hanno operato un tradimento peggiore di quello dei cattolici, perché più sofisticato e più pericoloso. Da un lato infatti essi hanno permesso che lo Stato usasse del proprio potere nella maniera più arbitraria possibile; dall'altro hanno fatto dell'esperienza sociale della religione una pura e semplice "intellettualizzazione della fede".

In verità, anche la Scolastica medievale non era meno astratta e speculativa: ad essa anzi bisogna far risalire la trasformazione dell'esperienza della fede in una sorta di metafisica religiosa tra le cui pieghe potrà insinuarsi il dubbio borghese di Cartesio.

Tuttavia la teologia protestante, pur essendo più "libera" di quella cattolica (perché non vincolata a concetti come tradizione latina, autorità, gerarchia ecc.), non ha approfittato di questa libertà per recuperare una verità originaria (nei limiti della religione in generale, ovviamente), ma, al contrario, è arrivata a giustificare ogni abuso. Infatti il protestantesimo, pur non avendo mai avuto un interesse specifico di potere ecclesiastico da difendere, si è servito, per salvaguardarsi come confessione, del potere degli Stati come nessun'altra confessione aveva fatto prima.

Nondimeno resta interessante, di questa corrente cristiana, la tendenza all'agnosticismo se non addirittura all'ateismo, frutto appunto di uno studio razionalistico delle Scritture. Questo aspetto l'avvicina all'umanesimo laico del socialismo, l'allontana di molto dal cattolicesi-

mo, per il quale qualunque “libero esame” deve sottostare al *placet* di istanze superiori, e di moltissimo dall’ortodossia, per la quale unica vera preoccupazione è quella di salvaguardare la tradizione patristica e gli aspetti rituali-sacramentali, mentre il suo livello di riflessione speculativa – dopo le grandi dispute sulla natura del Cristo e sulle eresie del mondo cattolico – è rimasto poco consistente.

\* \* \*

Nel mondo medievale era chiaro che il servo della gleba non poteva essere libero, anche se aveva più diritti dello schiavo. Nel mondo moderno invece l’uomo è formalmente libero ed è in questa libertà fittizia ch’egli accetta “spontaneamente” – come vuole la borghesia – di diventare operaio salariato. È stato il marxismo a togliere il velo all’ipocrisia della società capitalistica, e quindi all’ipocrisia della religione protestante, della filosofia idealistica, dell’economia politica classica e dell’ideologia politica borghese: il marxismo ha dimostrato che una libertà affermata davanti alla legge o allo Stato, nel pensiero o nella coscienza, senza una corrispettiva libertà dal bisogno, è una libertà falsa.

Non bisognerebbe mai dimenticare che i principi fondamentali del marxismo sono due: la socializzazione dei mezzi produttivi e il materialismo storico-dialettico (che include l’ateismo-scientifico). È sulla base di questi due principi ch’esso è stato in grado di ereditare le migliori conquiste della filosofia tedesca, della politologia francese e dell’economia inglese. A loro volta, queste tre correnti di pensiero rappresentano l’eredità e lo sviluppo, in veste laicizzata, di quanto di meglio potevano esprimere le due religioni principali dell’Europa occidentale: cattolicesimo e protestantesimo (quest’ultimo nella forma luterana in Germania e nella forma calvinista in Inghilterra). Il leninismo, dal canto suo, rappresenta una nuova sintesi, poiché è riuscito a ereditare non solo tutto il marxismo (e quindi tutta la cultura occidentale), ma anche tutta l’ortodossia (attraverso il populismo), rappresentando ancora oggi, nell’epoca contemporanea (che è imperialistica), la via migliore per la realizzazione dei due suddetti principi fondamentali del marxismo.

Vista da questa angolazione, la *perestrojka* gorbacioviana non avrebbe dovuto essere considerata come un superamento del leninismo, ma come una sua progressiva democratizzazione sul piano sociale e umano. Il leninismo infatti, quale ideologia politica, potrà essere superato solo dalla sua stessa democratica realizzazione: cosa che nell’ex “socialismo reale” lo stalinismo prima e la stagnazione dopo avevano reso del tutto impossibile.

Il leninismo è stato il tentativo di affrontare il problema di una

democrazia socialista a partire da una prospettiva prevalentemente politica; la *perestrojka* andava vista come un tentativo di aggiungere a tale prospettiva anche quella eminentemente sociale e umanistica (quella cioè in cui il popolo si sente protagonista attivo del proprio destino). Essa avrebbe potuto comportare un modo diverso non solo di concepire le relazioni sociali e umane, ma anche la stessa attività politica, la quale, se veramente vorrà essere democratica, non potrà più essere delegata dalle masse alle istituzioni statali e partitiche, come fino ad oggi è accaduto e non solo nei Paesi cosiddetti “socialisti”.

Lo sviluppo del socialismo, sul piano culturale o ideologico, è una conseguenza indiretta della precedente cultura (non diretta, poiché nella storia non solo non c'è nulla di assolutamente arbitrario ma neppure nulla di assolutamente automatico). Ora, siccome la cultura pre-socialista era prevalentemente caratterizzata dalla religione, ciò significa che sul piano culturale il socialismo ha un debito nei confronti della religione.

Infatti, grazie anche alla religione, cioè nonostante il suo “tradimento” dell'ideale originario, noi possiamo risalire (almeno sul piano dell'interpretazione storica) a questa positività primitiva, mettendola a confronto con gli ideali più significativi del moderno socialismo. In altre parole: se per vivere una società a misura d'uomo oggi possiamo farlo senza alcun riferimento alla religione (in quanto il socialismo è un'esperienza di umanesimo integrale), per vivere questa stessa società con una coscienza storica, cioè con una coscienza dell'intera evoluzione del genere umano, una coscienza che ci aiuti a non dimenticare nulla del passato ma anzi a valorizzare quanto di meglio esso abbia prodotto, la religione può ridiventare utile, in quanto riflesso opaco di una positività tradita.

Se noi ad es. riuscissimo a dimostrare che la moderna emancipazione dalla religione e soprattutto dallo sfruttamento del capitale è, in fondo, un ritorno, in nuce, alle idee originali del Cristo – che predicò comunione dei beni e primato dell'uomo – noi non avremmo fatto un “servizio” alle Chiese di questo mondo, ma al socialismo, poiché la storia ha dimostrato che lo sviluppo della religione costituisce sempre un tradimento degli ideali originari, benché nonostante questo tradimento (o in virtù di esso) possano verificarsi dei progressi, condotti in ambito religioso, per “purificare” l'idea di religiosità, e dei progressi, condotti in ambito laico, utili al superamento della stessa religione e utili persino alla recupero dell'ideale tradito.

Naturalmente con questo non si ha alcuna intenzione di sostenere che gli ideali umanistici del socialismo possono di per sé garantire dagli eventuali abusi che si compiono sul piano pratico. Il fallimento del “socialismo reale” rappresenta anche la fine di questa illusione.

\* \* \*

L'ultimo aspetto che andrebbe chiarito è il motivo per cui la rivoluzione industriale è avvenuta nei Paesi anglosassoni e non in quelli latini. Il motivo può essere questo: la Chiesa romana, pur essendo disposta al compromesso sui principi, non è disposta a perdere il potere politico. I compromessi li fa solo a condizione di conservare più o meno integralmente i propri privilegi. Ecco perché la rivoluzione industriale è potuta avvenire dove il potere politico della Chiesa romana era più debole. L'"anello debole" della Chiesa romana era l'Inghilterra.

Ma perché questa rivoluzione non è avvenuta in Germania, che pur era stata la prima a staccarsi dalla Chiesa cattolica? Perché la Germania, allora, non era ancora una nazione e poi perché la sua mentalità tradizionale era di tipo filosofico-idealistic, simile a quella greca. Perché accadesse una rivoluzione borghese in Germania, occorre prima di tutto una larga diffusione delle idee anticattoliche, cioè protestanti, così i tedeschi avrebbero avuto la necessaria giustificazione teorica per modificare radicalmente il loro sistema di vita. Quand'essi sono giunti alla convinzione ch'era il momento di fare la rivoluzione borghese, il mondo era già stato diviso dalle potenze coloniali di Francia e Inghilterra. Ecco perché la Germania ha avuto bisogno di sviluppare il nazismo.

L'Italia ha fatto la stessa cosa, ma dal punto di vista cattolico, non protestante. L'Italia ha dovuto cercare nell'ambito del cattolicesimo la giustificazione che le permettesse di accettare la rivoluzione borghese e industriale. Probabilmente, se la Chiesa cattolica avesse contribuito alla realizzazione dell'unificazione nazionale, l'Italia avrebbe partecipato prima alla spartizione delle colonie e forse non avrebbe sperimentato la dittatura fascista.

La rivoluzione borghese e industriale poteva dunque nascere e svilupparsi solo in Inghilterra, cioè in una nazione lontana dal potere politico della Chiesa cattolica, non molto influenzata dalla civiltà latina e tradizionalmente poco speculativa. Questo dimostra che non basta una Riforma protestante per creare una rivoluzione industriale (Weber qui ha torto). Come non è bastata la rivoluzione borghese, nata in Italia nell'XI secolo, a provocare la rivoluzione industriale. Perché avvenisse questa transizione occorre che la borghesia italiana operasse una lotta ideale contro il cattolicesimo, unificando la penisola. Il che non è mai avvenuto in maniera decisa e risoluta. Ecco perché dopo il Rinascimento l'Italia è tornata al feudalesimo.

Naturalmente l'Inghilterra, essendo lontana dall'influenza della Chiesa cattolica (si pensi che Duns Scoto ha elaborato delle teorie che al suo tempo non trovavano riscontri in alcuna parte dell'Europa, ad ecce-

zione del mondo bizantino), ha potuto realizzare l'unificazione nazionale molto più facilmente (e quindi molto tempo prima) sia dell'Italia che della Germania, divise in tanti principati e signorie. Questo spiega anche il motivo per cui Spagna e Portogallo, che pur sono state le prime nazioni cattoliche colonialistiche, sono state anche le ultime a diventare nazioni borghesi-industrializzate. In entrambe la mentalità cattolica ha avuto un peso determinante. Esse non hanno mai avuto le capacità speculative della Germania per opporsi alla tradizione cattolica (anzi, soprattutto la Spagna, ha sviluppato ancora di più i concetti di "obbedienza" e di "gerarchia", come appare soprattutto nel movimento dei gesuiti e nell'uso massiccio dell'inquisizione). Se al loro cinismo materialistico (si pensi alla reintroduzione coloniale dello schiavismo) Spagna e Portogallo avessero unito forti capacità speculative, in luogo di quelle burocratico-militari, la rivoluzione industriale sarebbe sicuramente nata qui, cosa che invece ha cominciato a imporsi solo nel XX secolo, come un processo calato dall'alto.

Se la rivoluzione capitalistica avviene in presenza non del protestantesimo ma del cattolicesimo, significa che del cattolicesimo è rimasto soltanto l'involucro esterno. Non a caso la nazione che oggi meglio incarna il capitalismo, e cioè gli USA, è anche quella più lontana dalle posizioni cattoliche.

### **Dal Mille ad oggi**

Potremmo chiederci il motivo per cui lo sviluppo di una borghesia di tipo industriale-capitalistico (e non semplicemente di tipo mercantile-commerciale) abbia richiesto così tanto tempo in Europa occidentale e non abbia trovato un proprio equivalente nel resto del mondo, se non dopo la nascita del colonialismo europeo.

La nascita della borghesia commerciale, in Europa, viene fatta risalire intorno al Mille. Ma in quel periodo esisteva una borghesia commerciale anche in altre parti del pianeta: per es. nell'impero bizantino, in Cina, in India, nel Medio oriente islamico, per non parlare del fatto che quando nacquero le prime civiltà commerciali in Mesopotamia, noi in Europa eravamo ancora all'età della pietra.

Dunque perché solo la borghesia commerciale del Medioevo europeo è riuscita a diventare industriale, condizionando il mondo intero? Cioè per quale ragione è riuscita a compiere un passaggio del genere una borghesia che sul piano commerciale non era più evoluta di altre borghesie del pianeta?

La risposta non sta ovviamente in qualcosa di genotipico e neppure in alcuna condizione ambientale o materiale, ma sta soltanto nella

cultura di riferimento, che nel caso della borghesia eurooccidentale è stata prima cattolica e poi protestantica.

Che particolarità aveva la cultura cattolico-romana per permettere lo sviluppo di una borghesia diversa da tutte le altre? Essa aveva la particolarità di permettere alla persona di sdoppiarsi in credente davanti alla Chiesa e in mercante davanti alla società e allo Stato.

Per quale motivo la Chiesa permetteva al borghese di scindersi in due persone così diverse? La risposta è semplice: essa stessa, al suo interno, era divisa tra una base contadina credente e un vertice ecclesiastico corrotto.

Quando all'interno di un'organizzazione collettiva di potere (quale appunto era la Chiesa romana feudale), il vertice ecclesiastico afferma determinati valori (etico-religiosi) e ne pratica altri di natura opposta, riuscendo a ingannare la propria base, se anche tra quest'ultima base sociale emerge qualcuno che s'accorge dell'abuso e vuol cercare di approfittarne per ritagliarsi uno spazio di manovra in cui poter esercitare la medesima doppiezza, i vertici di quella organizzazione avranno pochi motivi per impedirglielo, soprattutto se questa imitazione della corruzione non ha come fine immediato quello di rovesciare il potere costituito.

La borghesia non va considerata come un figlio bastardo della Chiesa romana, ma come un figlio legittimo, benché cadetto, in quanto il primogenito restava il contadino ubbidiente, disposto ad accettare il servaggio senza reagire. Nei confronti della borghesia la Chiesa romana sperava di poter esercitare una funzione di controllo, approfittando nel contempo di tutti i benefici economici che poteva ricavare da un rapporto particolare con tale classe; la quale sicuramente, coi propri traffici, era in grado di far diventare la Chiesa ancora più ricca e potente.

La Chiesa infatti poté politicamente opporsi agli imperatori e ai grandi feudatari grazie all'appoggio economico della borghesia (comunale e signorile). Nessun'altra ideologia del mondo riuscì a compiere lo stesso percorso di quella cattolico-romana, proprio perché in quest'ultima, nei suoi ranghi di livello elevato, l'ipocrisia non era l'eccezione ma la regola. In ogni altra parte del mondo l'attività borghese restava strettamente controllata dallo Stato, oppure era disprezzata in quanto contraria alla pratica dei valori religiosi.

Certo, la borghesia – come già detto – è esistita anche prima del cristianesimo, ma non poteva avere la stessa falsità. Quando una persona viene considerata schiava dalla nascita o può finire in una condizione schiavile semplicemente per una sconfitta militare o per un debito non pagato, non è indispensabile sforzarsi di cercare mille ragioni per dimostrare a questa persona che le cose non stanno così.

La retorica del cristianesimo primitivo sotto questo aspetto fu in-

credibile: il Cristo s'era fatto "servo di Dio" ed era morto per i peccati di tutto il genere umano, rendendo irrilevante essere liberi o schiavi di fronte a Dio; chi si abbassa sarà esaltato; gli ultimi saranno i primi; se uno ti percuote, porgi l'altra guancia, e così via.

La cultura pagana non era mai arrivata a principi del genere, che, come minimo, sarebbero stati equiparati a una forma di pusillanimità: una sofferenza ingiusta andava sempre punita e la vendetta era una forma di giustizia. L'ipocrisia del paganesimo raggiunse il vertice quando si volle dimostrare che il passaggio alla civiltà commerciale era giustificato dal fatto (puramente inventato) che in quella agricolo-pastorale gli uomini erano simili agli animali (l'esempio eclatante era Polifemo).

È ben noto tuttavia che lo schiavismo si ripropose anche dopo lo sviluppo del cristianesimo, nei confronti di chi non era mai stato "cristiano", verso cui quindi non era necessario usare l'arma della doppiezza. Ma, anche a prescindere dal fatto che a questa pratica schiavile si opposero alcuni esponenti di rilievo dello stesso cattolicesimo, ciò che più conta dire è che il capitalismo non si sviluppò affatto all'interno di questo rapporto schiavile. Il capitalismo si sviluppa soltanto – Marx lo disse migliaia di volte – quando sul mercato si trovano, l'una di fronte all'altra, due persone giuridicamente libere, di cui una può vendere soltanto la propria forza-lavoro.

\* \* \*

La nascita dell'individualismo borghese post-schiavistico è strettamente correlata allo sviluppo dell'individualismo dei vertici ecclesiastici nell'ambito del collettivismo cattolico. Quest'ultimo infatti riguardava più che altro il mondo contadino, ma le sue leggi erano in contraddizione con quelle del potere autoritario, assolutistico, che s'andavano affermando attorno alla figura del pontefice e dei suoi vescovi.

Dunque la prima borghesia commerciale e imprenditoriale nasce, in epoca feudale, sotto il patrocinio delle autorità ecclesiastiche, le quali però, quando videro che la borghesia era intenzionata a compiere rivendicazioni anche sul terreno politico, si spaventarono e fecero marcia indietro. Permettendo alla borghesia di svilupparsi economicamente, in funzione antifeudale, la Chiesa pensava di farsela alleata; invece ad un certo punto dovette prendere atto ch'essa non sopportava più i condizionamenti di nessun potere politico e che anzi aveva intenzione di diventare "protestante".

Di fronte al rifiuto che la Chiesa romana diminuise il proprio potere, la borghesia prese a usare la forza: dapprima quella intenzionata a modificare l'ideologia stessa della Chiesa, affinché l'attività del borghese

avesse più facilità etica di manovra; in seguito si usarono le pressioni di tipo politico-militare, al fine di rovesciare lo stesso temporalismo ecclesiastico. In Italia, prima ancora della riforma protestante, s'imposero, per un certo tempo, le signorie e i principati, che non misero in discussione i principi religiosi della fede, ma solo il loro uso politico. Poi s'affermarono culture umanistiche che, invece di mettere in discussione i principi della fede (come invece fecero i movimenti pauperistici ereticali), si limitarono a porre le basi del moderno agnosticismo ed ateismo.

La riforma protestante e le rivoluzioni borghesi servirono appunto per togliere alla Chiesa romana i poteri ideologico e politico. Col calvinismo la borghesia poteva avere finalmente ampie giustificazioni per agire senza alcuno scrupolo religioso, e nel contempo poteva riconoscersi in uno Stato che, sebbene religioso, agiva in maniera indipendente dalla Chiesa.

Questo processo fu lunghissimo: partito intorno al Mille, dovette superare la Controriforma per affermarsi in maniera definitiva. Fu la sicura autonomia dal potere ecclesiastico che determinò il passaggio dalla fase commerciale a quella industriale della borghesia. Non ci sarebbe stata nessuna rivoluzione industriale se la borghesia non avesse appreso perfettamente come rendere schiavo un operaio dicendogli che giuridicamente era libero di non esserlo. Che l'aria di città rendesse liberi, i Comuni italiani iniziarono a dirlo almeno cinque secoli prima degli altri Paesi europei.

Dopodiché tutto il mondo dovette subire le conseguenze di questo sviluppo anomalo dell'economia, profondamente ambiguo e, alla resa dei conti, disumano. La cosa stupefacente è stata che questo sviluppo, pur essendo partito da un'infima propaggine del continente asiatico (perché in fondo per gli asiatici l'Europa occidentale altro non è che questo), non solo non è riuscito a incontrare una valida resistenza da parte delle altre culture mondiali, ma da queste è stato addirittura adottato. Volente o nolente oggi tutto il mondo è dominato dal capitale.

Una certa resistenza la si è vista con la rivoluzione d'Ottobre in Russia, con la nascita del cosiddetto "socialismo reale" nell'Europa orientale e in Cina, e con la decolonizzazione dopo la fine della seconda guerra mondiale, ma dopo il crollo di quello che si rivelò essere un "socialismo da caserma", il capitalismo ha assunto proporzioni gigantesche, senza ostacoli di sorta sul suo cammino. Lo stesso socialismo mercantile cinese ne ha adottato i presupposti industriali e commerciali, pur nell'ambito di un relativo controllo statale, conformemente alle loro tradizioni collettivistiche.

La contraddizione principale non è più quella tra due sistemi sociali che dicevano d'essere opposti, ma è tutta interna a un unico sistema,

dove la gran massa dei lavoratori si trova schiacciata da un crescente monopolio produttivo e potere finanziario che sfuggono a ogni controllo. La concentrazione delle ricchezze è in mano a pochissime strutture economiche: le multinazionali e gli istituti di credito (che tendono, a loro volta, a trasformarsi in imprese). Una crescente globalizzazione dell'economia, priva di regole efficaci, soggetta a speculazioni finanziarie di ogni tipo, che minacciano continuamente paurosi crolli borsistici, sta caratterizzando il nostro tempo, in cui non si vedono elementi in controtendenza, se non certe idee a favore del multipolarismo contro il globalismo neoliberista occidentale a guida statunitense.

Nel passato, quando una civiltà voleva imporre i propri valori commerciali oltre misura, si scontrava con altre di tipo nomade, che con ferocia la spazzavano via. Ma oggi, se la resistenza non si formerà dall'interno, difficilmente verrà qualcuno a "salvarci".

### **La filosofia della storia degli ultimi 6000 anni**

Se una filosofia della storia ha senso, bisogna farla partire dagli ebrei, i quali furono i primi, tra i popoli a stretto contatto con lo schiavismo (mesopotamico ed egizio), a ribellarsi e a farlo in maniera intelligente. Le idee di popolo, giustizia sociale, leggi scritte, un Dio irraggiungibile ecc. si devono a loro. Nella loro storia è ben chiara anche la differenza tra stanzialità e nomadismo, tra poteri costituiti e contestazione profetica, tra difesa popolare di un territorio (con le sue tradizioni) e collaborazionismo col nemico da parte delle autorità religiose.

La prova più dura però, quella contro lo schiavismo romano, non riuscirono a superarla. Avrebbero potuto farcela già con l'esperienza politicamente rivoluzionaria del movimento nazareno guidato dal Cristo, che voleva riportare il giudaismo allo stile di vita del comunismo primordiale, antecedente allo schiavismo, ma nel momento culminante dell'insurrezione si fecero prevalere le esigenze del potere collaborazionista e le divergenze interetniche (per es. tra giudei, galilei e samaritani, ma anche tra ebrei e pagani). Quell'esperienza fu l'ultima significativa degli ebrei, perché poi si dispersero come popolo o rinunciarono a lottare contro lo schiavismo. Rifiutando la proposta politicamente eversiva del Cristo, rifiutarono anche l'idea di superare con l'umanesimo integrale, fondamentalmente ateo, la teocrazia giudaica, ovvero la religione in quanto tale, sia essa politicizzata o meno.

Al fallimento di quell'esperienza subentrò un nuovo tradimento, espresso sia come rinuncia alla lotta politica che come ritorno alla fede religiosa. Si cominciò infatti a dire che Cristo, dopo la sepoltura, era risorto per volontà divina e che sarebbe tornato quanto prima per trionfare

sopra i propri nemici. Quando però si dovette constatare la mancata parusia, si posticipò quest'ultima al giorno di un fantomatico giudizio universale, in attesa del quale occorreva vivere come se ogni giorno fosse quello buono, cioè con distacco dai beni terreni e amandosi gli uni gli altri.

La confessione cristiana che meglio ha conservato questa forma originaria di tradimento è stata ed è ancora oggi quella ortodossa. Ma poi venne un ulteriore tradimento: quello della Chiesa cattolico-romana, la quale iniziò a dire che il papato era superiore politicamente a qualunque altra istituzione ecclesiastica, ivi inclusi i sinodi e i concili; dopo il Mille esso cominciò ad affermare una teocrazia in nome della quale persino i sovrani dovevano stare sottomessi.

Il tradimento nei confronti del Cristo, invece di diminuire, aumentò così tanto che quanti cercarono di opporvisi, non riuscirono più a recuperare le fondamenta della Chiesa ortodossa. Il pensiero infatti cominciò ad essere espresso più in termini filosofici che teologici, più in termini razionalistici che mistici. Ragione e fede, a partire dal Mille, con la riscoperta dell'aristotelismo, cominciarono progressivamente a separarsi, fino al punto in cui (nel periodo dell'Umanesimo), con lo sviluppo sempre più forte della borghesia, si relegò il campo teologico alle scienze non dimostrabili.

La borghesia aveva laicizzato il proprio pensiero, anche se, sul piano pratico, essa non era in grado di costituire un'alternativa positiva al servaggio, in quanto si passava da uno sfruttamento (la rendita) a un altro (il profitto). Questa borghesia, là dove la fede aveva ancora una certa importanza, trovò in un nuovo tradimento religioso la propria giustificazione teorica: la riforma protestante, la quale favoriva un approccio razionalistico alla religione, così come facevano i filosofi umanistici, ma questi però sul piano laico, senza fare "troppa religione".

La Chiesa romana volle prendersi, sugli uni e sugli altri, una propria rivincita con la controriforma, ma i tempi ormai erano diventati maturi perché trionfassero idee ateistiche e/o agnostiche, eventualmente dietro la maschera religiosa del luteranesimo e soprattutto del calvinismo o dietro quella del deismo o del panteismo, se si voleva fare "filosofia" e non "teologia". Ciò avvenne con le rivoluzioni olandese, inglese, americana e francese: tutte a favore del capitalismo industriale.

Questa forma un po' criptica di ateismo o di agnosticismo, essendo espressione di interessi particolari di classe e non di una vera democrazia sociale, era però costretta a cercare compromessi con la religione.

Fu così che, contro questi vergognosi compromessi, si sviluppò l'ateismo scientifico e il socialismo rivoluzionario, i quali però compirono una forma di macroscopico tradimento quando pretesero di realizzare le loro idee attraverso lo strumento dello Stato. Vi fu una grave battuta

d'arresto che fece arretrare le nuove idee verso quelle borghesi tradizionali, benché quelle religiose non ripresero vigore come in precedenza.

Di tradimento in tradimento, di tentativi di liberazione più o meno riusciti o falliti si è arrivati ad oggi, dove ancora annaspiano nella ricerca della via che ci riporti all'uomo primitivo, modello di saggezza per tutti, dove ateismo e comunismo apparivano del tutto spontanei e naturali. Ci sarebbe bastato guardare le ultime popolazioni primitive rimaste sul nostro pianeta per capire la strada da percorrere, ma, evidentemente, siamo destinati a capire l'importanza di ciò che abbiamo perduto soltanto dopo aver distrutto tutto.

## Idee per un manuale di storia della filosofia

La filosofia è un modo di pensare astratto, tipico della personalità borghese alle prese coi problemi del superamento della religione. Uno studio della filosofia moderna ha senso solo come studio della progressiva laicizzazione della religione, ovvero come studio dell'evoluzione del pensiero ateistico.

Qualunque altro esame della filosofia è necessariamente dipendente da qualche altra disciplina. Per es. la filosofia politica è dipendente dalla scienza della politica, che, a sua volta, nell'Europa della borghesia, è sempre stata dipendente dall'economia politica.

La parabola della filosofia borghese va da Cartesio ad Hegel: prima di Cartesio vi è stata la preparazione all'ateismo da parte della Scolastica (in forme ovviamente implicite, in quanto non si usciva dai presupposti della teologia). Dopo Hegel si è avuta la svolta critica, poiché detta filosofia borghese non è riuscita a risolvere le contraddizioni della società capitalistica. La funzione progressiva della filosofia è praticamente terminata con Hegel; anzi, già con la sua *Filosofia del diritto* essa si era caratterizzata per la sua funzione regressiva, che porterà poi alla nascita del nazismo.

La filosofia è stata rivoluzionaria nelle intenzioni, non nel metodo, cioè nei principi della dialettica, non nello svolgimento pratico, coerente, di questi principi. E quando ha preteso di esserlo, con la rivoluzione francese e soprattutto con quella russa, i disastri sono stati enormi, a testimonianza che nella cultura europea si è rotto qualcosa che non si può aggiustare coi mezzi e metodi tradizionali.

Complessivamente si può dire che la filosofia borghese, non volendo mai mettere in discussione il dominio del capitale sul lavoro, ha finito col tollerare distruzioni e genocidi d'ogni tipo. E quella proletaria, gestita dallo stalinismo (un fascismo di sinistra), è stata non meno criminale. L'alternativa alla filosofia borghese non è una nuova filosofia, ma un diverso modello di società, che è ancora tutto da trovare.

L'esigenza di elaborare un pensiero più coerente e rigoroso rischia soltanto d'essere una fatica sprecata. Occorre invece creare un tipo di società in cui non si avverta l'esigenza di elaborare un pensiero astratto come quello filosofico. Un pensiero totalmente astratto riflette un tipo di vita alienato. Esattamente come l'assenza di qualunque pensiero.

\* \* \*

1) Lo studio teoretico della filosofia come scienza metodologica della *dialettica* (anticipatrice della politica rivoluzionaria), se fatto a partire dai greci non ha senso: a) perché la filosofia tedesca di Kant, Fichte, Schelling e soprattutto Hegel, ha saputo sintetizzare tutti i problemi della filosofia ad essa precedente; b) perché è solo la filosofia tedesca che costituisce il momento più alto della filosofia in quanto tale, ed anzi essa rappresenta il punto di partenza per la comprensione o almeno per l'affronto di molti problemi contemporanei, a condizione naturalmente che accanto a Hegel si metta la Sinistra hegeliana, dalla quale è emersa la figura di Marx, che eredita meglio di chiunque altro la scoperta più significativa della filosofia hegeliana, e cioè il principio della *dialettica*, che egli applica, per la prima volta, all'economia e alla politica. Nella politica, come noto, i risultati migliori li darà Lenin.

2) Bisognerebbe fare un manuale che comprendesse la storia della cultura greca, latina e anglosassone fino a Kant escluso, in cui tale cultura venisse svolta in stretta relazione con l'ambiente in cui s'è formata (economia, società, conflitti di classe, religione...), cioè una storia della cultura, nella quale la filosofia dovrebbe essere posta accanto allo studio delle concezioni politiche, economiche, giuridiche, pedagogiche, estetiche, religiose... di una determinata società, epoca ecc.

3) Poi ci vorrebbe un altro manuale che esaminasse la storia della filosofia (da Kant a Lenin) come tematica a sé. Ovviamente la filosofia va sempre studiata in relazione alla storia (economia, politica ecc.), altrimenti risulta incomprensibile, ma il vantaggio della filosofia contemporanea (che parte da Kant e finisce con Lenin) è quello di riuscire a focalizzare i problemi teorici più importanti per l'uomo contemporaneo. Soprattutto per cercare di capire il modo in cui questi problemi sono stati affrontati e risolti. Che poi il vero problema non è tanto quello di apprendere correttamente le cose che altri han già detto, quanto piuttosto di poter dire cose che altri ancora non han detto, seguendo però il loro metodo e sviluppandolo per il meglio.

4) Oggi chi vuole studiare la filosofia ha davanti a sé vari sbocchi operativi: politica, scienza, estetica, diritto, sociologia, psicologia, pedagogia ecc. Lo studio della storia della filosofia (a partire da Kant) è anche lo studio della rinuncia della filosofia a darsi, come tale, uno statuto scientifico, ovvero è lo studio della sua trasformazione in scienza applicata. Oggi qualsiasi problema filosofico deve essere impostato in maniera scientifica per essere risolto, ma questo significa che la filosofia non trova più la sua ragione d'essere in se stessa, come succedeva prima (fino a Hegel è stato così). La filosofia è scientifica non tanto perché rigorosa, logica, razionale, dialettica ecc., ma perché riflette obiettivamente i dati

oggettivi della realtà, e per far ciò essa deve darsi degli strumenti che tradizionalmente non sono filosofici.

Le scienze di oggi devono sapere perché e in che modo la filosofia è giunta a queste conclusioni. Devono sapere anche perché nessuna scienza priva di fondamenta filosofiche (quelle che vanno da Kant a Marx) potrebbe essere attendibile. La filosofia peraltro permette alle scienze naturali di trovare uno stretto rapporto con le scienze storico-sociali. La filosofia la si realizza sopprimendola e la si sopprime realizzandola – ha detto Marx.

5) Per quanto riguarda la storia della filosofia, così come viene fatta nei manuali scolastici, è assurda la pretesa di voler insegnare allo studente non solo ciò che di essa è ancora “vivo” ma anche quel che di essa è “morto” da tempo. Al giovane interessa vivere il presente, e il passato lo deve studiare solo per quel tanto che serve alla comprensione e alla vivibilità del presente, altrimenti non si uscirà mai dal nozionismo fine a se stesso.

Di tutto quello che oggi possiamo considerare ancora “vivo”, dobbiamo soprattutto studiare i motivi per cui esso è nato e si è sviluppato, il contesto storico-sociale in cui ciò è avvenuto, le conseguenze teorico-pratiche ch'esso ha generato. Naturalmente nella scelta tra il “vivo” e il “morto” bisognerà tener conto degli attuali interessi in gioco: idealismo e materialismo, ateismo e religione, rivoluzione e riforma, socialismo e capitalismo ecc. Lo studente deve sapere se l'autore di un manuale di filosofia è socialista o no, materialista o idealista, perché deve confrontarlo con posizioni opposte.

Lo studio della storia della filosofia o è finalizzato alla comprensione del presente o non serve a niente: sia che questo presente lo si accetti, sia che lo si rifiuti. D'altra parte la scelta sulla base degli attuali interessi in gioco noi la facciamo sia che ne siamo consapevoli sia che non lo siamo. Non esiste un testo neutrale, né un docente neutrale. Lo studente deve abituarsi a credere che l'oggettività o l'obiettività non è in contraddizione con le scelte di campo che si possono fare.

### **Che senso ha insegnare filosofia?**

Se le idee di Marx relative al rapporto tra struttura e sovrastruttura fossero state accolte dal Ministero della Pubblica Istruzione, da tempo un insegnamento come *filosofia* avrebbe dovuto essere soppresso. Almeno per come viene fatto, che è tipicamente hegeliano, cioè *idealistico*, che in Italia vuol dire “gentiliano”.

I docenti fanno una storia della filosofia che parte dal mondo greco e arriva a metà Novecento, ma con agganci storici, basati sui ma-

nuali, molto approssimati. Infatti nel primo anno del triennio la storia inizia dal basso Medioevo e si conclude con la rivoluzione inglese del 1688, mentre in filosofia si parte dal mondo greco e si arriva alla Scolastica. L'anno dopo si comincia ad affrontare la filosofia moderna, dall'Umanesimo sino a Hegel incluso, ma in storia si deve parlare del periodo che va dall'Ancien Régime sino alla fine dell'Ottocento. All'ultimo anno in storia si affronta il Novecento ma in filosofia si è ancora alle prese con la reazione post-hegeliana. Insomma tra le due discipline i legami sono del tutto casuali, in quanto i manuali non si preoccupano affatto di stabilire dei nessi organici: al massimo il docente deve fare brevi premesse o riferimenti estemporanei.

Gli studenti non hanno mai una percezione integrata, olistica, dei processi storici, in cui gli elementi sovrastrutturali vengono visti in maniera organica con quelli socioeconomici. Peraltro, per poterla avere integrata, non dovrebbero studiarci solo filosofia, ma anche molte altre discipline.

Delle due quindi l'una: se vogliamo fare una "storia della filosofia", non possiamo farla come "storia del pensiero", poiché questa non è in grado di autogiustificarsi, avendo bisogno del supporto di altre scienze che spiegano la realtà concreta, quella sociale, economica e tecnico-materiale; se invece vogliamo aiutare gli studenti a "fare filosofia", allora dovremmo scegliere determinati argomenti (per es. verità, libertà, giustizia, uguaglianza, diritti umani, ecc.) e affrontarli in maniera trasversale agli autori e alle epoche storiche, rendendo gli studenti edotti sulla possibilità di dare interpretazioni diverse a seconda dei diversi contesti storico-culturali.

In entrambi i casi bisogna far capire loro che le idee non nascono a caso, ma in rapporto a determinati problemi da risolvere. Le idee che non servono a chiarire le cose, che non aiutano ad affrontare questioni fondamentali per la vita di uno studente, non dovremmo neppure prenderle in considerazione. Si deve sempre partire dal presente dei giovani, dal loro vissuto, per convincerli che val la pena approfondire determinati argomenti.

Mettersi a discutere sulla natura divino-umana del Cristo o sui misteri della Trinità non serve a nulla, se i termini di quelle argomentazioni dogmatiche non vengono tradotti in un linguaggio conforme al loro tempo o se non si riesce a far capire loro che da quelle discussioni teologiche potevano scaturire conseguenze di tutt'altra natura, per es. politiche o culturali o sociali.

Se diciamo che le basi dell'ateismo moderno sono state poste da vari teologi della Scolastica, senza specificare che nelle loro argomentazioni i suddetti teologi erano molto influenzati dallo sviluppo mercantile

della borghesia comunale e signorile, noi daremo allo studente l'impressione che quei teologi cattolici (spesso monaci e frati) fossero particolarmente incoerenti, sicuramente meritevoli di condanne a vario titolo.

Non si possono spiegare le prove anselmiane o tomiste dell'esistenza di Dio, senza precisare che già in questa pretesa vi è un indizio di ateismo; e che questo modo di ragionare, così influenzato dalla borghesia, non trova riscontri nell'area bizantina medievale, dove pur si sarebbe potuto arrivare all'ateismo seguendo la via apofatica, quella per cui "Dio è tutto ciò che non è".

Insomma, forse è il caso di rivedere cosa diceva Marx nell'*Ideologia tedesca*, scritta con Engels nel 1845-46 a Bruxelles e rimasta inedita sino al 1932. E la prima cosa importante che disse fu proprio quella che non si può partire dai "pensieri" ma dalla "realtà", cioè dalle caratteristiche della *società civile*. Non – si badi – per sostenere che i pensieri possono essere soltanto un "prodotto" della realtà, ma per precisare che "le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze". Non si può mai prescindere dalla vita reale.

E la seconda cosa importante da dire è che la realtà sociale, una volta presa in esame, non va giustificata in quanto tale, come in genere fa la filosofia, ma analizzata nei suoi aspetti critici, nelle sue contraddizioni fondamentali, per poi porsi *politicamente* il compito di come risolverle.

Insomma la filosofia andrebbe sostituita con le *scienze socio-economiche* e con quelle *etico-politiche*. La filosofia fa soltanto parte della cultura generale, come la letteratura, l'arte e la religione.

### Considerazioni di metodo

PRIMA: sottolineare il fatto che quasi tutti i manuali di storia della filosofia (ma anche della sociologia e della psicologia e della pedagogia) hanno tralasciato la vita del filosofo staccandola dal suo pensiero e nel pensiero hanno staccato gli aspetti gnoseologici da quelli politici (tant'è che risulta privilegiata sempre la filosofia "tedesca"); sottolineare altresì il fatto che i rapporti filosofia/religione in direzione dell'ateismo e i rapporti filosofia/scienza in direzione dell'autonomia di quest'ultima, sono generalmente poco sviluppati nei suddetti manuali. Bisogna in realtà partire dalle applicazioni concrete della filosofia per meglio capire la sua utilità e attualità.

SECONDA: una storia della filosofia che voglia essere concreta non può non tener conto del fatto che al giorno d'oggi taluni concetti, come ad es. spirito, noumeno, monade, ecc. non hanno alcun significato né per l'uomo comune né per l'uomo di scienza: non perché astratti (anche quelli della fisica nucleare lo sono), ma perché non trovano alcun riscon-

tro nella realtà soggetta a indagine scientifica. Cosa significa “indagine scientifica”? Significa poter trovare una corrispondenza tra determinate cause e determinati effetti. Il concetto di “inconscio” in psicanalisi è scientifico? Se si prendono in esame taluni effetti come i sogni, i lapsus, i tic, le manie ecc. lo è sicuramente. Ma al di fuori di questi effetti concreti, individuabili e analizzabili, qualsiasi riflessione sull’inconscio non ha senso. Ciò implica l’inutilità di far ripercorrere all’uomo contemporaneo l’iter di ogni speculazione filosofica relativamente all’uso di concetti astratti come spirito, monade, noumeno, ecc. Oggi a nessuno interessa conoscere la diatriba bizantina sulla natura e la persona del Cristo, e per quale ragione dovrebbe essere più interessante conoscere la differenza fra le due concezioni dello “spirito assoluto” in Hegel e Croce? Non è forse sufficiente affermare che con queste concezioni si è cercato di “immanentizzare” il concetto teologico di “Dio”, senza però riuscire a superarlo?

TERZA: se una qualunque storia della filosofia vuole essere un minimo comprensibile, utilizzabile dall’uomo comune, oltre che dall’uomo di scienza, deve per forza tener conto delle categorie mentali con cui quest’uomo è abituato a ragionare, per cui, in questo senso, prima di iniziare qualunque ricerca e nel mentre la si svolge, bisognerà continuamente verificare il senso/significato delle parole/espressioni che si dicono. A tale scopo, quella linguistica che dichiara insensato ogni discorso non verificabile (in qualche modo) empiricamente, va posta a fondamento della suddetta ricerca filosofica. Questo significa fare “violenza” al singolo filosofo? No, perché se i concetti cosiddetti “astratti” ch’egli ha formulato erano veramente importanti nel contesto del suo pensiero “astratto”, se ne troverà sicuramente un riflesso “concreto” in altri aspetti del suo pensiero, come ad es. quello politico, etico, sociale, ecc. (quegli aspetti che oggi indiscutibilmente interessano di più). Naturalmente una storia della filosofia del genere continuerà a prendere in esame tutto il pensiero del singolo filosofo, ma si soffermerà in modo particolare su quegli aspetti che ancora oggi, per il loro contenuto progressivo, possono suscitare un certo interesse. Dobbiamo in sostanza smettere di “dedurre” la concretezza (politica, sociale, culturale) di determinate filosofie partendo dalle concezioni più astratte (idealistiche) espresse dai filosofi. Si deve invece scoprire il valore ideale, complessivo, generale delle loro filosofie da quegli aspetti più concreti del loro pensiero e/o della loro attività pratica che si lasciano sottoporre a indagine critico-scientifica.

QUARTA: un manuale di storia della filosofia che sia efficace, concreto, veramente utile, non può essere una sorta di archiviazione o catalogazione sintetica del pensiero di ogni filosofo, ma deve partire da una

determinata interpretazione della realtà, dei fatti storici, della società umana. Una storia della filosofia deve servire per dimostrare alcune fondamentali tesi del suo autore (o di più autori, o di una corrente di pensiero cui gli autori, più o meno esplicitamente, si rifanno). Una storia della filosofia “neutrale” non esiste, non ha senso e non serve a nessuno. Il lettore infatti non può capire il valore di un filosofo con il concetto di “neutralità”: per lui “neutralità” significherà soltanto “relativismo”. Ciascun filosofo gli sembrerà aver ragione sugli altri. L’ultimo filosofo, solo perché a lui più vicino o solo perché in grado di guardare dall’alto tutti gli altri, gli sembrerà il migliore. Ciò è assurdo. Una storia della filosofia non solo dovrà mettere in luce il progresso della verità ma anche i molti tradimenti di cui essa è stata oggetto, nonché i suoi faticosi progressi nonostante i tradimenti. Una tale storia della filosofia non assomiglierà a una ottimistica linea retta né a un pessimistico circolo chiuso, ma piuttosto a una spirale o a un percorso a zig-zag verso un determinato obiettivo, che è la verità delle cose.

QUINTA: una storia della filosofia deve essere una storia della “filosofia” non una storia della “teologia” in veste filosofica. Occorre togliere dalla storia della filosofia tutte quelle speculazioni metafisiche che avvicinano i filosofi ai teologi. Al centro della filosofia va posto l’uomo, non Dio, né concetti astratti come essere, sostanza, spirito, idea, ecc., che altro non sono se non lo stesso concetto di Dio in chiave immanentistica. Certo, in questa laicizzazione della teologia bisogna vedere un progresso del pensiero umano, un merito della filosofia. Ma non occorrerà soffermarsi più di tanto, poiché oggi certe conquiste le diamo per scontate, non avendo bisogno di ripercorrere per filo e per segno l’iter con cui nel passato sono state conseguite.

SESTA: ciò che più deve interessare è il riscontro tra un pensiero e la realtà. Solo in questo modo una storia della filosofia può essere veramente interessante. Non si tratta cioè soltanto di stabilire l’intrinseca coerenza di un pensiero (cosa peraltro poco importante, poiché anche l’incoerenza può essere frutto di progresso) o il suo sviluppo più o meno lineare, ma di stabilire in che modo il pensiero si pone come “riflesso della realtà”; cioè in che modo il pensiero si accorge o non si accorge di questo riflesso, e in che modo cerca o non cerca di rispondervi, e se, rispondendovi, lo fa in modo adeguato o inadeguato. Il problema insomma è quello di collegare la filosofia alla storia: non solo nel senso di ricercare nella storia le realizzazioni o le conferme della filosofia, ma anche nel senso di vedere o verificare come nasce una filosofia in e da un determinato contesto storico (per una contestualizzazione della filosofia).

SETTIMA: sotto questo aspetto però una mera “storia della filosofia” non ha molto senso, poiché la filosofia, presa in sé, non ha alcuna

storia: sono infatti gli uomini che hanno una storia e, avendola, hanno anche una filosofia, come un diritto, una morale, un'economia politica, un'estetica, ecc. Bisognerebbe quindi creare un manuale che fosse nel contempo storico e filosofico. La filosofia non dovrebbe essere trattata come una disciplina a se stante, ma come il pensiero in cui ogni scienza o disciplina si caratterizza, pur avendo ognuna di esse un proprio specifico linguaggio: cioè un determinato diritto ha una propria "filosofia", la morale anche, e così via. Ciò significa che in un manuale di storia del "pensiero" (diviso per epoche storiche determinate) occorrerebbe prendere in esame, di una determinata epoca, tutte le manifestazioni del pensiero (nel loro rapporto organico con la realtà) da un punto di vista concettuale, cioè eminentemente speculativo, appunto filosofico. Una storia della filosofia dovrebbe essere in realtà una filosofia della storia, cioè una filosofia che sa cogliere della storia e nella storia, in maniera sintetica ma globale, quegli elementi che l'hanno fatta progredire (sul piano sociale, culturale, politico, gnoseologico, ecc.).

OTTAVA: in questo senso lo studente non ha bisogno di conoscere in profondità gli aspetti negativi della storia (soffermandosi analiticamente sulle sue aporie), poiché li conoscerà ugualmente se approfondirà quelli positivi, che sono appunto emersi dal contrasto con quelli negativi. Lo studente ha bisogno di conoscere in profondità (ma sempre in maniera sintetica, non essendo uno specialista) il senso della contraddizione fondamentale di un'epoca, il cui affronto ha portato alla fine di una determinata situazione e alla nascita di un'altra. Ed egli ha bisogno di conoscere il senso complessivo, globale, organico, di questa contraddizione, che è contraddizione sociale, culturale, politica, ecc. Il manuale dovrebbe essere una filosofia universale della storia che concentra in maniera sintetica l'evoluzione complessiva dell'umanità, offrendo allo studente le chiavi per poter interpretare in qualunque momento la contraddizione fondamentale di un'epoca, di una nazione, di un individuo, di un pensiero (lasciando a lui il compito di declinare il metodo suggerito dal docente).

NONA: è evidente che chi fa diritto o economia o scienze naturali... potrebbe anche fare, in autonomia, la storia della propria disciplina, portando lo studente a capire meglio l'evoluzione della stessa (ad es. una storia della matematica si fa poco nelle scuole). In tal senso non ci sarebbe bisogno di una specifica filosofia universale della storia, essendo sufficiente il rapporto stretto Storia/Filosofia. Tuttavia lo statuto epistemologico della filosofia è quello di avere per oggetto di ricerca una realtà che non le appartiene, ma da cui è appartenuta. Ogni disciplina ha una propria filosofia, ma quale disciplina, da sola, sarebbe in grado di approdare al punto di vista della totalità o universalità? Un rapporto interdisciplina-

re tra la filosofia e le altre scienze deve essere impostato in modo tale da ricercare un linguaggio comune sui fondamenti, sulla metodologia di base, nei punti generali di partenza e di arrivo (si può soprassedere a espressioni troppo tecniche o specifiche appartenenti alle singole discipline). L'autonomia disciplinare dovrebbe cioè confrontarsi con un punto di riferimento comune. La filosofia deve indicare le direttive utili a far progredire l'umanità, ma per poter far questo deve recuperare la credibilità perduta presso le altre scienze, ognuna delle quali, in questo mondo concepito in chiave sempre più integrata, interconnessa, interdipendente, non può essere soddisfatta della propria assoluta autonomia. La quale è stata fonte di progresso quando si trattava di emanciparsi da una filosofia astratta, dogmatica e intollerante, ma ora è solo fonte di debolezza, di arbitrio e di pochezza intellettuale.

### **Percorsi da seguire nello studio della filosofia**

Quando si studia filosofia bisognerebbe concentrarsi su tre aspetti fondamentali:

1) *Biografia del filosofo* (evoluzione del suo pensiero in rapporto alla sua vita, con lettura sintetica di tutte le opere o comunque di quelle che meglio indicano i passaggi da talune idee ad altre).

2) *Contesto storico-culturale* in cui si sono sviluppati vita e pensiero del filosofo, cercando di capire i condizionamenti subiti dall'ambiente e le innovazioni prospettate per superare determinati problemi.

3) *Analisi trasversale-comparata* dei vari filosofi o scuole di pensiero di uno o più periodi storici, secondo i principali settori d'indagine (gnoseologia, scienza, etica, politica, estetica e linguistica), sulla base di alcune ipotesi da verificare o di alcuni principi o concetti o categorie di cui occorre seguire l'itinerario (ad es. qual è stata nei secoli l'evoluzione della dialettica?).

Cerchiamo di capirci. La filosofia andrebbe fatta per grandi temi, in maniera trasversale ai singoli autori. L'affronto di ogni singolo tema andrebbe storicamente contestualizzato, poiché se un filosofo greco parla di "Essere" e un teologo parla di "Dio", non vogliono dire esattamente la stessa cosa. Cioè astrattamente può trattarsi di una semplice questione terminologica, ma nel concreto, là dove si parla di "Dio", si deve per forza fare riferimento a una "Chiesa". Che questa Chiesa sia poi equiparabile a un "partito politico" non è importante. Lo è invece il fatto che, sul piano filosofico, si dica che l'"Essere" greco o romano veniva considerato come qualcosa di astratto, oggetto di dibattito, in cui ci si poteva credere o meno, senza per questo incorrere in sanzioni di alcun tipo, benché

anche nel mondo greco-romano le idee ateistiche non venissero così facilmente accettate come si crede. Socrate, per es., fu eliminato proprio in quanto ateo.

Generalmente i filosofi sono più laici e individualisti dei teologi; quest'ultimi invece sono più dogmatici, e quindi più intolleranti, proprio perché sul piano sociale hanno un'organizzazione collettiva che devono difendere. Non può mai esserci piena libertà di pensiero in un'organizzazione chiesastica, meno che mai quando su una determinata questione dibattuta interviene un'assemblea conciliare, che stabilisce in maniera formale e definitiva in che cosa credere e come farlo. Ecco perché in genere la filosofia assume atteggiamenti contestativi nei confronti della teologia, per quanto spesso con le dovute cautele.

Ma, a parte questo, la filosofia andrebbe fatta per singoli temi, in maniera trasversale ai singoli autori, anche per una semplice ragione: qui si ha a che fare con 2500 anni di storia, in cui spesso un autore si rifà, più o meno esplicitamente, a un altro che l'ha preceduto, dicendo più o meno le stesse cose, con parole diverse, ma con finalità più o meno analoghe. Un affronto lineare, cronologico, sequenziale diventa faticoso, dispersivo, improduttivo, e soprattutto non permette una visione olistica, integrata, delle cose, cioè dei problemi e delle soluzioni che sono state proposte.

Noi dovremmo limitarci a individuare i temi di fondo, magari partendo da quelli odierni, per vedere come nel passato sono stati affrontati, sempre che lo siano stati. Vi sono problemi, infatti, come ad es. quello ambientale, che nel passato, a causa della mancanza di una rivoluzione industriale, si ponevano assai poco.

Un affronto trasversale e olistico di questo genere ci permetterebbe di prendere in esame anche le filosofie e le teologie diverse da quelle dell'Europa occidentale. Nei nostri manuali di filosofia sempre più spesso s'incontrano capitoli dedicati alle filosofie indo-buddiste e alle filosofie e teologie islamiche, ma si tratta sempre di un approccio fine a se stesso, non integrato con tutto il resto. Invece noi abbiamo bisogno di vedere come un determinato argomento è stato affrontato in ogni parte del pianeta, in qualunque momento della storia. È l'idea stessa di "globalismo", oggi molto attuale, che ce lo impone.

Un approccio olistico del genere sembra che faccia diventare poco rilevante il rapporto che il singolo autore ha avuto col proprio tempo storico, cioè le biografie rischiano di diventare poco importanti. Questo però sarebbe un errore. È certamente importante discutere argomenti di carattere generale, ma lo è anche verificare il modo concreto in cui il singolo autore ha cercato di risolvere un determinato problema, lasciandosi coinvolgere personalmente.

L'assunto fondamentale da cui bisogna partire è che "la prassi è

il criterio della verità”, cioè è nella realizzazione pratica che si vede se una teoria è in grado di reggere alla prova dei fatti. Anche perché è la prassi che decide dove, come e quando una teoria va modificata. La filosofia deve uscire dal limbo delle discussioni meramente astratte. Questa esigenza era già ben visibile durante le rivoluzioni borghesi, e si è definitivamente imposta col sorgere della critica anti-hegeliana e soprattutto con la nascita del socialismo.

Forse l'unico luogo in cui la filosofia continua a essere fatta in maniera astratta, come “storia della filosofia”, è quello della scuola e dell'Università, le quali ancora risentono dell'impostazione gentiliana della disciplina.

### **Ulteriori considerazioni sulla storia della filosofia**

La storia della filosofia vera e propria andrebbe studiata da Platone a Hegel, saltando la parte medievale, poiché qui la filosofia si trasforma in teologia, nel senso che la riflessione non è più direttamente sull'uomo ma su Dio, ovvero sull'uomo attraverso Dio. Certo, tra l'Essere della metafisica e il Dio della teologia non vi è molta differenza: la principale forse sta nella *tradizione*, di cui i teologi dovevano tener conto, facendo essi parte di una struttura ecclesiastica determinata. Tuttavia, proprio perché il concetto di Dio ha sempre rimandato a un'esperienza religiosa particolare, è giusto che la trattazione del concetto di Essere venga tenuta separata, non foss'altro che per distinguere il piano della ragione da quello della fede. L'oggetto della filosofia può apparire astratto non meno di quello della teologia, ma resta comunque un'astrazione nei cui confronti si è liberi di pensarla diversamente.

Se il credente si serve della propria fede secondo ragione, cioè se considera la propria religione entro i limiti della ragione, ciò è affar suo, è questione della sua coscienza, ma egli non può pretendere che il non-credente sia indotto a considerare la fede o la religiosità come un'esperienza della ragione. Ecco perché filosofia e teologia andrebbero trattate separatamente, anche nel caso in cui fossero entrambe considerate come fenomeni sovrastrutturali di una determinata società, che in genere è antagonista. In fondo né Platone né Hegel hanno mai pensato di confondere i due concetti di Essere e di Dio.

Con questo naturalmente non si vuole affermare che la teologia medievale non costituisca un progresso rispetto alla filosofia individualistica, aristocratica e decadente del mondo greco-romano; si vuole semplicemente sostenere che gran parte della speculazione medievale (soprattutto quella antecedente alla Scolastica) ha poco in comune con la filosofia e andrebbe trattata come un argomento di teologia. Sarebbe comunque in-

teressante, sotto questo aspetto, verificare in che modo la teologia occidentale si è progressivamente separata da quella ortodossa dell'Europa orientale, in che modo si è rapportata alle teologie ebraico-islamiche e indo-buddhiste, e in che modo si è scissa al suo interno nelle due correnti del cattolicesimo e del protestantesimo. Bisogna però farlo laicamente, senza schierarsi per questa o quella teologia.

In astratto si potrebbe dire: un filosofo non può aver la pretesa d'essere considerato tale se fa della religione l'argomento principale del suo sistema filosofico. Sarebbe meglio farlo rientrare in una storia della teologia. Un "filosofo religioso" (come per es. Kierkegaard o Schleiermacher) non si sa mai bene dove metterlo. Non dobbiamo infatti dimenticare che nell'ambito della teologia vi sono definizioni dogmatiche che nessun teologo (che voglia continuare a fare della teologia) potrebbe mai mettere in discussione. Inoltre la teologia è sempre stata strettamente legata a un'esperienza *pratica* della religione – ciò che la filosofia ha sperimentato solo a livelli molto marginali.

Un teologo che ridiscute il dogma non ha scelta: o diventa filosofo o cambia confessione religiosa. È stata comunque una caratteristica del protestantesimo quella di permettere a un filosofo di parlare come se fosse un teologo. D'altra parte questa confusione si verifica anche nelle teo-filosofie indo-buddhiste.

Dunque se la filosofia accettasse gli argomenti religiosi come fondamentali, essa diventerebbe eteronoma, indimostrabile nei suoi enunciati. Rischierebbe persino di rientrare in una corrente di tipo ultra-reazionario o irrazionalistico. Personalmente di tutta la teologia medievale credo che andrebbero ritenuti solo quegli aspetti che più da vicino possono riguardare la riflessione filosofica in senso stretto, orientata verso la laicità.

Dopo Hegel comunque si ha non più una "storia della filosofia", cioè una storia del tentativo di superare la teologia medievale, bensì una storia della "crisi" della filosofia, cioè una storia dell'impossibilità di superare quella teologia restando entro i limiti della filosofia.

Già nel momento in cui si formò la Sinistra hegeliana vennero poste le basi di un possibile tentativo di superamento della filosofia, il quale poi cercherà di realizzarsi, invano, nel marxismo. Il marxismo (sulla base dell'esperienza del "socialismo reale") è fallito proprio perché ancora troppo filosofico, cioè troppo ideologico. Sono gli uomini al servizio delle idee o le idee al servizio degli uomini?

Il problema più acuto della filosofia è che non ha un oggetto specifico sul quale misurare la propria credibilità. La filosofia borghese è astratta perché guarda le cose in maniera generica, dando definizioni che vogliono essere "di principio", ma che in realtà, al momento di applicar-

le, possono dare risultati quanto mai contraddittori. Ad es. se l'Europa avesse applicato i principi di Hume invece che quelli dell'idealismo, Nietzsche sarebbe nato molto tempo prima di Hegel.

La filosofia borghese ha questo di peculiare: quando è astratta (metafisica) pretende di risolvere ogni problema umano; quando è concreta (cioè legata a un oggetto particolare) è cinica e priva di valori.

Ecco perché bisogna costringere la filosofia borghese a misurarsi su di un terreno concreto (ad es. l'economia, la politica, la storia...): solo così è possibile scorgere le sue interne contraddizioni. Se invece la si lascia (cullare) nelle sue astrattezze, nei suoi voli pindarici, diventa più difficile smascherarla, poiché essa, con l'astuzia che si ritrova, è capace di dire una cosa e il suo contrario, oppure di dire una cosa e farne un'altra, lasciando aperte diverse possibilità interpretative e applicative dei suoi enunciati.

L'unico rilievo critico che le si può fare (se non si riesce a fare altro) è appunto quello di essere astratta, slegata da un contesto preciso, circostanziato: il che però può anche essere considerato il suo punto di forza, se l'alternativa all'astrazione è di scarsa consistenza. Questo perché la mancanza di riscontri concreti può facilitare gli atteggiamenti opportunistici, calcolatori, cioè la capacità di modificare le opinioni a seconda della convenienza borghese.

Nello studio della filosofia, per comprendere veramente le sue radici di classe, occorre quindi privilegiare i settori applicativi delle sue teorie (come ad es. la politica, la scienza, l'etica, l'estetica, la religione, il linguaggio...). Dalla filosofia applicata si può poi risalire, agevolmente, alla filosofia astratta, teoretica – sempre che questo sia indispensabile.

Oggi invece si parte dalla filosofia astratta e solo raramente ci si preoccupa di affrontare gli aspetti applicativi della stessa. Di Kant, per es., si studiano abbondantemente le tre *Critiche*, ma la *Metafisica dei costumi*, *Per la pace perpetua*, il *Trattato di pedagogia*, le sue concezioni gius-politiche e antropologiche, per non parlare di quelle scientifiche, vengono scarsamente prese in considerazione nelle scuole. Eppure, partendo da queste, si potrebbe facilmente risalire alle *Critiche*, e là dove non fosse possibile, si potrebbe azzardare che forse tale lacuna non sarebbe così grave.

Naturalmente non si deve mai aver la pretesa di dire che una scienza non astratta (come ad es. l'economia o la politica), può sempre dimostrare di avere, a differenza della filosofia, dei concetti "chiari e distinti". L'astrattezza di una scienza è insita proprio nel fatto che viene trattata in maniera borghese.

L'ambiguità di un concetto (si pensi ad es. a quello di democrazia o di libertà) è presente in qualunque scienza, persino in quelle natura-

li. Quanto più l'ambiguità si fa ristretta, tanto meno il concetto ha un valore universale. La capacità che ha un concetto di mobilitare le masse è tanto più grande quanto più grande è la sua ambiguità. Naturalmente le masse non si muovono solo perché esistono concetti di tal genere...

E tuttavia, nell'ambito delle scienze concrete, applicate, si può verificare meglio il tipo di realizzazione pratica del concetto. In tal caso, per comprendere un determinato concetto, gli uomini non hanno a disposizione solo altri concetti, ma l'esperienza concreta, che possono verificare personalmente.

Ecco perché la filosofia teoretica, metafisica, oggi non ha più ragione d'esistere. Anche quando si fanno delle osservazioni etiche di carattere generale, bisogna sempre riferirsi a qualcosa di determinato sul piano spazio-temporale. Altrimenti i discorsi astratti, fumosi, servono solo al sistema per riprodursi senza modificarsi. La metafisica può insinuarsi, in qualunque momento, anche nelle scienze più concrete. E vi riesce tutte le volte che si perde il contatto con la realtà.

### **Dialettica e individualismo**

Noi occidentali siamo arrivati per necessità, anzi per disperazione, a comprendere i principi della dialettica.

L'individualismo (espresso dal sovrano e dai suoi funzionari) è nato in Mesopotamia e nell'Egitto dei faraoni, ma è stato in Europa occidentale che ha trovato l'espressione più compiuta, almeno fino a quando, per non rischiare di autodistruggerci, non abbiamo fatto nascere gli Stati Uniti, una potente valvola di sfogo per i nostri irriducibili antagonismi.

Noi europei siamo arrivati a capire i principi della dialettica quando abbiamo capito il valore della "mediazione" nei rapporti umani e politici. Fino a quando s'è contrapposta ideologicamente la tesi all'antitesi, fin quando abbiamo voluto considerare insuperabile il principio di non-contraddizione, non ci è stato possibile capire la negazione della negazione, il passaggio dalla quantità alla qualità, la coincidenza degli opposti, l'approssimarsi relativo alla verità, la differenza tra verità soggettiva, oggettiva, relativa e assoluta, il reciproco condizionamento tra libertà e necessità ecc.

Solo che tutte queste scoperte non sono state sufficienti per realizzare un adeguato socialismo democratico e quindi un adeguato umanesimo laico.

### **Schema sintetico per il manuale**

Come titolo si potrebbe mettere: *Storia del pensiero e delle sue*

*applicazioni* (pensiero in senso lato e astratto; *applicazioni* in senso concreto: sociali, politiche, pedagogiche...).

Verificare in che modo il filosofo (il teorico) ha contribuito a sviluppare una concezione di vita favorevole allo sviluppo dell'umanità, tralasciando quindi quelle parti del suo pensiero giudicate irrilevanti a tale scopo.

### **Quadro culturale**

- Filosofi precedenti, correnti e scuole filosofiche coeve all'autore. (Questo per verificare nell'iter biografico, gli influssi coscientemente accettati e quelli involontariamente subiti, nonché quelli che l'autore ha cercato di superare e quelli che ha superato effettivamente).

- Sottolineare il pensiero di queste correnti rispetto all'avvenimento più significativo della loro epoca (ad es. Riforma protestante, Rivoluzione francese).

- Esistono delle correnti di pensiero che più di altre hanno influenzato lo sviluppo della storia contemporanea:

a) il percorso dell'empirismo inglese che ha portato alla nascita dell'economia politica classica e alla moderna sociologia e statistica;

b) il percorso del materialismo francese che ha portato alla nascita delle teorie politiche sul socialismo; da queste teorie emergono, seppure non in maniera esplicita, quelle dell'ecologia, dell'ambientalismo... Il materialismo francese ha portato anche allo sviluppo dell'umanesimo laico (quest'ultimo troverà forti sviluppi nella Sinistra hegeliana e nel leninismo);

c) il percorso della filosofia idealistica tedesca che ha portato alla scoperta delle leggi della dialettica, e che ha portato agli sviluppi della filosofia della scienza, del linguaggio... e che ha altresì portato alla nascita di scienze, sviluppatesi poi in maniera autonoma dalla filosofia, come la psicologia, la psicanalisi, la pedagogia, in parte la sociologia...

Naturalmente tutte le correnti di pensiero e di azione che sono seguite all'economia, alla politica e alla filosofia suddette, dovrebbe essere prese in attenta considerazione, mentre per tutto quanto ad esse precedente sarebbe sufficiente un esame sintetico.

L'esame delle scienze naturali dovrebbe saper cogliere (fra le altre cose) quegli aspetti che hanno un aggancio, un riflesso, una conseguenza diretta o indiretta sulle questioni umane o sociali.

Quanto alle questioni religiose, queste, dal punto di vista *culturale*, non possono essere escluse dalla comprensione sovrastrutturale di tutte le civiltà antagonistiche, in quanto lo sviluppo della religione è una conseguenza dello sviluppo dell'antagonismo sociale (ed essa legittima

tale antagonismo, anche se a volte sembra che non lo faccia). La teologia non può essere tenuta del tutto separata dalla filosofia, poiché la filosofia borghese altro non è che una laicizzazione della teologia (prima cattolica, poi protestantica). E la laicizzazione più coerente della filosofia borghese altro non è che l'umanesimo laico del materialismo storico-dialettico.

### **Quadro storico**

- Situazione generale del periodo in cui è vissuto l'autore scelto. Visione sintetica ma globale, che riguardi l'economia, la politica, i conflitti sociali...

- Dal quadro storico (che può precedere quello culturale o stargli accanto) si devono comprendere i "perché" delle scelte del filosofo, il quale risulterà tanto più interessante quanto più avrà saputo calarsi nelle esigenze e nei processi del suo periodo storico.

### **Iter biografico-intellettuale dell'autore**

- Seguire uno svolgimento cronologico delle opere, sottolineando di queste, in una battuta, l'aspetto principale.

- L'iter serve per collegare un filosofo con la sua epoca, per capire l'evoluzione del suo pensiero prendendo in esame tutte le sue opere, per capire infine se lo stesso autore si è preoccupato di concretizzare il proprio pensiero e in che misura l'ha fatto (qui vanno evidenziati i limiti esperienziali, le incoerenze, le astratte coerenze, ecc.).

- Il contenuto delle opere principali va analizzato tenendo in parallelo, secondo una visione sinottica, i fattori storici (culturali) e socio-personali particolari che possono aver indotto o condizionato a scrivere quelle determinate opere.

- Non di tutti i filosofi è necessario elaborare una biografia, ma solo di quelli le cui opere hanno un contenuto autobiografico rilevante (per es. Kierkegaard) o di quelli le cui opere hanno un contenuto sociale rilevante (per es. Marx).

- In generale comunque deve valere il principio che lo studioso deve potersi incontrare non solo con un pensiero ma anche con un pensante.

### **Aspetto sistematico e analitico del pensiero**

- Trattare separatamente e in maniera approfondita non i campi preferiti dal filosofo, ma i campi utili ai fini di una "filosofia applicata": ad es. dedurre l'etica non dalla metafisica ma dalla politica o dalla peda-

gogia o dal diritto...

- Evidenziare il contributo che l'autore ha dato al progresso della conoscenza dei fatti concreti, sociali, individuali...
- Evidenziare gli aspetti negativi del suo pensiero (che possono costituire un regresso rispetto al suo pensiero precedente o rispetto a quello di altri filosofi che l'hanno preceduto).
- Ermeneutica critica di alcuni testi dell'autore: le cosiddette "fonti".

### **Aspetto didattico**

- Offrire allo studente le chiavi interpretative fondamentali per compiere un'ermeneutica critica di alcuni testi originali dell'autore.
- Metterlo in grado di fare dei paralleli tra filosofie ideologicamente affini o tra filosofie che hanno trattato un medesimo argomento, partendo da punti di vista diversi se non opposti.
- Ricercare su altre fonti (visive, artistiche, documentaristiche, cinematografiche, archivistiche, ecc.) ulteriori motivi/cause che hanno determinato/caratterizzato una corrente filosofica o un autore, per averne un quadro storico-culturale il più possibile completo.
- Ricerca multi/interdisciplinare con insegnanti di scienze fisico-chimico-matematiche, biologiche, naturali, ma anche letterarie, espressive, linguistiche... per una verifica collegiale di alcune ipotesi culturali comuni (di partenza).
- Scansioni disciplinari. Il triennio delle medie superiori dovrebbe prevedere lo studio delle scienze sociali: antropologia, sociologia, politologia, diritto, economia, etnologia...; delle scienze linguistiche: letteratura italiana e straniera, linguistica, semiotica, psico e socio-linguistica, (a richiesta: lingue dialettali); delle scienze esatte: fisica, chimica, matematica, astronomia, geografia, statistica ecc.; delle scienze estetiche o artistiche: musica, pittura, scultura, recitazione, spettacolo, fotografia, cinematografia, arte digitale...

### **Rilievi critici**

- Sintetizzare il dibattito critico sull'autore (coevo o successivo alle sue pubblicazioni).
- Evidenziare un'opinione personale sul dibattito.
- I rilievi critici sul pensiero dell'autore devono farsi, oltre che qui, anche nei paragrafi precedenti, cercando sempre di distinguere il pensiero dell'autore da quello del docente.

## Settori su cui indagare

A) FILOSOFIA/GNOSEOLOGIA (con riferimento particolare a religione, psicologia e psicanalisi, metafisica, ontologia...). Tracciare l'iter dell'emancipazione della filosofia dalla religione. Verificare i progressi compiuti verso la conoscenza dialettica.

B) FILOSOFIA/SCIENZA (con riferimento a scienze esatte ed applicate, sperimentali e matematiche, epistemologia, insiemistica, scienze contemporanee: biotecnologia, bioetica...). In che modo la filosofia si è rapportata alla scienza?

C) FILOSOFIA/ETICA (con riferimento a etica, morale, diritto, psico-pedagogia...). In che modo la filosofia ha contribuito a sviluppare i valori dell'umanesimo laico, non religioso?

D) FILOSOFIA/POLITICA (con riferimento a etica, economia, sociologia, diritto...). In che modo la filosofia ha contribuito a sviluppare le idee favorevoli alla democrazia e al socialismo? In che modo è stata superata dalla politica?

E) FILOSOFIA/ESTETICA (in riferimento alla teoria dell'arte, alla letteratura, poetica, arti plastiche, ma anche cinematografia, ecc.). In che modo la filosofia ha contribuito a fare dell'estetica una scienza in grado di interpretare la realtà usando gli strumenti dell'arte in generale?

F) FILOSOFIA/LINGUISTICA (in riferimento al problema della lingua nazionale, agli studi sulle figure retoriche, semiologia e semiotica, teoria del romanzo ecc.). In che modo la filosofia ha contribuito a sviluppare un linguaggio formale, comunicativo?

## Conclusione

È sbagliato giudicare negativamente la filosofia, anche perché esiste da 2500 anni in Europa, e la si può trovare altrove anche prima. Qui abbiamo fatto riferimento a quella tedesca, perché viviamo in Europa occidentale e i manuali sono poco interessati alle filosofie “idealistiche” di altre civiltà: al massimo le trattano in brevi capitoli separati dal corpus centrale. I loro autori non hanno una visione olistica (necessariamente sintetica) di tutte le filosofie del mondo, così come si sono espresse nella storia del genere umano, e quindi non sono capaci di fare confronti, paralleli. I teologi, in genere, sono anche peggio, poiché, quando fanno le loro sinossi, vanno a cercare nelle religioni altrui, qualcosa che può confermare il valore della propria o qualcosa che può dimostrare la superiorità della fede in cui già credono.

Questo non vuol dire che tutta la teologia cristiana espressa dagli europei sia da buttar via. Non sempre la filosofia ha dimostrato d'essere migliore; anzi il più delle volte la filosofia s'è posta solo come una laicizzazione della teologia, sulla base degli interessi di quella nuova classe sociale che, nata intorno al Mille, ha trasformato il mondo in senso capitalistico. Se si studia la teologia bizantina, si scopriranno delle menti illuminate, di molto superiori a quelle latine, anche se proprio nella teologia cattolico-romana si possono rintracciare i primi elementi di quella suddetta laicizzazione che ha fatto tanto comodo agli interessi della borghesia.

In ogni caso noi speriamo, con questo libro, d'aver fatto capire qualcosa di una corrente di pensiero che, per quanto inutile sia stata ai fini del *socialismo democratico*, ha cercato di farsi strada, non senza un'incredibile fatica, sulla strada dell'*umanesimo laico*. Quanto all'altro argomento, bisognerà aspettare l'incredibile sviluppo del pensiero di Marx, che, pur partendo dalla Sinistra hegeliana, farà un percorso del tutto autonomo, impossibile da sintetizzare in questo libro in poche pagine.

## Bibliografia su Amazon

### **Attualità:**

Apparat (Diario gennaio-maggio 2025)  
Il crollo occidentale (Diario del 2024)  
La Shoah palestinese (novembre 2023-febbraio 2024)  
La catastrofe (luglio-ottobre 2023)  
La resa (marzo-giugno 2023)  
La linea rossa (dicembre 2022-marzo 2023)  
Multipolare 2022 (luglio-dicembre 2022)  
La guerra totale (maggio-giugno 2022)  
Il signore del gas (aprile-maggio 2022)  
La truffa ucraina (gennaio-marzo 2022)  
Diario di Facebook (2017-2020)  
Diario di Facebook (gen-mar 2021)  
Diario di Facebook (apr-dic 2021)

### **Memorie:**

Sopravvissuto. Memorie di un ex  
Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)

### **Storia:**

L'impero romano. I. Dalla monarchia alla repubblica  
L'impero romano: II. Dalla repubblica al principato  
Preistorico. Contro il concetto di civiltà  
Cristianesimo medievale  
Dal feudalesimo all'umanesimo. Quadro storico-culturale di una transizione  
ne  
Protagonisti dell'Umanesimo e del Rinascimento  
Storia dell'Inghilterra. Dai Normanni alla rivoluzione inglese  
Scoperta e conquista dell'America  
Storia della Spagna  
Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa  
Cenni di storiografia  
Herbis non verbis. Introduzione alla fitoterapia

### **Arte:**

Arte da amare  
La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna

### **Letteratura-Linguaggi:**

Letterati italiani  
Letterati stranieri  
Pagine di letteratura

Pazienza e distèin in Walter Galli

Dante laico e cattolico

Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa

Contro Ulisse

**Poesie:**

Poesis (opere complete)

**Filosofia:**

La filosofia del merito (tra Rousseau, Marx e della Volpe)

L'idealismo faticoso (da Kant alla Sinistra hegeliana)

La filosofia ingenua

Laicismo medievale

Ideologia della chiesa latina

L'impossibile Nietzsche

Da Cartesio a Rousseau

Rousseau e l'arcanopia

Il Trattato di Wittgenstein

Preve disincantato

Critica laica

Le ragioni della laicità

Che cos'è la coscienza? Pagine di diario

Che cos'è la verità? Pagine di diario

Scienza e Natura. Per un'apologia della materia

Spazio e Tempo: nei filosofi e nella vita quotidiana

La scienza nel Seicento

Linguaggio e comunicazione

Interviste e Dialoghi

**Antropologia:**

La scienza del colonialismo. Critica dell'antropologia culturale

Ribaltare i miti: miti e fiabe destrutturati

**Economia:**

Esegeti di Marx

Maledetto capitale

Marx economista

Il meglio di Marx

Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico

Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini

**Politica:**

Kontrol. Quale socialismo?

Lenin e la guerra imperialista

L'idealista Gorbačëv. Le forme del socialismo democratico

Il grande Lenin

Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring

L'aquila Rosa. Critica della Luxemburg

Società ecologica e democrazia diretta

Stato di diritto e ideologia della violenza

Democrazia socialista e terzomondiale  
La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema  
Dialogo a distanza sui massimi sistemi

**Diritto:**

Il diritto biforcuto (In rapporto a capitalismo e socialismo)  
Siae contro Homolaicus  
Diritto laico

**Psicologia:**

Psicologia generale  
La colpa originaria. Analisi della caduta  
In principio era il due  
Sesso e amore

**Didattica:**

Per una riforma della scuola  
Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia

**Ateismo:**

Cristo in Facebook  
Diario su Cristo  
Studi laici sull'Antico Testamento  
L'Apocalisse di Giovanni  
Johannes. Il discepolo anonimo, prediletto e tradito  
Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco  
Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo  
Metodologia dell'esegesi laica. Per una quarta ricerca  
Protagonisti dell'esegesi laica. Per una quarta ricerca  
Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline  
Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo  
Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli  
Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica  
Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore  
Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana  
Guarigioni e Parabole: fatti improbabili e parole ambigue  
Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico

## Indice

Premessa.....	5
Immanuel Kant.....	6
Quadro storico-culturale generale.....	6
Iter biografico-intellettuale.....	7
I tre periodi della meditazione kantiana.....	8
Le tre Critiche.....	10
I) Critica della ragion pura (1781).....	10
Rilievi critici.....	15
Kant, l'ateismo e l'Europa.....	17
II) Critica della ragion pratica (1788).....	19
La religione.....	22
Rilievi critici.....	22
III) Critica del giudizio (1790).....	25
La filosofia esistenziale e politica di Kant.....	29
Kant e le Prefazioni alla prima <i>Critica</i> .....	32
Premessa.....	32
Excursus filosofico.....	34
La prima <i>Prefazione</i> .....	36
La seconda <i>Prefazione</i> .....	39
Spazio e Tempo in Kant.....	48
Premessa.....	48
Il concetto di Spazio.....	50
Ulteriori corollari.....	53
Prime conclusioni.....	58
Il concetto di Tempo.....	58
Aggiunte alla seconda edizione.....	63
I paragrafi 7 e 8.....	69
Conclusione.....	75
I limiti di Kant.....	77
Moralismo a sfondo religioso.....	77
Formalismo soggettivistico.....	79
L'idea di finalismo.....	82
Che cos'è il fenomeno?.....	84
Esiste la cosa in sé?.....	87
Fichte, l'idealismo e la rivoluzione francese.....	91

Quadro culturale.....	91
Quadro storico.....	92
Biografia e iter filosofico di Fichte.....	94
Gnoseologia. La critica a Kant.....	98
Lo sviluppo dell'io.....	98
L'idealismo e la morale.....	99
Filosofia politica.....	100
Diritto ed Economia.....	101
Rilievi critici.....	104
L' <i>Atheismusstreit</i> .....	105
In sintesi.....	108
Fichte e i Romantici.....	108
Rilievi critici.....	109
Schelling e il naturalismo.....	113
Quadro storico-culturale.....	113
Iter biografico e intellettuale.....	113
Il distacco da Fichte.....	116
La filosofia della natura.....	117
L'idealismo trascendentale.....	118
Filosofia ed estetica.....	119
Filosofia e religione.....	120
Politica in Schelling.....	120
Le accuse di ateismo.....	121
Rilievi critici.....	121
Hegel e il compimento della filosofia.....	124
Quadro storico-culturale.....	124
Iter biografico e intellettuale.....	125
a) Il periodo di Berna.....	125
b) Il periodo di Francoforte.....	127
c) Il periodo di Jena.....	129
Hegel e Schelling.....	131
Dagli anni napoleonici alla Restaurazione.....	132
d) Il periodo di Berlino.....	133
Le idee universali e necessarie. Rilievo critico.....	134
Fenomenologia dello spirito.....	135
Rilievo critico.....	140
Scienza della logica.....	140
Rilievo critico.....	144

Enciclopedia delle scienze filosofiche.....	145
Rilievi critici.....	149
Leggi fondamentali della dialettica hegeliana.....	149
a) Sulla dialettica.....	151
b) Sulla contraddizione.....	152
c) La <i>coincidentia oppositorum</i> .....	153
Filosofia del diritto.....	155
Filosofia della storia.....	158
Hegel e la teologia.....	162
Hegel e il cristianesimo.....	162
<i>La vita di Gesù</i> , secondo Hegel.....	164
Ateismo e religione nel giovane Hegel.....	168
Il giovane Hegel e la Riforma.....	171
Essere e Nulla nella <i>Logica</i> di Hegel.....	175
Logica ateistica e conservativa.....	175
Sulle premesse mistiche della <i>Scienza della logica</i> ... ..	177
L'ateismo implicito di Hegel.....	179
Hegel discepolo occulto di Spinoza?.....	181
Spazio e Tempo in Hegel.....	187
Premessa.....	187
Lo Spazio.....	188
Il Tempo.....	192
Il Luogo e il Movimento.....	196
Nota su Heidegger.....	197
Le ambiguità dell'idealismo tedesco.....	199
Critica dell'idealismo.....	201
Il "prima".....	201
e il "dopo".....	203
La Sinistra hegeliana.....	206
Rilievi critici.....	212
Feuerbach e il primato dell'antropologia.....	213
Iter biografico e intellettuale.....	213
Rilievi critici.....	218
La teoria della proiezione.....	219
Addendum.....	220
Per una filosofia della storia.....	222
Dal Mille ad oggi.....	231
La filosofia della storia degli ultimi 6000 anni.....	235

Idee per un manuale di storia della filosofia.....	238
Che senso ha insegnare filosofia?.....	240
Considerazioni di metodo.....	242
Percorsi da seguire nello studio della filosofia.....	246
Ulteriori considerazioni sulla storia della filosofia...	248
Dialettica e individualismo.....	251
Schema sintetico per il manuale.....	251
Quadro culturale.....	252
Quadro storico.....	253
Iter biografico-intellettuale dell'autore.....	253
Aspetto sistematico e analitico del pensiero.....	253
Aspetto didattico.....	254
Rilievi critici.....	254
Settori su cui indagare.....	255
Conclusione.....	256
Bibliografia su Amazon.....	257

