

Filosofia in un percorso

Critica della filosofia nella storia attraverso opere e manuali
di Giuseppe Addona

160x230 - pp. 392

Copyright © 2007 eDimedia

eDimedia edizioni s.r.l.
via Umberto I, 36 - 82100 Benevento -Italia

tel. 082421722 fax 082423143
e-mail: edimedia@aruba.it

catalogo su: www.messaggiodoggi.com

ISBN 8887412308

Giuseppe Addona

Filosofia
in un percorso

*Critica della filosofia nella storia
attraverso opere e manuali*



*Con un contributo in appendice
di Nino B. Cocchiarella*

Prima Parte

Premessa

Comunicare le motivazioni che hanno portato ad uno studio, proporre in sintesi il filo conduttore degli argomenti affrontati, le modalità, le intersecazioni, la validità, l'ambito e quanto altro può risultare funzionale ad una comprensione che a quei riferimenti è legata, significa operare *historia*, con le problematiche relative ad essa scienza. Scontato altresì appare che ogni storia, inclusa quindi quella della filosofia costituisce, in ultimo, una proposta non immune da "punti di vista" che vanno recuperati e tradotti. Fissare e definire i termini di ciò che è considerato fatto nonché delle fonti, rappresenta un'operazione di ordine teoretico e in questo ambito condotta anche quando è lo stesso percorso a fornire elementi. Molti studenti, dando inizio allo studio "saltando" le considerazioni iniziali pongono buone premesse per recuperare una erudizione o comunque una conoscenza lontana dalla critica e soprattutto legata a fatti che però tali non sono semplicemente ma in particolari condizioni, senza la cui individuazione impossibile appare riconoscere la validità ritenuta con la necessaria apertura ulteriore. La storia, come ogni altra disciplina, appartiene all'uomo che vuole motivare ciò che si presenta e sempre pone domande. Quando, nelle sintesi, si è costretti a scelte, maggiormente devono essere espressi i termini peculiari e bisogna comunque fare in modo che l'insieme e la dinamicità delle opere abbiano a soffrirne il meno possibile.

Molti manuali propongono quello che è ritenuto emblematico a cominciare da astrazioni relative al metafisico, alla morale, alla politica e ancora alla fisica, alla scienza, all'arte e così via. Estrapolati ed accorpati proposte e discorsi vivi nonché in formazione ed organizzati invece gli elementi intorno a quelle tematiche, si è spesso giunti a definizioni con caratteristiche di oggettività e fissità estranee e diverse dallo sviluppo nel quale e per il quale erano esplicate. Storie di questo tipo causano il danno maggiore ai destinatari per l'oggettivato o il diversamente riferito offerto, involontariamente o meno, fino a giungere a fornire un significato diverso da quello effettivo nel contesto quando non addirittura contrario. Ripetute e sostenute e così potenziate da taluni che queste cose hanno in tali termini acquisito, appare evidente il travisamento della filosofia trasposta da ricerca a fissità non solo metafisica ma spesso strutturata in varie "conoscenze" settoriali, sciolte comunque dai riferimenti al punto da risultare inutili, vuote o addirittura bloccanti; quasi sempre difficili o impossibili da legare alle richieste concrete senza offrire elementi sui quali operare analisi ulteriori quale che possa esserne il livello o l'ambito.

Di fronte a tutto questo sarebbe da preferire la *tabula rasa* prima che sia possibile godere del lavoro di tanti filosofi che hanno contribuito con individuazioni, percorsi e conoscenze che, anche tradotte o solo come strumenti, dovrebbero fornire materiale per lo sviluppo. A tanta mole molti manuali vengono in soccorso con principi definiti e categoricamente espressi che spiegano le "cose" anche quando il filosofo, consapevole, sembra fermarsi di fronte alle contraddizioni cui si è affacciato sia rispetto alla elaborazione che sta portando avanti sia nei confronti di quelle precedenti. Discorsi

serrati, analitici, diversificati, relazionati nelle possibilità fondanti, nelle motivazioni più alte e più pratiche negli sforzi delle ricerche, risultano ridotti al “concetto” che molti, della filosofia, si sono fatti soprattutto per averla così appresa: un muovere da un principio - quasi sempre, altresì, irreali - il quale spieghi con “coerenza” tutta la realtà. Si racconta anche che uno lo individua nell’acqua, un altro nell’aria, un altro nell’infinito o ancora nell’infinito o in particelle tali che ... io “ipotizzai” che probabilmente ognuno potesse, più o meno a piacimento, aggiungerne uno o sostituirlo agli altri. È questa la filosofia campata in aria, “quella cosa con la quale o senza la quale il mondo rimane tale e quale”. Se così fosse non solo sarebbero adeguate queste valutazioni ma ancora tutte le altre simili attribuite da coloro che, evidentemente, non conoscono motivazioni e funzioni di chi a questa ricerca, si dedica. Essa rappresenta l’attività dell’uomo che tenta di cogliere i termini stessi della conoscenza epurata dall’errore nella possibilità della scientificità così che possa essere individuato il soggetto stesso nonché quanto, come esterno, gli si presenta. Anche dalla sola lettura di alcuni brevi passi di filosofi che affrontano i problemi più quotidiani dell’uomo può manifestarsi, con evidenza, non solo il tentativo ma il superamento di opinioni più o meno consistenti che tuttavia si pongono e si ponevano come pratica pericolosa, per le false conseguenze portate avanti ed in termini tanto più decisi quanto meno valutati nonché con una “spiegazione” tanto più contraddittoria quanto meno ampia risulta la visuale e con invadenza maggiore, quanto minore appare la sensibilità in essere di taluni. Queste le problematiche della filosofia che ogni sua storia non può tralasciare se non vuole far scomparire proprio quello che con essa si intende. Se si riesce ad additare di Platone, di Aristotele o di Kant senza compattare, falsificare o assottigliare solo quella parte relativa all’umanità, alla dinamicità della ricerca nonché alle intuizioni teoriche, può dirsi contributivo questo lavoro. Se inoltre, unitamente alle scoperte ulteriori, risultano individuati “falsi storici” o eliminate altresì alcune affermazioni semplicistiche o addirittura, oggi suscettibili di riso, prodotte da coloro stessi che, in altri ambiti hanno spinto in alto le conoscenze – quel Cartesio della matematica e dell’ “io penso” è lo stesso delle “cordicelle” - se avviene inoltre una rivalutazione di qualche posizione con un superamento, frutto della comprensione dello sviluppo e della storicità, per motivi esplicatori presenti, nonché abbandonati o soprattutto trasformati, nell’evoluzione, per ciò che resta e sul quale, quello che viene dopo, si basa, per quanto individuato ancora nella spiegazione, per principi uguali o diversi, muovendo anche dai problemi insoluti precedenti così che risulti la più determinata possibile, emerge ulteriormente l’importanza della ricerca filosofica e dello studio. Non tutti i filosofi sono stati affrontati, né espresse le varie parti della loro filosofia in modo completo ed esauriente; si rinvia per ciò alle numerose storie delle quali questo lavoro non vuole essere sostitutivo ma complementare; gli spazi aperti, anzi, a cominciare dalla non enumerazione “completa” delle categorie di Aristotele o di Kant debbono rappresentare lo stimolo per la ricerca personale con l’integrazione di quegli elementi emergenti dalla comparazione e dalla riflessione. Se le sintesi restano lontane da questi riferimenti, nessuna critica,

tanto meno può sostituire la lettura dell'opera; a volte tuttavia è dato aggiungere. È d'obbligo prestare la massima attenzione e non immettere altro che quanto possa contribuire all'analisi, alla chiarezza nonché all'individuazione di termini e problematiche. Quasi sempre i filosofi hanno evitato di proporre le filosofie di coloro oltre i quali pervennero offrendo tuttavia risultati e procedimenti solo dove si innescavano i propri ai quali altresì, spesso, quelli si opponevano; altre volte hanno espresso le considerazioni sulle distinzioni motivando le stesse ricerche. Larga parte della filosofia passata è stata affrontata e riletta con la propria ma, in genere, esse storie sono apparse demandate a chi doveva ridurre in sintesi le elaborazioni e per un uso semplificato di chi volesse documentarsi sugli sviluppi che tal'altri hanno recepito come risultati in essa compattazione o deformazione. Ad uso proprio, anche filosofi insigni hanno mantenuto studi su sviluppi precedenti sui quali pure si sono innestati i loro nuovi procedimenti, reputando non sempre necessario trasmettere proprio quello su cui pure si erano formati. La comunicazione di quanto esprime la peculiarità del filosofare rappresenta proprio la condizione di essa ricerca che si dice filosofia e se non può essere insegnata è perché essa non rappresenta una semplice conoscenza di oggetto quale che sia ma si sviluppa come procedimento che, già fissato sulla carta, cessa di essere interamente vivo; muovendo da questa constatazione, a Socrate risalente, si spera tuttavia di contribuire alla riflessione di quanti, soprattutto giovani, possano interagire in assenza del dialogo, essendo qui presentato solo il procedimento di una ricerca. Vogliono rispondere a tanto anche alcune espressioni nette, così lasciate, nonché valutazioni condotte in modo serrato unitamente ad altre non adeguate a quanto può e deve essere superato. Questa stessa è una caratteristica del filosofare che non risente di ambiti; autopone i propri limiti o rapporti, cerca di giungere sempre oltre, rispondendo e domandando, tentando di cogliere, da ogni vario, il vero.

Introduzione

Filosofia: cos'è? È questa, probabilmente, la prima domanda che ci si pone. Qualcosa di molto più vicino e pratico di quanto molti possano credere. Ognuno, quasi sicuramente ha già operato in tal senso e quindi, ha già filosofato. Chi non si è trovato a dover valutare un comportamento di qualcuno, soprattutto quando da esso ne è scaturito un dispiacere o un fastidio? Un piacere o un riconoscimento positivo inoltre, comunicato ad un amico non appare unito alla spiegazione dei percorsi e degli effetti? Non sono proposte le individuazioni delle cause ed inoltre dei riferimenti nascosti e fatti emergere nella loro luce e verità? Altri, unitamente alle "aperture", avranno additato i vuoti o le incongruenze nonché la scoperta di qualche inganno molto più fastidioso quando sottile e diversificato, sia nelle manifestazioni che, soprattutto, nelle progettazioni. I legami con il simile con il quale si confonde, o si sostituisce l'effettività diversa, reclamano riflessioni ulteriori. La giustizia appare invocata, con una forza sempre maggiore, da chi è spinto da quel prorompere ed avverte come interminabile il tempo che separa la restituzione della legittimità e verità strappate ed offese dalla

falsità e negazione che ne hanno preso il posto così che non possono essere sopportati imposizioni e raggiri. Le affermazioni riconducono a cause e, in definitiva, ad una conoscenza, condizione del giudizio anche quando non interamente cosciente, per quanto è possibile distinguere poi da altri fattori quali istinti, sensazioni più o meno confuse, fino a raggruppare tutto ciò che può dirsi motivazione personale; è dall'interlocutore però che ci si aspetta il sostegno necessario. Quelle affermazioni e quelle conoscenze sono valide anche per gli altri? Possono essere ritenuti i termini per i quali si giudica? O ciò che veniva proposto ed appariva come universale, sicuro, definitivo, altro non era che una parzialità più o meno larga ma non applicabile come logica ai vari ambiti ed ai diversi percorsi nel loro sviluppo? I giudizi "negativi" erano emersi per un comportamento diverso da quanto ci si aspettava ed altresì in proprio o unitamente al gruppo di appartenenza, in riferimento ai valori in uso nella società? Ed ancora, nel suo insieme o in rapporto a quanti sono considerati riferimento o migliori o semplicemente come tali avvertiti? Fin dove bisogna indagare e come per essere verosimilmente convinti di avere ragione?

Di aver trovato ciò che è vero, giusto o bene o di stare seguendo od inseguendo quello che è superiore e può essere ritenuto tale, con dimostrazione, di fronte ad altro? Quante volte si procede spinti da opinioni che, in seguito, saranno riviste e quante volte, soprattutto i giovanissimi, da alcune esperienze ma anche da una sola, traggono regole generali o la "regola" con la quale catalogare e definire nonché affondare l'universo intero con tutto quello che include per poi ripescarlo, ripulirlo o, ritenerlo diverso a breve distanza di tempo, dimentichi, in tutto o in parte, del precedente quando, per un'offesa ricevuta si consideravano cattivi tutti gli uomini ma non più da odiare allora che, all'opposto, sono da amare, per una, tutte le creature del mondo. Tante effettualità muovono da considerazioni mutate perché errati, ignoti o non diversamente fondati risultano i termini di ciò che può essere individuato come logos perché dimostrabile da parte dell'uomo che invoca una chiave di lettura e la più sicura possibile e che non coincide semplicemente con l'esperienza accumulata né in proprio né da parte di altri che ad un meccanicismo rinvia. Appare evidente la disfunzione che deriva da operati mossi da cause che tali non sono ovvero dall'uso di elementi non noti. La filosofia si presenta come valutazione non solo di tanto ma dello stesso "perché" dell'esistenza o del mondo nonché di quanto altro può presentarsi e tuttavia anche così risulterebbe riduttiva di quell'amore per il sapere che, quando investe, spinge ad un'universalità, lontana anni luce da egoismi e mediocrità ed appare infondere di sé anche chi si ferma un solo istante a rilevare quest'attività in corsa da far dire a Platone che il filosofo vola fino al cielo per poi scendere alle profondità più recondite e comunque, al di là del volo, ripercorre, possiamo affermare, con la logica, quanto può diventare scienza, con un lavoro quasi all'opposto del volo che tuttavia, come riferimento elevato sembra sostenere, ma anche essere sostenuto nella traduzione e nel percorso, muovendo ancora da quanto, come particolare, si lega; né si evita il problema di ogni fuoriuscita, dalla metafisica al suo recupero fino alla deità ed umanità.

Sviluppo della Filosofia

Quanto più lontana si presenta la possibilità di documentazione tanto più necessitano le ipotesi che, a propria volta, rinviando ad un loro riferimento fondante così che le conoscenze risultano ad esso relative e lontani sono gli inizi della filosofia che, alla luce di quanto, con essa, intendiamo, possiamo argomentare che nasce appena l'uomo si chiede il perché di qualcosa ovvero una coscienza pone; allora che si passa quindi alle valutazioni di ciò che è ritenuto o considerato. Probabilmente, quando dal Caos, gli uomini si sforzarono di recuperare quanto poterono, fu perché esso stesso caos era stato posto come confuso dopo il diverso, di volta in volta, così noto o non. Fu ritenuto agglomerato informe ed indistinto e tuttavia unico, poiché proprio essa unità era stata immessa, forse, prima che colta da quei primi filosofi che individuarono, della molteplicità, un principio con il quale spiegare sia le cose che la loro origine, unitamente ai legami di quanto parte fu considerato e ciò avvenne con i pensatori greci per i quali la filosofia significò amore per il sapere prima ancora che questo termine fosse coniato ma essa tensione, in termini meno chiari, può essere spostata molto indietro a quando una coscienza si presentò. Si trattò di ridurre le generalizzazioni che oltre il particolare pure andavano, per l'individuazione di elementi che, comunque "astratti" o razionali ed immessi, potessero risultare funzionali ad una spiegazione unitaria. Furono prodotte quelle che possiamo considerare vicine alle ipotesi moderne, concependo cause più o meno fondate su talune osservazioni. Se tante furono le contraddizioni allontanate, se imponente fu la via, tantissime risultarono le illusioni e le incongruenze che bisogna rivisitare. I filosofi si concentrarono comunque sempre più sulle individuazioni logiche, sulle analisi fino alla dialettica, tentando di tradurre nonché recuperare le esperienze per una conoscenza che risultasse sempre più organica di fronte a quanto questa caratteristica non presentasse, inserendo continuamente un mancante, elaborando le immissioni delle stesse "idee", affinando gli stessi criteri fino a giungere ai "concetti". Dal fisico, al metafisico, all'umano si pervenne a schemi con i quali isolare o riferire le incognite nonché gestirle in una retorica che padroneggiava ormai l'immissione dei principi con le sostituzioni sulle quali operare. Il lavoro che tanto smascherò non fu inferiore. In seguito il pensiero coglierà sempre più il soggettivo di fronte all'oggettivo. Le valutazioni che seguiranno saranno relative alle possibilità stesse della ricerca e della conoscenza, fino alla considerazione del fenomeno nonché della storicità e della stessa filosofia anche in rapporto a rilevazioni diverse sui loro campi, con i vuoti peculiari di ciascuna scienza ed ancora, tra esse ed il riferimento, appare l'uomo che vuole conoscere le stesse possibilità generali.

Le domande sono relative all'oggetto, alle cause, fino al quanto ed al come si sono sostituite, per le quali gli elementi sono così reputati ed ancora fino ad includere gli effetti, le variazioni e lo stesso tempo nonché spazio per giungere ad un significato in rapporto ad una psiche e questa, a propria volta, come intersecazione. Il nuovo ed il non noto sono affidati, altresì, al riferimento e ad una disposizione di parti e si tratta ancora di cogliere una

logica del richiamo; essa appare, altresì, frutto di un pensiero che è ancora oltre, per un'attività più vasta di quanto, di volta in volta, si esprime come è facile notare nelle lingue che presentano espressioni uguali o diverse nonché più o meno ampie o limitate, che accorpano inoltre o lasciano dei vuoti. L'analisi che opera anche sulle stesse astrazioni non può non rilevare che taluni elementi dello stesso discorso non risultano fissati ed immobili ma presentano una dinamicità alla quale la riflessione filosofica si rivolge per diventare altresì logica, morale, gnoseologica, estetica, quando il suo ambito è a ciò relativo o ad altro. Enorme è il lavoro e tanti filosofi l'hanno portato avanti e tuttavia nel ripercorrerlo, spesso, si tratta di una "competizione" ardua, dove quasi impossibile appare colmare discrepanze, lacune nonché tenere unite le file di discorsi complessi, mediati solo da qualche punto ma ancora con somiglianze e dissomiglianze, integrate altresì da parentesi e recuperi emergenti da quanto affermato in altri passi ed ancora con stridori o contraddizioni difficili da credere poter essere colte da noi che ci attribuiamo, per le nostre forze, l'incomprensione sia di quanto unito che diviso o rinviante a più variabili, quando ancora sono presenti parole nuove o che diversamente sono da valutare nelle sfumature di significato per quanto atte possano risultare e spiegare ambiti ulteriori. Ci aspettano tuttavia umanità espresse nelle quali ritrovarci e compenetrarci come filosofi, dolcemente trasportati da quell'armonia dell'universalità che accomuna; tra teoreticità ed umanità si sviluppa, infatti, il discorso di chi, in questi termini, riflette e, se all'inizio sono i vari perché delle cose che spingono alla ricerca di un principio con tutte le difficoltà che una partenza deve affrontare, in seguito l'individuazione degli elementi dell'uomo costituirà l'indagine e quando scoprirà dipendenze concrete anche allora il problema sarà relativo a quello che si pone fuori e come campo e come umanità sostiene così che, sotto questo aspetto, si può constatare quanto essa sia ancora effettiva ed in un modo non dissimile da chi in essa rientra o essa propone. La "storia", che presenta lo sviluppo dei problemi, offre la possibilità di vedere esplicitate, per dirla con Kant, grandi scoperte che tali risultano inoltre quando non dissimili dal buon senso generale o di ciascuno. Si tratta solo del chiarimento di quanto è confuso? Ovvero conciliare quello che il popolo stesso dall'esperienza accumulata, nel corso dei secoli, ha ricavato come conoscenza, affidata a motti e proverbi che l'ulteriore corso sembra, almeno nelle larghe linee, aver verificato? Non si presenta, altresì, la filosofia come quella ricerca volta al vero ad ai fondamenti che sfatano quante credenze sono frutto di opinioni che errori, anche grossolani, includono? Non danno, gli stessi giovani una risposta diversa a quanto in una società è presente? Non immettono le loro richieste di fronte a quelle offerte diverse? Basterebbe solo ciò a motivare un'attenta ricerca volta a risolvere il problema inerente ad una verità-verificabilità di quanto presentato come massime popolari unitamente ad errori o feticci. È ancora la filosofia che vuole capire la diversità e il riferimento sia di quelli che di altri elementi e in un modo simile a quanto può avvenire in ogni altro rapporto, anche quando questo è relativo ad espressioni quali la poetica che offre "delineato", in modo nuovo, intenso ed organico, in essa composizione, con gli effetti "magici",

generati dalla sensibilità per la conoscenza, per i ritmi, suoni, rime, accostamenti; concerto di una mano che non esprimeva una sola realtà ma che si presenta sintesi di diverse, così da costituire, da più “logiche”, una, nella quale confluiscono gli elementi i quali soltanto non restano nascosti all’analisi e per quanto può essere tradotto. Se ciò, in questo caso, non rappresenta il fine ma vivere il messaggio composto, esso può essere rivissuto, proprio per questo, in termini più generali, liberati dall’inganno che è diventato messaggio chiaro in quei termini, come è o può esserlo l’umanità per la scienza.

Talete

Varie furono le scoperte attribuite a Talete, considerato uno dei sette sapienti dell’antichità: dalla misurazione delle piramidi, tramite la loro ombra, all’eclissi del sole fino al teorema che porta il suo nome. Non essendo stato tramandato alcuno scritto, sono rimasti i “si dice” ai quali vanno rivolte le analisi per un recupero della loro stessa storicità, per gli effetti, soprattutto, che hanno prodotto. Offrire infatti talune “individuazioni” piuttosto che altre nonché parti diverse di esse e con sfumature diverse, significa fornire un quadro piuttosto che un altro. Se la sapienza di Talete, appare ingigantita, un altro racconto fa emergere un accostamento ulteriore. Si trovò a doversi difendere dalle accuse di dedicarsi a riflessioni e studi “teorici”, motivato dalla non capacità di impegnarsi nel guadagno. Si trattava, per Talete, di dimostrare che, pur potendo, vi rinunciava. Non avrebbe però seguito la via razionale, poiché chi lo contestava avrebbe potuto continuare ad affermare che proprio la capacità di dimostrare ciò che non è risultasse prerogativa di una filosofia, diversamente inefficace. Lasciando perciò tutti i termini dai quali muovere su quella via, prese a riferimento proprio quanto il suo antagonista affermava, considerando altresì che le conoscenze naturali, scientifiche, ovvero, in quel periodo, filosofiche, avrebbero ben potuto rappresentare una condizione e piuttosto consistente per arricchire. Si passò quindi alla pratica con la definizione di una scommessa. È appena il caso di accennare che chi avesse guadagnato maggiormente, nel tempo stabilito, avrebbe preso anche il prodotto dell’altro.

Prevedendo Talete un’abbondanza di olive ed una successiva carestia fece incetta di pressoie; le fittò poi quando il prezzo risultò molto più alto e quindi vinse; anziché, però, accettare, dall’altro, quanto dovuto, offrì, al contrario, il proprio ricavato a “dimostrazione”, per quello, “concreta” di quanto già diversamente ritenuto, ovvero che la filosofia è ricerca libera. Come ricostruiamo una verosimiglianza storica? Quali le nostre comparazioni e valutazioni per comporre e ricomporre modalità e fatti, attribuiti inoltre per indicare il suo talento scientifico che, però, liberamente, vuole esplicitarsi come ricerca filosofica? Non rappresenta piuttosto ciò quanto di Talete è stato trasmesso? Se questo costituisce un effetto, altresì con le sue motivazioni, noi ci poniamo almeno in modo aperto rispetto a quanto abbia o meno potuto essere. L’importanza maggiore, per quanto concerne la base della filosofia, è affidata al fatto che, di fronte alle credenze ed ai miti ma, possiamo aggiungere, anche a conoscenze particolari, si pone con una

richiesta per una spiegazione unitaria della realtà e perciò si affida ad una ragione oltre che ad un'astrazione fondata sull'osservazione del mondo fisico, così che egli ricava quello che sarà detto principio: un elemento umido basilare dal quale emergono le varie "cose" che, per essa "acqua", sono vive; la morte delle quali sembra legata alla sua assenza. La ricerca applicata al mondo della fisica porta a questa prima filosofia. Le nostre considerazioni non possono escludere almeno due riferimenti dopo la valutazione intrinseca dei rapporti e degli elementi proposti. Le conoscenze storiche dalle quali si muove soprattutto nonché quelle attuali ed ancora effettive per noi che indaghiamo. Se piuttosto facili sono da riconoscere errori e semplificazioni lontani; ciò che emerge oltre il punto di partenza rappresenta o meno la grandiosità della scoperta e della innovazione. Di fronte al caos generale, alla non comprensione diffusa nonché, all'opposto, rispetto a considerazioni parziali, spesso in contraddizione tra loro ed inoltre affidate ora ad un'osservazione quale che sia, ora al mito ora ad altro ancora, Talete, che pone un principio, punta almeno ad una unificazione di quanto potrà essere, con taluni criteri, conosciuto. È questa l'importanza storica della sua scoperta che, per le successive, appare non solo superata ma minimale; eppure quel principio riconduceva il diverso ad una spiegazione che, via via, tenderà a porsi in modo sempre più esplicito, sforzandosi di evitare contraddizioni nonché superare ostacoli per appropriarsi di termini con i quali comprendere sempre più e più sicuramente nella coscienza che il dubbio peggiore di un filosofo è più costruttivo di ogni sentenza lanciata per riferimenti oscuri o dogmatici o ancora incoscienti.

Anassimandro

L'evoluzione della filosofia può dirsi avere il suo inizio con Anassimandro. Il principio di Talete appare svilupparsi ed individuarsi in termini più astratti nonché ulteriormente esplicativi. La "comprensione" del molteplice, che presenta, soprattutto, un inizio ed una fine ed, in definitiva, una lotta o contrasto, è affidata a ciò che è fuori, non in positivo altresì ma in negativo: un non-questo che comunque è connotato come a-peiron; il non limitato. La negazione si concentra sulla limitazione. Senza addentrarci in valutazioni sulle definizioni in negativo per quanto presentano di caratteristico e peculiare – emblematiche le individuazioni di Aristotele e di Kant – quella di Anassimandro rappresenta un'innovazione per la quale l'arché è posto oltre gli elementi che deve spiegare e che da esso derivano. La causa che è fuori e spiega, richiama la concezione del divino, come immortale ed indistruttibile, di fronte a ciò che tale non risulta e però, per quello di Anassimandro non compare l'inizio, come nella tradizione e si presenta inoltre in un modo più coerente nel rapporto e, con il suo inizio-non, connota la non fine. L'affinamento del pensiero ha eliminato una non coerenza: gli dei nascevano ma non morivano; per quel principio non si ha una fine ma non si ha nemmeno un inizio. Appare evidente altresì un più organico legame tra limitato e non limitato. Anassimandro si chiede ancora un "perché" ed un "come". Oltre al principio potenziato logicamente, il pensiero si allarga a "categorie" nuove e più vaste, con risposte, quindi, ad un maggior numero

di domande. Nascita e dissoluzione secondo necessità perché è stata arretrata ingiustizia appunto a ciò che è fuori, ad ogni contrario. È lecito a noi chiedere come sia possibile al limitato, anche solo come tale e diverso, arrecare offesa al non-limitato? O il rapporto con questo si pone, una volta in essere ed altra non? Quale ancora la sua forza nonché la sua causa o, in definitiva, il riferimento della sua affermazione o ciò significa interrogare un antico con la cultura moderna? Forse a noi interessa soprattutto seguirlo nelle scoperte ovvero “scoprire” il percorso propedeutico alla nostra evoluzione. Non ci chiederemo quindi se il principio non finito esuli o meno dalle categorie dello spazio e del tempo, nonché se esso, in negativo sia oltre le categorie o ancora rappresenti solo una risposta, in negativo, a queste categorie ma ci limitiamo a constatare che il limitato non consente spiegazioni ulteriori e diverse. In Anassimandro, invece, il passaggio con le sue modalità, rappresenta un ulteriore allontanamento dalle cosmogonie nonché dallo stesso Chaos originario, “perché” l’individuazione pone un qualcosa di realistico che rapporta il limitato al non-limitato, la cui uscita, tuttavia, dal non-delimitato, per l’ingiustizia dell’una contro l’altra cosa, paganti tutte, così, la colpa che, nel tempo, le riporta al non-limitato. Se il rapporto tra il limitato e non-limitato è recuperato, restano ora fuori l’ingiustizia, il tempo, la colpa.

Anassimene

L’affinamento delle “ipotesi” continua con Anassimene che, conservando l’ampiezza del principio indeterminato precedente, unico ma non definito in positivo, muove ancora da una sola realtà ma fisica quale l’aria, recuperata, probabilmente, per similitudine da quella considerata anima del vivente, che si presta alla spiegazione delle restanti “cose” per condensazione e rarefazione. Un principio-realtà che è, sì, immanente ma che ha bisogno, per la spiegazione, della diversità di quanto si presenta in natura; del riscaldamento, in ogni caso, e del raffreddamento ovvero proprio di quello che muove e produce il diverso. Se i fatti appaiono spiegati, non così il perché del caldo e del freddo. Questi inoltre, se non sono diversi, possono essere ancora ritenuti l’opposizione di una stessa cosa? E questa ancora non diversa dalla stessa aria che tuttavia sviluppa condensazione e rarefazione. L’aria allora rappresenta il principio e la causa di quanto avviene. Muove da sé stessa o una diversità o un qualcosa che, in ultimo, non è diverso da essa e, comunque, ciò stesso aspetta una spiegazione. Se l’aria, così, “spiega” e conserva la materia, senza bisogno di ulteriore rinvio, se indica un come, addita ancora una causa ulteriore che non sembra potersi ricondurre alla stessa aria che, per sé stessa, come anima, è vitale poiché, analogicamente, produrrebbe il caldo come vita. Questa rinvia, altresì, ad un inizio e, trattandosi di cogliere l’ “insieme”, anche alla fine; il freddo. Se questo principio è più completo poiché contiene lo stesso materiale che deve spiegare il “motore” della sua diversificazione, esso è da ricercare ulteriormente, così la filosofia a venire si innescherà anche su questo problema aperto.

Senofane

*“I mortali reputano che gli Dei abbiano una nascita
Che vestano ed abbiano parola e figura simili alla loro.
Omero ed Esiodo attribuiscono agli Dei
Tutto quanto per gli uomini è offensivo e vergognoso
Rubare, commettere adulterio ed ingannarsi tra loro”*

L'espressione in versi è emblematica di una tradizione per la quale ciò che era ritenuto importante veniva in questi termini proposto e così offerto ad un pubblico per una divulgazione che assumesse maggiore forza. La posizione dirompente si manifesta, tuttavia, subito evidente ed investe proprio la considerazione dei poeti, sui quali si erano formate già generazioni di Greci e che rappresentavano una cultura di fondo. Omero ed Esiodo non solo sbagliano ma, nella sua parodia, sono presentati in modo ridicolo di fronte alla nuova condizione di un pensiero più sottile che pone la propria attualità. Gli dei dunque, non hanno una nascita, risultando non altro che una ipostatizzazione dell'uomo con le sue caratteristiche; dalla parola, al corpo, ai vestiti. Non essendo altresì ricavati dall'uomo, non possono rubare né commettere quanto loro attribuito. Concezioni e valutazioni continuano attraverso i sarcasmi: Se buoi, cavalli e leoni avessero mani per dipingere... disegnerebbero figure di dei simili a loro. La riflessione comunque considera ciò che mortale non è e, quando si spinge oltre, fino a diventare filosofia, afferma che Dio “tutto intero vede, Tutto intero pensa, tutto intero ode”.

“Senza sforzo con la forza della sua mente tutto fa muovere”

“Sempre rimane nel medesimo luogo senza muoversi”.

L'essere diverso, in contrapposizione a quanto nasce, al divenire, ad ogni cosa che ha una fine è pensato nella sua interezza ed è questo che diventa principio del Cosmo, che spiega la molteplicità. È posta così la sua unità che fa muovere restando immobile per evitare tante contraddizioni, altresì colte dalla scuola che, proprio per questo, a lui farebbe capo.

Eppure “tutto nasce dalla terra e nella terra finisce” ed ancora che “terra e acqua sono tutte le cose che vengono alla luce e muoiono” sembrano ricondurre ad una deità “cosmologica”. Il problema è dato proprio dalla considerazione del tutto che appare rappresentare insieme il risultato nel quale ogni cosa si ritrova nonché il principio che sottostà con l'unità che così, sia inserisce, sia sintetizza, sia si esplica come tutto ma, in questo, si ritrova, altresì, ogni parte. Gli stessi legami appaiono in via di evoluzione e definizione così che, unitamente all'eliminazione di alcuni errori, altro si presenta ancora compatto e considerato realtà. Lo stesso discorso può essere applicato alla considerazione di una “virtù” come saggezza che tuttavia si eleva oltre la forza fisica che presenta il suo apice nelle olimpiadi.

Se gli obiettivi pratici di queste, che sono quelli di “riempire le casse della città”, risultano chiaramente delineati, non così quei rapporti più complessi o astratti e comunque Senofane ritiene che l'uomo debba continuare a cercare.

Pitagora e la sua scuola

Se il numero, cui la scuola pitagorica approdò, ritenendolo principio, realtà e delimitazione dell'universo non è certo assimilabile alla moderna astrazione, rappresentò comunque, per la ricerca, un'elevazione della teoreticità. Se la qualità era stata già superata da quel principio unico "non-limitato", ora, questi numeri, sia che indichino o che traducano, "costituiscono" la mutevole ed intera realtà che, per essi, può essere compresa. Si passa, tuttavia, da riflessioni che colgono il suono di una corda in rapporto alla lunghezza ad "illazioni", quali quelle di vedere determinazioni di esso numero come spiegazione e realtà di ogni cosa fino al dispari per il maschile ed al pari per il femminile. Lo stesso discorso è applicato alla linea che si fermerebbe e si "completerebbe" in un punto per il dispari e non così per il pari. Non determinato dunque, ha bisogno di una raffigurazione geometrica - costruita per altro su punti, così come lo spazio e le figure quali che siano - "valida" solo se il punto è posto al centro ed alla fine di una linea, tra due "linee" di punti. Al di là della spiegazione piuttosto complessa o "oscura" si può osservare che, posizionando diversamente i termini, il discorso mutebbe, non risultando più valide le considerazioni ricavate. Problemi di questo tipo emergono probabilmente, per numero e punto che si pongono come entità tra cose che ancora costituiscono, a propria volta, "entità" a cominciare dalla stessa giustizia che, in ultimo, allo stesso numero appare affidata per una sua definizione. Se esso numero non rappresenta, forse, nemmeno l'adeguato corrispettivo del genere colto da Aristotele, certo esprime una via non indifferente alla comprensione delle cose quando affida una morale alla purificazione che, anche se legata ad una reincarnazione, pone la scienza come mezzo superiore per l'espiazione della colpa. La stessa anima, concepita, a volte, come accordo tra le parti, altre invece, in senso fisico, come pulviscolo, nonché come motore, risente della concezione generale il cui orientamento ancora oscilla tra strutturazione e materialità che spesso include, altresì, il "metafisico"; né delineate ulteriormente appaiono cause e modalità e comunque quelle "chiavi di lettura" vennero gelosamente custodite per tanti anni.

Eraclito

Il problema dell'unità del tutto, del principio, della diversità delle cose osservate nella realtà, Eraclito risolve con il Logos: legge, razionalità, discorso di un divenire tra ciò che è e ciò che non è. Il grado di astrazione non risulta tuttavia ancora così sviluppato come potrebbe apparire da queste prime battute.

È presente un ancoraggio ad una considerazione fisica che porta al fuoco come elemento "base" in movimento, il cui sviluppo dovrebbe spiegare e rappresentare gli altri "elementi" che "appaiono", dall'acqua all'aria. Più epurata si presenta la "concezione" di un'anima che non può essere colta nemmeno se fosse possibile percorrere tutta la via "lungo la quale" sicuramente è il passaggio tra il mortale e l'immortale con cui dovrebbe intendersi e leggersi l'oscurità con la quale si esprime a proposito di "Im-

mortali mortali, mortali immortali vivendo la morte di quelli” e “morendo la vita di quelli”. Agli stessi uomini dunque egli applica l’armonia dei contrasti - considerata la sua peculiarità filosofica - che Hegel riprenderà e riporterà. Nell’essere uno, dunque, “confluiscono” le diversità rappresentanti, altresì, il divenire che costituisce inoltre la realtà.

Non ci si potrà bagnare due volte nello stesso fiume, poiché l’acqua che sopraggiunge non è più la stessa e un suo discepolo, Cratilo, aggiungerà “coerentemente”: nemmeno una volta, data la velocità del flusso nonché il divenire l’uomo stesso sempre altro.

Se il divenire è stato proposto nel suo “essere generale” certo non è stato individuato nei suoi elementi precisi astrattivi nonché riferiti. Bisognerebbe comunque riconoscere ciò che diviene, oltre che per quanto muta, per quanto resta o per la parola è dato ritenere. Molte oscurità ed “universalizzazioni” non sono state risolte e, spesso, volutamente, da parte di questo filosofo, intenzionato a non offrire a persone “dormienti” possibilità di ironia su proposte e tematiche non comprese.

Il divenire tuttavia, come contrasto e sviluppo, come guerra quando si tratta di opposizione ma anche come pace, quando dalla stessa opposizione nasce l’armonia, rappresenta una tappa di una ricerca che si manifesta oltre la scoperta “di una sostanza primordiale in tutte le sue manifestazioni”. Un dinamico divenuto e un divenire dinamico hanno bisogno ancora di tanto lavoro per una loro individuazione. Bisogna affrontare, inoltre, la possibilità di rilevare le contrarietà nell’unità. Si tratta di indicare la stessa conoscenza sia di fronte al divenire sia per quanto o come possa risalire ad una sostanza primordiale. Tanto ad una intelligenza è affidato ma non delineata nei suoi stessi termini “interni” né in rapporto a quanto esterno pure pone a correlazione così da sembrare che essa stessa intelligenza rientri nel divenire e così lo costituisca.

Parmenide

È volta al tutto, la conoscenza filosofica “vera”, così come emerge da quanto Parmenide fa pronunciare alla Dea:

È necessario che tu apprenda tutto

La ben tonda verità dal cuore solido

Le opinioni dei mortali senza certezza veritiera

Ed ancora che sia necessario ammettere le apparenze

Da parte di chi indaga in tutti i sensi.

Non le opinioni dei mortali costituiscono la verità ma il cuore del tutto. Appaiono delineati ambito e riferimento che risultano totali ed universali, diversamente da quanto può porsi come mortale ed apparente. Al pensiero, tuttavia, sono affidate le vie della ricerca che possono essere: - Una che l’essere è e non è possibile che non sia. Il pensiero, non diversamente considerato, si lega ad un essere come tutto; ma tutto quello che può essere ancora esso stesso e in tali termini pensato come essere. Così :

- È necessario dire e pensare che l’essere sia. Su questo presupposto l’affermazione : - L’essere è, il nulla non è.

Dunque: L'essere è, è la sola via che resta al discorso. Null'altro è al di fuori dell'essere. Identificato il pensiero con l'essere ne risulta che tutto ciò che si pensa è ed ancora: non è possibile pensare ciò che non è. È valido ed opportuno chiedersi se Parmenide abbia considerato o meno l'operazione inversa? Tutto ciò che è si pensa? Sembrerebbe di sì, per quanto concerne proprio la totalità come unità, al di là di quanto, comunque, appare, che se porta alle opinioni dei mortali, tuttavia, in vari sensi, deve essere recuperato. Proprio questo rapporto non risulta esplicito da Parmenide nemmeno con ipotesi né si possono aspettare valutazioni ulteriori da parte di chi ancora ricercava senza l'approdo ad un'astrazione cosciente e senza quel principio di non contraddizione alquanto gestito da Socrate ma da Aristotele elaborato. Continuiamo allora a seguire Parmenide nella storicità della sua scoperta.

Se Eraclito pone la realtà in ciò che diviene, "recuperando" ogni cosa che spiega, nel mutamento, Parmenide coglie l'unità dell'essere legato al pensiero. Questo rappresenta dunque il fondamento. Problematiche ed aporie che conseguono sono relative alla gestione di un tutto come essere e così pensato senza tuttavia la coscienza di esso riferimento e senza la diversificazione delle applicazioni. Piuttosto scarsi risultano i frammenti dell'ultima parte; quella appunto che avrebbe dovuto spiegare l'apparenza del mondo sensibile che gli uomini si sono abituati a ritenere, per opinione, fallace, non-essere, attribuendo anche nomi. Anche questi "esseri" non possono non confluire nell'essere generale proprio come insieme, tutto ed uno. Il fatto che molti passi non siano stati conservati potrebbe indurci a pensare che non fossero ritenuti allo stesso livello degli altri o che si prestassero a considerazioni particolari e tali da sminuire proprio ciò che era considerato il risultato ormai colto. Dobbiamo ritenere le nostre meno che ipotesi tenuto conto che non esisteva un criterio scientifico di trasmissione e le motivazioni possono essere state molto più semplici o diverse o addirittura inesistenti o ininfluenti. Posto così questo essere in rapporto a ciò che non può non essere nonché al pensiero, Parmenide ne ricava che è - ingenerato e non corruttibile. Se fosse generato dovrebbe venire dal non essere - dato che l'essere è tutto, ed è questo l'assunto di base dal quale non si esce - il che è impossibile poiché il non essere, non è. Sulla stessa via, risulta evidente che non può perire poiché ogni sua dissoluzione interesserebbe il non essere; ciò che è ancora impossibile per le stesse ragioni. - È un tutto immobile e senza fine. Considerato l'essere la sola realtà non può che risultare immobile; non potrebbe, come insieme, andare che in sé stesso, poiché il non essere non è. Se avesse una fine ammetterebbe altro da sé; proprio oltre quella fine e questo, è stato affermato, non può essere pensato. - È tutto insieme uno e continuo.

Se fosse una parte ne ammetterebbe un'altra che potrebbe esistere ancora solo come non essere, il che, per le motivazioni addotte è impossibile; se parte allora è, non può essere che sé stesso. Quest'essere non ammette discontinuità alcuna poiché tra una parte e l'altra vi sarebbe solo non essere, il che è ritenuto impossibile dato ancora che: - Nemmeno dall'essere è possibile che nasca qualcosa di diverso da esso. Saranno

allora solo credenze - nomi -, reputate vere dai mortali - è ancora la Dea che parla e sta indicando la via della verità con il pensiero - il nascere e dissolversi, essere e non-essere mutamento di luogo e cambio di luminosità. Ugualmente. Tutto è pieno di luce e di tenebra perché il nulla non è né con l'una né con l'altra. Se tanto risponde ad una logica applicata all'uno-tutto, colto con il pensiero, non appare risolto il problema della molteplicità dei fenomeni e del movimento; se si aggiungono poi le elaborazioni "conseguenziali" dei discepoli e le controassolutizzazioni, all'opposto, di altri, queste filosofie non solo appaiono inconciliabili ma, almeno sotto molti aspetti, assurde.

Il lavoro deve muovere proprio dai problemi insoluti o lasciati in sospeso, riflettendo soprattutto sull'affinamento possibile ed ulteriore di un pensiero che ha colto qualcosa ma si porta dietro dell'altro, per il quale proprio non è possibile uno sviluppo esplicativo poiché si trascinerebbero le contraddizioni per esse aggiunte "estranee", alle quali va rivolto ogni sforzo perché siano individuate, riferite ed allontanate da quello a cui, impropriamente, sono state legate, senza respingere, in blocco, quanto di grande e di innovatore, pure è stato trovato ed, anche "confusamente", intuito. Rileveremo dunque, di Parmenide, la razionalità legata all'essere, anche se questo è inteso in una sua generalità totale? Vedremo abbozzato ed "isoleremo" il principio di identità che nella formulazione di Aristotele costituirà il primo principio di ogni futura scienza e che non ha dovuto fare un passo indietro, come affermerà Kant? Allontaneremo, nella teoricità, tutto quanto di paradossale emerge o può, da una sua applicazione a quell'essere generale al quale è solo opposto un non essere e che, "a rigore", non potrebbe essere nemmeno pensato? Saranno i "particolari" che Parmenide ha sfrondato, allontanato e compattato nella considerazione dell'essere a costituire l'ulteriore ricerca, ma non sulla via dell'opinione, come ha addittato la sua dea per riferimenti che, al razionale allora e ad una scientificità oggi, costituiscono e costituisce la diversità con ogni credenza. Se il non essere è ricavato ora per negazione, allora era posto in opposizione sì ma in positivo per poi essere negato, ovvero per impossibilità ritenuta. Pensiero ed essere rappresentano ancora larghissima parte della problematica filosofica e dopo lo spazio e il tempo kantiani nonché dopo legami più "coerenti" dell'idea all'essere come spiegato dall'idealismo ed ancora dal suo opposto materialismo.

Zenone

"Se seguo Parmenide non esiste altro all'infuori dell'unità; se Zenone neppure questa". Valutando le sue argomentazioni in difesa dell'essere parmenideo, volte all'abbattimento delle obiezioni degli avversari con un metodo che sarà detto "dialettica", non si può non concordare con questa affermazione. Volgendosi egli soprattutto alla confutazione e sempre operando e squarciando quello che gli veniva offerto e posto di fronte, può ritenere, alla fine, di non recuperare alcunché. Non era, infatti, il "positivo" che cercava. Esso è dato da quell'unico essere di Parmenide, oltre il quale effettivamente non trova altro. Potrebbe essere questa la chiave di lettura

degli “argomenti” da lui proposti, con gli “assurdi” che, coerentemente, derivano dalle diverse posizioni, esclusa quella di Parmenide che egli “segue” e contro la quale non ci risulta avere usato la sua dialettica. Se Zenone, inoltre, non aggiunge “argomenti” alle tesi del maestro, pone in essere, tuttavia, elementi per nuove riflessioni e queste non possono non essere relative al “difficile” rapporto tra una razionalità, così individuata ed un esterno che si esprime come mondo fisico particolare e movimento apparente, rispetto all’essere. La ricerca investe un logos che li riferisca e racchiuda entrambi. Seguiamo Zenone a cominciare da una delle sue argomentazioni.

La “Dicotomia”

Un corpo dovrebbe raggiungere da un punto (A), un altro punto(B). Prima di raggiungerlo deve passare per la metà; prima ancora di giungere a questa metà, per la metà tra questa ed il punto iniziale e così via all’infinito. Il problema è dato proprio dalla “considerazione” di base: Un percorso tra due punti, con una divisione all’infinito. Senza applicare la “determinazione” kantiana, per la quale appena si tocca questo -non essendo determinabile come tale- si può “dimostrare” una cosa e il suo opposto, possiamo ritenere che si tratti ancora di una “semplice” indicazione; ciò che non finisce mai? Continuando la riflessione sulla argomentazione, ci chiediamo ora: è possibile definire la metà? La riteniamo altresì “astrattamente” tra due cose o tra due punti? La misuriamo matematicamente o la cogliamo geometricamente?

Risulta chiaro a noi, ora e dopo Aristotele, che la determinazione si ha per gli elementi suoi propri ovvero per quelli di riferimento e che le “dialettiche” fanno leva su riferimenti diversi, opposti e comunque sostituiti in tutto o soprattutto in parte, operando su similitudini aggiunte o eliminate che esprimono l’errore non individuato che sarà oggetto delle “confutazioni sofistiche” ma, allora, la prospettiva era più confusa e non analiticamente individuati si presentavano molti termini. Per quanto concerne il Negativo, se considerato in opposizione al positivo, non può risultare altro che ciò che nega, ma non può essere ritenuto ciò che potrebbe anche essere ma solo per il fatto di rientrare in tutto quanto non è quel positivo dal quale è diverso e che per sé stesso nega. La sua diversità, in “positivo”, va ricercata al di là della semplice opposizione, per quanto è diversa la possibilità generale e l’essere-elemento colto che è molto diverso dal rappresentare in “astratto” negativo, ciò che non è. Il “paradosso” in esame può connotarsi come problema costituito dal “punto infinito” che, alla concezione originaria, ancora rinvia. Una confusione “concreta” può avvenire inoltre tra un “continuo” geometrico, con relativa “intuizione” e ritenzione di una metà -nonché su una via diversa ma di questo tipo - ed un “discreto” come somma numerica che muove da una identificazione base; unità. L’ “intero” percorso è così “misurato” ovvero “identificato” per gli esterni che costituiscono la sua determinazione; riferimenti rappresentati sia da numeri che da continuità o altro. La stessa unione tra un “continuo spezzato” ed un “discreto unito”, senza un logos che li sostenga entrambi, può avvenire con

l'inserimento di un limite o altro. "palesemente" con la coscienza di dover correggere ovvero avvicinarsi o occultamente o, comunque, per un passaggio tra l'uno e l'altro. Su questi elementi e simili si fonda la riflessione sul secondo argomento e molto famoso.

"Piè veloce" Achille e la tartaruga

Elementi tanto simbolici di velocità e lentezza da non bisognare di traduzione storica. Filosofia è anche coscienza di ciò, la cui elaborazione spesso rende possibile chiarire i termini delle intuizioni portanti, lontane da confusioni, compattazioni, facilonerie e sofisticherie. Achille, "dunque", non raggiungerà mai la tartaruga poiché, ammessa la divisibilità all'infinito dello spazio, quando si porterà al punto dove la tartaruga si trovava, questa si sarà spostata. Da quel punto a quello dove nuovamente la tartaruga giungerà, è posta in essere la stessa considerazione e così ulteriormente. E se Achille si prefiggesse di giungere ad un punto oltre quello raggiungibile dalla tartaruga? Allora quel "continuo" che ha permesso ad Achille di arrivare dove la tartaruga si trovava consentirebbe a lui di trovarsi anche in un punto molto più avanzato così che la tartaruga appare sorpassata. Resta, ora, "solo" il problema, costituito dalla divisione all'infinito, del dove, oltre che del quando, l'abbia raggiunta nonché superata. Ciò tuttavia è relativo sia alla corsa che allo stare "fermi" ovvero interessa lo stesso superamento di un punto per la cui individuazione ci si rifà all'infinito. Punto e tempo restano perciò indefiniti. Ancora sulle divisibilità all'infinito si fonda il cosiddetto terzo argomento: La freccia in movimento è immobile.

In ogni istante coincide con un punto; quindi è ferma in esso. Da una somma di punti fermi ovvero di quiete, non si ha movimento. È ancora l'applicazione dell'infinito - al posto di definizioni cui Socrate si dedicherà domandando e facendole emergere dagli altri e che Aristotele esprimerà come determinazione - "considerato" senza limiti e quindi come ciò in cui si può andare sempre oltre, a consentire di ricavare simili conseguenze, relative tuttavia a ciò che è limitato e finito, in rapporto al quale comunque esso opposto in-finito si pone. L'illimitato si definisce di fronte al limitato che, a propria volta, si definisce, se non per altro, per il suo limite che ancora dovrebbe costituire il termine comune della divisione, quando questa non risultasse per l'altro termine a riferimento e dunque vicendevole. In ogni caso non è stata posta la determinazione di ciascuno per un riferimento che li sostenga entrambi. Seguendo tuttavia l'argomentazione per la quale la divisione all'infinito porta alla quiete, appare evidente che questo infinito, ad un certo punto, finisce, e per il movimento, nel suo opposto: la quiete. Esso infinito, alla fine, è pensato come finito. Ogni opposto deve, altresì, essere dato, come tale, ed inserito in un Logos che sostiene, altrimenti non potrebbe darsi, di ogni cosa, che, per risultare l'opposto, deve, con l'inversione, ritornare e così l'altro opposto con dimostrazione e traduzione dei passaggi.

Applichiamo questa considerazione all'argomento affrontato: Una cosa in movimento, nella divisione all'infinito, risulta, in ogni istante, in quiete. All'opposto: Da ogni istante in quiete per quello stesso infinito considerato,

si sviluppa ovvero ritorna il movimento. Un infinito di questo tipo, che si presenta come opposto del finito, non è costituito più da una sua negazione, appare “libero” per il resto e soprattutto per quanto concerne il suo uso. Esso rappresenta un qualcosa di fronte ad altro con un rinvio a ciò che può sostenerli entrambi. Ciò che invece esula, come non definito, non può essere gestito, poi, per dimostrare quello che invece si presenta e ad un riferimento diverso. L’opinione comune è scossa per il fatto che vede la freccia giungere da un punto ad un altro, nonché perché avverte gli effetti. È proprio ciò che Zenone vuole negare? O vuole confutare la divisione che tuttavia, se posta, non può non essere spinta, con “coerenza”, all’infinito? Bisogna anteporre ai suoi argomenti “se” “fosse vero che... ne conseguirebbe...” o la nostra riflessione deve spostarsi sull’accorpamento di alcuni elementi o su errori di analisi o ancora di definizioni? Si tratta di cogliere ancora le determinazioni sostitutive delle opinioni. Le dimostrazioni, altresì, devono applicarsi alle moltiplicazioni ed alle divisioni così che, se all’infinito applichiamo queste, dobbiamo poter risalire con quelle e così per somme e sottrazioni, incrementi e dis-incrementi fino alle relazioni di ogni noto così. È tanto a costituire la filosofia o un suo opposto che vedesse in queste argomentazioni le possibilità di dimostrare l’assurdo all’opposto di quello che è ritenuto reale? Zenone operò in vista di ciò o di cogliere la velocità e lo spazio nei riferimenti più reconditi ma, proprio perciò, meno ingannevoli? Non sperava piuttosto egli di trovare un fondamento vero o unico per spiegare il molteplice dal quale derivavano sensazioni incerte o contrastanti? Se non riuscì a spiegare le molteplicità con l’essere ed optò per questo, non significa che egli non considerasse manifestazioni diverse come è possibile rilevare dal “quarto argomento” nel quale affronta la velocità nella relazione poiché se dell’essere stesso si dice qualcosa si può dire anche altro.

Melisso di Samo

“Se i molti fossero, ciascuno dovrebbe essere com’è l’uno”

È ancora la possibilità di ritenere i molti con l’uno a costituire l’indagine di Melisso. Muovendo dalla considerazione, non contraddittoria, nonché totale dell’uno, porta avanti le sue riflessioni che non possono approdare ad altro, data quella concezione di base. Egli ritiene, così, che l’essere non può essere nemmeno sferico, come, alla fine, pure, Parmenide ammetteva, almeno optando. Se fosse limitato, anziché infinito, come ormai appariva scontato, ammetterebbe altro. Il discorso è applicabile alla stessa forma che, appunto, là ove finisce, altro consente, rappresentando la sua delinea-zione, il suo stesso limite. Né oltre, può esservi il vuoto, risultando scontate oramai le conoscenze parmenidee ed eleatiche. Melisso “risolve” questo ulteriore problema con l’incorporeo; essere privo di forma concreta ma non diversa né opposta alla materia. Una materia, dunque, che è infinitamente senza forma alcuna e soprattutto non limitata. Questo essere è uno ed è tale in rapporto allo stesso pensiero, alla ragione così che “è”. Ciò che esso non è, non si presenta legato al pensiero e, tuttavia, però non appare “presentarsi” come nulla ma mutevole e diverso quindi da esso essere, riguarda l’opinione così che questa sembra porre qualcosa tra l’essere ed il nulla

che, come tale, è allontanato addirittura dal pensiero. L'opinione, dunque, rileva talune "cose" ma senza sicurezza, risulta non affidabile. È bandita, quindi, in blocco, poiché, per essere, dovrebbe avere le caratteristiche dell'univocità ovvero della verità, la cui individuazione riconduce a ciò che è sempre sé stesso ed inoltre proprio perché tale, eterno, senza principio; ovvero a quell'uno che è. Ecco allora che i molti "per essere dovrebbero essere come l'uno". Dall'elaborazione di Melisso appaiono emergere piuttosto chiaramente sia tematiche non ulteriormente sviluppate, quali il rapporto tra conoscenza, frutto di opinione, e pensiero, sia una ulteriore lettura dell'essere che, tuttavia, torna ad essere quell'unico, dopo una qualche manifestazione che pure ha interessato la ricerca che comunque è stata abbandonata non appena Melisso si è posto la "costrizione" di scegliere tra ciò che è l'uno e i molti che, per essere e, quindi, per quelle caratteristiche, non potrebbero essere che esso. Il problema è relativo alla stessa possibilità conoscitiva del diverso ma con un diverso riferimento.

Empedocle

"Non esiste nascita di alcuna cosa mortale"

"Né fine per la morte dissolvitrice"

"Ma mescolanza e separazione di cose".

L'indagine è volta alle cose mortali che, essendo tali, non possono nascere e quindi pervenire a quell'essere da altro. In questi termini, non può avvenire una fine, per la morte che, ancora, dissolva. Ne "ricava", allora, che avviene una mescolanza ed una separazione e proprio tanto rappresenta il "divenire" che rinvia, tuttavia, ad un essere che non nasce e non perisce. Il problema è ora relativo a questo essere, non solo in rapporto alle cose che divengono ma per ciò che rappresenta al di là di quanto diviene e proprio perciò che viene a mescolarsi. "Spiegate" però appaiono le cose diverse che sono e si impongono agli occhi di tutti, strappando un ambito a quanto era considerato opinione per la tesi parmenidea e tale da giungere ad un essere colto tutto intero con il solo pensiero. Empedocle, che fa propria la "scoperta" che ciò che nasce e perisce non risponde ad un'organicità fondante, almeno sulle contraddizioni eliminate, per cui giunge a porre: unità, immobilità, infinito, Sfero nonché ogni altro principio, considera pure che con il solo uno non è possibile motivare le diversità. Ammette dunque quattro elementi originari, trasportando in questi le caratteristiche dell'Uno a cominciare dalla non origine alla non fine. Bisogna motivare il mescolarsi di questi e la causa è attribuita ad un Amore ed al suo opposto, Odio, che permettono la formazione di quanto avviene attraverso un processo ciclico che muove da ciò che è "immobile" ed armonico: Sfero, a ciò che rappresenta la totale divisione. Il principio, che non può cessare né venire all'essere, proprio perché è, è "condizione" per cui le forze attrattive e separative sono sempre presenti sia quando tutto è armonico, e ciò stesso rappresenta solo un "momento", poiché la forza della discordia opera così che, pian piano, comincia a conseguire separazione; e similmente all'amore con l'opposto, quando si giunge al distacco totale. Proprio in questo è

presente quel principio per il quale si esce con il divenire che, diversamente, da una totalità immobile, si presenterebbe impossibile. Quegli elementi, dunque, costituiscono la realtà e quei principi consentono la spiegazione di quanto avviene.

Il tutto può essere conosciuto dal simile per il simile che si presenta. L'uomo che conosce l' "acqua", l' "aria", la "terra", il "fuoco" è composto da tutte queste che Empedocle chiama radici; diversamente non potrebbe coglierle. La spiegazione stessa dell'essere vivente è incentrata su queste unità di base alle quali rinviano tutte le formazioni di natura. Un'anima, come demone, egli attribuisce tuttavia a chi non vive con gli dei, come dovrebbe per sua natura, a causa di talune colpe da espiare. Non deve comunque tanto apparire contraddittorio per una fuoriuscita o inserimento di un qualcosa di diverso se reputiamo nature semplicemente distinte per elevazione, da materiale ad una deità, ma per gli stessi elementi compositivi. Il percorso composito, di questa costruzione piuttosto affascinante, appare abbastanza organico poiché oltre le spiegazioni precedenti, recupera il movimento mantenendo altresì una certa unità. Propone inoltre una conoscenza per "simpatia". Spiega il divenire senza che l'essere ne abbia molto a "soffrire". Il suo Sfero, alla fine, recupera e mantiene la peculiarità parmenidea, che rappresenta, altresì, il suo stesso limite sul quale saranno incentrati i tentativi di superamento. Una riflessione va ancora rivolta alla spiegazione affidata ai termini che, più di uno, risultano diversi e quattro sono gli elementi, per qualità proprie, che concorrono, in quantità diverse, alle varie formazioni in modo tale che l'essere si presenta a loro affidato senza una esplicazione ulteriore di rapporto così che esso risulta semplicemente ciò ed ancora inerisce a quelle stesse forze, da essi diverse, da essi diverse, Amore e Odio, che, come tali, presentano caratteristiche distinte da quegli elementi che, pure, possono essere assimilati a "materia". Se il "principio" è "superato" nella sua individuazione infinita o non-definita nonché e perché unica, il suo posto è occupato ora da qualcosa che spiega rimanendo tuttavia altro ovvero, a propria volta, non ulteriormente definito.

Anassagora

Sulla spiegazione del molteplice della natura nonché sulla sua organizzazione è incentrata la ricerca di Anassagora che dalla "scoperta" parmenidea muove.

"Nessuna cosa può nascere e perire, ma da cose esistenti le cose nascono e si separano". Sono proprio però queste cose a costituire il suo riferimento e non l'essere tutto intero. Le caratteristiche dell'Uno sono da lui attribuite alla grande varietà di quanto è dato osservare, che rinviano a quelle che generate non sono e che una "generazione" consentono per composizione. Sulla considerazione, dunque, che ogni cosa non può essere generata da ciò che non è "il capello non può nascere da un non capello" e così la carne e quanto altro, emerge il bisogno di qualità originarie che possano esplicare quanto simile. Sono grandi o piccole queste qualità? Nè grandi nè piccole ma ciascuna, presa per sé stessa, è solo tale e soltanto nel rapporto può essere considerata nei termini diversi. La concezione dell'uno

appare potenziata proprio da esso rapporto di fronte al quale si ritrae per essere solo sé - e, tuttavia, l'identificazione avviene in tanti altri elementi. Sono divisibili o meno? Divisibili, tenuto conto che possono aumentare ma, anche all'infinito, restano quel qualcosa. Dove potrebbe andare altresì quel loro essere che non può risultare nulla, sembra argomentare Anassimandro.

L'infinito interessa, qui solo un'operazione che può ripetersi quanto si voglia ma ciò che è "seme", ovvero elemento base, resta tale. Quanti sono questi semi? Quanti possono concorrere a formare tutte le cose che sono e saranno; allora infiniti. Quanto viene a formarsi, inoltre, non può essere espressione di un solo seme; varierebbe così solo la grandezza, oltretutto "relativa" ma "statica" risulterebbe la diversità tra un seme e l'altro, né potrebbe il diverso, emergere.

Tenuto conto che crescere significa prendere da ciò che è già così, risulta "necessario" che in ogni cosa sia presente ogni cosa ovvero tutto è in tutto ed a variare è solo la proporzione.

A ciò corrispondono le omeomerie. Quale il riferimento, allora, se quanto costituisce il principio rientra, per caratteristiche, in quello che si deve spiegare? Ciò appunto che si vuol spiegare: i capelli, la carne, il sangue che così sono ritenuti.

È questa la concezione che, a suo dire, i Greci ancora non hanno, oltre alla considerazione del nascere e perire che altro non è che composizione e separazione? Anassagora reputa inoltre che a muovere, ordinare e conoscere sia una causa costituita da un intelletto, diverso e tuttavia non interamente da quello che è stato individuato come seme è però più sottile ed inoltre non composto da ogni cosa; non deve, infatti, produrre tutte le altre cose; solo le organizza; non è tuttavia diverso dalla materia - dei semi? - eppure comunque è. Di fronte a questa problematica innovativa e consistente ma insoluta, si dispiacerà Platone e si ergerà Aristotele.

Anassagora fa derivare la formazione dal moto della rotazione impresso dall'intelligenza che è pura, sottile, uguale a sé stessa, che è sapiente. La conoscenza dell'uomo è data dalla sensazione costituita da un patire fondato sul contrario con cui si viene in rapporto.

Una stessa temperatura non potrebbe essere rilevata dal corpo che, invece, freddo, avverte il caldo; così come un colore è distinto per le diversità ed in questi termini tutto il restante.

L'uomo che si differenzia dagli animali per l'esperienza, la memoria nonché per le mani, giunge così ad un sapere che dovrebbe arrivare, con l'intelligenza, proprio alla costituzione delle cose al di là di ogni apparenza; ripercorrendo quindi la natura.

Anassagora, che è giunto a vedere il tutto nel tutto ed ha spiegato il formarsi delle cose affidato ad una mente, ha applicato a tanto il proprio pensiero, il cui ordine auspicato, probabilmente, è stato all'esterno ipotizzato. Conoscenza e causa, attribuite all'intelligenza organizzatrice, possono essere viste come la possibilità stessa che l'uomo ha di coglierle e di muoverle in essa conoscenza e propria? Se appare ovvio che tanto non può essere ritenuto appartenere ad Anassagora, pure egli introduce il cammino, percorrendo un'elaborazione che attraversa la natura cercando di

cogliere quanto sullo stesso molteplice può essere fondato, introducendo anche una certa relazione in una variabilità comunque attirata ed incentrata su una realtà esterna che, tuttavia, diventa più vicina anche quando ritiene gli astri non divinità ma elementi su quel piano che vuole conoscere, con le difficoltà di cogliere il sottile nell'uguale e le parti del diverso anche se si è allontanato dal recuperare il moto nella quiete dell'uno con il movimento nel molteplice, allontanando maggiormente alcune contraddizioni che le successive astrazioni continueranno fino alle determinazioni relazionate ma, prima di queste ed "oltre", altro potranno i sofisti.

Democrito

Alla risoluzione del movimento, possibile per una materia, esprime l'essere con una sua divisibilità, appare volta la filosofia di Democrito. Egli muove dalla considerazione che una divisione all'infinito non offre consistenza di grandezza alcuna che invece è da recuperare poiché, diversamente, resterebbe o il niente o un qualcosa che, non misurabile, ad esso niente, come tale, può essere associato, essendo possibile, altresì, spingersi sempre ulteriormente nella divisione. Problematica, questa, attuale ed inerente alla scienza moderna, la cui individuazione degli elementi rappresenta proprio quanto costituirà, per la propria parte, la condizione nonché la validità di ciò che, elaborato sarà comunque per essi ritenuto e che rappresenterà la diversificazione stessa con tutto quello che, non analizzato, piuttosto oscuramente si presenta come esperienza. Appare, quindi, sfiorata la ritenzione stessa dell'essere, proprio per la possibilità della sua comprensione e comunque riferimento non è l'attività del pensiero ma l'essere cui è applicata. Si ferma, così, Democrito a quell'essere non più divisibile: l'atomo che si pone come realtà di fronte alla possibilità anche se ad essa non estraneo. Posti come limiti, essere e condizione sono considerati ancora infiniti sia per numero che per figura, spingendosi, altresì, ai limiti del negativo che ingloba, inoltre, forme, ordini e posizioni, essendo però pieni, secondo la concezione parmanidea, per muoversi non possono che ammettere il diverso: il vuoto. Non solo agli atomi è applicata la "concezione" dell'essere, oramai consolidata, che non ha né origine né fine ma allo stesso moto originario così che la temporalità resta fuori da esso che pure forma i corpi per composizione. Questi agglomerati possono risultare più o meno grandi e diversi ma non funzioni di una qualità. Lo stesso peso non risulterebbe che l'effetto di una velocità - composizione in movimento, così costituita -. Fondato l'essere sulla grandezza "divisa" non vi è posto altresì per le qualità. Ciò che investe l'uomo, ovvero quello che i suoi sensi avvertono, da non altro può essere prodotto che da particelle che, a lui relative, rappresentano appunto quanto si dice qualità. Viene recuperata così, in termini effettuali, l'opinione per la quale pochi o tanti e diversamente recepiscono un "dolce", un "freddo" e quanto comunque viene in contatto direttamente con effluvi che, anche se considerati caratteristiche secondarie, non possono non rientrare che in quello che atomo è considerato, dato che, per Democrito, non esiste altro che questi e il vuoto. Quando affronta l'"organizzazione" ritiene che essa esprima un suo ordine ma frutto di

necessità e non di finalità. Si tratterebbe di spiegare sia l'una che la non possibilità dell'altra. Democrito sembra tuttavia presentare la stessa necessità come principio similmente agli atomi, alla loro forma e costituzione, ricavando forse l'ordine dal "semplice" fatto naturale e la non finalità non fosse altro che per il fatto che a ciò si oppone o è diversa o ancora non è necessaria. La stessa conoscenza intellettuale non può derivare che dagli atomi sui quali ogni cosa è fondata. Atomi più sottili che, sforzandosi, possono cogliere soprattutto l'ordine che coloro ai quali è ignoto, chiamano caso. Tutto questo costituisce il presupposto di una morale che si voglia fondare. Conoscere per poter inserirsi in un ordine che, sconosciuto può pesare sia per impegni assunti, superiori alle proprie possibilità, che per attribuzioni improprie, dalle quali può derivare paura, quale ritenere deità ciò che non è spiegabile o pericolo là dove una diversità potrebbe anche essere gestita. L'ordine, con la necessità cui si riferisce, fa sì che, unitamente agli atomi, rappresentanti l'essere con la sua grandezza e consistenza, si presenti un ulteriore principio con il quale la formazione delle cose naturali è spiegata: Un qualcosa comunque diverso, anche se inerente a quanto, da solo, rappresenta la realtà base, il movimento e la formazione che soltanto costituirebbe un meccanicismo materialistico; non però la spiegazione dell'intelligenza che, in un corpo limitato e sottile quanto si voglia, dovrebbe poter interagire nonché avvertire e rilevare tutto l'altro che viene a rappresentarsi ma, senza traduzione alcuna, solo per compenetrazione e questa stessa consentirebbe, ad ogni altra cosa, di recuperare quanto riuscisse a penetrare e così cogliere.

Se l'ordine, dunque, costituisce ciò ed attinente alla realtà risulta, esso si presenta non diversamente da quanto esso non è per il fatto che in essa realtà, quale che sia, è colta, con l'intelligenza, quella ordinazione che però potrebbe anche non essere; se invece ogni cosa che avviene si presenta con quella caratteristica che è data da quell'ordine considerato ed esso stesso è necessario e così causa, allora esso rappresenta la condizione stessa dello sviluppo che, anche per un mutamento, deve poter essere individuato; allora si tratta di una legge che, per quanto meccanica o necessaria, pure come legge deve poter essere scoperta e da Democrito, alla natura è attribuita. La necessità diventa così principio e spiegazione della materialità organizzata che quindi si forma. Evidente si presenta la riduzione ad un principio unico da parte di Democrito che però, per essere spiegato, nonché per spiegare altro, altro diventa e pone. Dato il movimento del pieno nel vuoto, il problema risulta relativo alla conoscenza che riguarda l'uomo il quale altresì organizza le proprie possibilità all'interno della stessa necessità; non emerge, comunque, dalle massime e dai pochi frammenti quanto possa risultare esplicativo. Perché le qualità stesse risultino relative v'è bisogno che l'intelligente, ovvero colui che confronta, possa riferirsi a qualcosa di ulteriore con il quale "definire" ciò stesso che egli avverte e l'uomo, come composto di atomi, solo atomi avverte come ogni altra cosa. Le opinioni, formate, dunque, dagli effluvi debbono risultare "diverse" dall'intelligenza, che coglie ciò che è, e comunque, si tratta di atomi che agiscono e di fronte ai quali quanto recepisce è costituito ancora

da atomi, anche se più sottili; quelli dell'intelligenza. Se il principio della materia è posto, bisogna ancora lavorare su quel "sottile" che rappresenta la diversità anche con quanto di ingannevole è proposto dalle opinioni. Esso principio rientrante, altresì, nella materia ed esprimente un tutt'uno con essa ne costituisce, inoltre, quella stessa unità che deve essere spiegata con i problemi relativi. La possibilità non solo ulteriore ma base del pensiero potrebbe essere fondata su quegli stessi atomi che non soltanto risultano "impressi" da altro ma, imprimendosi a vicenda, producono e pongono quanto costituisce il riferimento non solo di esso ma di ogni altra "cosa", sia, altresì, che risulti ipotesi che non? Ed ancora, l' "elaborazione" può rappresentare un'identità riconoscibile sia che la si dica uomo che pensiero e per una trasformazione inoltre prima della scomposizione come tutto quanto la necessità muove? È possibile comprendere il tempo come o dopo la necessità? E un tempo che interessi la stessa composizione-uomo? Nonché con l'ordine colto di fronte ad altro che, perciò, non è in sintonia con la vera realtà conosciuta? Di fronte a questa è tutto quello che risulta non vero eppure, posto, non può "coerentemente risultare che "pieno" o "vuoto". Ogni fare deve trovare, in quel vero, il suo fondamento. L'uomo, composto di atomi, si impegna a cogliere la sua composizione e un ordine trova nella stessa necessità che opera come "legge" che regola, con lui, l'intero cosmo e quanti altri possibili così che proprio essa legge rappresenta realtà e funzionalità dei raggruppamenti atomici tra i quali si inserisce la conoscenza. Una pratica da tanto derivata, rappresenta l'esplicazione veritiera dell'uomo. La conoscenza e le sue implicazioni costituiscono il fondamento stesso di quanto è transeunte o ancora l'individuazione di quanto comunque si trasforma nonché altro pone ed inoltre non può non risultare altresì necessario se da atomi è composto?

Protagora

"Misura di tutte le cose è l'uomo, di quelle che sono per ciò che sono e di quelle che non sono per ciò che non sono".

Una rivoluzione che pone l'uomo come riferimento appare immediata da questo frammento, tra i pochi tramandati. Valutando, tuttavia, attentamente il pensiero precedente nonché la società di questo periodo è forse possibile cogliere almeno taluni aspetti di parte di quella complessa intersecazione che rappresentarono i sofisti nel loro insieme. Se l'uomo, che costituisce ora il riferimento del sapere, non è l'uomo in generale ma è rappresentato da coloro che si accingono alla gestione della cosa pubblica, di fronte ai vecchi aristocratici così che devono possedere arte o tecnica ovvero una "virtù" che va acquisita e deve sostituirsi a tutto quello che può risultare conseguenza di tradizione o a deità attribuibile, anche prima, certo, non era all'uomo comune che si affidava un sapere frutto di opinioni e credenze ma a chi poteva e voleva cogliere principi e cause ovvero ciò che risultasse vero, sfrondata da ogni altra cosa per un logos del pensiero incentrato sulla natura che circondava. Se, dunque, apparivano tentate le varie vie verso la spiegazione di una natura, dall'essere al non essere, dalla divisione di quello al divenire, dagli elementi base a quanto, come forza, era posto a spiega-

zione del mondo e dei fenomeni, lo stesso uomo non può considerarsi escluso da queste concezioni ché, anzi, con Democrito, si presenta con una sua combinazione atomica, con una intelligenza con la quale si spinge a cogliere ciò che è, avvertendo tuttavia sensazioni effettive per lui e diverse da altri. Sarebbe solo l'ordine generale, ora, sostituito da "quello" di chi misura e pone ogni cosa per quanto reputato e in quei termini. La rivoluzione consisterebbe soltanto in ciò e risulterebbe pertanto molto meno vasta e tuttavia emblematica per le conseguenze soprattutto. L'ambito di indagine di Protagora è costituito quasi interamente, altresì, da quanto l'uomo pone in società e rispetto ad altri uomini. La "misura", così, non può che essere relativa all'uomo tra gli uomini ed allontanati, dopo averli recuperati, i diversi fattori esterni e soprattutto credenze senza fondamento non resta che l'uomo. A lui rimane affidata, allora, ogni posizione. Non potendo far leva su altro, applica le sue considerazioni ed è "costretto" a ritenerle appunto "misura". Se questo non è il Protagora storico è soprattutto perché i termini che porta avanti non solo non sono così chiaramente ed analiticamente espliciti ma ad altri elementi risultano uniti nonché a fini che non sono quelli di una conoscenza "pura" ma ad una pratica legati sui quali, poi, una tradizione ha posto un sigillo negativo, dopo averli, a propria volta, estrapolati. Proviamo ora ad affrontare, in termini teoretici, la sua filosofia che rappresenta quanto ci interessa. Al posto dell'essere oggettivo e nell'universalità considerato, Protagora pone le effettualità, reali di chi in tali termini le recepisce. Egli non si ferma al singolo uomo ma particolarità attribuisce a ciascuno e tanto inoltre pone e comunica. Potremmo chiederci come sia possibile conoscere le particolarità degli altri? Egli non si pone questo problema, rientrando ancora in una "oggettività" che attrae la stessa soggettività posta; né noi ci aspettiamo un riferimento con il quale conoscere l'altro soggetto che costituirebbe uno sviluppo di scientificità allora non possibile, date le condizioni conoscitive.

Le individuazioni soggettive si impongono come individualità che ad un insieme comune, tuttavia, si riferiscono. Le stesse comparazioni ed elaborazioni avvengono a livello individuale di fronte alle quali solo si pongono le esterne che vengono rigettate per il riferimento diverso e però considerato mutevole oltre che distinguibile da quello di altri, tuttavia ammesso. Una volta abbracciato questo, il discorso può ben procedere al contrario. La ragione può ora trovare solo le consequenzialità di un logos, imperniato su quanto, di volta in volta, costituisce o può costituire un principio. Se quello di altri risulta più forte per cultura, convenzione sociale o altro, si tratta allora di potenziare il principio "debole" che si oppone e, con l'arte dell'antilogia, farlo diventare più forte. È questa la sofistica che vedrà sempre ergersi di fronte la filosofia. Non il principio debole oggettivamente per opinione, che deve allora diventare forte con l'abbattimento delle false credenze ed il recupero di quello che può essere valido secondo ragione ma il semplice spostamento di taluni termini, finalizzato ad invertire "ragioni", ha fatto sì che la sofistica si sia tirata addosso quella negatività, resa ancora più cupa a causa del compenso richiesto per essere edotti in quest'arte, volta ad una manomissione cosciente. Se la sofistica rappresentò la

misura degli argomenti da parte di coloro che, di fronte alla classe di potere, soprattutto nobiliare, si ponevano e lo stesso guadagno risultava corrispettivo alla logica di chi quel problema non si poneva, perché altre erano le fonti che, non considerate, potevano far apparire l' "amore per il sapere" libero da ogni addentellato economico, quello che interessa maggiormente è la possibilità dello sviluppo degli elementi che rappresenta la validità oltre che la funzione della filosofia. Se il fine di quell'arte è manifesto e fondato sulle capacità di convincere, alle quali è affidata la misura proposta, che risulta così la migliore e perciò accettata, ma solo da chi non sa imporre la sua misura diversa così che i suoi argomenti diventino forti, il problema invece si riapre, a livello logico e filosofico, non appena o si ponessero, al di là di una ragione, le proprie motivazioni o per essa emergessero contraddizioni per riferimenti analitici e determinati, tenuto conto che al generale, ossia all'universale, ogni dimostrazione e consenso sono affidati. Negati questi, per quanto concerne la posizione da parte di coloro che possono presentare ogni argomento come forte, non scompare l'altro di fronte che è pronto ad accettarlo per una dimostrazione di ragione che il logos di questi rappresenta così che esso logos è mantenuto almeno da una sola parte in causa, diversamente nulla potrebbe essere sostenuto.

Gorgia

Se la *technè* rappresentava l'arte di far valere gli argomenti, anche o soprattutto, deboli la cui "spiegazione" riconduceva al riconoscimento dei riferimenti portanti che sostenevano quindi, la motivazione, a propria volta, condizione dell'accettazione della "dimostrazione", con Gorgia, ritenuto l'iniziatore della retorica, è la parola che si pone come unica "realta" e capace di offrire una convinzione che appaga anche chi è ingannato poiché verrebbe a trovarsi in una posizione migliore di chi non lo è. Egli giunge a tanto con il ritenere che niente è.

Solo emerge, di fronte, tuttavia, la parola. Ogni indagine dunque, non può che, a questa, essere rivolta. Le considerazioni sono, però, ancora riferite all'essere ed all'esterno. Gorgia rileva le contraddizioni che emergono dalle varie possibilità dell'essere portate avanti dai naturalisti. Proprio da ciò che allontana egli recupera un opposto totale; ovvero da una negazione trae una positività, relativa inoltre ad un niente. Aggiunge, altresì, che anche se l'essere fosse "non potrebbe essere conoscibile". Nega ancora quanto sostiene Parmenide; per lui è possibile pensare cose che non sono ed altresì lo stesso contrario. Ancora qui il suo discorso "esce" dallo stesso pensiero che dovrebbe essere indagato sostenendo che se l'essere fosse comunque pensabile non sarebbe esprimibile. Non è scomparsa una strutturazione costituita dal rapporto pensiero-essere.

Una manifestazione, come spiegazione dell'essere, dovrebbe avvenire, infatti, con la parola ma come questa non può tradurre né recepire o rappresentare i suoni che sono di pertinenza di altri sensi così non può esplicare il pensiero. Dalla impossibilità traduttiva, Gorgia ricava l'impossibilità ed, in ultimo, lo stesso niente nei termini in cui ad essa impossibilità può essere assimilato; assimilazione cui non sfugge la stessa "identificazio-

ne” tra pensiero e parole ed inoltre ciò che dai sensi avvertito o comunque è, sia recepito, inoltre, che non. Non ammettendo, dunque, riferimenti né traduzioni, rifiutate per le considerazioni portate avanti, affida alla parola, creatrice essa stessa di una “realtà”-finzione, la capacità di cogliere effetti che vanno da quelli pratici di convincere giudici in consigli e persone in assemblee o dovunque, a quelli poetici, con validità estetiche nonché potenzialità a muovere e commuovere.

Se dalla forza delle parole dipende la costruzione, senza ogni proposta che non fosse sostenibile da un pathos o da altri elementi quali che siano, chi riceve non potrebbe essere trasportato nella magia estetica con essa finzione poetica. Proprio i termini del soggetto appaiono da Gorgia trascurati dopo aver trovato oltre il niente, la potenza della parola che costituisce una via di fronte alla quale ogni altra è abbandonata. Non solo l’opinione non contribuisce a un dire, ad alcuna conoscenza valida ma la stessa esperienza non approda a nulla di realmente conoscibile e se ciò può essere “dimostrato”, pure dal suo ambito di ricerca restano fuori problemi pratici e quotidiani, dall’agricoltura ai vari mestieri ed attività i cui effetti, quasi sempre, all’esperienza rinviano.

Non sarebbe da definire, epurare e potenziare la parte conoscibile per le condizioni ed i riferimenti? Scienze e filosofie future si svolgeranno su questa via e il contributo di Gorgia, anche se lontano, appare evidente per le sue posizioni dopo le negazioni. Egli rigetta “uno stesso essere” considerato diverso dai suoi predecessori, non recupera però le peculiarità di una ricerca volta ad una individuazione compatibile con una razionalità che, se è tesa oltre le apparenze, i particolarismi, gli errori derivanti da opinioni che ad un essere rinviano, non si volge, tuttavia, a quegli elementi che pure la compongono o ne costituiscono un corrispettivo ma in una sua completa autonomia, considera fuori dal pensiero ogni cosa così che al pensiero stesso non resta altro da quello che pone, che risulta parola, come finzione, non rappresentando un essere. Fuori dal pensiero oltre che dall’essere, risultano, dunque, tutte le cose che all’opinione rispondono nonché ad ogni altra possibilità scivolando così nel generale che, si sa, attrae molto più del particolare, andando a chiudere una richiesta di tal fatta che è presente in tantissimi uomini. Il problema è costituito anche dalla possibilità di rendere concreto ed effettuale lo stesso generale.

Prodicò

Un significato originario delle parole, alla natura ricondotto, rappresenta quanto da Prodicò è recuperato al di là del niente o della sola posizione di quello che l’uomo può portare avanti con l’immissione appunto. Da una natura e da una modificazione prodotta nel tempo emerge lo sviluppo storico. La portata di questa “intuizione”, tuttavia, carica di “materiale” da epurare, non fu colta allora; né possiamo valutare noi le definizioni di essa natura, non essendoci pervenute le ricerche né allargare il significato stesso di storia riguardando, l’applicazione, le parole che costituiscono il suo oggetto precipuo. La stessa sintesi tra i termini immessi e quelli naturali non ci è stata trasmessa da coloro che pure hanno riportato una visione di Prodicò

e, quasi sicuramente, egli stesso non aveva affrontato l'individuazione specifica essendo interessato, soprattutto, al discorso nelle sue possibilità e nella significazione da cogliere in rapporto ad altra con la sinonimica. La distinzione anche delle più piccole sfumature rappresentava l'arte di catturare quanto doveva risultare e che se poteva servire per volgere in un senso, quello voluto, una conoscenza di questo tipo, per altro apriva la strada a quella ricerca attraverso la quale Socrate si spingerà a chiedere sempre il "che cosa è". La diversità di Socrate fa sì che si affermi nel Teeteto che quelli che non possono ricavare niente da lui invia ad altri e tra questi a Prodicò. Se ci attestiamo sulla posizione socratica, possiamo ricavare, per intersecazione, che Prodicò non si spingeva al contenuto, a ciò che era rappresentato dalla richiesta dell'uomo che tende a cogliere quanto di universale sia possibile ovvero a quello che può essere ritenuto fino a prova contraria senza nessun altro fine ulteriore o particolare ma solo liberamente seguendo ciò che può risultare vero o giusto. Anche la natura, allora, per Prodicò, costituirebbe solo un riferimento ma mobile per l'evolversi con quanto l'uomo immette di significato così che la "realtà", ancora una volta, può essere rappresentata sull'immissione che produce lo sviluppo. Una natura non definita si trova così a sostenere ciò che comunque non rappresenta, essendo l'elemento costituito dalla formazione che, se ad essa si unisce, resta tale. A ciò potrebbe ricondurci la stessa considerazione che questo sofista ha degli dei la cui "creazione" ritiene legata all'utile. Le stesse leggi, non rapportate ad autorità alcuna, erano ritenute, dopo attento vaglio, frutto di uomini. Uomini, quindi, che continuano a liberarsi di tante credenze e cappe e che giungono a porre da loro stessi il loro utile e la loro realtà, affidati all'arte della parola o ancora al significato attuale dello sviluppo storico proposto, senza riuscire a cogliere riferimenti sui quali costruire ed ai quali relazionarsi per una ricerca che non debba mantenersi solo su sé stessa ma fondarsi con gli altri o con elementi definiti e riconoscibili quali che siano. Se una lettura di questo sofista risulta negativa, da Socrate ad Aristotele e fino ai tempi moderni per quanto i filosofi successivi si sono dedicati al rapporto degli elementi, allontanandosi così da quello che, semplicemente, si poneva od anche imponeva con manomissioni sottili o grossolane, non può non vedersi in Prodicò uno stesso affinamento degli argomenti al quale un utile ora si affida che comunque tiene conto, anche se in modo generico, di una natura. Coloro che esplicano considerazioni di tal fatta sembrano apparire però piuttosto coscienti di manifestare quanto quello stadio, il loro e soprattutto "personale", pone in essere e, tuttavia, al di là di quanto si affaccia, emerge un vuoto che la filosofia si sforzerà di colmare ma anche forse perché è stato creato grazie, altresì, a quei termini e strumenti che sono stati approntati.

Ippia, Antifonte e l'Eristica

È la natura, ormai, a costituire, per Ippia, il riferimento dell'uomo che non si sente più inserito e realizzato nello stato. "Scomparsa" la polis emerge il contatto autonomo e diretto sia con la natura che con tutti gli altri uomini senza quelle connotazioni che sono ritenute frutto di opinioni. La

scienza applicata ad una natura deve indicare la “via”, considerato che le leggi positive sono spesso in contrasto ed anzi quasi sempre risultano arbitrarie o infondate, a cominciare dalla divisione fra città e fra uomini. Di fronte all’uomo che si sforza di porsi, quanto più è possibile, in modo da bastare a sé stesso, si presenta una natura genericamente intesa a cui fa riscontro un sapere corrispettivo che, largo quanto si voglia, non compenetra gli elementi. Un qualche approfondimento viene da Antifonte che però verte più su una valutazione dell’intera natura, nella considerazione di un uomo bisognoso che avverte sé con gli altri in questo rapporto. Data per scontata l’uguaglianza, egli ritiene barbari coloro che si pongono fuori. Noi veneriamo chi ha origini nobili ma non consideriamo con rispetto coloro che provengono da famiglie oscure. In questo ci comportiamo come barbari perché per natura tutti siamo uguali. L’uomo si pone ancora oltre le condizioni sociali con le relative costruzioni e Trasimaco giunge all’affermazione che “il giusto è solo il vantaggio di chi può”. Alcideamante chiede l’eliminazione della schiavitù e Falea che i cittadini siano uguali nel possesso di beni materiali. Problematiche tutte affrontate in nome di una legge naturale o espressa in termini che potessero assecondarla cui si è giunti dopo che ogni tramite precedente era stato infranto e metro di ogni cosa era divenuto l’uomo stesso e la sua parola che ora non basta più ad esplicitarlo così che alla natura ci si riferisce. Di fronte a questa via la “parola” contiene la sua evoluzione, giungendo ad organizzazioni tali da mettere in difficoltà coloro ai quali i più svariati quesiti venivano proposti e che comunque prevedevano una “confutazione” qualunque fosse stata la risposta. Da una parte, quindi, il riferimento naturale dall’altra l’artificio, le costruzioni interessanti sia la semantica che particolarità sottintese o espresse per riferimenti diversi e su quanto ancora Aristotele opererà per una definizione ed un superamento dell’errore e dei sofismi. Prima però Socrate, scelta una delle due vie, si volgerà al recupero di quello che dagli uomini può essere ricavato, con il discorso, ma che parola non sia, rappresentando essa un mezzo, probabilmente, di una realtà umana poiché tra gli uomini raccolta. Se dopo Platone, altresì, saranno considerati i venditori di apparenze ovvero i detentori di un sapere vasto volto ad ingannare, non è possibile ignorare la restante parte del loro percorso che è venuta delineandosi né leggere in blocco questi sofisti ed eristi né univocamente ritenere le loro stesse vie. Molte loro problematiche umane e sociali consentiranno a successive critiche di isolare elementi che, sviluppati, contribuiranno a strade che spesso si intersecheranno con la filosofia da Socrate delineata. Dopo un assopimento, taluni aspetti riaffioreranno con diversa consistenza di riferimenti.

Socrate

Affidandoci ad intersezioni tra riferimenti ambientali, testimonianze, attribuzioni ovvero per quanto è rimasto da un contesto di partenza, è forse possibile recuperare, della complessa figura socratica, alcuni elementi: La ricerca di quanto può dall’uomo venir fuori, con criteri che si porranno come verità; la tensione verso una virtù, organicamente riferita, frutto di una conoscenza da emergere attraverso l’arte maieutica che il metodo rappre-

senta ed ancora una “coscienza” che si presenta come un “senso” generale, un quid, che esprime, come contrappunto, una base, un principio, quasi una causa potente, “misteriosa” ed evanescente insieme: il demone. Se Socrate si discosta subito dallo “studio” della natura, ritenuta inconoscibile nei suoi principi ed elementi base, poiché fuori dall’uomo e lontana dalle sue possibilità, muovendosi in seguito per epurare ciò che risulta comunemente o semplicisticamente accettato, non appare immune da metodologie e da una “cultura” che, in parte, dai sofisti deriva. È questa l’ironia socratica che è avvertita come estranea ed a volte anche fastidiosa da coloro che pure si sono formati evolvendosi dalla sua posizione, dalle sue problematiche, dalla sua ricerca. Di fronte ai sofisti che si dedicavano ai riferimenti che potessero sostenere quanto si voleva, l’ironia socratica si presenta come un’inversione che comunque immette elementi dal cui sviluppo la contraddizione si manifesta. Pare che Socrate si divertisse nel portare altri a contraddirsi e tuttavia se egli non avesse fatto emergere altro che una semplice contrapposizione rispetto ai sofisti che “dimostravano” ogni cosa, così che dopo qualunque dialogo risultasse che nulla potesse ritenersi certo, non si sarebbe giunti, d’altra parte, ad una sua idealizzazione dalla quale la sua attività fosse ritenuta instancabilmente volta alla ricerca di quanto può risultare vero, ad indagini tra uomini alleati in essa ricerca nella quale l’umanità socratica soprattutto si indica. Egli comunque non lasciò scritto alcuno. Ciò che è scritto si sa, è immobile, non può essere corretto, non può essere precisato, riveduto, può essere però contraddetto; non è, in definitiva, vitale così come hanno potuto verificare tutti coloro che si sono trovati in difficoltà a dover tradurre il pensiero anche in un tema o in espressioni quali che fossero.

Nessuna appariva esauriente né sembrava rappresentare quello che voleva dirsi. Non in una era possibile riconoscersi o perché riduttiva o incompleta o commista o ancora parziale o minimale. Se non il niente, chi pensa avverte di sentirsi altro pensante e non essere rappresentato da quel particolare pensato posto. Senza alcunché, altresì, la comunicazione non è comunque possibile; il problema, così, non si dà solo per ciò che si può cogliere come soggetti perché, tuttavia, le stesse parole sono state apprese e comprese dopo essere state prodotte in un significato, certo già non interamente uguale; tradotto, però, e riferito deve costituire l’espressione anche in comune. E Socrate fa leva su esso nella ricerca di quello che sembrerà più vero, similmente a chiunque, abituandosi ad una coscienza “dell’altro da sé”, esprime elementi che non rappresentano esso pensiero “intero” e pensante. Se con il pensato non si identifica né il pensante né il “sé” e per procedere in una conoscenza analitica ci si sposta ad un esterno, tante volte considerato “oggettivo”, comunque Socrate si distingue ancora per ricercarlo tra gli uomini e nell’uomo. Appare questa soprattutto la sua peculiarità per quanto di interno può emergere da una ricerca che allontani quanto contraddittorio e però quanto più ci si affida al contraddittorio da eliminare meno quel qualcosa emerge in positivo che rappresenta proprio quello cui Socrate tende, ritenendo essere nell’uomo, anzi esso esprime. Proprio in questi passaggi acquista diversa connotazione la sua figura che

diventa ancora meno delineata laddove egli stesso non si muove su una via univocamente determinata, appunto perché non era giunto all'esplicazione di quei termini che sono in larga parte moderni. "Legittimamente" allora egli si limitava a far emergere il vero vitale, in movimento, colto dal dialogo soprattutto in negativo. L'accusa mossagli fu proprio quella di limitarsi ad interrogare. Ed egli sapeva di non sapere. Anche qui è presente una doppia problematica. La coscienza che una verità inseguita fosse lontana e non facile da fondarsi per una "sola" ricerca incessante basata sul dialogo, teso a cogliere elementi e legami da verificare man mano che venivano espressi dall'interlocutore con la capacità da parte del propositore sia di immettere ulteriori termini a chiarimento e completamento sia di individuare quanto non possibile da mantenere che connotano proprio quel "sapere", rappresentava la sua costante. Non scompare d'altra parte una certa sofistica volta all'opposto ovvero orientata a continuare la ricerca oltre quello che è stato valutato non poter essere così; in questo percorso, tuttavia, si manifesta quell'ironia che, investendo tutto, sembra non lasciare spazio a costruzioni che ironiche non dovrebbero essere. Socrate, altresì, di fronte ai "sapienti" che si permettevano di dimostrare una cosa ed il suo opposto fa emergere, al contrario, la traumaticità di ottenere anche una sola conoscenza valida "oggettivamente".

Basterebbe solo questo a scardinare il senso dell'intera ironia. Bisogna cogliere le sue scoperte nelle "fermate" intermedie attraverso attribuzioni, elaborazioni e proposte a cominciare da Platone? Per il discepolo è la ricerca della virtù, condotta con il massimo impegno, a rappresentare ciò che "il migliore di tutti" vuole cogliere nell'uomo per il fatto che essa costituisce la massima esplicazione verso il bene generale della società che include e permette l'esplicazione di quello di ciascuno. A questa generalità, Socrate, interamente si dedicava ed era il più giusto proprio perché ogni "cosa" era a questa universalità riferita. Non possiamo però dimenticare o non ipotizzare quanto immesso dallo stesso Platone che comunque lo aveva rilevato, magari avulso da altro, similmente a come ciascuno di noi, altresì, può essere predisposto ad accogliere un aspetto o un altro tra quelli che, tuttavia, possono essere presenti. Se a livello storico è importantissima la ricostruzione critica del fatto, a livello teoretico lo è quanto ha potuto comunque permettere la ricerca successiva che a quella validità ha portato ed in tanto rientra quanto di Socrate ha ritenuto Platone nonché ulteriormente ha trasmesso. Senza idealizzare Socrate, tuttavia, non scompare la sua importanza, anzi la sua proposta acquista consistenza in rapporto a quanto di umano si accompagna e che non è certo immune da caratteristiche che non possiamo non riconoscere alla stregua della parte più elevata ma che ad essa si legano non solo senza sminuire, ma effettivamente sostenendo ciò che è, in uno, oltre esse ma, proprio per questo, reali tutte nell'uomo concreto che, con gli altri e nella generalità, pone sé. Sia che Socrate parta dal dubbio o che si compiaccia anche di una sua ironia nonché generalizzi la sua arte maieutica con la quale aiuta gli altri ma nulla egli stesso può dare, evidente è che la sua indagine è sempre tesa a far emergere quello che nell'uomo è, distinguendo "sicuramente se fantasma o

menzogna è partorita” o “se cosa vitale e reale”. Unito al sapere di non sapere si presenta un sapere che, se mai interamente si esplicita, al demone riconduce tuttavia ma anche e soprattutto alla possibilità stessa almeno di poter cogliere ciò che l'uomo rappresenta dal “conosci te stesso”, che la base costituisce. La prima virtù emerge da tanto ma è altresì quella alla quale le altre riconducono, in una unità che se non appare interamente composta, almeno delineata e sostenuta dal rapporto col vero senza il quale non potrebbero esistere le esplicitazioni dell'uomo che valuta e costituisce il riferimento fondante di ciò che è al di là dell'apparenza e della confusione. Quello che, in questi termini, è conosciuto, rappresenta altresì il bene ovvero l'essere al quale si tende, una volta che è stata riconosciuta la validità e l'organicità che va a delineare quanto è già avvertito dall'“intimo” di ciascuno; di coloro che sono pregni, individuati da chi possiede già quell'essenza vaga, denominata demone. È possibile intravedere qui la quiddità che fa da riscontro a quanto può all'esterno essere trovato e posto da Platone così da risultare frutto di opinione e non chiara poiché inerente alle copie? Ciò che non può essere riferito né alla base né all'indagine volta a conoscere sé stessi, Socrate ritiene frutto di un calcolo sbagliato ovvero di una credenza erronea che, con l'ironia, fa emergere, senza, tuttavia, porre l'esplicitazione opposta ovvero in positivo delineata.

Possiamo comunque ritenere che egli non sia giunto nemmeno ad avere presente la situazione in questi termini - la sofistica, di fronte alla quale si poneva, gli era tuttavia molto vicina - e però, dopo la produzione di Platone, per il fatto che questi in quel modo si è orientato, almeno vicini ad un certo vero siamo pervenuti, considerando che da Socrate quelle tematiche siano state aperte. Il che cos'è socratico rappresenta ancora l'interrogazione rivolta agli interlocutori prima che Platone possa avviarne un recupero per dare forma ed espressione a tutto quello che può essere il giusto, sorretto ed ancora diversificato da un coraggio, da una temperanza altresì o da quanto possa condurre al bene. Che ciascuno tendesse al proprio bene era stato da Socrate considerato, per difendere il quale, disorganico, parziale, inconcludente e quindi lesivo, egli sarebbe stato mandato a morte, laddove invece i suoi concittadini avrebbero potuto difendersi dai giovani che lo frequentavano con l'unica arma data dal migliorarsi così da rientrare e beneficiare del bene inattaccabile.

Questo additare, tuttavia, nella trasmissione platonica, non può non farci avvertire la via da Socrate tracciata con il “fermare”, altresì, al giusto, la stessa ostinazione giovanile. È questa la virtù nei termini decisi ed armonici da portarsi avanti nella società così da far ritenere che da essa e per essa ogni cosa possa risultare ed essere bene; e l'analisi investe la ricchezza e lo stesso coraggio. La sua ricerca, che portava al fondamento di quanto, altresì, veniva ribaltato, non fu compresa, forse perché anche non interamente esplicitata oltre che per motivazioni diversamente ancorate, così che fu avversata da coloro che lo accusarono di corruzione. Se Socrate avesse preteso un prezzo, il suo messaggio sarebbe risultato meno dirompente, investendo un numero minore di cittadini con quella critica e con le analisi rivolte a sovvertire in negativo quanto da tanti ritenuto. Debole o inesistente

dovrebbe apparire il messaggio in “positivo” per un’organizzazione di ragione nella quale taluni stessi istinti potevano essere controllati, così che solo attraverso essa le potenzialità potevano esplicitarsi ed esplicarsi ossia, in definitiva, “essere”. Non il saggio, immune da ironie, si ritrovava in tanto ma chiunque, pregno, poteva produrre in essa verità, di volta in volta, emersa ed ogni provocazione non era che a ciò condotta o almeno così Platone ha inteso, allontanando o superando “diversità” che, invece, per altri, hanno costituito il riferimento precipuo. Né facilmente distinguibile risulta lo stesso demone, tra una modernità, che potrebbe far presagire una coscienza ed una “essenza” che l’uomo rappresenti anche come forma e possibilità e quanto, invece, recuperato da una tradizione. E tuttavia il demone rappresentava una spinta ed una “sensazione” che trovava, inoltre, verifica e riscontri anche in “opposizione” a quanto ritenuto per gli dei della città così che ad esso ed all’uomo che ricercava erano affidati termini ed elaborazioni della virtù superiore. Né comunque quest’uomo appariva avulso dalle leggi della sua città né ribaltava, in ultimo, il riferimento, pur ritenendo che tanti cittadini erravano; volle testimoniare il rispetto e l’inserimento in esse, con la non fuga. Si apre anche qui una problematica di vasta portata dove Socrate appare porsi sotto un duplice aspetto: quello del cittadino che è inserito e gode delle leggi e quindi è coerente fino alla fine e l’altro che si affianca e sembra sostituire chi, in rapporto a quanto emerge come vero e giusto, stimola gli altri ad allontanare quello che, dopo il discorso, non può essere ritenuto. Attuazione della legge e non discorso ancora e su una verità in svolgimento ritiene la deliberazione dei cittadini che lo condannano così che, infine, egli, come cittadino, si pone e non per una virtù diversa alla quale la sua attività ha dedicato, ritenendo di avere potuto comunque beneficiare di quella sua città che, ora, lo ritiene colpevole. A quelle leggi egli aveva dato l’assenso mentre ricercava ciò che fosse sempre più giusto e non ingannevole. La complessità della sua figura non si presenta dissipata anche dopo l’elaborazione platonica che, emblematicamente, nei termini espressi, pone. Vero è che altri discepoli “compresero” altro e vie diverse delinearono continuando, in altri ambiti, la filosofia del maestro.

Platone

Si può tendere, dall’analisi dei dialoghi, ad una comprensione dello sviluppo degli elementi individuati che rappresentano, in tali termini, la filosofia di Platone. È dovere dello storico, altresì, operare sul rapporto intercorrente con quanto presente sia in ambito spaziale che temporale. Ci si può chiedere, con l’immissione valutata di ipotesi, come si sia giunti a ciò che è rappresentato, nella coscienza che quanto proposto è relativo alle condizioni poste in essere alle quali quegli stessi termini, così estrapolati, si riferiscono. Compito non solo del filosofo, è domandarsi, soprattutto, il perché. Tenuto conto che innumerevoli sono state le delineazioni del pensiero di Platone che peculiarmente ha ritenuto un mondo delle idee, un’indagine teoretica non potrebbe che chiedersi quali le cause del suo approdo. È questa una chiave di lettura non solo a ritroso ma una filosofia su ciò incentrata, costituirebbe una riflessione non su Platone ma su quanto di esso

ritenuto emblematico. Non mi convinse il Platone dei manuali studiati; non sentii allora vicina la maggior parte delle sue problematiche; distaccati apparivano gli accostamenti di ciò stesso che, inoltre, non presentava un'esistenza "interna". Vaga mi si presentò anche la sua "morale" incentrata sulla virtù ad un bene comunque relazionata. Fu proprio la lettura delle sue opere che mi portò a contatto con una realtà assente dai testi che avrebbero dovuto spiegarlo o almeno raccontarlo, a farmi prendere in considerazione l'"idea" che non potessero restare inesprese, in volumi dedicati ai giovani le "cose" più importanti e che ritenni essere quelle umane, che appuntai e così lasciai dopo aver seguito i dialoghi nella proposta ormai classica. Reputai che ciò potesse "colmare" una visione di Platone, intorno ad argomenti, delineata con l'opposto ovvero con quanto di importantissimo veniva presentato senza legami e per la sua stessa consistenza. Troppo distanti sarebbero rimaste però le due "tipologie" e così ho considerato di dover dedicarmi ad una breve indagine teoretica che possa costituire un riferimento di quelle che rappresentano le espressioni umane più profonde e generali che attraggono chi le avverte. Antepongo a queste le teoriche per non modificare, di quelle, la forza che, da sé stesse, esplicano. Perché allora Platone giunse alle idee? Perché una realtà cercava alla quale affidarsi. Discepolo di Socrate, all'uomo era interessato. Cosa dell'uomo poteva ritenere? Le opinioni variabili? Gli istinti che possono portare ad uno o ad un altro effetto? Un calcolo, sull'egoismo fondato che, come parziale, annulla sia se stessi sia il rapporto con gli altri? Tutto quello che risultava mutevole non poteva oramai rappresentare né costituire la vera conoscenza e questa, con Socrate, si era affinata fino a trovare o il niente, eliminate tutte le contraddizioni e le incongruenze ritenute nel "concetto" di qualcosa o ciò che è oltre ovvero quanto è universalmente non solo valido ma reale. Reale tuttavia è ancora l'essere. Un essere considerato fuori dalla natura che essa possa spiegare ed al riparo da ogni mutevolezza di cui quanto avviene, invece, è pieno.

L'universale, per Platone, è diventato reale e quanto nell'uomo è più reale ed universale è a quell'essere attribuito; a quel mondo del quale si ha ancora bisogno per sostenere quanto, diversamente, sarebbe affidato solo all'uomo che, così piccolo, appare quasi impossibilitato a supportare quanto di grande e generale pure avverte e pone in essere con quella che è chiamata virtù. Per costruire quanto può sostenere, ha bisogno di immettere e ritenere anche un demiurgo che organizzi la materia e quanto altro necessita a "spiegare" realtà e funzionamento sia di un mondo che dell'altro nonché del movimento e dell'errore perché almeno ciò che è immobile e vero non appariva bisognoso di dimostrazione alcuna. Un Platone in questi termini si presenterebbe non solo vuoto, scarno e freddo ma forse, soprattutto, non interamente utile. Non dunque l'artefice di una teoria isolata delle idee, di un mondo soprasensibile nonché propositore di miti vari a cominciare da quello della caverna poiché ciò risulta non solo riduttivo quanto piuttosto falsificante. Egli che si è formato con Socrate, è cosciente che l'attività della ricerca non può essere interamente espressa in ciò che si scrive, che rappresenta piuttosto una esplicazione se non l'ultima di quanto

appunto si reputa di dover proporre. Se anche i passaggi sono dati in un dialogo - forma alla quale egli si affida - sicuramente tantissime potenzialità e tipologie non sono, inoltre, rappresentate. Solo scorrendo i dialoghi e facendoli rivivere con la nostra interazione è possibile forse recuperare tanta filosofia portata avanti, dalla giovinezza alla maturità, anche senza poter cogliere, cosa peraltro piuttosto ardua, quella cronologia tentata da un gran numero di commentatori e per vari criteri. Intersezioni, analogie, riferimenti storici, stile, problematiche e maturità di elaborazione sembrano produrre uno spaccato tra le varie opere anche là dove appare piuttosto chiara una collocazione di un prima e di un dopo, probabilmente a causa anche di interventi successivi o parzialmente anticipatori. Più che questo lavoro, importantissimo ed impegnatissimo, compito degli storici, interessa a noi l'attività problematica che, se legata al contesto, tuttavia, può essere colta, anche nella sua estrapolazione che, anche se non ottimale, può costituire la base per la riflessione ed uno sviluppo successivi.

Critica del "Sistema" platonico

Sulla scia della ricerca socratica, con le stesse problematiche che l'avevano accompagnata e le prime individuazioni, di fronte alle quali i sofisti risultarono "bloccati" e superati, Platone inizia a dare un "corpo" a quel vero da Socrate inseguito. Non si tratterà per lui solo di maieutica - come dai dialoghi scritti emerge -; dirà nella Repubblica "Non limitarti ad interrogare. Sai bene che è più facile che rispondere. Dimmi con chiarezza la tua definizione". Ed ancora: "Comincia a fissare le condizioni del discorso". Invita altresì a tenere fermi gli argomenti o a mutarli manifestamente. È questa la via principale della costruzione. Insegue quindi la spiegazione del bene e del mondo ed ancora del Giusto, della virtù ed, in definitiva, della società e della sua organizzazione nonché del ruolo del filosofo e di ogni cittadino. Il mondo fisico lasciato indietro da Socrate, è affrontato nuovamente da Platone. Egli va alle cause della conoscenza che investe la realtà delle cose. Per lui l'opinione, ancora imperniata sul mutevole, è ingannevole. Il sensibile, con le sue pluralità, è considerato un fatto che però non ha in sé la sua causa. Questa altresì non gli appare di ordine fisico - e qui si discosta dai predecessori - probabilmente perché nota che in ogni osservazione è presente qualcosa di non ricavato dalle sensazioni e che "esula" dalla pluralità dei fenomeni simili; un qualcosa che è fuori, ad un livello più alto con caratteristiche a sé stanti - un'intuizione estrapolata potremmo dire oggi - che egli considera altro, perfetto, assoluto ovvero proprio la causa di quanto avviene o può essere percepito nella mutevolezza fisica. Dall'osservazione di un qualsiasi elemento, a cominciare da una parte di fiume o di monte o di terreno o di nuvola non emergeva una figura geometrica "perfetta", eppure una idea di perfezione al riguardo egli riconosceva, così come per il bello o per ogni altra virtù. Dovette argomentare, verosimilmente, ritenendo che una realtà appariva scontata, anzi, probabilmente, nemmeno una considerazione di tal genere si presentava, soprattutto dopo Parmenide, per cui il pensiero risultava corrispettivo di una realtà, egli non poteva non reputare che se questa non derivava dai sensi pure da altro doveva

provenire: da un mondo in sé stesso perfetto, dunque, e che pure ametteva una conoscenza e in termini diversi; da cui la precedente vita e la reminiscenza. Da tanto le idee pensate come realtà prima, copia delle quali costituiscono l'universo sensibile e mutevole. Sembraerebbero spiegati così i problemi relativi sia a ciò che muta, del quale non potrebbe esservi scienza perché frutto di opinioni fondate su sensazioni, sia a ciò che, ammettendo l'unità, non può operare sulla diversità e coglierla. Appare evidente che il dualismo non scompare poiché è presentato già nei suoi termini - senza il soggetto come riferimento determinante che costituirà una scoperta moderna - manifesti, altresì, nella considerazione che "se si conosce già, non si ha bisogno di imparare. Se nulla si conosce interamente allora nulla si può imparare". Le conseguenze derivano da queste condizioni. La reminiscenza e lo stesso mito della caverna dovevano servire a superare un problema allora "oggettivo". A sostegno di questa "costruzione" è posta l'intelligibilità, legata e fusa, tuttavia, alle idee come realtà. Non è colta la possibilità conoscitiva senza il riferimento "oggettivo"; ciò avverrà dopo molti secoli come conoscenza filosofica e scientifica. Se però non è stata individuata l'attività operante, per la sua parte e per condizioni determinate o determinabili, sicuramente essa ricerca non pone le sue proposte come semplici fatti. Lo stesso bene, che dovrebbe costituire e rappresentare la realtà primaria cui il soggetto tende e pone in essere, nel modo più universale ed organico, considerato idea "somma" o conclusiva, appare piuttosto lontano dal rappresentare una realtà oggettiva, staccata dalla ricerca di chi vuole organizzare le virtù e potenziarle. I dialoghi di Platone, al di là delle proposte diversamente consistenti e relazionate ed oltre ogni semplificazione tra miti e teorie, si dispiegano in una filosofia come ricerca in percorsi logici applicati a considerazioni e scoperte che vanno da sensazioni e sensibilità elevate a riflessioni sulla vita sociale, dall'arte alla scienza, che possono essere sminuite o quasi annullate interamente se diversamente considerate. In quest'ottica può essere valutata la stessa polivalenza della speculazione platonica di cui molti hanno parlato ma solo nel senso che essa ricerca conduce a discorsi ampi ed articolati che sull'universale sono incentrati attraendo quanto dell'uomo può emergere fino a diventare idea.

Non una "centralità della teoria delle idee", non la politica, non le virtù umane e la conoscenza né il bene da solo ma forse le possibilità ottimali dell'uomo che possa svilupparsi in un contesto, in un mondo che consista nel dimensionarsi in quelle realtà valutate che, tuttavia, non pretendono di proporsi autonomamente ma costituiscono un approdo ad un'idea, rappresentano la sua ricerca; né semplicemente inverso risulta il percorso ma si ha la fuoriescita con un mito quando ha coscienza che le conclusioni non possono sostenere logicamente tutto il cammino prodotto, quando talune contraddizioni appaiono non eliminate. Se la metafisica non sembra risolvere il problema dell'uomo nell'essere-bene ancora più distante appare presentarsi lo stesso fattore religioso concernente la deità che, con il soprasensibile ed eterno, andrebbe a "chiudere" un discorso molto più ampio, cui la filosofia si apre. Le idee, la "realtà" con la quale il demiurgo plasma il mondo e quanto altro ancora ed egli recupera ed elabora dalla tradizione,

non appaiono rappresentare gli interessi e la tensione, mossi verso una risoluzione teoretica, la cui speculazione è volta a conoscere, oltre il contingente, cui il legame con il metafisico risulta stretto e piuttosto forzato rispetto a ciò che è concretamente avvertito e sentito come universale, come grandezza e "realtà" umana, come potenzialità che deve essere sviluppata ed organizzata, epurata dagli errori per le possibilità della filosofia. Tutto ciò nasce come concretezza e si pone come pratica, valutata teoreticamente come conoscenza "scientifica", per l'uomo e per il filosofo, fino all'impegno nella gestione della cosa pubblica, quando tanto è necessario per evitare di essere amministrati da meno qualificati o inferiori con i loro limiti e le loro contraddizioni e negatività rispetto a quella posizione nella virtù generale. Non un'idea dunque è alla base dello "stato ideale" ma l'uomo, il filosofo che si organizza come virtù; rinviante questa alla conoscenza del giusto e del bene generale - ed è proprio questo che è correlato ad una sua idea, laddove ad una realtà ontologica si rinvia - possibile tra gli altri e con gli altri in uno stato.

Se la realtà da conseguire è il bene "sommo" con la virtù relativa, le posizioni in essere non possono che a ciò risultare riferite e fondate su coloro che costituiscono il sostegno e la base. Possono essere tradotte le condizioni storiche, le divisioni di beni e di uomini ma lo stato, per questo bene, è una sua produzione, sia che vi fosse bisogno di guerrieri che di altri operatori sia che le donne debbano partecipare e come, sia che gli uomini di una certa età o non debbano vivere in comune o consumare gli stessi pasti; il riferimento è il generale di fronte alle richieste "individuali", il giusto di fronte all'utile particolare, il bene "universale" di fronte ad un tornaconto parziale o provvisorio. Dopo Socrate si trattava di cogliere "ulteriore materiale" riguardante l'uomo che si pone con la sua virtù, unitamente alla conoscenza del Logos con i suoi principi, con le scoperte e le supposizioni anche quando riferite a qualcosa concepito come iperuranio. In "concreto" questa filosofia è ricerca del bene, della virtù e della conoscenza necessaria di ciò che può essere ritenuto e questo rappresenta il fine ultimo al quale è da riferirsi tutto quello che si fa come attività alla verità volta, come ricerca di una vita non ancorata anzi lontana da particolarismi ed ignoranza che conducono a ciò che può essere ritenuto il male operato nei confronti di sé stessi oltre che degli altri. La felicità - che rappresenta il problema ulteriore e forse più complesso, che deve "chiudere" questo discorso fondante - secondo Platone, non può che toccare al filosofo nel momento che fa propria la vera realtà - e questa deve risultare tale sulle altre, per dimostrazioni che produce rispetto proprio a coloro che la società considera potenti, quali i tiranni che, per l'opinione comune, sembrerebbero poter avere ciò che desiderano e che non possono essere felici per i motivi presentati quali soprattutto il possedere beni ma in un solipsismo ed altresì condito dalla paura e dal sospetto. Si trovano, infatti, a non poter vivere quella realtà che non ammettono, che non comunicano e che, in definitiva, non inseguono con quella virtù, in rapporto con il mondo, soprattutto, costruito come verità. Il non poter comunicare la propria umanità, il non potere fondare con gli altri la realtà ritenuta - vera - rappresenta il limite proprio e l'impos-

sibilità di andare oltre l'uso dei mezzi ed oggetti isolati. Non ritrovano sé stessi come "entità", come soggetti tra soggetti per ciò che si pone, si elabora, si determina. Colui che coglie l'universalità - l'attuale intersoggettività - quando non può evitare di "essere" politico - e lo è sempre, non fosse che per il fatto di conoscere che la società è in giuste mani, ed in quel periodo può dedicarsi ulteriormente alla filosofia - non si preoccupa di prevalere nelle assemblee poiché il suo riferimento è costituito dalla verità e dal bene comune ed a ciò tende. Si apre, tuttavia, qui la stessa problematica per la quale bisogna fare in modo che la gestione sia quella che persegue il bene con la virtù. Se le assolutizzazioni conducevano ad un'essenza oltre il mutevole ed alle idee come realtà con un iperuranio, regno di ciò che è incorruttibile di cui le cose sulla terra sono copie - ma il mito, di volta in volta, implica ed indica una separazione - diverso ed opposto si presenta il discorso sulla virtù legata all'uomo, anche quando riferita ad un bene. Questo partecipa dell'uomo ancor prima e più delle idee, tenuto conto che queste non consistono in altro che nella spinta umana all'universale. La pratica, allora, emerge da ciò che può essere considerato principio e "realtà" ovvero fine di un'armonia per quello che da esso muove e ad un soggetto generale e con gli altri conduce. Se resta un dualismo tra mondo delle idee ed individui, tra "forma" e materia, poiché uno dei due termini è stato ipostatizzato nel rapporto bene-virtù legati all'uomo, il discorso resta aperto ad un fondamento da continuarsi. Lontana da tanto si presenta ancora la stessa spiegazione di taluni "fenomeni" che Platone affronta non solo perché considerati da una società, con la sua cultura ma perché quanto relazionava o chiedeva, a cominciare da una conoscenza, era legato all'esterno. La coscienza così, da parte dell'anima, non poteva emergere che con il ritenere una reincarnazione nel corpo - metempsicosi pitagorea - dopo aver dimenticato ciò che prima vedeva e conosceva nel mondo "ideale".

Motivava, dunque, quanto Platone avvertiva fortemente e da un esterno empirico ovvero da particolari e da opinioni pur non derivava! Il lavoro a tanto dedicato porta a consistenze molto più organiche e vive di quanto, a primo avviso, si possa ritenere anche quando non va a legarsi interamente alle peculiarità platoniche che riguardano ancora l'uomo e le virtù affrontate "direttamente". La stessa occasione che produce la conoscenza, non esclude le domande rivolte all'essenza che umane "restano". Che dire inoltre del metodo che può cogliere il vero? È frutto di reminiscenza o ha semplicemente "seguito" l'anima nella sua caduta? Il suo vedere spirituale altro non è che la ricerca razionale, la determinazione teoretica ovvero la possibilità scientifica di un uomo con una virtù oltre il contingente. Quando non coglie le definizioni per riferimento degli elementi in un campo di validità - ed è forte l'impressione esercitata dal rilevare alcune non individuazioni in taluni passi da parte del grande Platone e pensare che, in quell'epoca, anche noi, ancora più lontani, non avremmo potuto vedere oltre! - egli si auspica di trovarsi con la sola mente nelle "stesse condizioni iniziali - ottimali e pure. Ci accorgiamo di tanto ogni volta che le difficoltà della conoscenza continuano e si spostano e, comunque, la scienza di oggi sul lavoro passato fa

leva. Se forte è la tentazione di conoscere ciò che è “immutabile”, sicuro, vero, eterno ed, in definitiva, esplicativo di ogni cosa, è la ricerca - sia che si presenti come dialettica o “scienza somma” sia che recuperi un non-essere parmenideo o ipotizzi una metafisica - che attira per smascherare confusioni o costruzioni errate, attribuite a cose o relazioni, e che insegue la verità con amore che, come filosofia, si affina man mano, spiegando o rivisitando talune problematiche affrontate o accantonate da pensatori precedenti, ponendone, a propria volta, altre a chi questo lavoro continua, e risulta unita ad una coscienza di taluni termini e quasi mai appare interamente staccata anche dalle oggettivazioni più marcate. I passi e le tematiche che seguono mi sono apparsi i più emblematici di un Platone che coglie quanto di umanità più consistente e concreta appare prodursi, a base di uno sviluppo di quella che egli indica come virtù, la cui attualità spesso non ha bisogno di essere recuperata nemmeno nelle astrazioni e traduzioni dal contesto ed, a volte, si manifesta tanto evidente da suscitare meraviglia, che aumenta quando si è costretti a rilevare che è ignorata anche da taluni che non possono non averla conosciuta. Tralasciare, altresì, quanto di Platone, per tradizione, oramai è tramandato o affrontarne l'analisi rappresenta il dubbio che non scompare. Se valutare elementi e motivazioni può risultare utile ad una comprensione sui termini fondata, il non addentrarsi in ciò che è ritenuto superato può consentire di dedicare ad altro il lavoro. Quanto di storico costituisce però fondamento per gli sviluppi successivi deve essere quantomeno considerato anche nella visione teoretica che, come tale, distingue quanto trasformato da ciò che, allora, rappresentava spiegazione di precedenti conoscenze, a propria volta causate da problematiche contemporanee. Platone, come i suoi predecessori, cerca le cause di ciò che è. Essere e causa costituiscono gli elementi di questa filosofia. Egli non ritiene di potersi fermare ad un qualcosa di fisico per spiegare ciò che è fisico e molteplice; vuole trovare nell'immobile nonché intelligibile quello che è primo principio e prima realtà alla quale ogni cosa possa essere ricondotta così come da essa e per essa ogni altra acquisti spiegazione e causa. Tanto non può essere rappresentato che dall'Uno ma questo deve contenere già il diverso o lo deve produrre o almeno permettere. Se essa realtà, vera altresì, perché non mutevole né soggetta al tempo, non può essere colta dai sensi ma dalla mente-anima, è considerata già così nella sua diversità, quando questa è relativa a ciò che costituisce il modello o le idee, le cui copie sono presenti nel mondo sensibile.

L'unità, dunque, al sommo grado, non deve escludere ma contenere, almeno come sussunte, dualità e diversità ovvero non essere altro ancora per quanto concerne le stesse idee che, come tali e così, sono non altro e però non lo escludono. Ammettere, in un'ulteriore diversità, lo stesso sensibile significa, altresì, o giungere ad un dualismo, se la diversità inerisce alla sostanza o ad un qualcosa che a quell'essenza unica, per un diverso grado o comunque diversamente, appartiene. Se la causa porta ad un iperuranio, la composizione di una realtà armonica ad un demiurgo è affidata, al quale è attribuita la bontà, lontana da ogni invidia che, come tale, sarebbe riduttiva e limitativa del suo essere, così come negativa risulterebbe la posizione

dell'uomo il quale per virtù, all'universale si volge invece e così non pone a sé stesso contraddizioni dopo il lungo lavoro costituito dalla liberazione, altresì, di quello che, come particolare, lo investe e che costituisce il corrispettivo di quanto, fisico, dai sensi è recuperato e può condurre ad una sua taratura. Già questo stesso tentativo di spiegazione si presenta in una organicità che non è quella da Platone inseguita con una ricerca che interagisce con altro materiale ed altri interessi, che oscilla nonché si ancora a punti fermi, che non sempre, pariteticamente, si sciolgono, così da lasciar filtrare l'unità nella diversità e questa in quella poiché, proprio ciò, significherebbe trasporre e risolvere il mentale-umano nel fisico esterno che rappresenta il problema primario dell'uomo nonché l'ultimo, se la politica sostituisce e rappresenta l'esterno nel quale, l'interno dell'uomo si può esplicitare. L'esterno è considerato ancora la realtà "assoluta" oltre che primaria di fronte alla quale non compare la coscienza dei termini stessi della conoscenza così che Platone, il quale avverte le possibilità e gli elementi interni di fronte agli empirici non corrispettivi, è portato ad ammettere una vita precedente dell'anima che, in questo modo, ricorda quanto non potrebbe, diversamente, ricavare. La stessa ammissione delle idee deve poter sostenere identità ed universalità che devono rapportare le diversità e le conoscenze che, ricavate dall'uomo, sono a ciò affidate.

L'amore

Ritenere l'amore quale una tensione volta a cogliere ciò da cui si proviene, reputandolo altresì un corrispettivo della conoscenza, il cui vero alla idea somma è associato, come risultato dell'essere, se può apparire espressione di organicità se, inoltre, in larga parte, risponde alla filosofia di Platone, risulterebbe tuttavia riduttivo di quegli elementi stessi con i quali e per i quali è stato via via scoperto nella ricerca. Se ciò appare importante ai fini di una non compattazione, ancor più necessita l'analisi di quanto è stato considerato, per secoli, l'amore platonico. Anche in questo caso, in ultimo, non si è lontani dalla vera considerazione che vede l'amore come contemplazione, solo che risulta, quasi sempre, omessa la parte precedente come via ed è stata estrapolata l'anima che, nello stadio finale, contempla il bello laddove invece essa, prima di giungere a tanto, è legata ad un corpo e quindi è relativa ad uomini che, come tali, si esplicitano per un avvertire sensibile nelle sue gradazioni di verità che all'opinione conducono e quindi per una conoscenza che, "liberata" da quei legami, può cogliere ciò che è solo intelligibile anche nelle sue "diversificazioni" discorsive che recuperano la varietà stessa delle idee nonché i loro legami ed il loro posizionamento reciproco. Platone è interessato alla determinazione dell'uomo, del quale, come sé stesso, avverte la parte più alta e nobile ossia quella più consistente, sia per quanto concerne la conoscenza, "teoria", che la pratica, come spinta attiva verso cose non piccole o contraddittorie ma grandi, appunto, fino all'universale. Questa ci appare la posizione dalla quale egli muove. È questo uomo concreto che avverte il bello unitamente al trasporto che può riguardare anche altro. Platone, che avverte prima l'attrazione verso il bello, si chiede perché. La risposta non è semplice né univoca poiché, se da una

parte esso bello è ritenuto ciò che è più vicino a quello da cui si proviene, così che ci si affida al metafisico della reminiscenza, dall'altra è il bello concreto che si incontra e verso il quale si è trasportati. È questa la condizione per cui Platone interroga e si interroga su quanto rappresenta l'amore per l'amante. L'amato si sposta, via via, da elemento che sembra concreto e tale è sentito, fino all'essenza, fino a quanto può determinare lo stesso amante ovvero fino ad una determinazione di entrambi che, come tale, non può non sfociare nell'universale nel quale ogni cosa non può presentarsi come tensione o sofferenza come essere e non essere, come diversità, con la quale si può essere annullati ma come realtà assoluta, nella quale soltanto. siano possibili o date quelle realtà che possono compenetrarsi in un'armonia ossia nell'unicità dell'essere. Platone, che contempla il bello, rientra e costituisce una delle realtà che nel bello-bene sono e, come tali, reali e vere oltre quanto può essere considerato esistente come sensibile o doxa. Platone non cerca né può volgersi ad una determinazione di verità che non sia incentrata su quanto si ritiene realtà ed esterna ma da questa linea bisogna tradurre tutto quanto, come soggetto-uomo, pone in essere. "La norma di condotta" "non è facile a comprendersi" riferisce Pausania nel Simposio e Platone passa alla enumerazione di quanto, con amore, si intende fino al discorso tenuto da Socrate dove, tuttavia, una conclusione non si presenta come sostitutiva di affermazioni più o meno vere nonché più o meno parziali o confuse ed incomplete per le quali l'amore è volto o a possedere o dare ed ancora ad uomini o donne, alla poesia, che da esso trae ispirazione o alla conoscenza e comunque si tratta di fondare la stessa libertà di amare i cui modi possono e sono accettati solo perché all'amore finalizzati. La definizione, allora, investe proprio l'amore che deve risultare, come sostiene, quanto per esso si compie. Così facendo lo si spinge però sempre più in alto e lontano da quello considerato volgare, quasi un interesse non dissimile da tanti altri, i cui mezzi per raggiungerlo sono ritenuti vergognosi. Il problema investe l'organizzazione stessa intorno a ciò che fa da riferimento ed è considerato eccellente, nobile, virtuoso ed, in definitiva, bene nel quale soltanto può ritrovarsi il bello e lo stesso amore così come ogni altro elemento che interessa l'uomo il quale tende alla giustizia, alla saggezza e quindi a diventare ottimo. Al di là del possesso, dunque, che implica il non avere o il non essere da parte di chi lo cerca in altro, così che amore non può essere un dio poiché a questi non può mancare, come tale, alcunché, rimane la tendenza all'assolutizzazione, a ciò che è immortale, a ciò che è universale ovvero a quanto è oltre ogni particolarismo nonché brutto e vergognoso di fronte al nobile. Tutto questo non è sganciato, altresì, da chi, uomo, non è interamente sapiente né immortale ma non è interamente ignorante né solo mortale proprio perché pone in essere qualcosa che fuoriesce a cominciare dal tendere. La stessa forza che pervade gli animali in amore tende al superamento della mortalità, nell'immortalità della procreazione. A riprodursi, tuttavia, non è la stessa persona ma questa, è fatto rilevare, non è mai la stessa: "non conserva mai in sé le stesse cose", "anzi sempre si rinnova e in altra parte deperisce, nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo". Così "anche nell'anima: i modi, le

consuetudini, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, le paure, mai alcune di queste cose rimane la stessa nella stessa persona, ma alcune nascono altre si perdono”. Mai altresì “noi rimaniamo gli stessi pure quanto a cognizioni”. L’oggettivazione investe la cognizione che, con lo studio “se ne va” e si suscita “un nuovo ricordo al posto di quello che se n’è andato” e tuttavia “mantiene in vita la cognizione sì che sembri sempre la stessa”. È rappresentato, emblematicamente, qui il passaggio tra ciò che muta e ciò che resta e come tale si pone oltre e può essere riconosciuto; proprio questo rappresenta la posizione ed il superamento. In ciò appunto la differenza tra l’immortalità divina, per la quale si è sempre uguali e quella umana che diventa tale per gli elementi che la pongono e traducono. Un’immortalità appare ancora nella gloria e nella fama che però, se non tradotte, risultano affidate a chi le considera presenti e, come tali, grandi ed eterne; il ricordo di chi è immortale non emerge però per quanto attiene alla vita. L’immortalità dell’uomo è ancorata a quello che lascia come procreazione dello spirito, dalle costituzioni alle invenzioni. La distinzione tra queste belle e le brutte appare data per scontata e comunque si ritengono le belle, divine così che queste costituiscono il riferimento di quanto, come immortale, si pone. La riflessione tuttavia continua per “nobili ragionamenti” fino a notare che la bellezza non è di una sola forma ma, quella di un corpo “è sorella a quella di ogni altro”. Il discorso si allarga all’universale così che “sarebbe insensato credere che quella bellezza non sia una e la stessa in tutti i corpi”.

Sembra che l’armonia, tale per l’universale colto, al di là dell’attrazione avvertita, non possa escludere, proprio per essa universalità già presente, quanto altro come universale e per l’universale si pone e così giungere alla bellezza “una e la stessa in tutti i corpi”. L’unità si epura ulteriormente e si sale all’anima ed a quanto da essa derivi. Ciò che non muore costituisce l’eterno e questa è la bellezza da ricercare che è tale non “per un verso e brutta per l’altro, né ora sì e ora no, né bella o brutta secondo certi rapporti” e non “si rivelerà con un volto né con mani, né con altro che appartenga al corpo e neppure come concetto o scienza” “ma come essa è per sé e con sé, eternamente univoca”. Ciò che è cercato, al di là di quanto nasce e muore, s’arricchisce o scema, è ipostatizzato come unità, eternità e quindi realtà ma da ricercare da parte dell’uomo e non da porre ancora nelle sue condizioni di validità anche se su esse Platone fa leva, prendendolo a sostegno della sua costruzione. Muovendo dalla bellezza particolare giunge alla Bellezza in sé e, come tale, essa può essere solo contemplata. Ciò che è unico non può che attrarre o inglobare. Amore non può essere che quanto a tanto spinge. Se la bellezza unica però non conoscesse sarebbe proprio questa conoscenza ad indirizzarlo, per essa via, così che la realtà colta è tale anche perché così conosciuta. Amore, quindi, come tensione che si appaga nell’unità trovata della bellezza. Il messaggio di ritorno che manca al tiranno per quanto concerne la sua identità di uomo tra gli uomini non è diversa da quanto, con amore, ci si aspetta dall’amato così che l’amore possa sentirsi appagato in quell’essere per il quale egli si avverte ed è, per poi includere tutto il restante e salire fino all’uno di fronte al quale si è per la realtà che da quello emana.

La socievolezza

Leggendo l'Eutrifone si è subito attratti dalla considerazione di Socrate per il quale agli Ateniesi -ma appare chiaramente che il discorso può essere allargato - non importa tanto che uno si distingua per il suo sapere; se credono però che voglia fare sapienti gli altri, allora si lo prendono in uggia per invidia o per altro. Socrate "per una sua certa socievolezza" profonde a chi sia e gratis. L'argomento è tale da spingere a recuperare le motivazioni che a tanto portano e verificarle. È da osservare, soprattutto, se qualcosa di simile avviene in altri ambienti. Gli effetti, ritenuti lesivi da quel gruppo, sono tali per quali riferimenti? L'argomentazione porta più lontano, fino all'attualità, ponendosi come problematica viva. Io che" insegno" non dovrei trasmettere un "sapere" agli alunni per evitare invidie e problemi? Cerchiamo di cogliere le relazioni, per le traduzioni nelle individuazioni possibili. Operiamo sulla comparazione per "verificare" l'affermazione socratica. Nel primo caso si tratta di Socrate, nel secondo di me ed ancora, al posto degli ateniesi sono gli alunni contemporanei. Solo se tutti i termini "corrispondessero" quali consistenza e tipologia del sapere e concreta applicazione anche come valore; gli alunni al posto degli ateniesi dell'epoca che costituivano, per la loro parte, uno stato, con il sapere ancora come elemento di una gestione, si potrebbe ritenere di aver posto una probabile - fino a prova contraria - verità di quel rapporto. Quanto si allontanerebbe, altresì, chi non operasse nemmeno queste considerazioni ma imparasse ad applicare una qualsiasi "cosa" appare evidentissimo; eppure spesso accade a tanti di non valutare quanto conosciuto così che grossolani o pericolosi appaiono gli effetti, frutto non di indagine, almeno articolata, se non scientifica e filosofica nel senso peculiare.

Quando un discorso "offre" qualcosa di appagante taluni interlocutori appaiono interessatissimi al dialogo e ciò è facilmente constatabile. Il motivo è dato dall'argomento avvertito ma non posseduto sia che si tratti di un'umanità di fondo, che accomuna, o di interessi comunque mossi nonché per quanto possano apportare. Sono proprio questi che vanno colti nella loro effettiva "realtà" per la consistenza nella società e nei vari riferimenti. Voler "chiudere" interamente queste domande rappresenta un universo; ma ogni sottodomanda lo rappresenta già poiché rinvia, si allarga, ha bisogno di precisazione e di definizione di fondamenti e di quanto altro si dice filosofia così come seguire gli sviluppi degli elementi a cominciare da quelli politici e sociali per ciò che si dice storia. Se nessun "amante del sapere" reputa possibile cogliere il tutto e tuttavia vi tende con una ricerca assidua imperniata sulla "ragione", spessissimo sono proposti principi che, dovendo sostenere movimenti, sviluppi nonché la scienza stessa, diventano metafisici. Bisogna sforzarsi di individuare non solo i termini ma di muovere dalle problematiche lasciate aperte con le intuizioni che le sostengono, squarciando le stesse organizzazioni, ove risultassero serrate, per proseguire un cammino.

È proprio questa la filosofia che ripropone, facendo rivivere l'"oggetto" dello studio; volta alla constatazione dei riferimenti che, per quanto concer-

ne la società, con gli altri sono fondati. Se la sola socievolezza non spiega la società che Platone si sforzerà di individuare, essa non resta certo un elemento marginale che, anzi, può rappresentare la base di una sensibilità che può svilupparsi come umanità e come virtù in quel contesto ma soprattutto al di là di esso - se un elemento fondamentale rappresenta - e nella ricerca platonica è la condizione sempre presente.

La lettura

Vorremo che i nostri giovani leggano tutto ciò che è stato scritto? È questa una domanda che poneva già Platone. La risposta è chiaramente negativa ed urta e si contrappone a quanto molti di noi hanno dovuto ascoltare tuttavia da vari professori, soprattutto di lettere: Leggete di tutto purché leggiate! Non conoscevano costoro Platone o almeno questo Platone o sbagliava il filosofo quando motivava le sue affermazioni con le considerazioni che non tutto ciò che è scritto risulta “educativo” e non solo per quanto concerne i contenuti ed i valori ma soprattutto per il riferimento alla sensibilità ed alla verità ovvero alla formazione virtuosa. Se quelli hanno superato i contenuti ritenendo che da una quantità derivi un arricchimento comunque e ciascuno possa recuperare valori, da valori “conosciuti” e in questa “distinzione” riporre le loro credenze, se altri possono recuperare sfaccettature od elementi ancora diversi, sicuramente la sensibilità o una virtù che si formano da essa ed oltre essa restano un fatto. Se chi scrive propone elementi umani inferiori perché ad un livello più basso di chi legge, non solo non contribuisce ad una elevazione ma trascina verso sé quelli che, avvertendo cose più alte e grandi, sia pure ancora piuttosto confusamente e benché sentendo un fastidio per quelle tipologie imposte come oggettività, con le quali tuttavia si trovano ad interagire e partendo svantaggiati sia a causa dell’età e per le conoscenze relative sia per l’aureola od autorità con le quali quel diverso si manifesta e si pone come realtà, si trovano non solo nella difficoltà di cogliere ciò che era abbozzato ma a dover recuperare un qualcosa di estraneo, spesso avvilito e sempre più lontano da sensibilità sulla via dell’universale ossia di quella virtù a paragone della quale il restante è basso o deforme ovvero brutto perché contraddittorio o ancora male di fronte al bene da raggiungere. Il danno provocato da produzioni di tal fatta può risultare enorme. La funzione del filosofo, che può scoprire quanto di diverso è infiltrato ossia che intravede il falso, squarcia il mito e può recuperare la verità e tanto appare evidente ed indispensabile.

E crederemo noi ad Omero quando dice...

E se qualcuno affermasse che il poeta parla ispirato da un dio, risponderemo che quello non è un dio e se ancora è tale si inganna o comunque non ci interessa; non è un dio che a noi interessa.

Quanti di noi, in età giovanile, abbiamo avvertito repulsioni per certa tragicità, violenza, sensibilità opposta o scomposta, irrazionalità di autori di un periodo e quanto fastidio ancora per le scene di alcune proiezioni e per taluni personaggi lontani dal nostro sentire o artefatti con elementi composti a volte assurdi o variamente stridenti! Ogni commento di quanto era stato additato da Platone come negativo - ed egli valutava il sommo Omero, il

poeta! - soprattutto oggi, di fronte ai mezzi di comunicazione di massa, con i loro effetti potenziati ed a dismisura allargati, appare superfluo. Quanti filosofi necessiterebbero per approdare a quello che, anche a Platone, non sembra riuscito se ancora tanti insegnanti non lo pongono in essere! Anche tralasciando tutti i poeti "che parlano per enigmi" <Rep. I 339 e> coloro che non vogliono sapere e quelli che preferiscono credere in ciò che fa comodo o piacere rappresentano un fatto così che il problema rinvia ancora all'esplicazione possibile in una organicità di fronte ad ogni organizzazione per miscugli vari o interessi non considerati nella generalità di ciò che è bene.

La musica tra "amici"

Che dire relativamente alla constatazione che allorquando v'è bisogno di "immettere" musica tra "amici" è perché non esiste un corrispettivo tale da generare armonia e legami? La moderna psicologia ha verificato questo fenomeno che attualmente sembra ancora più diffuso. Allora che v'è bisogno di tanto è perché non esistono basi e presupposti "coscienti", dal sensibile al razionale, ai quali riferirsi e sui quali costituire i piaceri, a cominciare dalla comunicazione? Rapporti e piaceri si fondano diversamente su "cose", di volta in volta, esterne o, al "momento", interiorizzate fino al pathos, quando fortemente sentite, ed a ciò risulta correlato un "io" quando richiesto? Una sommatoria di esistere o di esseri per combinazioni di rapporti rappresentano quanto si manifesta? Uniti in un qualcosa possono essere ritenuti in un riconoscimento labile o quale che sia? La "atmosfera" creata con lo "stereo" pone in essere quanto non è realizzato diversamente. Quanto così avvertito può tuttavia svilupparsi con le restanti parti ed in modo organico? Moralità parziali autoimposte a correzione anche di altri comportamenti diversi, possono costituire un'identità riconoscibile? Il problema resta ancora quello della possibilità esplicativa, dei piaceri armonici legati ad una sensibilità allargata anche perché colta da una ragione che gli altri, con un rapporto interattivo, sostengono, pongono in essere ed insieme allontanano ciò che, come mediocre, parziale e più disgustante quando potenziato, viene diversamente consumato o in urto per Ego così riferiti. La musica ed ogni altra cosa che va ad inserirsi su tanto non solo non risulta sostitutiva ma può ed apporta piaceri che vanno a legarsi ed a fondersi con le condizioni di base sulle quali è incentrato ogni sviluppo così che, al di là di ciò, non si può che tendere ad un'elevazione ed in essa inserire anche le manifestazioni più sensibili che in quello trovano il loro riferimento.

Se esistessero malvagi ed ingiusti, così interamente connotati, prendere da loro significherebbe "partecipare" della loro "realtà"; se si recuperassero solo parzialità il problema sarebbe ancora lo stesso poiché una determinazione risulterebbe relativa ancora a quella parte. Solo quella "parte" che può diventare soggettività ed intersoggettività può appagare e potenziare in un'armonia tendente ad una universalità, dalla quale guardando, tantissime manifestazioni appaiono minimali quando non repellenti allorché presentano un qualcosa di calcolato, creduto nonché unito ad altro che si vuole offrire come consistente che diventa ironico allorquando inconsistente o inesisten-

te. Che questa non rappresenti né l'espressione di Platone né i termini è evidente ma che questa risulti la problematica da lui affrontata e proposta appare altrettanto manifesto ed è proprio questo che ci porta a rivivere quel processo e che ancora consente la nostra stessa elaborazione.

Schiavi medici di schiavi

Sulla gestione della conoscenza e soprattutto specificamente applicata, emblematica appare la posizione di Platone a proposito di medici e dell'esercizio di una loro arte che, spessissimo, appare distante dalla scienza. Se "all'uomo non altro si può insegnare se non la scienza" come affermato nel Menone, il comportamento di taluni potrebbe porsi sia come pratica che come scienza ma lontanissimo da ogni rapporto umano fondante che nella scienza trova un suo corrispettivo che, tuttavia, non recupera tutta quella "universalità" che sola, come interazione, consente all'uomo di essere "libero" tra liberi. In questi termini Platone si avverte e si individua. Attualizziamo il discorso, muovendo dalla tipologia presa da lui in considerazione: quella dello schiavo. Una persona non alla pari, con la quale non si discuteva né si doveva quindi rendere ragione? Un oggetto-identità esterno cui le cose erano imposte per il proprio tornaconto? Al di là di un'elaborazione lunga e di una storicità di Platone che non può non essere colta e considerata - diversamente si approderebbe ad un falso - resta da valutare - e ciò appartiene a noi ed è nostro ed attuale e "reale" come tale, nel momento che si pone, quantomeno come causa effettiva - sia quanto permane, anche elaborato, sia quanto allontanato o considerato superato.

Chi non comunica oggi né è pronto alla ricezione ma impone i suoi dettami in modo netto, dogmatico e chiuso può essere considerato medico di quali nuovi e sostituiti schiavi e nuovo schiavo egli stesso nel momento che si pone fuori dalla libera comunicazione "scientifica" con le possibilità di essere diversi? Condizione appare ancora la virtù ricercata che si apre agli altri e, con la comunicazione, si manifesta così che ogni sapere, arte o scienza non può risultare a ciò estraneo. Schiavi sono coloro che si distaccano dalla libertà generale e concreta, si isolano legandosi solo alla loro arte e, come artigiani, prestano un loro servizio in una società cui non partecipano a fondare e sostenere insieme a quelli che la loro umanità pongono. Quanti medici, artigiani e schiavi, additati da Platone, siano presenti nelle società, purtroppo, è facile constatare. Costoro non sono mai venuti a conoscenza di questo passo di Platone? Alla maggioranza degli studenti mai questo è stato indicato? Ci chiediamo il perché di questo problema così grande. Eppure la nostra cultura è costituita da tantissime altre cose. Forse che i "traduttori" non lo abbiano ritenuto importante o non si ritrovassero in quella logica? O una conoscenza si tutela di fronte agli altri? La società sarebbe frutto della intersecazione di tanti "altri" che tuttavia hanno interesse a scambiare cose. E la virtù che si presenta o si ammette resta comunque una cosa di "altri" o appare relegata in suo settore come "arte"? In questo problema, che rinvia a quello generale della politica da parte dell'uomo libero, possiamo notare altresì che, spesso, non si tiene conto della psicologia del malato perché non si considera, in definitiva, chi

sta di fronte uomo ovvero soggetto e questo può avvenire inoltre in strada, in taluni uffici dove gli “utenti” sono considerati estranei fastidiosi senza considerare che il guadagno a questi è dovuto ma forse tanti di questi operatori non colgono questo nemmeno quando, a propria volta, sono considerati estranei e rivolgono invettive contro coloro che li ritengono “altri” e “fuori”. Senza una comprensione generale quantomeno degli elementi peculiari che possano fondare una società per una scienza o almeno una disponibilità per l’apertura, l’uomo non può avere motivazioni “giuste” ovvero riferite in un campo. Senza una mentalità filosofica, se ciò può dirsi filosofia, ovvero semplicemente senza una “mentalità” di questo tipo non appare possibile eliminare o almeno assottigliare “artisti” nei vari campi, schiavi di schiavi. Grezzi e limitati, schiavi di sé stessi o di altri possono così schiavizzare appena accade loro di comandare o di gestire una regia ma più che la loro arte, comunicano gli effetti di questa che non può che risultare retorica finché non si innalza ad una libertà che è virtù. Ogni arte non trasmessa nella stessa sensibilità che eleva e sulla via dell’universale, inseribile come umanità comunque colta, può ben costituire una manifestazione sensitiva, caratterizzata dalla efficacia ma andrebbe ad aggiungersi ad un qualcosa che, tuttavia, resta isolato anche o soprattutto quando rappresentasse una moda ovvero un sentire comune da parte di tanti che restano altri tra sé stessi senza il riferimento umano. Tutti gli effetti concreti non organici, non armonici, non contraddittori, non possono costituire l’uomo libero che può interagire, essere compreso ed, in definitiva, essere vissuto nell’umanità fondante, opposta ad ogni parzialità intensa quanto si voglia ma che non offre l’“essere” appena si voglia capire chi si sia, anzi se una intelligenza, come ragione, interviene in quel momento può cogliere le contraddizioni ovvero l’impossibilità di definizione di qualcuno come soggetto e se in uno spazio o in un tempo, senza legami ed altresì con il passato e con il futuro. Ciò non può rappresentare nemmeno “una” esistenza nel suo variare, vivendo momenti a sé e contraddizioni, poiché queste verrebbero ad aggiungersi o a costituire le cause di una società che, soprattutto perché produttiva, sarebbe fuori così che le “cose” resterebbero esterne ed il soggetto non libero in rapporto ad esse. La libertà non può essere fondata su ciò che è estraneo anche quando può far comodo ma ogni diversificazione emerge da quello che si costituisce come soggetto e solo così può e deve manifestarsi ulteriormente in una gravidanza di individualità che riconosce sé e gli altri in ciò che si dice umanità e per sviluppi ed esplicazioni ulteriori riconoscibili anche o soprattutto quando allontanati per altre ancora in rapporto al riferimento.

Le indagini all'opposto del rimedio con giochi ed altro

“Poiché l’indagine possa emergere bisogna proseguire nella discussione finché non si abbia ragione di ritenere che le parole corrispondano al pensiero” -Repubblica I 349-. Il pensiero si manifesta così con la sua “realtà”; i termini espressi lo rappresentano. La ragione stessa, che opera la “ritenzione”, appare come lo strumento e la condizione del “riconoscimento” possi-

bile di quanto, con le parole, è esplicito. Quello per cui si è o ancora quanto si pone, si recupera per essa ragione alla quale appartengono quegli elementi che vanno da un'organicità ad una non contraddizione, prima di ogni ulteriore possibilità di sviluppo da tanto presupposta e che a quanto pensato si riferisce. Perché sia ritenuto proprio, nonché valido, a ragione, tutto ciò che si compie deve poter essere mantenuto in questo "contesto" che rappresenta l'esplicazione dell'uomo o più semplicemente questo uomo che vuole individuare quanto al pensato attiene. Comportamenti non inseribili, devianti o in contraddizione, possono rappresentare all'esterno un'ingiustizia ed all'interno una non identità ed un non riconoscimento di essa organicità-realtà. Quelli che esprimono effetti non mantenibili, una volta prodotti in essa identificazione generale, coloro cioè che si rendono conto di avere agito ingiustamente ovvero di avere peccato e, tuttavia, vogliono riferirsi ad una giustizia o "sentono" di aver sbagliato o comunque constata-no di non poter permanere in quella situazione per tipologie comunque venutesi a creare, spesso su proposta di indovini, quelli, dunque, ricchi, rimediano con giochi e feste. Avendo "pagato" l'ingiustizia si sentono tranquilli oramai e possono godere della riallacciata relazione con gli dei con i quali il riferimento è allargato o spostato. Un vantaggio pratico da parte di chi comunque fa riferimento ad una coscienza è evidente; chi non avesse affatto una tale coscienza non avrebbe bisogno nemmeno di tutto questo; il suo operato rinvierebbe comunque ad altro, quando non semplicemente ad elementi ma staccati da una coscienza generale. Gli dei, come tali, non gradiscono queste cose ed essi, possiamo altresì aggiungere, non sono gli dei dei filosofi, né come riferimento né come condizione; sicuramente però sono oltre "tutti quelli che amano sentir pronunciare discorsi in cui ritrovano sé stessi" -Gorgia 513 c- e tuttavia quelli servono a compensare le parte mancante ed esplicano in ciò la funzione che alla virtù e alla filosofia è affidata. Sia questi dei che quanto altro rinviano alla possibilità ed alle esplicazioni dell'uomo da fondare nonché alle motivazioni per le quali comunque si pone in essere. Se non si vuole mutare o è perché quanto è sopravvenuto e trasmesso sostiene l'organicità e la potenza, con l'offerta ulteriore, per elementi che possono inserirsi, anche facendo emergere errori o discordanze da allontanare o affinare così che un ulteriore sviluppo possa ergersi, fondando un discorso sia interiore che con altri ma sempre volto alla ricerca della verità o coloro che sono finalizzati ad imporre un proprio sé allontanano o si oppongono a tutto quello che non consente loro di sopraffare gli altri o anche solo annullarli in tutto o in parte, integrando la posizione con quanto, di volta in volta, può convenire. Solo quando si tende alla fondazione di una realtà con la ragione "non si è avversari ma alleati nella ricerca comune, nella quale elaborazione vi è posto sia per aggiunte che per modifiche o allontanamento di errori.

I giovani e la Filosofia

I molto giovani devono star lontani dalla filosofia poiché, impossessandosene come un mezzo, possono usarla per fini loro propri, non escluso lo scherzo. I filosofi, quindi, dovrebbero guardarsi dall'offrire o permettere

che giungano a conoscenze tali e ad una certa capacità da usare per scopi che non siano quelli della filosofia. Un'attività dunque che se settoriale e non orientata e determinata dall'obiettivo suo proprio, che è quello dell'universalità di una ricerca volta alla verità in generale, non solo non può dirsi filosofia ma se da questa possono essere estrapolati alcuni elementi e volti a riferimenti particolari, questi, potenziati da quanto da essa emergenti, risultano più "pericolosi" appunto perché resi più consistenti da alcune di quelle caratteristiche presenti tuttavia nella ricerca filosofica ovvero in ciò che si dice attività volta alla ricerca scientifica.

Se filosofia è amore per il sapere nella sua esplicazione generale come è possibile che taluni possano recuperare solo una parte di esso e legarlo a riferimenti diversi? O perché alcuni "filosofi" non riescono a comunicare i termini stessi della generalità, all'interno della quale sono presenti le varie conoscenze oppure gli altri, giovani in questo caso, non determinano la loro ricerca ed il loro desiderio di sapere per il generale ma legano talune attività stesse, di volta in volta, ad una loro particolare posizione. Sono queste "tipologie" precedenti all'approccio filosofico, continuando nel quale, in seguito scompariranno? O resteranno comunque variamente in chi non si porrà rispetto a quei riferimenti, che con la virtù sono indicati fino al bene in generale una volta compreso ovvero finché non sarà allontanato tutto il particolare che si oppone da parte di chi si avvia su una via filosofica ed umana? Il discorso rinvia ancora alla virtù ed alla sua trasmissibilità e la filosofia è ricerca e conoscenza di essa in genere. Se i giovani possono risentire di talune spinte "giustificabili" perché, a causa dell'età, non sono state ancora superate ed organizzate con la riflessione e ci si limita quindi a tenerli lontani da "strumenti" troppo grandi per loro, coloro che tali non sono e le cui "spinte" tendono a diventare personalità strutturate come possono beneficiare della filosofia? Come e quando, in definitiva, la filosofia può riferirsi ed appartenere a loro ed agli altri?

Quando la gravidanza della ricerca si pone come amore per il sapere e gli elementi sono offerti a chi si sta concretizzando come individuo, almeno per quanto la sua età gli consente di mantenere un'identità anche in sviluppo, qualora si manifestasse una risposta relativa, si può continuare su quella strada del sapere che dal generale muove verso cose sempre più grandi; diversamente non bisognerebbe condurre a conoscenze che potrebbero portare a potenziamenti bruti inerenti ad intelligenze sganciate e forti e molto più da evitare quando, per quelli possano essere orditi inganni maggiori, con manomissioni e falsificazioni ancora più negative allorché dilatate da casse di risonanza grandi o enormi o investenti senza possibilità di difesa. Tanti, tuttavia, troppi, anche non più giovani, recuperano attività e capacità da vari indirizzi, anche variamente venduti od offerti e quasi sempre in una settorialità. Solo quando si avvista ed ancorché si coglie quell'organicità per i "principi" generali ma soprattutto per l'apertura umana totale e libera per la ricerca senza alcun riferimento né fine parziale, senza sottintesi né calcoli quali che siano precostituiti, fosse anche solo quello psicologico, e così ci si pone di fronte agli altri come sé stessi, è possibile determinarsi come filosofi e uomini universali e non come elementi compositi e spesso piccoli o ridicoli

o ancora paurosi di fronte o in lotta grezza con altri senza possibilità né di interazione né di sviluppo libero generale e concreto. Solo se si coglie il riferimento fondante universale si è filosofi a prescindere dalle quantità espresse o recuperate di un sapere particolare.

Il recupero della verità dal racconto di uno o più

Emblematico si presenta l'argomento delle due versioni da ascoltare relativamente alla verità da stabilire. Anche se non molto esplicitate risultano le conclusioni cui perviene, appare tuttavia manifesto che l'intuizione, anche se non interamente "determinata" né sicura l'attribuzione relativa alla possibilità di cogliere la verità dal racconto di uno solo e non dopo avere ascoltato la controparte, si lega ad una verità che ha riferimenti suoi propri ed a questi risponde. L'altra affermazione, la falsa, che si oppone, non può interessare come tale. In tali termini sembra presentarsi il discorso che appare comunque riduttivo nonché compattato perché non sono valutati e riferiti gli elementi nella loro peculiarità; è espressa invece la totalità delle affermazioni che si pone come un discorso organico: vero o falso dove l'uno non può essere dove l'altro è. Disconoscere una validità, così connotata, sarebbe legittimo oltre che semplice se non ci sforzassimo di cogliere la caratteristica di questa proposta anche se non interamente scoperta. Appare urgente procedere, anzi, nel suo recupero teoretico e muovere verso ulteriore determinazione che, come tale, può apparire colta per i rapporti ai termini fondanti ai quali ogni valutazione, altresì, si riferisce. Senza traduzione, inoltre, potremmo solo considerare se gli elementi proposti risultano organici o meno applicando ancora, ad essa organicità, una verità ritenuta e così concludere.

La situazione non muterebbe ovvero si presenterebbe la stessa ascoltando semplicemente l'altra parte, applicando qui le stesse considerazioni. Oltre una "organicità-verità" più o meno proposta ovvero data o non, verrebbero in rapporto elementi vari fino all'opposto. Se ciascuno non la proponesse in proprio, dovremmo noi costruire un'organicità dall'insieme dei due testi. Sarebbe, allora, questa la nostra verità, dato altresì che nessuno di loro viene a far rientrare la propria posizione interamente. Né il discorso cambia per racconti più numerosi tranne che per l'offerta di un numero maggiore di elementi i quali possono, altresì, essere rappresentati o sottrarsi ad intersezioni per specificità ulteriori. Epurando sempre più le contraddizioni ed eliminandole come falsità ci si avvicinerrebbe solo a ciò che può essere ritenuto. Questo potrebbe essere considerato il verosimile ovvero l'insieme delle verità-possibilità riscontrabili ma proprio perché legate a riferimenti che da soli non costituiscono, perché non comprendono, la verità ricercata, resterebbero lontani, anche se di poco, da una determinazione di essa come tale; questa è data dall'intuizione nei suoi termini così che, diversamente, ogni altra conoscenza resta esterna. Platone si avvicina tantissimo ad una considerazione di questo tipo che tuttavia non può mantenere né offrire come conclusione ma può essere così intesa: Conoscendo

chi racconta e le sue motivazioni, traducendone anche le modalità recuperate, altresì, via via, dalle stesse affermazioni è possibile risalire ad una determinazione dei fatti come organicità per essi riferimenti posti e così come verità che appartiene a chi indaga ma è posta in essere con gli altri. Questa, che non è quella di chi racconta ma di chi l'ha intuita, solo perché non fondata su quello, può essere colta anche quando non attinente a due o più. La verità dunque, affidata ai riferimenti, è colta, per questi sia che presenti, in un numero di persone che in altro fino ad uno solo, date le operazioni necessarie e costituite dalla conoscenza dei termini e traduzioni così che il maggior numero facilita le individuazioni. Queste, comunque, costituiscono il presupposto, soprattutto quando l'allargamento svariato dei termini potrebbe rappresentare uno svantaggio, date le possibilità di devianza. La stessa epurazione delle falsità, anche imperniata sull'interazione, può costituire solo una condizione ma la determinazione di quanto, come verità, si pone, può avvenire solo per riferimenti ai quali la stessa organicità viene a legarsi. Le scienze umane si sono sviluppate per le stesse evoluzioni dei fondamenti, per campi sempre più larghi nonché specifici su altri a volte, in tutto o in parte, anche solo abbozzati e Platone, in questo caso, va molto al di là dell'abbozzo.

Il mito

Quando questo Platone grandioso non riesce tuttavia ad abbracciare ed interamente riferire l'accostamento fondante alla problematica concreta ovvero ad inserire l'ulteriore pratico ai principi "teorizzati" esce affidandosi ad un mito -che lascia il tempo che trova- quasi ad auspicare una realtà superiore che, divina, venga a subentrare a quanto, per le vie della ricerca razionale, non ha potuto più cogliere. Né quando non si mantiene legato alla teorizzazione ed astrazione di ciò che comunque è osservato e valutato come "oggetto" di indagine significa che parla di qualcosa di sovrumano o immaginario ma solo di quanto, sciolto da altro e, sotto questo aspetto, assolutizzato, si propone con una sua potenzialità superiore così come avviene quando, fra l'altro, fa dire che "il corpo soltanto si trova nella città ed ivi dimora ma non la sua anima, la quale tutte codeste reputandole cose da nulla, avendole in disprezzo, travola, come dice Pindaro, da ogni parte e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale nel cielo... e investiga nell'universalità senza mai abbassare sé stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino". Con tali "fuoriuscite" vorrebbero essere colte le cose più grandi e questa tipologia stessa dovrebbe costituire la realtà superiore ovvero la realtà "vera" dell'uomo che si eleva, al quale, tuttavia, è legata anche l'altra "inferiore", finché non si riesce ad inserirla e compenetrarla per un'organicità funzionale generale. Se Platone sembra respingere l'ultima è perché forte in quel periodo appare l'altra che non per questo risulta illusione anzi rappresenta ciò che è avvertito come effettuale, anche o soprattutto perché si presenta come generale che ulteriormente si definisce nei vari rapporti, di fronte a ciò che diversamente era ritenuto. Se il mito esprime un distacco potrebbe ben dirsi che volesse rappresentare un fondamento ulteriore di quella realtà considerata così come la "metafisica"

ed il mondo delle idee. La problematica lasciata aperta da elementi di un discorso tanto teso, impegnato e difficile come ricerca di una realtà da cogliersi, con una validità da fondarsi, anche quando insufficienti diventano termini e riferimenti necessari alla continuazione dell'indagine razionale, non può essere coperta né dal mito né dalle idee ma recuperata come consapevolezza di potersi spingere ancora per quella via che già a tanto ha consentito di approdare. Aperture e "chiusure" sono variamente presentate a cominciare dal Fedro dove, pur in un gioco piuttosto ironico e disimpegnante, risulta chiaro che "teorie di questo tipo risultano divertenti". Tanto solo in apparenza sembra contraddire quanto affermato nel Timeo che, in assenza di argomenti, bisogna credere a coloro che conoscevano i loro antenati (dei) e noi seguendo la legge... "Non un omaggio alla legge però conseguenza di disimpegno ma un "legame" con quella legge, frutto di ricerca filosofica e se diversa da questa, allontanata; solo così riceve un sostegno anche quando questo non sembrerebbe apparire ed il discorso essere considerato spostato. Leggi, politica, pratica e virtù sono affrontate in modo specifico e, se in contrasto, egli esplicita, come nel Crizia, che la mitologia entra nelle città insieme all'ozio quando si è già provveduto alle necessità della vita. Oltre queste e in queste è la virtù prima e reale al di là di ogni mito.

I filosofi e la cosa pubblica

Sullo stato migliore possibile, da fondarsi sulla ricerca di una via che possa permettere l'esplicazione di una libertà, da parte di chi, pur nella diversità, concorra al bene comune e possa realizzarsi e vivere in pace -le guerre sono limitate alla difesa da attacchi- molte sono state le valutazioni e tanti elementi sono stati "oggettivati" nonché trasmessi dalla tradizione per quanto concerne questa "repubblica ideale", quasi rappresentante un qualcosa pensato fuori dalla realtà. Sono invece proprio le riflessioni sulle osservazioni di quegli uomini reali, le comparazioni altresì di alcune società del tempo -il riferimento precipuo è a quella spartana- che costituiscono l'elemento concreto; astratto per ciò che è possibile all'indagine ed alla scienza a supporto del quale sono le constatazioni di quello che può essere ricondotto a tipologie recuperate e sicuramente compattate in classi, nella coscienza però di aver potuto mantenere tutte le caratteristiche che diversificano ulteriormente ciascuno. Altre può farne emergere una "catalogazione" diversa così che sugli elementi colti possano esprimersi proposte ulteriori se il campo, l'indagine ed il riferimento sono costituiti dal filosofo, dallo scienziato al punto che molla e legge di sviluppo risulta una progettazione da quei criteri retta e non un'economia che "pone" le sue regole, i suoi orientamenti ed, in definitiva, il potere, sui suoi rapporti fondato. Questo stesso potere rinvia a quelli che lo sostengono per ciò cui danno l'assenso e si pongono anche se esso, strutturandosi, si impone come esterno. Il problema consiste dunque tra possibilità studiate di fronte ad effetti che comunque si pongono integrandosi variamente ed affidati a condizioni diverse che, se non comprese, possono apparire o essere considerate caso. Ancora una volta gli elementi della filosofia di Platone rinviano alla virtù, all'uomo che possa

esplicarsi nella massima universalità e tanto costituisce il riferimento della sua ricerca nonché la condizione di tale validità, considerata estranea e “teorica” da chi si riferisce ovvero si determina per altro. Tutto il discorso appare sostenuto da quello che va a fondare l’uomo e già dalle prime considerazioni presenti nella “Repubblica” si valuta se l’utile, del più forte in questo caso, trattandosi della gestione dello stato - ma l’indagine investe l’utile in genere - possa costituire la causa, il principio o il fine o altresì il movente e la spiegazione considerando che esso, in definitiva, non è vantaggioso nemmeno per chi, forte, ordina per esso, insegue ed ottiene. La conoscenza emerge sempre come condizione di base, senza la quale chiunque si impone, sia ordinando agli altri che seguendo egli stesso quello che reputa più utile o avverte come tale per sé oltre che per gli altri e, in ultimo, non potrà risultare tale se non è riconoscibile e riconducibile in una realtà-validità che non annulli sé stessa ma possa, anzi, risultare organica e fondata. Sembra essere posto il campo stesso della scienza ed in questa il giusto ed il bene generale, riferimento e ricerca nei vari dialoghi. In questo contesto e per tale fondamento, con le relative considerazioni, va letto lo stato retto dai filosofi che o diventano conoscitori del giusto e del bene comune, inseguendolo con amore e divulgandolo nonché ponendolo in essere o essendo già amanti del sapere e pervenuti a tanto “in privato” devono dedicarsi alla gestione della società, facendosi sostituire in quel lavoro, non appena sia possibile, da altri di una “tale natura”, riconosciuta da chi ne ha il dovere. Si presenta così un’equazione insostituibile: forte-conoscitore. Il conoscitore deve gestire; il forte deve conoscere. Il riferimento del forte non deve essere il “sensibile” o il motivante comunque di volta in volta avvertito. Il conoscitore deve porre l’esplicitazione del bene come pratica ed all’occorrenza gestionale.

Appare evidente che quando un forte comanda senza conoscere, ne consegue un danno sia per la società che per chi gestisce poiché l’operato proprio e di coloro che eseguono per la loro parte, risulta mosso da meccanismi legati agli stimoli più vari o composti, lontani dal riferimento portante e da ogni impostazione conoscitiva così che gli errori non risultano coscienti. Senza individuazione, il bene non può essere colto nella sua realtà organica, all’opposto di ogni considerazione vuota o falsa, che invece molti credono deducibile o applicabile alla filosofia; seguendo invece costoro ed imponendo ciò che appare più piacevole o, di volta in volta, più comodo anche quando cessano di desiderare, per avere maggiormente, peggiorano, non essendo nemmeno tesi od “appagati” dal chiedere quello che non hanno e/o che ad altri ancora attribuiscono. Governando esplicherebbero semplicemente desideri, sensazioni e contraddizioni. Un governo nell’interesse comune potrebbe essere esercitato, altresì, da taluni come un lavoro pagato o appagato dagli onori - cose ritenute entrambe vergognose - ma se i migliori si rifiutassero di governare riceverebbero il “castigo” di essere alle dipendenze di “inferiori” con le note conseguenze.

Quelli dotati di molto coraggio e forza possono partecipare al giusto e all’utile generale come soldati addetti alla difesa ed inoltre artigiani, per caratteristiche opportune a quelle produzioni e così contadini ed altri. Tutti,

comunque, sembra debbano poter individuare almeno quelle caratteristiche fondamentali dei filosofi che gestiscono nell'interesse generale, perché a ciò sono volti, se ad essi devono demandare il governo ed essere, almeno per quella parte, "filosofi" essi stessi ovvero amanti del bene comune per quanto danno l'assenso. Diversamente o essi operano e sostengono per motivazioni diverse o i filosofi dovrebbero far uso della forza per porre in essere uno stato di questo tipo anche volto all'utile comune ma non sostenuto dalla volontà generale anzi contro costoro in tutto o in parte. Questa la problematica che appare emergere, al di là di tante semplificazioni ed oggettivazioni risolte nelle note tripartizioni che una tradizione continua a proporre. L'ideale si presenta però come realtà movente così che il filosofo si augura di non impegnarsi nella gestione della cosa pubblica ma deve, quando è necessario, porre i propri elementi e la propria attività per organizzare, con i più ampi orizzonti comuni, potenzialità e caratteristiche per una società più giusta possibile e finalizzata agli interessi più generali così che la vita possa esprimersi al massimo come realtà. Se la ricerca va riproposta nella dinamicità degli elementi ed ancora del campo, Platone stesso, che valutava il filosofo in quella situazione storica, poteva considerarlo in essa società magari anche "trascurando" o dando per scontati i mezzi per vivere, anche avulsi dalla ricerca, cosa che non fu e che portava avanti ma anche così non significa che non possano essere affrontati e tradotti, unitamente agli altri elementi più o meno storici in una teorizzazione e sempre emergente, frutto di una filosofia che continua e si confronta anche o soprattutto con ciò che ha costituito possibilità di base.

Le considerazioni devono muovere dalle stesse potenzialità e in svolgimento in modo tale che già i piccoli possano manifestare e quindi cogliere quello che a loro è più appropriato e se la società tende al bene comune farebbe bene a tenere in considerazione coloro che fanno prevedere "natura di filosofi" in vista di questa loro caratteristica ed utilità, ben mettendoli alla prova altresì per tutto quanto concerne il loro potenziamento e la verifica dei poteri che via via assumeranno. Potrebbe necessitare, tuttavia, di adeguamento il numero di alcuni gruppi, potrebbero taluni non esimersi da altre attività per le quali non fossero precipuamente portati, qualora le ripartizioni della società lo rendessero necessario e bisognasse correggere qualcosa in un modo o in un altro ma rappresenta questa la via di fronte all'altra basata su interessi personali con relative traduzioni e scambi, motivazioni egoistiche palesi od occulte, volontà di esplicazioni e quanto altro porta a lotte e guerre, tensioni e lacerazioni per le quali poi chi si lamenta lo fa perché non ha compreso l'origine di quei comportamenti. Più coerente appare chi ponesse sé stesso nella lotta dove può uscire vinto o vincitore, appagato o strumento. Se ci si pone il problema di ciò che è giusto ed utile, di come sia possibile un'organizzazione larga degli elementi e valida in generale si resta nel "filosoficamente" colto dopo esservi entrati; se invece a muovere e spingere sono attrazioni e condizioni diverse non si esce da esse ed un "giusto", a ciò legato, può solo essere posto come legittimazione od ufficializzazione di tanto.

Che di posizione umana e filosofica si tratta è possibile rilevarlo dalla

considerazione del contributo che ciascuno può e deve offrire allo stato ed al bene comune con una responsabilità inerente a quanto si è avuto e che perdendosi, a causa di un non impegno o comunque colpevolezza, fa esprimere Platone in un modo che non trova preparati noi moderni: “simili animali acceremo noi dal regno” in quanto sono venuti meno a quella stessa condizione alla quale erano tenuti nonché data per scontata poiché di cittadini si tratta e non di barbari o animali che, come tali, sono fuori da essa costituzione. L’espulsione è considerata proprio in rapporto con quanto si pone di universale e di virtuoso ripartito ma che comunque rappresenta il fatto e la necessità di un inserimento oltre il quale non si è, perché si è reputati in un poter essere, frutto di un dover essere. Su ciò e perciò è applicato il giudizio di colpevolezza, quindi per essa posizione che alla virtù generale rinvia e diventa costituzione di uno stato come esplicazione di quella realtà e validità filosofica che rappresenta la condizione tra altre condizioni.

Eccellenza e virtù

Appena Socrate chiede a Teodoro se giovani della sua città, che lo interessano maggiormente tra quelli che frequentano le sue lezioni, attendono con amore alla scienza e diano a sperare di diventare eccellenti, appaiono i termini basilari di quella filosofia che con il Teeteto si incentra: amore per la scienza; eccellenza-virtù, esplicazione concreta nella polis che si pone con il suo riferimento. Se nella risposta di Teodoro non possiamo non avvertire una certa “costruzione”, sotto taluni aspetti, retorica così come un seguito “ideale”, tanto non deve, tuttavia, far passare inosservata la validità concreta che costituisce la realtà ed il messaggio... “ma eccolo giungere”. Già prima Teodoro aveva precisato che se fosse stato bello avrebbe avuto ritengo a parlarne ma “non è bello, anzi ti somiglia, nel naso compresso e gli occhi in fuori, non avermene l’ho detto perché taluni non possano pensare che io ne parli bene per questo motivo”. Bellezza toccata ed accantonata per lasciare spazio agli elementi che portano all’armonia, dopo essere emersi come quelli effettivi e presenti nel giovane concittadino del quale si può essere contenti.

Il geometra Teodoro, che ha conosciuto tantissimi giovani, dichiara che “non ha mai incontrato uno dalla natura così meravigliosa” - è evidente che non si sta parlando del quotidiano ma nemmeno dell’inesistente o del metafisico - “di intelligenza acuta e veloce ma non spigoloso come per lo più avviene tra quelli che simili per ingegno e memoria e spirito propendono all’ira e sbalzando tendono alla furia più che al coraggio”. “Di fronte a costoro, quelli più posati risultano tuttavia piuttosto lenti”. Quello che si sta proponendo non è recuperato per semplice opposizione, anche quando quel giovane è tale da non procurare invidia, scorrendo come l’olio negli studi e speditamente giunge al fine con placidità. Anche nei giochi tutti sono ben disposti verso di lui ed egli contribuisce all’elevazione con modestia e tale da passare quasi inosservato”. Questa costruzione rinvia agli elementi reali osservati anche se non così sempre né in una sola persona; in questo senso è eccellenza ricercata; armonia viva oltre l’esteriorità per quel sentire

da portare avanti come esplicazione affidata all'amore per lo studio che separi il non valido, allontani e superi tutto ciò che è mediocre o più e potenzi proprio quello che costituirà l'eccellente e quindi la virtù e quanto ancora esprime il filosofo al massimo livello. La bellezza ed il vigore del corpo in uomo vile e malvagio non appaiono conveniente ornamento ma sconvenienza -dirà nel Menesseno- Impegno, umanità, coraggio, liberalità permetteranno e faranno prevedere lo sviluppo di quei giovani, subito individuati da chi può guardare con quegli occhi che già hanno indicato la via verificata da molti filosofi e che, per ciò stesso, hanno riconosciuto coloro che sarebbero succeduti. Queste sono quelle realtà, quelle virtù che costituiranno il cittadino migliore possibile nella città e nel contesto più ampio perché si legano a quell'universale che permea di sé e fa essere grandi per la consistenza ed il rafforzamento di quanto è presente come tale da essere spinto al generale e solo sotto questo aspetto può essere ritenuto "ideale" ovvero rientrando in ciò che può essere considerato con le caratteristiche di quello così da recuperare da esso una realtà di fronte ad ogni altra cosa transeunte o particolare ovvero mutevole e che rispetto a questa possa essere salvata dal cessare di essere come ogni altra cosa finita. Al di là di questa metafisica, che vuole ancorare e spiegare il fisico, è presente una "virtù" come sensibilità, intelligenza e soggetto generale che rappresenta la realtà prima di questo uomo cittadino anche se può apparire seconda per il fatto che da una prima, quella dell'idea, si fa derivare.

Virtù e felicità

Se l'intero lavoro platonico potrebbe dirsi, in sintesi, incentrato sulla ricerca della virtù nelle sue varie concretizzazioni, dal coraggio alla temperanza e quanto ancora su questa via, la problematica ulteriore è data dalla felicità, da legarsi al dimensionamento del soggetto. Questo, "prodottosi" come universale, può agire al di là delle contraddizioni e di quei particolarismi che, diversamente, fanno navigare in ristrettezze e bassezze dalle quali spuntano furti, bugie e tutte quelle manifestazioni che appaiono giovare a quei livelli lontani dagli "uomini d'oro" che agiscono gestendo sé e lo stato, muovendosi nella società senza usare altri in quelle effettualità che non possono porsi senza cadere non appena si presenti quella considerazione generale, sola per cui si può essere senza nascondere parti più o meno larghe. La felicità può appartenere ad altri e non ai virtuosi? A coloro che hanno maggiori poteri e sembrano appagare i loro desideri più di tanti come l'opinione comune reputa?

Soddisfare taluni bisogni o essere virtuosi? La felicità non può dirsi appartenere all'ingiusto anche se tiranno e nelle condizioni "migliori" perché egli non ha definito la sua realtà. Egli che può si avere quello che vuole ed è in suo potere, appare realizzarsi appunto per ciò che può avere e non per ciò che può essere per il messaggio di ritorno fondato sulla comunicazione, per la quale è possibile trasmettere ad altri soggetti la propria identità, fatto questo che, già per sé stesso, provoca gioia ma, non potendosi porre sullo stesso piano, non può realizzarsi come soggetto in questi termini, venendogli a mancare proprio il riscontro che solo può tutelarlo dal solipsismo che

lo lascia indefinito come termine dell'averè. Un esempio può essere dato dal rapporto con l'amato. Chi ama non vuole solo l'oggetto del suo amore ma la considerazione dell'amato della quale e per la quale si può essere appagati al di là di un possesso, ritenuto non solo riduttivo ma addirittura offensivo o lesivo. Non appena ci si pone ad un livello diverso, si ha bisogno del corrispettivo. La problematica consiste proprio in tanto. Non appena si è per gli altri, di questi si ha bisogno. Diversamente si è per un'identità che è fuori. La felicità, da legare al porsi come essere tra esseri o all'averè, rappresenta il termine della ricerca. L'intelligente o il sensibile o con qualunque caratteristica al massimo livello, ha bisogno del termine corrispettivo per non essere svantaggiato nel rapporto quando questo si presenta costitutivo altrimenti verrebbe ad offrire un qualcosa di non corrisposto. Il problema, per il resto, è di non facile soluzione. Platone si accorge di non poter agevolmente dimostrare ciò a coloro che non riuscissero a riferirsi ad una determinazione che, unitamente a sé stessi, ponesse ogni altra cosa. Data questa posizione emerge altresì il problema costituito dal rapporto tra coloro che diversamente si relazionano. Se la bellezza appare sconveniente nei vili essa potrebbe rappresentare un "contributo" per i virtuosi; similmente il potere costituirebbe una possibilità non indispensabile; tuttavia, anche solo ammissibile, non delegabile a chi potrebbe usarlo per arrecare danno od occasione di dispiacere a coloro che, comunque, dovrebbero, per la virtù, essere felici. Se la felicità non è data da una sommatoria di piaceri ed il suo opposto da una somma di dispiaceri ed il filosofo può sentirsi pago della sua virtù che lo fa essere; per cui sarebbe meglio subire ingiustizia che commetterla, sicuramente egli deve fare in modo che a comandare non siano i peggiori così che se causa ne è il disimpegno, ne subisce la pena. Il problema resta aperto per quanto ancora non è contemplato. Ne risulterebbe, tuttavia, che il filosofo è felice poiché conosce ed è nel giusto; i suoi elementi si compongono in un'armonia che non può essere distrutta anche quando taluni fattori esterni irrompono. Deve impegnarsi comunque quando ciò è necessario per la gestione migliore possibile della società. Quando questo risultasse impossibile si esplicherebbe al massimo con le proprie virtù? Se nemmeno qui i miti sostengono ciò che non si pone nella definizione di campo, sicuramente al suo posto non scorrono proposte parallele. È ancora la ricerca filosofica, soprattutto come coscienza della impossibilità di fornire motivazioni ulteriori, che costituisce tuttavia il fondamento per procedere anche quando sembra che lo spazio sia ridotto al minimo ma, legato alla posizione in essere, rappresenta la realtà. È da ritenersi, dunque, che al filosofo appartengano due possibilità: La prima è quella rappresentata dal suo essere, che con la virtù si concretizza come tale anche a prescindere da quanto di esterno possa imporsi o semplicemente relazionarsi; l'altra, quella di una società nella quale impegnarsi per fare in modo da garantire le possibilità generali e per una gestione diretta all'occorrenza soprattutto per un investimento di quello che rappresenta l'espressione dell'uomo, cittadino e filosofo, per un ritorno di quegli stessi elementi che possano giovare come bene generale, portati avanti da giovani e non, esplicantesi su quella via.

Aristotele

La filosofia di Aristotele, per secoli, è stata trasmessa piuttosto nei risultati che nella viva ricerca che ad essi pure ha portato. Vero è ben che si prestava ad una catalogazione per gli elementi affrontati, relativi soprattutto all'indagine naturalistica ma che non rappresenta quel sostrato effettivo del lavoro che egli stesso, a chiusura delle "confutazioni", esplica. In quei fini e in quelle valutazioni trovai risolto un mio dubbio e confermata una mia ipotesi da studente per la quale i successori di quello, avendo trovato una mole così grande e di tale qualità, dopo il recupero, strutturarono quei risultati. Alcuni particolari portarono avanti ma, in definitiva, furono quasi bloccati nello sviluppo ulteriore così che sembrò avverarsi quanto egli aveva intuito ovvero che se le arti si accrescono facilmente, basandosi sulle scoperte precedenti, per la scienza bisogna risalire ai principi e una volta colti dopo l'appropriazione critica della filosofia è possibile andare molto avanti muovendo proprio da ciò che, come principio, non è "assoluto" ma frutto della ricerca, legato ad essa e ritenuto per gli elementi di questa. Su questa linea si situano tutti coloro che filosofano facendo propri i passaggi delle conoscenze, sia che queste provengano da un "esterno" qualsiasi, sia da un "interno", sia che risultino da proposte di filosofi o di chiunque può aver apportato un contributo personale alle scoperte. Se queste devono costituire una chiusura forzata e, come tale, falsificata di un procedimento, condizione altresì di sviluppo o di intuizioni che ben non vengano poiché renderebbero puerili od inutili la totalità dei filosofi e della filosofia. Essa risulta tale invece proprio per la ricerca oltre ciò che, compreso, è rivissuto e costituisce una base per gli ulteriori sviluppi. Precisare quello che, come teoreticità, costituisce una condizione sulla quale la scienza si sviluppa o almeno come individuò Kant, non ha dovuto fare un passo indietro e distinguerlo da ciò che solo ha costituito una possibilità, oltre la quale proposta sono emerse e sono state possibili altre e soprattutto distinguere da quanto ha avuto una validità storica o per le scoperte successive è risultato infondato, appare il criterio precipuo di ogni esplicazione e conoscenza che rappresenta quanto Aristotele aveva ben individuato nella "sostanza". E se le grandi scoperte filosofiche sono veramente tali quando confrontate con le considerazioni popolari risultano simili, allora per gli antichi e per noi la filosofia costituisce l'elaborazione di ciò che, come realtà concreta, si presenta. Per quanto attiene alle diversificazioni sono da considerare quelle che possono spiegare o sostenere le restanti, potendo rappresentarne il "sostrato", la base o il campo di uno sviluppo superiore perché fondante e non viceversa che, diversamente, si annullerebbe, per le spinte particolari opponendosi, anche per contraddizioni. Aristotele avverte che la problematica principale è data proprio dal "modo" in cui "il pensiero si forma" (Dell'anima, trad. di R. Laurenti). Data la spiegazione tra il sentire e l'intelligibile, la forma e la potenza di questo non può essere la forma e potenza del sensibile che coglie l'oggetto singolo ed a questo inerente lo spazio e il tempo né l'intelletto può essere "mescolato come dice Anassagora, per dominare ovvero per conoscere" perché "se manifesta la propria

forma vicino ad una forma altrui, le fa da ostacolo e l'intercetterà". La sua natura sarà quella "di essere in potenza" così che "non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle". Questo essere in potenza richiama direttamente ed inscindibilmente ciò che sarà in atto e come tale si riferisce e relaziona alla parte mancante che è fuori, che non è né sensibile né particolare ma universale e se le forme ad esso ineriscono, l'intelletto "è la forma delle forme". Tutte queste forme non possono, in ultimo, che investire i sensibili né queste non ricondurre a quelle.

Rappresenta questa la spiegazione della realtà generale data da Aristotele. Tuttavia però "la conoscenza dimostrativa non si può raggiungere attraverso la sensazione" (Analitici, trad. di G. Colli) poiché "sarà pur sempre necessario percepire un oggetto immediato, in un certo luogo e nel momento presente". Aristotele dice "essere universale ciò che sussiste sempre e in ogni luogo". Quale il riferimento della sua esistenza come tale? Le forme dell'intelletto che diventano in atto con le forme di ciò stesso che, come sensibile, è avvertito? Dato però che "gli oggetti universali non possono venir percepiti, è evidente che non sarà neppure possibile una conoscenza dimostrativa attraverso la sensazione". La scienza dunque "consiste nel rendere noto l'oggetto universale". Questo oggetto comunque non può essere tale senza il passaggio dalla potenza all'atto della forma stessa che rappresenta l'intelletto. L'universale tuttavia, "diventa manifesto, quando si parta da parecchi oggetti singoli ed è "prezioso, poiché rivela la causa". Questa per gli universali è fuori dagli oggetti così che su essa si inserisce la dimostrazione. Essa causa, comunque, non può non risultare da una forma in atto così che dovrebbe rinviare ad un'intuizione che rappresenta un pensare o un discorrere che opera su oggetti così formati non costituiti più dal sensibile, con il quale sono connotati nella loro individualità. "È dunque evidentemente impossibile conoscere con la percezione un qualche oggetto dimostrabile, a meno che non si chiami percezione il possesso della scienza mediante dimostrazione". Si tratterebbe, in questo caso, di percepire proprio ciò che, in questo senso, è universale come un concreto in essi termini anche quando si rinvia ad un "difetto di sensazione", quando "talune proposizioni possano venire affermate oppure negate".

"Se noi vedessimo l'oggetto non indagheremmo più al riguardo, e questo non già perché sapremmo per il fatto di vedere, ma perché verremmo in possesso dell'universale partendo dal vedere". Se proprio la causa del non vedere l'universale porta alla sua costruzione e quindi alla dimostrazione di ciò che non si vede, il problema incentrato su esso oggetto universale non si presenta liquidato da Aristotele né tantomeno nei termini in cui, in genere, è stato trasmesso, anzi il discorso su quanto come conoscenza o regola o dimostrazione o sillogismo, emerge, porta con sé la considerazione precipua del rapporto tra intuizione e dimostrazione, tra sensibile e forme sia di esso che dell'intelletto, con la causa che emerge come esterna quando l'universale si pone come esterno e diverso dal particolare oggetto dato sensibilmente. L'intera problematica su questo passaggio incentrata, con le forme che non possono non legarsi ad oggetti per essere in atto, non può essere semplicemente "definita" per l'oggetto o l'oggettività che pure costituisce l'attrazione

ed una “determinazione” in questo senso poiché legata e viva è pure quella del pensiero che, come forma, pone sé stesso nella ricerca tra sensazione, intuizione ed universalità con la considerazione della stessa causa per l’inserimento di quanto, con dimostrazione, è possibile dare.

Dalla vita di Diogene Laerzio

Diogene tramanda che domandato quale vantaggio avesse tratto dalla filosofia rispondesse: “Fare senza che mi sia ordinato ciò che alcuni fanno per paura delle leggi”. La filosofia come libertà di porre in essere l’organizzazione di sé stessi prima che degli altri. Questa “definizione”, tuttavia, piuttosto limitativa, fa ritrovare anche Cicerone. Richiesto ancora Aristotele, in che modo i discepoli potessero progredire rispose: Incalzando quelli che precedono senza attendere quelli di dietro”. Bisogna ritenere ciò relativo alle intuizioni difficili da cogliere e che debbono essere inseguite perseverando nello studio. Se qualcuno si attardasse rischierebbe di veder sfumare la possibilità di raggiungere quelle che appena si intravedono. Sarà poi, non appena abbracciate, necessario riproporle nel rapporto con gli altri. Preferiamo credere a questa come la migliore interpretazione? A questa domanda risponderà la filosofia successiva ovvero la filosofia in svolgimento.

Categorie

La ricerca di quanto è definibile e determinabile può considerarsi la filosofia più peculiare di Aristotele, unitamente alla logicità del discorso da cogliere per giungere all’individuazione della realtà intuibile e comprensibile. Tutto quello che attiene alla catalogazione della realtà esterna, alla ritenzione di una sostanza, a ciò è riconducibile, con le sue specie ed i suoi generi, compreso il suo ambito “metafisico”; non avrebbe senso né fondamento fuori dalla possibilità conoscitiva generale che si pone, sempre più, come determinazione. Avere coscienza che l’espressione esplica una connessione in una parte quale che sia, ed in quei termini, significa ritenere ed aver colto gli elementi della comunicazione. Oggetti, qualità e particolarità rientrano in queste predicazioni così come l’universalità e le sostanze, per i termini loro propri. Le quantità discrete, numeri o sillabe, non congiunte in un limite comune o quelle continue quali le linee nelle quali il punto è comune, sono tali perché così definite ed in questo modo ritenute. Anche quando, quasi sempre, egli attribuisce tutto questo alla realtà, è la capacità determinativa, alla quale la ricerca è affidata, che coglie, individua, cataloga, allontana gli errori, epura le definizioni; pone la conoscenza come scienza. Un qualcosa che si dice di qualcos’altro costituisce la base di quello che sarà così determinato. Ogni relazione appropriata deve permettere la conversione; bisogna coniare una parola quando non ne esiste una o non risulta adeguata affinché il discorso possa indicare ed esprimersi, senza equivoco. E in ciò le valutazioni dei termini relativi o contrari e così la definizioni in positivo ed in negativo e la coscienza che, senza connessione, nessun termine risulta vero o falso e le stesse considerazioni sulla possibilità di base, a cominciare da un principio, che è detto primo, poiché diversamente l’uomo non avrebbe

possibilità di cogliere, prima che capire e ritenere, costituiscono quella logicità di fronte alle catalogazioni ed alle costruzioni delle osservazioni naturali, risultando chiaro che “la realtà dell’uomo è in un rapporto di implicazione reciproca con la verità del discorso che per contenuto ha la realtà dell’uomo” sia, possiamo aggiungere, se si considera “il genere anteriore alla specie” o il contrario per elementi diversi di riferimento. Problematico apparirà il legame sia a questa come ad altra parte della filosofia aristotelica, delle categorie considerate correlate al genere ed alla sostanza, secondo che non appaiano determinate autonomamente e così individuanti tanto che per alcune di esse, a cominciare dalla qualità, v’è bisogno di una sotto-individuazione per quanto essa può risultare “più o meno” o “semplicemente”, diversamente dalla individuazione dell’essere e del non essere. Il concetto di un contrario ha bisogno dell’oggetto che qualifichi l’un contrario come tale. L’opposto è opposto in questi stessi termini. Tra opposti sarebbe possibile altro, quando l’oggetto non fosse costituito univocamente da uno dei due - con l’altro relazionato e ritenuto nell’unità -. Determinando il ciò che è per il ciò che non è, si affida all’”oggetto” considerato, non restando alla concettualizzazione di esso. Esterno, si porta dietro le difficoltà di gestione nonché di comprensione ed organizzazione che giungeranno fino a Kant.

Dell'espressione

Ad una convenzione è affidato il significato delle parole; la composizione dei quali suoni può significare o non qualcosa ed ancora per una sua scomposizione o composizione. Così per il verbo che è quel nome che esprime una determinazione temporale, espressione di ciò che si dice di qualcos’altro che è considerato sostrato per la forza che rinvia ad una considerazione in essere di base. L’affermazione, come attribuzione ed il contrario e la negazione, come separazione, sono colte nell’unità di riferimento. L’opposizione, che non ammette possibilità diversa, costituisce la contraddizione per una stessa determinazione, e questa, legata ad un solo oggetto, ammette o l’affermazione o la negazione. L’”oggetto” appare richiamato dalla stessa determinazione sulla quale poi le considerazioni logiche delle possibilità determinanti. Allo stesso modo le considerazioni sulla necessità con un essere, che non sempre così si pone. La ritenzione generale dell’essere è sempre recuperata nelle sue implicazioni concrete e la necessità solo in rapporto alle premesse dove l’oggetto non è posto ma pensato rispetto alla richiamata sua determinazione. - Sarà questo proprio ciò che sfuggirà a molti suoi continuatori formali -. Le contraddizioni devono essere effettive e non apparenti altrimenti emergerà tutto quello che non rientra in essa contraddizione come ben sanno i dialettici che formulano domande apparentemente tali non ponendo la definizione degli elementi né ogni loro ambito, per equivoco e quale che sia. Le possibilità sono legate a riferimenti e determinazioni e, se non a ciò ritenute, pongono erroneamente in essere “oggetti”. Se più problematiche appaiono le espressioni in positivo, che attengono al diverso che si inserisce, quelle in negativo sono studiate nelle possibilità ed esclusioni necessarie per il riferimento unico determi-

nante, al quale si cerca tuttavia di ricondurre la “realtà” oggetto di indagine.

Analitici primi

Alla scienza dimostrativa Aristotele dedica gli analitici con i suoi termini, le sue premesse, i suoi sillogismi. Il tutto appare riferito alla contraddizione, sia per quanto concerne l'assunzione di una della due parti sia per la dimostrazione nonché per quanto attiene alla dialettica che presenta la contraddizione come un'alternativa. Si tratta, tuttavia, sempre di stabilire se “qualcosa appartiene o non appartiene a qualcosa”. L'indagine si sviluppa fra quanto necessario o contingente, tra possibilità pensate, tra universali, particolari o indefiniti. Sono studiate le varie forme ma ogni sillogismo non può esprimere che ciò che è già contenuto nelle premesse, sia per quanto riguarda l'appartenenza che la non appartenenza. E così i necessari, dal necessario o dalla necessità della premessa negativa. Ogni conclusione è relativa al riferimento, inclusa quella “per assurdo”; egli avverte, comunque, che “non basta conoscere il modo di svilupparsi dei sillogismi, ma occorre possedere la capacità di produrli”; il tutto è in dipendenza della capacità determinativa rispetto a ciascuno dei termini conosciuti o comunque posti in essere, essendo coscienti che non tutto ciò che è necessario è sillogismo. In definitiva, ogni significato sarà inteso per la sua categoria ed è a questa che va rivolta l'attenzione per considerare se “limitata o assoluta”, se semplice o composta; sono queste ancora le condizioni della validità che portano ad argomentazioni conformi a “verità” oppure ad opinioni che possono, altresì, far considerare cause “semplici concatenazioni”. Bisogna, dunque, allontanare gli errori per quanto può essere considerato oggetto prima della predicazione nei suoi termini. Tra “conoscenze universali” ed oggetti singoli avvengono le argomentazioni; appare, così, superata la “reminiscenza” del Menone e l'“ignoranza” non risulterà contraria alla conoscenza” e dell'oggetto singolo non vi sarà prescienza ma “mentre si sviluppa l'induzione noi assumiamo la conoscenza degli oggetti particolari, come se li riconoscessimo”. È la determinazione colta nel campo e così propriamente intuita? Per la quale le considerazioni dell'amato sono reputate più che la realtà concreta offerta una volta che sono state prospettate; e tanto sembrerebbe l'opposto di ogni retorica.

Analitici secondi

Dalla conoscenza preesistente si sviluppa il pensiero discorsivo che interessa ogni dottrina a cominciare dalla matematica e così per le altre arti e per la dialettica, sia costituita da “sillogismi” che su induzioni. Tutte sono fondate sul rapporto dato dalla comprensione per la determinazione, tenuto conto che alcuni elementi sono colti mentre si sta giungendo al risultato. Aristotele individua la possibilità che non sempre l'ultimo termine venga reso noto attraverso il medio così che non si predicano di un sostrato ma, in un certo senso, possiamo dire, vi rinviano e concorrono a ritenerlo; è questo il “problema” dell'apprendimento al di là del semplice: “sapere già o non sapere”. L'errore, altresì, sul quale fanno leva i sofisti è quello di ritenere che una cosa è e non per quanto si conosce che quella cosa è. Il

discorso è ancora relativo ai termini per cui la conoscenza risulta dalla determinazione che la produce e ciascuno è convinto per la propria. La distinzione è data dalla dimostrazione e questa è prodotta dal sillogismo scientifico. Il problema è costituito dalle premesse che debbono essere “vere, prime, immediate”, anteriori nonché causa. Ciò, tuttavia, che viene prima non significa che non sia stato colto per le determinazioni di elementi che sono ritenuti successivi e consequenziali, rinviati a quelle intuizioni ed astrazioni che Aristotele chiama principi ed inoltre considera sostrati pensati che, potremmo dire, egli reputa reali. In definitiva sono posti e ritenuti realtà “essente” e muovente, soprattutto perché esplicatrice: Lo stesso vale per il lontano o il vicino rispetto alla sensazione e i più distanti assoluti o universali, anche se è da rilevare che nel concetto di “assoluto”, i sensi non dovrebbero intervenire; si è avuta, sembra, una oggettivazione all’opposto. La tesi per la quale l’unità, in matematica, è ciò che è indivisibile secondo la quantità, si fonda su una considerazione quanto lontana dai sensi? A ciò si lega il rinvio o non all’infinito, per quanto siano indispensabili o meno gli elementi primi perché dimostrazione scientifica possa esistere. Aristotele “risolve” il problema con le premesse immediate le quali diventano condizione e le conclusioni possono e risultano false quando si insinua l’errore nell’assunzione di elementi che accolgono altro o altresì, quando omonimi, risultano non quelli o ancora e comunque quando non interamente e specificamente definiti. Non è possibile la dimostrazione passando da un genere all’altro a meno che i termini non siano traducibili ovvero sostituibili. Si tratterebbe, in questo caso, del procedimento di una scienza che può essere considerata unica perché il genere deve restare lo stesso ossia rinviare agli stessi principi. Un problema ulteriore “sorge” con gli oggetti corruttibili, per i quali l’universalità non può essere data né la necessità oltre un certo tempo ed un certo modo che, se non determinati, non possono portare alle conclusioni vere; similmente avviene per quelle dimostrazioni che non muovono da principi propri ma da “determinazioni comuni”, che tali scientificamente non sono, altrimenti dovrebbe prodursi la verifica. La dimostrazione fa leva sulla determinazione riferibile a molti “oggetti”; essa sarebbe costituita, possiamo ritenere, da una possibilità determinante che, concretamente, si lega nei termini che escludono l’errore, pongono sé stessi nei riferimenti propri ed all’intuizione rinviano; sarebbe questa la “scienza superiore” che dimostra il perché di una tale appartenenza poiché pone in essere quei rapporti così determinati. Ogni scienziato dovrà rispondere alle domande attinenti alla sua scienza ed ai suoi principi e non discuterà ad esempio di geometria con inesperti poiché lo scadente passerebbe inosservato e la derivazione dai principi non sarebbe rispettata né le argomentazioni, si può aggiungere, ricavate e riferite dalle definizioni non ritenute nei termini peculiari. Se scienze differenti possono considerare aspetti differenti, è allora lo spostamento del termine medio, al di là della causa appropriata, ad offrire inoltre conclusioni stravaganti. Aristotele ritiene anche che se viene a mancare qualche senso, viene a mancare anche qualche scienza ritenendo ciascuna quasi interamente autonoma. Queste considerazioni saranno riprese da Dante, allora che affronta le possibilità e le impossibilità di conoscere.

Dove maggiori sono le traduzioni, più superate si presentano le divisioni. Il lavoro si incentra poi sulla costruzione per induzione, dalla sensazione all'universale con la dialettica che si innesta sul medio accettabile, legato, altresì, all'opinione. Individuati gli oggetti con le parole, si procede quindi alle serie che tanto la tradizione ha trasmesso. Si esplicano poi i predicati che, se frutto di una sola determinazione, essa risulta immanente all'essenza dell'oggetto ma può dichiarare una qualità, una quantità, una relazione, un'azione, il subire qualcosa o ciò che è in un certo luogo o in un certo tempo. Lo studio continua con i rapporti di predicazione e sempre tali che le determinazioni non potranno risultare più estese dell'oggetto. Il principio della scienza è il *noûs* che nel sillogismo diventa unità della premessa immediata ed unità in ogni altra scienza così che solo "la dimostrazione universale è oggetto di intuizione, mentre quella particolare sfocia nella sensazione"; bisogna prestare attenzione, tuttavia, a non spingersi troppo oltre, altrimenti la dimostrazione universale risulterà peggiore della particolare. Ciò è evidente per gli elementi che non possono essere colti né gestiti. Si inserirebbe anche in questa, in un certo senso, una opinione come rappresentazione di una premessa immediata e non necessaria. Aristotele, "coerentemente" alla distinzione dei vari ambiti con principi propri, reputa che "pensiero discorsivo, intuizione, scienza, arte, saggezza e sapienza spettano in parte alla considerazione fisica, in parte a quella etica". Non bisogna comunque postulare quanto da principio si è stabilito di dimostrare. Né l'induzione porta alla dimostrazione; così il definire non consiste nello sviluppare un'induzione; da ciò non si prova che cos'è un oggetto. L'essenza può solo farsi chiara con l'aiuto del sillogismo e della dimostrazione. Solo l'intuizione è superiore alla scienza e ad essa sono legati i principi e la scienza contemplerà gli altri oggetti.

Organon: Topici

Un metodo per la costituzione, intorno ad ogni formulazione proposta riguardante la ricerca, concerne quei sillogismi che muovono da elementi che sono posti in essere senza nulla di contraddittorio rispetto ad essa tesi. Attraverso essi termini stabiliti del sillogismo derivano le conclusioni relative alle premesse. Verità e dialettica a queste rinviano. Le analisi che riguardano premesse ed inserimenti o tipologie poste in essere portano al riconoscimento di sillogismi eristici, a paralogismi ed altro che deve essere riconosciuto. Passando attraverso gli esercizi, le retoriche, nonché le definizioni con le persuasioni relative, giunge ai generi dei predicabili, esprimendo dell'oggetto: che cos'è, che è una quantità, che è una qualità, che è rispetto a qualcosa, che è in un luogo, che è in un tempo, che è in una situazione, che ha, che agisce, che patisce. In queste categorie saranno sempre l'accidente, il genere, il proprio e la definizione. Costituiscono esse una traduzione individuante, base minima di ciò che è conoscibile, ovvero, per lui, della realtà. Nella determinazione conoscitiva, definiti gli elementi e distinti per somiglianze ed appartenenze diverse e nei riferimenti "propri" o peculiari alle "premesse" con confronti, paralleli, proporzioni e quanto altro può evitare confusione od errore, bisogna prestare la massima attenzione a

quelli meno distanti per “caratteristiche” poiché confondersi è più facile per la poca differenza intercorrente o per sovrapposizione di elementi o di particolari. Aristotele invita a valutare le differenze entro gli stessi generi: la giustizia dal coraggio; la saggezza dalla temperanza. Si nota qui, in modo emblematico, il lavoro di individuazione oltre la ricerca platonica. L’indagine continua con i discorsi costruttivi e distruttivi, con le ipotesi, con i passaggi dal particolare all’universale, con le predicazioni delle differenze e dell’essenza, con la costituzione delle specie all’interno del genere con gli oggetti pertinenti, sempre evitando confusioni o sostituzioni. Sono considerate le relazioni grammaticali se si dice “per qualcosa” o “di qualcosa” o “in qualunque altro modo”; bisogna tener conto, inoltre, se vale un’identica relazione grammaticale, tenendo conto che l’oggetto di riferimento si dice di qualcosa quando sia convertito il rapporto o, possiamo aggiungere, per quanto possa essere verificato dal riferimento che lo determina o per quanto lo traduce. Nella considerazione del genere risulta che una non lo è dell’altra. Né bisogna usare espressioni che possano avere parecchi significati, diversamente si è oscuri e potendone prendere sia talune che altre si è equivoci; molti, comunque, che così si comportano, danno l’impressione di parlare oziosamente; altri ripetono la stessa cosa o con termini o per definizioni senza apportare conoscenza ed accrescimento che è un elemento della scienza ed attribuito da Aristotele allo stesso sillogismo come “strumento”. Ogni attribuzione che non sia “propria” non dovrà essere fatta come tale e sempre. Il genere dovrebbe rappresentare la sostanza più di quanto possa ogni elemento contenuto nell’espressione definitoria ma egli sa che ogni indagine, secondo verità, rinvia, in ultimo, alla determinazione in generale.

Ogni espressione metafisica è bandita dalla scienza poiché è relativa a predicazioni diverse; ciò assomiglierebbe alle opere di quei pittori nelle quali gli oggetti non sarebbero riconosciuti se non per l’iscrizione. Condizione sono dunque gli elementi noti che possono essere sia quelli “in linea assoluta”: il punto rispetto alla linea e questa alla superficie e così la lettera rispetto alla sillaba sia, al contrario, possono essere gli altri rispetto ai sensi. Gli elementi più noti possono essere diversi da individuo ad individuo. Bisogna tener conto, altresì, che la divisione per negazione non è valida; porrebbe infatti in essere un altro genere! Occorre osservare inoltre se il riferimento è presentato in forma disgiuntiva. Le definizioni devono indicare anche la sede; così ogni modificazione grammaticale deve adattarsi alle parallele modificazioni grammaticali. Bisogna evitare altresì che la definizione si adatti all’idea dell’oggetto e non aggiungere, come Platone, all’espressione definitoria di animale, “mortale”. Non porre in essere le due realtà se sono distinte! Né bisogna compattare come fa Dionigi che predica la vita sotto un unico aspetto. Dagli aspetti psicologici alle valutazioni di quello che costituisce un “bene” più di quanto un male, la falsa opinione, a proposito dell’imprudenza formata da quella e dal coraggio si scorre nelle tipologie argomentative. Bisogna rettificare e dare nuova forma alle espressioni definitorie oscure così che chi risponde dovrà necessariamente o accogliere l’interpretazione proposta oppure chiarirà egli stesso; pronto ciascuno a

ritenere tuttavia la definizione che risulterà migliore. Il criterio sarà quello di definire mentalmente, facendo propria e correggendo, la definizione eliminando quanto di inutile o di errato. Per quanto concerne la misura maggiore l'esame sarà volto all'accoglimento da parte dei due oggetti oppure no o non simultaneamente. "Ad esempio, chi ama in maggior misura non desidererà in maggior misura il contatto fisico, e di conseguenza l'amore ed il contatto fisico non sono la stessa cosa". "Sono pochi o nessuno a dedurre una definizione, al contrario tutti l'assumono come principio". "Così avviene per i cultori della geometria, della scienza dei numeri e delle altre discipline". L'indagine per l'individuazione degli schemi, risulta la stessa sia per il filosofo che per il dialettico solo che questi si pone in rapporto a chi risponde ed alle sue concessioni; il filosofo che indaga in piena indipendenza, per il fatto che le premesse onde deriva il sillogismo siano vere e note, prevede quanto ne deriverà. Quando il fine è agonistico si tende a nascondere le proposizioni volte alla conclusione. Non appare molto chiaro se la schermaglia con gli avversari serva solo a difendere la verità o anche a confonderli ma sicuramente coloro che discutono agonisticamente non hanno lo stesso fine di quelli che mirano all'indagine. "Chi impara dovrà concedere ciò che gli sembra vero, poiché nessuno tenterà certo di insegnare il falso. Nell'agonismo invece "chi interroga deve apparire con ogni mezzo come uno che fa qualcosa, mentre chi risponde come uno che non subisce nulla".

"Cercheremo di dire qualcosa noi stessi, poiché non ci è stato tramandato da altri sull'argomento delle riunioni dialettiche". Sembrerebbe in questo caso che una delle espressioni sia diversa dall'opinione ma le premesse, comunque, non possono essere fondate sull'opinione in misura minore che le conclusioni. "Bloccare tuttavia l'argomentazione senza l'appoggio di un'obiezione, reale o apparente che sia, significa comportarsi in modo urtante" e ciò significa non rispettare le regole di una corretta discussione". "Anche per le argomentazioni difficilmente risolvibili, ad esempio l'argomentazione di Zenone secondo cui nulla può muoversi né percorrere lo stadio, non si dovrà rifiutare l'assenso alle premesse che si contrappongono a tali discorsi". "Chi risponde deve formulare in anticipo e mentalmente gli attacchi che possono venir condotti". "Il corretto compimento dell'opera comune non è realizzabile da uno solo dei due interlocutori. Talvolta è necessario attaccare, non già la tesi, ma chi risponde - poiché osserviamo, è lui l'ostacolo, non lo sviluppo del ragionamento - quando costui s'intestardisca insolentemente nel suo ostruzionismo "senza mai perdere di vista le risposte contrarie a quelle che gli sono sollecitate". La quarta obiezione, la meno valida, si giova dell'aiuto del tempo. Per esercitarsi si può dedurre anche il falso. Le argomentazioni risulteranno ancora scadenti quando non si può precisare in quale caso gli uomini accettino quello che hanno stabilito all'inizio della discussione ed in quale caso invece il contrario (spesso infatti come parlando tra sé, dicono il contrario, e concedono in seguito quello che hanno negato in precedenza). Oltre ogni sillogismo, sempre, tuttavia, una conclusione vera da premesse sciocche è peggiore delle altre. Viene suggerito poi di abituarsi a convertire le argomentazioni, ad abbondare di

argomenti, paragonarli, accostandoli gli uni agli altri. “Accadrà così di essere premuniti in entrambe le direzioni contrarie”. Per saggezza filosofica reputa il poter scorgere o l’aver già colto le conseguenze, che discendono da ciascuna delle due ipotesi, che risulta uno strumento d’aiuto non indifferente: non rimarrà difatti che scegliere rettamente una delle due proposizioni”. “È inoltre preferibile introdurre nella memoria una premessa comune che non un’argomentazione” “ricavandone molte da una”. Dialettico è dunque colui che sa formulare proposizioni ed obiezioni; da parecchi argomenti trarre unità ed il contrario. Non si dovrà discutere, tuttavia, con chiunque né esercitarsi con il primo venuto; Si scadrà, così, nel non elegante, nel velenoso; chi si sta impraticando comunque non saprà evitare una discussione agonistica ma bisognerà sforzarsi con ogni mezzo, per una discussione giusta.

Organon: confutazioni sofistiche

“È a causa di una somiglianza che si verifica una confusione tra realtà ed apparenza” e “gli inesperti considerano gli oggetti come se fossero distanti e li guardano da lontano”; proprio a causa di tanto bisogna prestare la massima attenzione al sillogismo che “è costituito da alcuni elementi posti in modo tale che debba derivare per necessità, attraverso premesse stabilite, alcunché di diverso”. Ma questo è recuperato per il rapporto tra le premesse “prime” e le “secondo”, ovvero per l’aggiunta derivante dal legame offerto di una cosa con l’altra. Dagli elementi, in modo che si debba per necessità...? Il diverso è recuperato per intersecazione delle due premesse conoscendo una legge di sviluppo ovvero comunque un qualcosa che porta ad esso diverso. “La confutazione risulta quel sillogismo che deduce la proposizione contraddittoria ad una certa conclusione”. E questa fa leva, essendo sillogismo, sul diverso ricavato per necessità; diverso che è contraddittorio e non semplice conseguenza? Se “il sofista è colui che cerca di trarre guadagno da una sapienza apparente” di fronte, “chi conosce un qualsiasi oggetto deve evitare la menzogna rispetto a quanto egli sa e deve essere in grado di smascherare chi dice il falso”. Le argomentazioni risultano quattro: didattiche (deduzioni da principi propri); dialettiche (deduzioni da premesse fondate sull’opinione, una conclusione contraddittoria ad una certa tesi); saggatorie (si muove da proposizioni accettate e conosciute da chi pretende di possedere una scienza); eristiche (quelle che deducono o sembrano partendo da proposizioni che appaiono fondate sull’opinione ma non lo sono). I tipi di confutazioni sono riconducibili ai seguenti elementi: omonimia, ambiguità di una proposizione, congiunzione di termini divisi, divisioni di termini congiunti, accentuazione, forma dell’espressione verbale. È portato un esempio di correzione nella poesia di Omero: “ne” al posto di “né”. Una cosa può essere e non essere il suo opposto ma non sotto lo stesso punto di vista. L’impressione di confutare si ha per il fatto che non si è in grado di distinguere ciò che è identico e ciò che è differente”. “Né bisogna ritenere dal fatto che la terra è bagnata, che sia piovuto”. “Nei discorsi retorici le dimostrazioni tratte da segni si fondano sulle conseguenze”, quando si vuol provare che un individuo è adultero si fa valere che

costui è un bell'imbusto; che lo si vede girovagare di notte. Determinazioni che spettano a molti uomini non con l'attributo di adulteri. Similmente per il discorso di Melisso secondo il quale tutto è indeterminato: il tutto non è generato - da ciò che non è, infatti, nulla può venir generato - e dall'altro lato, che ciò che è stato generato è sorto da un principio. Se non è stato generato dunque il tutto non ha un principio e di conseguenza, sarà indeterminato". Eppure questa conclusione non è necessaria; in effetti, posto che tutto quanto è stato generato abbia un principio, da ciò non deriva altresì che un qualcosa che abbia un principio debba essere stato generato, così come dal fatto che chi ha la febbre è caldo non si può dedurre necessariamente che chi è caldo abbia la febbre". Queste confutazioni, in definitiva, sono riconducibili ad una sola classe: l'ignoranza del riconoscimento dell'apparenza, meno facile da rilevare quando si indaga con altri poiché si può sbagliare più che quando da soli. Non possedendo la scienza di tutta la realtà non si possono stabilire tutti i modi delle possibili confutazioni. Gli schemi comuni tuttavia appartengono ai dialettici. Se "chi interroga non ritiene sussistere un'ambiguità, in un discorso dialettico deve distinguere così che l'espressione diventi chiara per chi non l'ha ancora considerata". Tutti, in definitiva, confutano, dato che partecipano, senza metodo, a quell'attività. La sofistica tende inoltre a ridurre al paradosso rivolgendo domande e fingendo di imparare. Ci si "conforma" una volta alla natura ed una alla legge, schema usato da Callicle, secondo quanto è scritto nel Gorgia e ritenuto concludente da parte di tutti i sofisti antichi. Gli attacchi sono prevenuti, spostati ad altro oggetto. Chi soggiace ai paralogismi altrui soprattutto potrà cadere vittima dei propri ragionamenti errati. Chi risponde senza chiarire i riferimenti parla semplicemente. L'identificazione, i riferimenti e le categorie risolvono pure il cosiddetto argomento del terzo uomo. "Corisco" e "Corisco dotato artisticamente" se domandati siano la stessa cosa la risposta è che esso non sia proprio ciò che è un oggetto immediato. Bisogna comunque risalire alle premesse per l'argomento di Zenone. Così il riferimento del bene per il ladro e non e i solecismi poggianti sui casi. Il modo di esprimersi può dare spunto al ridicolo o ad affermazioni in più sensi. Socrate interrogava soltanto perché sapeva di non sapere; Aristotele mostra i discorsi.

Fisica

"Poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono principi o cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla loro conoscenza" anche nella scienza della natura si deve cercare di determinarli". La via scientifica appare tracciata. Nel procedere appaiono più chiare le "cose" a noi vicine, in seguito saranno più chiare quelle per natura considerate altresì assolute: Le cose nel loro insieme si presentano prima anche se sono considerate "in un certo senso" universali per quanto concerne la definizione che, poi, l'ulteriore conoscenza degli elementi determina nei particolari. Avviene qui un legame tra parti dell'oggetto ed universale che rappresenta soprattutto parti comuni e che costituirà poi il riferimento di quanto sarà posto come sostanza e sostrato nonché forma, principi e causa a spiegazione del mondo

naturale. Aristotele osserva che i bambini solo in una seconda fase distinguono le cose ma in una prima “chiamano padri tutti gli uomini” e “madri tutte le donne”. Interviene subito, tuttavia, la “necessità” considerata dal pensiero e così “o vi è un solo principio o ve ne sono più”. E se ve ne è uno, esso o è immobile, come vogliono Parmenide e Melisso, o mobile come per i naturalisti dei quali alcuni sostengono essere l’aria, altri l’acqua”. L’impostazione, consistentemente logica, come valutazione, altresì, di filosofie passate sarà in seguito riproposta ma anche e soprattutto spesso vuotamente riprodotta! Aristotele appare, a volte, essere stato dimenticato nell’indagine che sviluppa per la quale “esaminare se l’essere sia uno e immobile, non fa parte delle ricerche fisiche” e “non vi è bisogno di disputare con chi demolisce i principi... ma di una scienza comune o diversa... anche a chi studia i principi fisici”. “Non c’è più un principio, se esso è uno e di tal fatta: ché il principio è tale, se esso è principio di una o di più cose” Il principio emerge comunque scientificamente “dall’indagine della realtà fisica. Le argomentazioni per demolire i procedimenti eristici nelle dottrine di Parmenide o di Melisso risultano facili ed evidenti poiché costoro partono da premesse false o con una sola assurdità si tirano dietro tutto il resto. Se non bisogna, altresì, demolire tesi, quando il compito non è proprio, tuttavia “è bene discuterne un poco quando anche chi non tratta di fisica agita difficili questioni concernenti la fisica”. “Poiché essere si dice in molti sensi si dovrà vedere cosa vogliono dire quelli che sostengono che tutte le cose sono uno”.

Ma chiedendosi “se sostanze o quantità o qualità” ed altro, si immettono comunque “categorie” alle quali le risposte, anche se più analitiche, risultano relative anche per quanto concerne il loro legame con ciò che viene indagato o al quale sono unite che risulta riferito. La risposta di Aristotele all’essere che, se uno, si predica di molti e se molti enti sono una sola cosa come per Eraclito, bene e non bene, uomo e cavallo questi enti “sono nulla” e qualità e quantità saranno una sola e medesima cosa”; al contrario altresì, Licofrone e altri soppressero la parola “è” dicendo non “l’uomo è bianco” ma “biancheggia” e “intanto, perplessi, erano costretti ad acconsentire che l’uno è molti perché “senza essere in contraddizione”, “c’è l’uno in potenza e l’uno in atto”! Proprio per spiegare il movimento nonché l’essere divenuto e quello che ha possibilità di divenire ed ancora di cessare di essere in parte quale che sia, Aristotele indica il sostrato come ciò che esplica ed indica l’essere, a cominciare dall’identità alla quale ogni trasformazione si riferisce, senza la quale, cambiamento alcuno non potrebbe essere riconoscibile. Nel far ciò, tuttavia, egli deve riconoscere che l’opposto non è un sostrato ma un divenuto che può essere solo composto del suo proprio sostrato così che “non è identica l’essenza di uomo e di a-musico, giacché l’uno permane mentre l’altro non permane” così come non permane lo stesso composto che lascia posto ad altro anche per il suo divenire da questo. Le cause, quindi, non possono che risalire a quanto, come principio e come sostrato, può, in ultimo, derivare non potendo che partire da ciò che, come composto o composti di composti, a quel qualcosa che “sottostà”, rinvia, sia considerato sostrato o sostanza o forma inerente alla materia nelle sue

potenzialità che diventano quell'atto in quell'attuazione. Per spiegare, altresì, esse varie attuazioni o "cose", senza che i contrari siano ritenuti realtà allo stesso livello, v'è bisogno di un numero di principi che intervenga sia sul numero che sulla forma e se "la loro essenza sussiste come diversa, essi sono non più due ma tre" e tuttavia sono riconducibili ancora ad un contrario che "sarà sufficiente a produrre il cambiamento con la sua assenza o con la sua presenza". Egli ritiene comunque che la natura "che soggiace è conoscibile per analogia". Sarà proprio questo soggiacere a spingere la ricerca di Aristotele fino all'ente che è e che, tuttavia, diventa diverso per passaggi che ineriscono a sostanza o accidente che è attuale per quanto era già in potenza; diversamente non potrebbe applicarsi la causa che porta alla stessa possibilità con quanto può essere espresso con forma e materia dalle quali le cose risultano costruite. Si aggiunge a tanto la causa finale, frutto di un'organizzazione che deve recuperare, nel complesso, sia quanto Platone ipostatizzava o semplicemente correlava o raddoppiava secondo il giudizio del discepolo sia quello che non poteva essere spiegato muovendo da un principio non diverso da quella stessa realtà che si voleva motivare che diventava, in uno, realtà, principio e causa quando non qualcuno veniva considerato esterno e posto, come tale, a spiegazione ulteriore come ad esempio l'armonia per i numeri. È il problema stesso che inerisce alla conoscenza di essa "realtà" così che dall'esperienza di casi particolari "si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili" <Metafisica vol. I trad. di G. Reale> che tuttavia si distingue da una teoria e prima ancora da un'arte che opera un giudizio su una specie. "Orbene, ai fini dell'attività pratica, l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi gli empirici riescono anche meglio di coloro che posseggono la teoria senza la pratica. E la ragione sta in questo: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali".

Se gli universali non sono stati appresi autonomamente dai particolari, anzi su questi costruiti, impossibile appare la conoscenza degli uni senza gli altri, diversamente la applicazione di un qualcosa -rimedio- a qualcuno che avviene per "accidente" lascia fuori tutti gli altri elementi che costituiscono la realtà di quel qualcuno e diversi da altri possono permettere effetti diversi che l'esperienza particolare non può prevedere, contrariamente alla teoria o all'arte per le quali sono considerate le generalità ossia le specie ma, soprattutto, per il rinvio alle cause ovvero alla conoscenza dei riferimenti. Proprio a tutto questo è legata la capacità di insegnare che rappresenta la superiorità della scienza sull'esperienza. Le cause si spingono fino ai principi così la "sapienza" si volge a questi; si tratta di indagare "quali", ritenendo comunque superiore quella tra le scienze più lontana dal sensibile nonché "scelta al puro fine di sapere", legandosi anche a ciò la subordinazione ed il comando così che al sapiente "deve ubbidire chi è meno sapiente". Un'ulteriore distinzione è data dal maggiore o minor numero di principi risultando più esatte le scienze che meno hanno bisogno di aggiunta. E i principi sono conoscibili al massimo grado.

Proprio sulla correlazione tra principi e particolarità nonché sensibili si incentra l'intera problematica poiché, se i principi sono ritenuti per la loro

universalità che costituisce il sapere al livello più alto, si tratta di legare questi a quanto di particolare con le sensazioni è colto in un'unità che si dice sapere e scienza e che deve rappresentare proprio la conoscenza e la sua validità. Deve essere possibile soprattutto un incontro compenetrante e senza o con il minimo di residui sia quando si sale verso i principi sia quando da questi si scende al particolare ma soprattutto si tratta di armonizzare, almeno, se non “fondere”, le sensazioni con quanto di diverso o ulteriore è presente nella conoscenza, legando questa, altresì, al “sommo bene” e “né seguire i poeti che ingiungono di fermarsi senza intaccare una conoscenza che compete solo a dio perché la divinità non è invidiosa” e “i poeti dicono molte bugie”.

Fisica e Metafisica

Del mutamento, Aristotele, ricerca le cause ed i principi ma, inseguendo questi, immette alcune “ipotesi” che servono come spiegazione quali: “l'essere si dice in vari modi”, risolvendo il rapporto tra l'essere ed il non essere, che ben individua a livello logico e definitorio; con un passaggio, tuttavia, da una potenza ad un atto, ritenendo altresì alcune cause da quella formale che “concretizza” la realtà per quello che è - in rapporto con la materia -, a quella efficiente: principio attivo che svolge il suo “moto” naturale, ed ancora a quella finale, per la quale si ha quell'ordine e quella direzione. Con tanto appare inserire, però, proprio quello che si era preoccupato di sceverare nelle filosofie precedenti. Al di là di una cosa e del suo opposto ha considerato proprio ciò per cui è possibile il passaggio quale l'uomo che è divenuto musicista da non musicista. La sostanza fa da riferimento e quello che si lega considera accidentale. Sarebbe la forma ad esprimere il tutto. “E però non è chiaro se sia sostanza la forma ovvero il sostrato”. Lo stesso principio tra due è da considerarsi la causa. La fisica, sotto questo aspetto, non si discosta dalla metafisica se non per gli oggetti indagati, per le osservazioni relative o moventi dai sensi o all'opposto da ciò che è più vero in senso “assoluto”. Se l'evoluzione è evidente per quantità e qualità di “immissioni”, tenuto conto che le prime risultano ridotte e le seconde più “verosimili”, egli, tuttavia, tenta anche una spiegazione del “mondo celeste” diverso da quello terrestre, reputato questo costituito dai quattro corpi semplici di Empedocle: fuoco, aria, acqua e terra con possibilità di trasformazione e con un luogo naturale dalla terra più bassa al fuoco. La “spiegazione” del movimento su tanto inoltre è fondata. Una “quinta essenza” costituisce il mondo celeste il cui solo moto è quello circolare, considerato perfetto. Aristotele si rifà a teorie precedenti aggiungendo sfere e “correggendo” il tutto. Pone un primo motore immobile, che “agisce” sul cielo delle stelle fisse, altre cinquantacinque “sostanze sovrasensibili” muoveranno altrettante sfere. Astronomia, questa, che avrà il suo ruolo per molti secoli con conseguenze ricavate da quanto non può che avere dall'atto movimento e questo, similmente al tempo, considerato realtà e continuo e tale che risulta impossibile “che si generi o si corrompa”, “perché non potrebbero esserci il prima e il poi” e questo diventa il principio capace di superare le Forme di “produrre mutamento”. Non appena tuttavia il suo pensiero af-

fronta elementi più peculiari e diversamente avvertiti, il livello si eleva e “sembra che la scienza -almeno sotto qualche aspetto- “non debba fare un passo indietro”. Ciò avviene anche nella considerazione del tempo, soprattutto, nonché dello spazio e dell’infinito. Egli avverte infatti anche che il tempo è legato ad una distinzione tra un “prima” e un “poi”, che però subito abbandona in una considerazione di ciò che è ed eterno, valutando la possibilità di derivazione dalla potenza o dall’atto con le implicazioni della prima ma con la causalità e realtà di quest’ultimo. Egli, comunque, al di là dei due riferimenti, ritiene che “se la realtà è sempre la stessa è necessario che qualcosa permanga costantemente”. “E perché possa aver luogo generazione e corruzione ci deve essere qualcos’altro che sempre agisca in maniera diversa”. È proprio questa seconda maniera ad essere sacrificata alla prima come realtà la quale muove ogni cosa e come fine, allontanandosi così dalla percezione di un prima e di un poi che la moderna psicologia ha accertato reale per ciascuno per il proprio avvertire; così il tempo è più lungo per qualcuno al contrario per altri. Anche se per Aristotele la determinazione dell’istante era percepita dall’anima, questa era considerata in rapporto alla realtà. Per quanto concerne l’infinito, egli pone la considerazione che non può essere in atto.

La divisibilità all’infinito riguarda solo la sua potenzialità poiché di fatto, in atto, esiste quella realtà; ad Achille, così, è possibile raggiungere la tartaruga in quanto lo spazio interessato è quello effettivo in atto e non quello divisibile in potenza - grandezza sempre divisibile -. Per quanto concerne la matematica egli intuisce che si tratta di astrazioni dal sensibile. Le cose possono essere considerate a prescindere da taluni elementi o proprietà e così è possibile non ritenere, dall’insieme, una dimensione, ma ancora una superficie, considerando solo la linea, o di questa solo un punto come unità indivisibile, una posizione nello spazio ma, soprattutto, le cose come unità “pure” ossia come unità “semplicemente” quantitative” senza alcun corrispettivo sensibile o geometrico; ovvero “un numero” come unità-identità. Sarebbe l’astrazione, dunque, che consente di giungere ad una “essenza” che, se diversa da quella di Platone, in quanto “relativa” all’idea, che, essendo stata posta nel cielo - e considerata, tuttavia, con una certa approssimazione da Aristotele, che aveva come riferimento soprattutto forse la scuola platonica -, appariva tanto distaccata dalla “natura” che avrebbe dovuto spiegare.

La partecipazione di cui parlava Platone non sembrava proposta in termini scientifici. Ciò sarà colto dallo intelletto che recupera dai sensi la conoscenza del mutevole e del particolare. Aristotele non si ferma però all’astrazione ed ai riferimenti che la sostengono ma vuole giungere all’essere e lo spartiacque è rappresentato dalla sostanza, che costituisce il sostrato di ciò che si sta cercando e di quello che si definisce; essa rappresenta la realtà “prima”, colta altresì come causa e come “principio”, come essenza in atto, relazionata inoltre con l’essere in potenza ed, in definitiva, studiata come tale, anche in quel rapporto che non appare risolto poiché permane al di là delle stesse categorie che “rappresentano” l’esplicazione dell’essere oltre le possibilità di conoscerlo o soprattutto di determinarlo per esse. In

esse è inclusa innanzitutto la sostanza per la quale l'essere qualcosa è definito essere che si spinge fino al Primo principio che è movimento e quiete, che attrae e rappresenta il bene, la diversità e l'identità. Il problema è costituito dall'unione delle predicazioni di quell'è che ammette e rinvia ad una "realtà"; e proprio con ciò si ha una fuoriuscita dalla scienza, intesa nel suo senso peculiare. Ecco la metafisica come studio dell'essere in quanto tale. "Staccata" tuttavia dai riferimenti, dai quali pure è nata ed avviata ad una considerazione fuori dalla realtà contingente e naturale, pone il primo principio dell'essere in quanto tale - anche se ciò appare preso a prestito dal pensiero che esprime le possibilità dell'essere - : Il principio di non contraddizione. Esso, appunto come principio e primo, non può essere dimostrato. Si può far notare che è presupposto e che se qualcosa non significa ed è individuata come una sola cosa di fronte al suo contrario è nulla. "È impossibile che la stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto". Tanto costituisce la base e la possibilità di ogni individuazione e come principio è valido ed applicato da ogni scienza particolare. Esso non resta una "semplice" condizione della conoscenza umana poiché, come ogni altra tipologia, frutto dell'attività conoscitiva, è volto a comprendere il "sostrato" delle cose ed esso stesso, come sostanza, è rappresentato come la categoria dell'essere che lo fa essere ciò ed al quale sono relative, in modo diverso, ovverosia per "accidenti", le altre categorie dalla qualità alla quantità.

L'essenza, a prescindere dalle particolarità, potrebbe essere data sia dalla materia che dalla forma o dal "sinolo" composto di materia e forma - poiché appare rappresentare l'essere individuato e diverso da altro essere e dai tanti che si dicono in tanti modi. Saranno quindi individui o "oggetti" che dovrebbero essere individuati a prescindere dalle predicazioni accidentali. Il problema torna ai riferimenti predicativi. Per Aristotele però, in ogni caso, "il conoscere è bello per se stesso"; da ciò, quindi, e da una serie di argomentazioni "giunge" a considerare un primo motore immobile come principio di tutto quello che è mosso e, come atto puro non possono appartenervi materia e sostrati. Contempla tutto ciò che è. Potremmo ritenere che come gli altri Greci avevano pensato i loro dei con le caratteristiche proprie così Aristotele, ad un livello sommo di pensiero, reputi l'attività intellettuale eterna nella sua "purezza". Egli, che ritiene che le idee platoniche rappresentino un corrispettivo tanto inutile quanto non dimostrabile con argomentazioni di una realtà che, a propria volta, altresì, è ripetuta, concedendo a questa filosofia solo di essersi spostata da cause materiali che, come tali, non possono essere poste a spiegazione di quanto ancora è materiale, affida ad una attività che non può che essere pensiero ma un pensiero che deve spiegare, altresì, quanto è considerato sostanza che, a propria volta, deve sostenere e rappresentare quello che come realtà si pone la quale, inoltre, deve essere spiegata. Coesistono così e sono traslati in quel pensiero unico, motore dell'universo, tutti quegli elementi che, come pensiero ed attività umane, non solo conoscono una realtà ma la pensano e ritengono in esse condizioni di possibilità e quindi di essere. Non la forma oggettivata, dunque, delle idee ma la forma legata alla realtà per come si

presenta ovvero per quanto è reale come sostanza; e non si tratta qui di una causa dell'essere con il loro essere ma dell'essere che è conosciuto in quei termini ovvero come sostanza argomentabile. Non la copia diventa tale guardando all'idea ma la sostanza che si propone e si realizza come atto. Ed Aristotele vuole conoscere l'essere in quanto essere" nonché le sue cause così che ha bisogno di porre in essere e di cogliere le aperture, ritenendo altresì che queste appartengano all'essere e lo rappresentino in quanto tale e sommo. Il problema risulta relativo proprio alla riconduzione ad un unico principio ed esso sottostà e produce quanto comunque è ed è conoscibile per le sue vie. "Se questo primo è la sostanza, il filosofo dovrà conoscere le cause ed i principi della sostanza". Ma è ancora l'essenza, "che è propria del genere", che deve essere conosciuta dalle varie scienze anche da quelle che "assumono l'essenza tramite la sensazione" nonché "tramite l'ipotesi". Per quanto concerne la scienza del fisico essa "verte intorno ad oggetti che hanno in sé medesimi il principio del movimento". Spostandosi sempre più oltre la materia si va verso "l'essere separato e immobile". E il movimento è dato dalla potenza che è realtà in atto con un processo che non lascia dietro alcunché.

"Anima e conoscenza"

Sugli stessi elementi e con quelle caratteristiche Aristotele affronta lo studio delle sostanze in movimento ovvero di quelle che egli indica come principio degli esseri viventi: la psiche. A Democrito ed a Platone attribuisce di aver studiato l'"anima" separata dal corpo; né ritiene valida la spiegazione da quelli data circa la sua unione intervenuta con il corpo. Per lui, invece, il corpo senza anima sarebbe solo in potenza. L'atto è costituito dall'anima, in fusione inscindibile con il corpo: L'essere così quello che è ed inoltre diviene perché in potenza di esso divenire. Si può notare che come avvenga ciò, quali gli elementi determinati nonché il perché, non risultano diversi per posizione, dalla considerazione dei filosofi precedenti anche se egli muove dall'osservazione dei viventi e distingue tre tipi da quello vegetativo al sensitivo ed all'intellettivo, posseduto dall'uomo che raggruppa in sé i tre esseri come animale razionale. L'anima come capacità propria - e ancora qui sembrerebbe immessa una nuova caratteristica - ha, per Aristotele, anche quella di "selezionare" il dissimile che viene ridotto al simile dell'essere vivente, ovvero "assimilato"; la spiegazione, a ciò affidata, supera quella di quei filosofi che facevano leva sul fuoco, sul calore ed altro. La riproduzione, come continuazione della specie - fine - avvicinerrebbe al divino per la sua continuità - come una, epresentante una sua eternità -. Anche qui appaiono evidenti grandi intuizioni, frutto dell'osservazione e dell'astrazione nonché i limiti storici. La stessa spiegazione della sensazione è affidata alla materia - forma. I sensi risultano così potenzialità a ricevere l'esterno come forma - valga l'esempio della cera impressa dall'oro o dal ferro - ma, si può osservare, i sensi dovrebbero essere materia per ricevere una forma e, se ne scaturisse un'unione stretta, dovrebbero diventare sostanza, quale il sinolo. Diversamente dovrebbe trattarsi di una forma che, non legantesi, viene avvertita da una capacità che, tuttavia, non appare

interamente spiegata anche se si pone ad un livello più comprensivo di affezioni o alterazioni, per contatti simili o diversi offerti da alcuni suoi predecessori. Sensi, senso comune o una specie di autocoscienza costituiscono quanto consente all'essere animato di avvertire e sentire e tanto rappresenta ancora il piacere o il desiderio verso cui si tende. I sensi non sbaglierebbero per sé stessi ma l'errore risulta da attribuzioni. Aristotele sembra cogliere la problematica relativa all'elaborazione ed alla produzione di una conoscenza superiore, poiché astratta, da parte dell'intelletto. Muovendo da un corrispettivo con i sensi, per questo dovrebbe essere recuperata dall'esterno la conoscenza. Se questa lo investe come forma, esso dovrebbe rappresentare una "materia" e "passiva". Con ciò, tuttavia, risulterebbe poi difficile spiegare l'attività indagante. Sembra che l'intelletto sdoppiarsi e presentarsi altresì come attivo. Come atto capace di cogliere le forme esterne che erano in potenza. Esso intelletto, inoltre, come atto non dovrebbe essere materia o almeno difficile riesce la comprensione di esso non dandosi ora il sinolo ma la pura capacità che, se non attualizzata come essere quella realtà, rinvierebbe ad una tipologia già ammessa per il divino. Un atto puro, in questo caso, che penserebbe, di volta in volta, l'essere in potenza che si presenta e tuttavia una volta recuperato dai sensi o da un senso comune o da quelle composizioni fantastiche che siano o si formino. Il problema non risulta deviato reputando che l'intelletto, come Aristotele dice, è nell'anima poiché quello investirebbe questa, della sua tipologia a meno che non fosse considerato capacità di questa. In questo modo il problema si sposterebbe sulla capacità che comunque non potrebbe risultare atto poiché questo è legato - come considerazione - alla potenza così come la forma alla materia. Se esso, invece, risultasse la produzione che un essere ha la capacità di porre in modo non semplicemente da essere quello: materia - forma, ma da essere una cosa così composta allora materia - forma ha la capacità di aprirsi per operare dopo aver colto qualcosa o comunque su quello che non pone un essere ma una sua elaborazione ovvero una sua conoscenza e quindi un essere particolare in questo senso e così. La valutazione verte su quello che viene dal di fuori in essere, innestandosi su quanto è sostanza, trasmessa altresì nella specie e dalla specie. Né spiega la distinzione tra soggetto ed anima. Il problema è dato dal riconoscere quest'attività come pura.

Etica

Il fine dell'agire umano per Aristotele non può che essere rappresentato dallo sviluppo dell'essere in quanto tale: Da quell'essere in potenza altresì che, per la sua forma, tende al proprio fine. L'essere vegetativo volge alla propria crescita; quello sensitivo, ad essa, dovremmo dire, aggiunge le sensazioni ma quello razionale, proprio dell'uomo, più che aggiungere sembra ribaltare i termini o almeno legare a sé e definire il sensibile, lasciando fuori "l'anima vegetativa". Possiamo subito considerare che se non esiste e là dove non sono presenti una coscienza ed una possibilità valutativa non può esistere una morale come buon costume e diverso da altri. Se così non fosse un "buono" e quindi una "morale" non potrebbero nemmeno essere

considerati. La valutazione è data dalla ragione che deve cogliere il bene, che non è quello particolare ma “supremo”, e quindi la felicità. Se questa felicità deve essere colta nella sostanza che è, è perché non rappresenta il suo semplice sviluppo, diversamente costituirebbe l’esplicazione dei singoli esseri con le loro “cause”. Se il fine non è fuori dall’essere sicuramente non appare rappresentato dal semplice essere a meno che per questo non si intenda l’attività razionale che non solo appartiene all’essere ma quest’essere rappresenta e definisce al più alto grado di individuazione. L’attività intellettuale deve cogliere allora ciò che è bene ed è giusto e può portare alla felicità nonché indirizzare e correggere le spinte dell’anima inferiore. Tanto, tuttavia, non sembra derivabile da semplice disposizione o abitudine poiché queste porterebbero semplicemente qualcosa.

Anch’esse dovrebbero conseguire all’attività per la quale bisogna abituarsi a comportarsi in quel modo. Gestire gli impulsi, evitare gli errori eliminando sicuramente gli eccessi che tali risultano significa, per Aristotele, il giusto mezzo che non rappresenta la misura mediana e statica tra la temerarietà, ad esempio, e la viltà ma proprio “quanto” se ne distacca, come coraggio che è considerato virtù. La magnanimità non appare equidistante -geometricamente o matematicamente misurata- dalla superbia o pochezza d’animo. Ma che il problema sia costituito dal riferimento appare evidente per ogni “maggiore rispetto al minore” così che l’“eccedenza” ed il “difetto” appaiono tali rispetto agli elementi in considerazione ovvero “il coraggioso appare temerario in confronto al vile” e similmente “il moderato in confronto all’insensibile sembra intemperante, mentre in confronto all’intemperante sembra insensibile”.

Aristotele, al di là di una funzione generale, recupera le minori “disposizioni opposte” ed il giusto mezzo risulta quello che meno si oppone rispetto agli estremi tra loro. Per quanto concerne la connotazione egli comunque avverte che “nella temerarietà v’è somiglianza col coraggio e nella prodigalità v’è somiglianza con la generosità”; escludendo queste considerazioni, molto riduttivo si presenterebbe altresì il “giusto mezzo”. La “definizione” è ancora oltre queste considerazioni qualitative e non solo oltre quelle quantitative i cui estremi, a propria volta, necessitano di determinazione ulteriore e “propria”, al di là di quella tra loro che, invece, deve essere fondata, soprattutto, su altro per cui si possa dire qualcuno temerario o vile o avaro o denotato ancora per quanto considerato vizio o virtù. Che, altresì, non si tratti sempre di una definizione sulla linea quantitativa appare dal fatto che “in alcune cose si oppone di più il difetto, in altre l’eccesso”. Aristotele considera in questo caso “uno degli estremi più vicino e più simile al mezzo” ed aggiunge altresì che “quei vizi”, “verso i quali noi siamo più inclinati per natura, questi sembrano essere più contrari al giusto mezzo”. Un incrocio ulteriore di questi vizi potrebbe produrre ancora cose diverse. Un ulteriore passaggio avviene tra le passioni e le azioni. “Perciò è cosa faticosa l’esser virtuosi”, “come non è cosa possibile a ognuno il trovare il centro di un cerchio”. Il problema, possiamo aggiungere, è cogliere e fondare anche la circonferenza ammesso che di questa si tratti e se si può partire “dal piacere o dal dolore che noi proviamo”, il discorso riguarda non solo

l'allontanamento dall'errore ma la sua individuazione. Sforzarsi di essere giudici imparziali rappresenta solo un presupposto di quel tutto che deve essere colto dinamicamente da quella ragione che, quando si eleva e si pone oltre l'intelligenza, tesa a cogliere i primi principi che si lascia ancora più indietro la dimostrazione delle verità riguardanti la scienza che, tuttavia, è molto avanti da quella techné che produce oggetti, diventa conoscenza e pacatezza che, inoltre, però non può essere pensiero di pensiero ma ciò che coglie il bene come pratica. Il saggio recupera da tanto la beatitudine quando l'attività diventa contemplazione. Questo non significa per Aristotele scissione dalla realtà poiché all'uomo appartengono i bisogni dell'anima vegetativa che, se non costituiscono il fine precipuo dell'uomo che è razionale, egli "deve" sviluppare anche ciò che con gli animali ed i vegetali ha in comune. Se non appare presentato il riferimento di quanto è espresso come virtù, a cominciare dalla magnanimità, o come vizio per quanto attiene a preclusioni quali l'avarizia, tra l'altro, presenta, una validità che impressiona denotano le connotazioni dei comportamenti affrontati.

La politica

"L'uomo è un animale politico". Belve o dei, non hanno bisogno di uno stato. Questo "è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene". L'uomo razionale si realizza in esso per comunicare e per vivere. La differenza tra amministratori, dal padrone al re, non consiste solo in "un più" o "un meno" ma per una scienza si può parlare di governanti e questa distingue l'uomo di stato dallo stesso re che "esercita l'autorità da sé". Anche tanto può non essere vero. Bisogna infatti "analizzare il composto fino agli elementi semplici" secondo il "metodo consueto". Aristotele passa a valutare quindi ciò che è unito per natura ed ancora chi per "natura" rappresenta od esprime una cosa o l'altra. Ad accomunare sono gli stessi interessi così come tra il padrone e lo schiavo. Alla natura appartiene lo stesso fine. L'uomo tuttavia, a differenza degli altri animali, ha "la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori". Ritenendo, inoltre, che il tutto sia superiore alle parti. ne ricava che "lo stato è anteriore alla famiglia" ed ancora che "lo stato esiste per natura". "Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità", ne resta escluso "chi non è in grado di entrare in comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno". L'organizzazione non può che muovere dalla natura così che ad esserne interessati sono i liberi per la parte che possono esprimere e non gli schiavi o coloro - dobbiamo aggiungere - che sono interessati da una ragione od altro che non rispondesse alla natura. Quelli che mettono in atto solo una sensibilità o la forza del corpo sono "per natura" soggetti a chi, in atto, è il loro gestore o fruitore dei loro servizi od opere e che tale era per quelli, in potenza. Aristotele si volge all'indagine delle costituzioni perché "quelle esistenti non vanno bene". Al governo dello stato non dovrebbero essere in atto quelli che sono i migliori in potenza ed altresì per natura? Egli comunque si impegna portando avanti uno "sviluppo coerente" dell'essere tra forma, potenza ed atto e così sostanza. Il problema è costituito, tuttavia, da un "dover essere" nonché da una esclusione dei

Greci come schiavi per guerre, con una ragione che si presenta di fronte ad una natura o viceversa con una natura che, in parte almeno, appare dover essere corretta o limitata se non modificata. Pericolosissimo è ritenuto l'uomo infatti che "viene al mondo provvisto di armi" dalla prudenza alla virtù che possono essere "adoperate specialmente per un fine contrario". Non sono da ritenersi queste armi di natura? Non rientra nella natura chi è "senza virtù", chi "è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare"? E il diritto è un diritto di natura che si sostituisce ad ogni altro effetto naturale che non rappresenta però "il principio ordinatore della comunità statale"? Il fondamento rinvia alla giustizia che deve diventare "determinazione di ciò che è giusto". Aristotele, con un esame "naturale" inizia la valutazione sulla necessità "che o tutti i cittadini abbiano in comune tutto o niente o alcune cose sì, altre no". L'indagine applicata alla "Repubblica" di Platone porta alla luce le "molte difficoltà, di varia natura" soprattutto per quanto concerne la comunanza delle donne oltre che dei figli e dei beni. Poiché Socrate "dice doversi dare forza di legge a siffatta norma" ne ricava appunto che essa "non sembra discendere dai suoi argomenti". Ogni qualvolta, dunque, v'è bisogno di una legge è perché lo svolgimento non si esplica per argomenti propri ovvero per espressioni naturali. Al posto dell'unificazione, quale "principio fondamentale" e bene supremo dello stato, propugnato da Socrate, Aristotele pone la pluralità costituita dalla famiglia di fronte a quello e dall'uomo di fronte a questa. Nell'unità, argomenta, scomparirebbe ogni cosa e quindi essa "distruggerebbe lo stato".

Questo è costituito da "uomini specificamente diversi". Sono proprio queste specificità a dover essere organizzate ma, senza un riferimento ulteriore, quali organizzerebbero le altre e con quale validità? Tra uguali, come se gli uni "fossero diventati gli altri" è possibile la sostituzione governanti governati, per gli altri invece sarebbe la natura stessa, ma riconosciuta altresì come interesse proprio, a far sì che siano quegli altri a governare. Il problema, fin qui, non è ancora diverso da quello di Platone poiché si tratta di nature o specie che hanno interesse reciproco all'organizzazione più funzionale possibile, colta da tutti o quantomeno da coloro che ne hanno le possibilità concrete. La diversificazione tra i due filosofi si manifesta nella praticità oltre che nei riferimenti esplicativi dell'uomo ai quali i processi rinviano. Questi di Aristotele muovono da una individualità già all'interno della famiglia così che lo stato non può che risultare come organizzazione di esse e solo in questi termini rappresenta il bene comune proprio per quanto ciascuno non è autosufficiente.

Di fronte a ciò il "tutti" è considerato quantomeno eristico poiché può significare una cosa ed il suo opposto. Le argomentazioni che ne derivano quali che di "quel che appartiene a molti non si preoccupa proprio nessuno" potrebbero anch'esse rientrare nell'assunto precedente ma comunque rinviano alle condizioni di partenza. Sono queste ancora di fronte ad una pura divisione quantitativa dalla quale deriverebbe il "mio", da Aristotele attribuito a Platone. Per il primo così "è meglio essere cugino vero che figlio nel modo suddetto". Aristotele recupera ancora una conoscenza tra congiunti

ed a questa legata una diversa pietà, con la quale le risse sono affrontate o meno. Altro problema addotto è quello del riconoscimento tra consanguinei con l'amore che verrebbe a prodursi in modo "estremamente indecente". Egli, in definitiva, all'opposto di Platone, ritiene la comunanza causa di litigi proprio perché muove e mantiene l'individuo nella sua individualità alla quale affida l'esplicazione senza fondersi, come invece desiderano, secondo quanto afferma Aristofane, gli amanti di "diventare entrambi uno, da due che sono". Di fronte all'armonia di Platone, Aristotele addita la mescolanza proprio come ciò che diluisce ed annulla. In questi termini è affrontata anche l'analisi della proprietà, dei frutti e del lavoro. Ritiene Aristotele, infine, che un sistema "sorretto da una buona educazione morale e dall'ordinamento di una corretta legislazione, si rivelerà non poco superiore, perché verrà a beneficiare dei vantaggi di entrambi i sistemi". Diventa questo il motivo, similmente a quanto accade per la morale, per cui, posti quei riferimenti di base, propri di talune esplicazioni umane, quelle individuazioni vengono a rientrare in quelle "sintesi" proposte. Unitamente al legislatore comunque interviene una morale che deve "abituare i cittadini" ma per il resto si affida all'"amore che ciascuno ha per se stesso" che "è un sentimento naturale" che non è egoismo che è "amare se stessi più del conveniente"; il problema investe ancora quello che è conveniente e questo non potrebbe che essere trovato in quello che è lontano maggiormente dai difetti estremi. La liberalità, però, proprio per la lontananza da un uso stretto dei beni, può esplicarsi con amici e forestieri e se rappresenta, come rappresenta, essa stessa un piacere enorme è perché o tanto lontana appunto e superiore ma a quella situazione legata o esprime qualcosa che si compenetra come medietà con gli stessi beni privati.

Di fronte a tutto questo si pone e, nello stesso tempo, si inserisce come elemento la "cattiveria umana" che Aristotele reputa causa dei contrasti e di ogni altro disaccordo. La felicità generale, tuttavia, che non può prescindere da quella dei cittadini, i quali costituiscono lo stato a propria volta, rinvia a coloro che lo pongono in essere ovvero a quelli manifestano il loro diritto foss'anche di fronte ai "cattivi". Su questi riferimenti, non riconducibili ad una sola identificazione di base, Aristotele affronta le forme di costituzione ed ancora se una o più. Le analisi muovono sempre dalla considerazione del fine dello stato che è rappresentato dall'interesse di ciascuno nel comune e tuttavia "l'autorità padronale" "governa tenendo nondimeno d'occhio l'interesse del padrone e accidentalmente quello dello schiavo", al di là degli interessi che coincidano, "quando schiavo e padrone sono tali per natura". Il problema è costituito ancora da ciò che esula da una natura "univoca" che riunisca o racchiuda gli interessi ed i tipi presenti. Viene comunque a distinguersi un interesse di chi esercita e quello dei governati. In questo rapporto chi governa può rientrare in modo diverso nella condizione di beneficiare di essa azione così che, per quanto essa possa risultare utile o impegnativa e per quanti possano gestire quell'interesse, è possibile o meno la turnazione altresì. È un giusto ancora il riferimento ed un "giusto assoluto" ma che all'interesse comune rinvia e non a quello "personale dei capi". Di fronte al dispotismo è additata la "comunità di liberi" e sono

ancora questi, altresì, da individuare di fronte ai diversi. L'interesse comune può essere gestito così da uno solo e si è soliti chiamare questa forma monarchia e lo stato regno. Aristocrazia il governo di pochi e migliori "o perché persegue il meglio per lo stato e per i suoi membri". Politia quando è la massa a reggere. Il meglio comunque rinvia sempre ad una virtù che possa e debba essere posseduta da uno, pochi o molti. Appare che bisogna stringere ovvero ridurre solo allorché esse virtù, a cominciare da quella militare, non fossero presenti nella massa. Di fronte a queste costituzioni sono presenti le rispettive deviazioni: Tirannide, oligarchia, democrazia che in comune presentano una gestione in funzione propria. La stessa virtù, in ultimo, rinvia all'intelligenza presupposta sia all'azione del singolo che all'organizzazione comune che, inoltre, deve permettere la libertà di chi, altresì, già libero, può esplicitare lo stesso pensiero contemplativo.

La poetica

Non fatti realmente accaduti, tratta la poetica. Essa, come arte, tuttavia presuppone una conoscenza. Al di là del compito dello storico, il poeta esplica ovvero aggiunge quali avrebbero potuto essere le situazioni o gli eventi. Quale la specie, allora, affrontata dall'artista? Non una produzione particolare, dunque, ma universale. Il problema è rappresentato proprio da questa fuoriuscita per quanto di diverso e generale affronta. E comunque si tratta di definire questa specie che, diversamente, non potrebbe rientrare nella realtà generale. Per quanto esula da illusioni, "bugie" ed altro ad una "ragione" comunque riconduce? Il godimento, altresì, interessa i sensi che riceverebbero un "universale" purificato e comunque recepito come catarsi? Ad essere investita è ancora una verosimiglianza in rapporto ad uno svolgimento armonico nonché unitario che è posto in essere. Appare mancare questa difficile esplicitazione anche per l'incompletezza dell'opera. Possiamo tentare di integrarla muovendo dai presupposti della filosofia di Aristotele? Bisogna comunque avere a riferimento la realtà naturale con la sua divisione in generi e specie. La poetica, in ogni caso, propone altro e ciò ancora non può non rientrare in una specie o in un genere. Quanto è ricostruito, a propria volta, rappresenta qualcosa che deve poter essere individuato. Al di là degli effetti può e deve essere riconducibile ad una virtù per quanto non catalogabile come natura ed essa virtù all'individuo con le esplicitazioni appartiene o deve appartenere per ciò che alla sua realizzazione attiene come soggetto che si esplica

Epicuro

Epicuro reputa che la filosofia debba condurre alla saggezza, consistente nella virtù, come stato e capacità di eliminare il dolore, frutto soprattutto degli errori, per un piacere stabile che allontani sofferenze del corpo e turbamento dell'anima. Le condizioni politiche e sociali sono mutate. La polis non costituisce più il riferimento del cittadino che, spesso o quasi sempre, è lontano da una gestione di un potere esercitato su un territorio più vasto ed appartenete al regno ed alla corte. La conoscenza del mondo fisico è finalizzata alla gestione dell'individuo che si tiene lontano dagli affari

e dalla affannosa ricerca di ricchezze e di onori. Se questo è il significato del “vivi nascosto” ciò non implica né il prendere il minimo dei piaceri ma il massimo di quelli che però non portano al dispiacere, frutto di una loro non organizzazione, per il dolore che possono trascinare legato ad essi, né il rinunciare alla vita sociale, reputata relativa, soprattutto, alla cerchia di amici; non allargata - è possibile aggiungere - se proprio questo può appor-tare dispiaceri. L’amicizia che nasce da un utile, come interesse proprio, tuttavia è goduta come qualcosa che va oltre, così come quello che appare oltre la semplice sensazione, ritenuta la base della verità ovvero la verità di base. Per quanto attiene alla fisica, infatti, la realtà con le sue cose è reputata - e questo risale a Democrito - costituita da atomi di numero infinito, rappresentanti un tutto non misurabile, non individuandosi gli estremi e quindi il limite. Componendosi variamente, formano i vari corpi ed oggetti, per un “clinamen” che sposta il loro moto naturale ed eterno e li fa incontrare così che, come hanno vita, si disfano. La stessa anima è considerata frutto di una composizione di atomi più sottili e tenui sparsi per il corpo e come questi nasce e perisce per la formazione e relativa scomposizione. Su tanto sono fondate le considerazioni per le quali si è liberati dalla paura della morte poiché a causa di questa, l’anima, che non è più, non può avvertire né dolore né altro.

Niente è la morte in assenza di sensazioni. Quando ci sei tu non c’è la morte, quando c’è essa non ci sei tu. Per i dolori forti, si fa notare, che sono brevi, quelli lunghi sono deboli. In entrambi i casi non sono escluse alcune “oggettivazioni” staticamente considerate. Né causa di timore - continua - possono essere gli dei. Questi che potrebbero o vivono negli “intermundi”, o vorrebbero togliere i mali e non possono ed allora sarebbero impotenti o potrebbero e non vogliono ed allora sarebbero invidiosi e quindi non divinità. Appaiono qui talune ipostatizzazioni legate ad una logica posta in essere da un pensiero che fa riferimento a taluni elementi a cominciare dai mali fino alla concezione di una deità - dalla cui considerazione il discorso risulta ora desunto - che, come tale, non esula da un’ammissione di un qualcosa di diverso o superiore ma solo per certe presupposti ed in rapporto a quanto già considerato realtà ovvero atomi e soggetto da ciò dato, almeno come condizione di esistenza e così base di essere. Se possono e vogliono perché, dunque, esistono nel mondo i mali? Significa che non possono, conclude. Se il discorso sull’anima ci appare ineccepibile, imperniato sul corpo da atomi formato, condizioni sulle quali si fonda, non così l’argomentazione sugli dei che fa leva altresì su una “concezione” della deità che, se può essere ritenuta valida sotto un profilo argomentativo, non appare presentare l’esplicitazione di partenza trattandosi piuttosto di un’assunzione ritenuta in genere, alla quale il ragionamento è poi applicato. La nostra valutazione è relativa comunque solo ai frammenti giuntici unitamente a rielaborazioni di altri autori tra i quali Lucrezio. Il procedimento si presenta, in ogni caso, imperniato sulla considerazione: mali del mondo e dei che, per la tipologia loro propria, dovrebbero eliminarli e in questo consisterebbe la loro natura. Visto che ciò non avviene... allora ne ricava le “conclusioni”. Né può essere semplicemente accettato il discorso sulla sensazione, se essa

è costituita da flussi di atomi “periferici” che, venendo in contatto, “lasciano” un’immagine del loro corpo. Questo ripetersi verrebbe recuperato dalla memoria. Su questa che contiene quelle, per analogia, possiamo anticipare un giudizio per riconoscere qualcosa indicato con un nome. Se ricordi diversi e svariati formano opinioni non verificate e quindi costituiscono la falsità della conoscenza, questa tuttavia non appare colta nella parte non tradotta ed individuata non data dal rapporto tra la memoria, come insieme di situazioni precedenti, e la sensazione concreta che, di volta in volta, è la sola da considerare vera. In che consisterebbe la conoscenza generale, valida oltre la somma di sensazioni? Anche se esse fossero interamente omogenee non ammetterebbero nulla di diverso né l’eterogeneo può valutare o confutare quello che appunto è diverso. L’armonia e la saggezza da ricercare da parte dell’uomo dovrebbero allora essere costituite da omogeneità da porre in essere con relativo allontanamento di ciò che apporta dolore od errore. Non ci sembra che il ragionamento, dalle sensazioni, sia stato adeguatamente ricavato. Con una considerazione ben diversa appare colto il discorso sul giusto che è indicato come relativo alla posizione in essere dell’utile concretizzantesi in quella società. Mutando essa e i suoi interessi muta esso giusto; inoltre gli interessi di taluni non coincidono con quelli di altri e così costoro potrebbero seguire i propri se non fosse per il timore della punizione per la “trasgressione” o del porsi contro. Se non esiste un giusto comportamento eternamente valido in una società è soprattutto perché essa muta ed ancora è costituita in modo eterogeneo per cui tanti erano già contro quel tipo di giustizia posta in essere. Validissima tuttavia l’organizzazione di un proprio “limite” che non provochi dolore perché desidera solo ciò che può portare piacere senza il dispiacere dell’impossibile. Questa stessa, altresì, è un’organizzazione che potrebbe aprirsi a fondamenti ulteriori. Da valutare si presenta però, soprattutto, il discorso sulla morte con la quale tutti i problemi risultano eliminati. Allora, infatti, che i dolori scompaiono con essa e così i piaceri, essa verrebbe a prendere il posto anche di questi, risultando la scomposizione, la totale tranquillità, surrogata, finché si è in essere, dall’organizzazione, alla filosofia demandata.

Diogene: il cinismo

Un ribaltamento, anche se piuttosto limitato, per quanto concerne l’allargamento, nella cultura greca, dopo Alessandro, fu prodotto dal “cane” Diogene. Egli, con una lanterna, cercava l’uomo, di giorno e nei luoghi affollati. Non quelli, evidentemente, che non erano liberi dai bisogni superflui, dalle convenzioni sociali e dalle exteriorità rappresentavano la sua indagine ma coloro che potevano esplicitare la loro natura e per essa vivere felici. Famose sono le manifestazioni che egli pose in essere “coerentemente” con la sua filosofia “antidogmatica” e, potremmo dire, staccata o opposta alle scienze. Ritenendo che bastasse poco al vivere naturale dormì anche in una botte esprimendosi liberamente al punto che cinico ha acquistato, per i posteri, quel significato di non preoccuparsi minimamente degli effetti lasciati sull’ascoltatore. Rispose ad Alessandro, richiesto cosa desiderasse potesse fare egli per lui, di spostarsi così da lasciar passare il sole.

Al di là di tutto questo il messaggio di Diogene costituito dal cercare proprio quello che, camuffato e frutto di relazioni quali che siano, possa emergere e rappresentare l'uomo, appare come il contributo più specifico alla filosofia che ricerca la verità e l'uomo al massimo livello. L'essere apolide anche da parte del suo discepolo Cratete non rappresentò interamente una novità anche se con i cinici acquista una propria peculiarità così che l'aver espresso che i giovani figli se diventano filosofi non hanno bisogno di ricchezze si invece se sono incolti e quindi inseriti in un contesto diverso. Non appare qui affrontato il legame tra una filosofia come fondamento consistente della ricerca ed una possibilità di giungere ad essa; tra un'animalità colta come base e gli elementi teorici per recuperarla. Se essa si proponesse per sé stessa non potrebbe essere vista come filosofia. Il messaggio non solo non può non tenere conto del contesto ma si presenta relativo all'organizzazione intorno ad un numero di elementi sempre più ridotto e ritenuti dover essere effettivi anche negli altri che così si cercano. Il rapporto con una realtà da fondarsi sulle "verità" ritenute appare, più che marcato, ammesso con la ricerca.

Pirrone e lo scetticismo

L'allargamento degli orizzonti e l'approfondimento di talune indagini dovettero portare Pirrone alla constatazione che le cose sono indiscriminate senza differenze e stabilità. Non è possibile attenersi alle stesse opinioni - per quanto almeno ci è stato tramandato da discepoli e non- poiché è impossibile affermare che una cosa è. Una cosa è e non è o piuttosto "non: è più che non è". Conseguirebbe da ciò un mantenersi fuori dai giudizi entrando quindi in un'apatia che poi diventerebbe imperturbabilità. Se ogni dottrina non può offrire la certezza è perché lo stesso raziocinare si fonda sulle sensazioni che risultano diverse ed insicure. Non può essere costruita così scienza alcuna. Non potendosi individuare alcuna cosa che sia, si può ritenere che appaia essere e non e in un certo modo o in un altro. Se questa filosofia apparirà importantissima sotto l'aspetto della potenzialità critica, volta ad allontanare errori, dati da legami non consoni e da ritenzioni semplicemente associate e non reggenti a valutazioni nonché a riferimenti più peculiari, non esplicita tuttavia le sue elaborazioni rispetto alle definizioni aristoteliche con le sue caratteristiche determinazioni e nemmeno alle più emblematiche individuazioni platoniche. Forse che non aveva colto la "soggettività" con la quale Aristotele procedeva con le indagini nei riferimenti per i quali all'uomo erano possibili le individuazioni a cominciare dalla logica? Pirrone considerava ed affrontava ancora una realtà semplicemente esterna ed oggettiva rapportata per le opinioni. Non ricavandosi, da queste, quello che potesse essere mantenuto, anche per categorie, da uomini che, in quei termini, conoscessero e potessero conoscere, si ritornava ad un rapporto piuttosto semplice, sotto questo aspetto, con l'esterno. Se nulla può ritenersi con sicurezza di cosa alcuna, nemmeno per convenzione, per definizione, per linguaggio e nulla può, quindi, essere esplicito in quei termini, vero è che "è meglio non muoversi" ma solo finché è possibile restare fermi rispetto a movimenti quali che siano. Diversamente, comunque, biso-

gnerebbe seguire quelli che sembrano più veri; ma di ogni giudizio vanno rilevati i criteri per i quali qualcuno sembra “più” e altro “meno”.

Arcesilao ripropone il metodo socratico dell’interrogazione-indagine applicandolo al mondo del sensibile ricavandone che non si può giungere ad una verità. Senza un criterio, almeno, a questa relativa non può essere fondata tematica alcuna. Restano non individuati nei termini di essa verità i problemi tutti della vita, compresa la morale. L’epoché con la ragionevole saggezza che deve sostituire, può solo portare “definizioni” relative alla premessa.

Anche le cose più importanti che concernono la felicità non possono essere colte per Carneade il quale ritiene che la verità sia legata a premesse le quali sono impossibili da cogliere rinviando all’infinito. Agli elementi proposti dagli stoici egli fa notare la contraddizione; Dio essere vivente in opposizione con la sua eternità. Di fronte al mondo perfetto ritenuto, fa rilevare il male ed al diritto naturale il civile. Il contributo dello scetticismo alla ricerca conoscitiva si presenta evidente facendo rifuggire da facili recuperi e chiusure ma soprattutto apre la via, per molto tempo, tra l’altro, non battuta, a quelle comparazioni, a quelle connessioni per le quali non appare la contraddizione e possono essere ritenute “persuasive” ma solo di fronte ad altre confrontate meno o non affatto. Il riferimento, non trovato, resta solo esterno-oggettivo o interno per ciò che appare e nella sua mutevolezza!

Stoà antica

Zenone ed i suoi successori antichi considerarono la materia l’essere e ciò in “sintonia” con gli epicurei e con le “conquiste” del tempo. Ritenuto che quanto non è materia non è, si trattava di spiegare la formazione del mondo con i suoi elementi, le possibilità che l’uomo ha di cogliere la verità e la via migliore da seguire ovvero la virtù. Se tutto ciò che è, è materia, non può prendersi da altro una spiegazione o un principio con il quale motivare quello che viene a formarsi o comunque si presenta diversamente dalla materia che dovrebbe essere uguale a se stessa o quantomeno indistinguibile. “Coerentemente” reputarono che il principio fosse materia, chiamata che possa essere Zeus, dio, fuoco, ragione ovvero logos rappresentante comunque una potenza germinale -ragione seminale- che, inserendosi nei corpi divisibili, li fa essere quello che sono. Tutto questo mondo è delimitato dal vuoto e vuoto è lo spazio e così il tempo. Sono queste alcune conseguenze di una considerazione dell’essere come materia passiva permeata da una materia attiva. - La stessa materia avrebbe potuto divenire attiva e diversificata per un eventuale principio diverso immesso! - E un nuovo principio infatti sembra essere stato immesso: quello finalistico -di fronte, altresì, al meccanicismo epicureo- per il quale ogni cosa che avviene è stabilita ed inevitabile ovvero ha un suo fine, dato dalla razionalità che è una per il cosmo e la stessa che si espande nelle singole manifestazioni e composizioni. Se è una e finalizzata, non può dunque, nel mondo, esservi disarmonia e una, quale che sia, non può risultare che solo apparente. Esiste quindi una perfezione del tutto che una “Provvidenza” ovvero sia

“Fato” pone in essere. La provvidenza dovrebbe coincidere con il fato e con la ragione che è organizzazione e forma materiale del tutto. L’uomo che conosce questa realtà non si fa trascinare ma segue; limitando i danni che comunque deriverebbero dall’opporli al fato o comunque dal non operare in sintonia con esso. Reputavano gli Stoici, altresì, che il mondo stesso, come i singoli elementi, si sarebbe dissolto e poi altresì riformato uguale a prima con i suoi elementi già sorti precedentemente. Potremmo chiederci quale la “ragione” di tanto poiché se essa è dentro la materia, è la materia attiva di quel mondo stesso che formerà in unione con la materia passiva, non sembra possa spiegare un qualcosa che è oltre, quale il cessare ed il rinascere stesso del mondo in continuazione. Filosofia è chiedersi inoltre non solo perché giunsero gli Stoici a queste considerazioni ma quali affinamenti portarono al pensiero e quali elementi vantaggiosi o superiori poterono seguire dopo averli colti. Se hanno “superato” il “dualismo” platonico tra mondo delle idee e realtà sensibile e quello aristotelico tra materia e forma e si sono posti oltre lo stesso meccanicismo materialistico, per la finalità degli elementi-mondo hanno dovuto ammettere un vuoto per quanto concerne la fisica e per quanto attiene alla logica sembrano riproporre una validità delle leggi di fronte al contenuto al quale, tuttavia, la verità dovrebbe essere legata.

Operando questa “separazione” sembrerebbero aver riprodotto quel dualismo oltre il quale pure apparivano transitati; senonché, in questo caso, si tratterebbe di un recupero formale che, proprio in quanto inerente al discorso, può porsi come scienza logica ed anche se non risultano colti legami o fondamenti allargati, la cui validità possa essere ritenuta, tuttavia porta all’evoluzione. La loro dialettica studia la proposizione e i suoi elementi dai fonemi ai significati. Tanto costituisce la base della logica attuale. Problemi emergono appena si affronta il rapporto con la verità ovvero con l’esterno. L’errore deriverebbe da un assenso dato quando non esistono quelle certezze fornite da rappresentazioni “afferranti” le quali così dovrebbero essere valide e costituire il criterio. Il problema si sposta poi agli universali che considerano nozioni comuni che non possono indicare una realtà poiché reale è solo il corporeo così come considerato. I nessi dei ragionamenti oltre le proposizioni e le parti di esse costituiscono “oggetto” di indagine ed a tanto sono ricondotte anche le “recuperate”, ma diversamente, categorie aristoteliche. Il rinvio è ancora alle premesse, che possono essere empiriche, come nel loro caso, ma metafisiche o ideali o materiali o comunque diverse per altri. La parte, ritenuta per secoli più importante della filosofia degli stoici, l’etica che si innesta su una “considerazione” iniziale, vivere secondo natura, appare subito, essa stessa, non sfuggire ad una “dualità” che, tra l’altro, può rappresentare un corrispettivo del principio attivo del mondo per quanto concerne la ragione che, nell’essere che la possiede, significa capacità e, soprattutto, coscienza di avvertire che ogni essere tende a conservare sé ed appropriarsi di tutto quello che gli è peculiare ovvero a conciliarsi le cose che gli sono conformi. “Fatto” questo che avviene in tutti gli esseri, dai vegetali agli animali. A parte le varie difficoltà di individuazione ed organizzazione dei singoli o vari elementi

componenti l'essere organico, tutto il discorso rinvia ancora a ciò che rappresenta la "propria natura", il "sé" ovvero ciò che è "peculiare" che poi deve portare allo sviluppo proprio -migliore possibile- e, potremmo aggiungere ancora, alla felicità ed altresì al proprio massimo bene. Questa risulterebbe, in ultimo, la tematica comune alle varie filosofie ovvero alla filosofia. Male e quindi dolore, nel caso dell'uomo, dovrebbe essere tutto ciò che allontana dalla realizzazione del proprio "sé". È proprio l'individuazione di questo sé che appare problematica e che comunque gli stoici additano con la loro "scoperta". L'essere peculiare per l'uomo è quello che rappresenta o che è indicato dalla ragione. Questa acquista un ruolo egemone poiché andrebbe oltre il principio attivo che, come materia, informa la passiva e tale che ne risulta un elemento, in questo caso uomo, per il quale un istinto dovrebbe conservarlo in quanto tendente al mantenimento ed al potenziamento di questo "sé" così concreto e per il quale è male tutto ciò che può sottrarre od impedire alcunché di esso e quindi il suo migliore sviluppo, con all' "opposto" un altro tipo di male, se si oppone e sottrae qualcosa allo sviluppo di questo "sé", reso cosciente dalla ragione od, in definitiva, da essa rappresentato. Per una ragione che porta al logos nonché lo rappresenta o coincide, bene è tutto ciò che può permettere questa esplicazione e tanto costituisce la virtù al cui opposto, con le conseguenze relative, è il vizio. Non considerato il "corpo", la materia passiva, con il male ad esso relativo, la ragione appare sempre più o interamente staccata da quell'unione che doveva rappresentare l'elemento concreto -unione tra principio materiale attivo e materia passiva- per porsi come una realtà superiore e sempre più indipendente - dalla passività - per correlarsi o fondersi con il principio attivo universale. Spontaneo viene un "accostamento" con le idee platoniche e con un mondo iperuranio con quelle virtù con le quali i filosofi sembrano sorvolare ed ora scendere a scandagliare le profondità ora elevarsi senza mai appartenere a qualcosa di concreto ma soprattutto piccolo o misero. Gli stoici additarono quella virtù come grandezza di una ragione superiore e staccata da quello che o rappresentava un male o risultava indifferente quali salute, bellezza, vita, stato sociale e così via. Colsero, in questo periodo, ciò che loro restava e solo poteva non essere strappato? Sicuramente no poiché l'individuazione e la costruzione che pur muovono da situazioni concrete si pongono per ciò che possono rappresentare in sintesi con quanto spinge verso un'elevazione che può essere diversamente indicata, costruita e così additata ma senza essa tensione alla virtù, non potrebbe essere e né potrebbe esservi filosofia.

Eclettismo

La filosofia di questo periodo, volta al problema della conoscenza, dopo gli scettici, operava su ciò che appariva più probabile. Anche per le restanti indagini si tendeva a cogliere o recuperare quanto ritento migliore che, quindi, veniva legato. Sotto l'aspetto teoretico importante appare l'obiezione del discepolo di Filone Antioco. Per Carneade erano possibili rappresentazioni false o semplicemente a manifestarsi erano rappresentazioni false ed altresì non vi sono rappresentazioni vere che nettamente possono essere

distinte da talune false. La contraddizione si presenta evidente poiché se esiste una possibilità di distinguere, come nel primo caso, allora questa non appare applicata nel secondo e se non esiste nel secondo non può essere ritenuta nel primo. A noi sembra altrettanto evidente che l'”argomentazione” si fondi su un'oggettivazione che non considera altresì alcuni elementi specifici. Nel primo caso il falso può risultare in rapporto ad un vero che, se ritenuto in questi termini, ammette la validità del ragionamento di Antioco ma se il falso risultasse per caratteristiche sue proprie, quali contraddizioni intrinseche, allora esso sarebbe colto come tale a prescindere da vero o soprattutto a prescindere da ciò che falso, per quelle contraddizioni o caratteristiche, non è ritenuto. Nel secondo caso, elementi non nettamente definibili possono portare alle difficoltà di definizione e di ritenzione come falso o non falso o soprattutto come vero non vero. Il problema del vero, tuttavia, è legato ancora all'esterno, all'oggetto con tutti i problemi che giungeranno all'età moderna fino alla individuazione della validità in un campo intersoggettivo.

Antioco di Ascalona

Antioco che, tra l'altro, ritiene che le filosofie di Platone, Aristotele e lo stesso stoicismo fossero riconducibili, nelle peculiarità, ad una, giunge comunque a ritenere che non può esserci filosofia senza “ricerca” della verità e del bene sommo. Se così non fosse valori e fini diversi o comunque presentati non sarebbero dimostrabili o almeno indicabili in un riferimento ed in una conoscenza che possa porsi oltre il settoriale ma soprattutto come fatto poiché, andando a valutarne gli elementi e le condizioni, si assottiglierebbero sempre più fino a scomparire come tali per poi eventualmente ricomparire con una loro proposta che non potrebbe essere accettata e riconosciuta per quegli stessi elementi della comunicazione e della ricerca ripudiati o non ritenuti o ritenuti falsi o impossibili o non oggettivi o quanto altro di questo genere. Ha colto bene, qui, Antioco come gli scettici non potrebbero nemmeno dimostrare che è impossibile dimostrare se negassero ogni cosa interamente e recupera così il processo da portarsi avanti; agli scettici resta il merito di aver messo in guardia dagli errori che si annidano nel ritenere qualcosa in un particolare rapporto con qualcos'altro e soprattutto considerare l'oggettività la quale, presentandosi come verità esterna, rappresenta la massima problematicità -senza principi e leggi dimostrabili o fondanti-.

Euclide

Negli “Elementi” di Euclide sono presenti, in una elaborazione organica, le scoperte e le conoscenze greche fino ad allora prodotte. Egli ripercorre metodi ed indagini da Zenone ad Aristotele passando per Gorgia, Socrate e Platone. Dialettiche ed assiomi, definizioni e postulati permettono e costituiscono l'impianto delle dimostrazioni per quanto attiene soprattutto alla geometria. Dopo Aristotele, nulla pone che non sia stato prima definito; e come si potrebbe procedere scientificamente senza l'individuazione univoca dei termini e tali che possano esistere -in esse considerazioni- oltre l'equivoco nonché per un'evidenza ed una determinazione attinente? Gli assiomi

rinviano al principio di non-contraddizione, condizione di partenza per ogni scienza e per ogni conoscenza che da qualunque uomo così e in questi termini possa essere ritenuta, poiché può rappresentare “qualcosa” ovvero sia un termine o un riferimento che non risulti annullato per la considerazione “impossibile” che “sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto”. Gli assiomi possono rappresentare determinazioni ulteriori o “specifiche” di ciò? Possono costituire principi particolari di una certa scienza concreta? Né possono, i postulati, essere costituiti da altro che da ciò che si pone, come condizione concreta, in un certo ambito, con una caratteristica di evidenza e di comprensione di quel tipo di “realtà” dalla quale ci si muove. In matematica ed in geometria, scienze astrattive ovvero teoretiche, con numeri e spazi definiti e da definire ulteriormente, il discorso rinvia al razionale che deve evidentemente spiegare e “tradurre” quello a cui si correla. Quanto è riconducibile all’assurdo non può essere, come tale, ritenuto poiché la ragione non può intenderlo; e in questo impianto prendono corpo applicazioni e conseguenze. Proviamo a seguire Euclide in una sua considerazione: Date ed assunte due grandezze disuguali, se si sottrae alla maggiore una grandezza maggiore della metà e così di seguito, questa diventerà minore di quella più piccola di cui sopra. Anche senza toccare l’”infinito” la spiegazione è affidata al fatto che posta una grandezza quale che sia piccola, ma grandezza con le sue caratteristiche, continuando l’operazione di divisione con l’altra, non può non essere superata essa comunque considerata.

È proprio la determinazione della grandezza che consente questo. È sul famoso quinto postulato che il discorso diventa più attuale. <Se> Una retta che incontra altre due rette dà origine a due angoli dalla stessa parte minori di due angoli retti, quelle rette, prolungate all’infinito, si incontrano dalla stessa parte degli angoli considerati. Se gli angoli sono retti, le due rette non si incontreranno. L’obiezione delle geometrie non euclidee appare la seguente. Per il punto preso in considerazione passano varie rette eppure, non si incontrano con quella considerata; se lo spazio non è infinito o fosse racchiuso, ad esempio, da un cerchio o comunque delimitato. Nel primo caso il discorso è fondato su una considerazione teorica prolungata all’infinito; nel secondo caso si tratta di una “constatazione” concreta su uno spazio definito o fisico quale che sia. Né vale parlare di un controllo all’infinito, altresì, perché il discorso è incentrato su assunti. Tanto sembra essere suffragato dal primo postulato: Si può condurre da un punto ad un altro qualunque, una retta. Una retta finita può essere prolungata a piacere, dichiara il secondo. Per il terzo si può tracciare un cerchio con un raggio quale che si vuole; ed infine il quarto considera che “tutti gli angoli retti sono uguali”. Il problema è relativo piuttosto all’evidenza nel suo legame con l’assunto nelle condizioni date e così definite. Si tratta, in ultima analisi, della individuazione dei principi e dei fondamenti che costituiscono la condizione della validità ed ancora della dimostrazione per gli effetti che dal precedente conseguono e di quello inoltre che può rappresentare il fondamento o la “realtà” esprime i termini e la loro traducibilità o meno in riferimenti esterni, se essi devono rappresentare quella conoscenza.

Eclettismo, Stoicismo e Neoscetticismo a Roma

La filosofia greca che già si era portata abbastanza oltre quei legami peculiari della speculazione teoretica che tante vie aveva percorso, a Roma si “concretizza” piuttosto come una cultura ed in seguito un orientamento, in rapporto sia alla precedente storica romana che a quanto dalle condizioni socio-politiche presenti emergeva. Se in ogni proposta non mancano contributi, non fosse altro che per la sola “modalità” con cui un materiale viene elaborato o anche solo riassunto, non trova spazio qui una ricerca sugli apporti e sulle spinte ulteriori per gli elementi quali che siano a cominciare da quelli umani nonché dai percorsi stessi non solo perché autonomi ma vitali ed in quanto tali costituenti arricchimenti ed esperienze, si ritiene di valutare, per la tematica logico-conoscitiva, Sesto Empirico a Pirrone “collegato”, tralasciando sia Cicerone che Seneca, il rapporto dei quali, tuttavia, in riferimento alla società ed al loro sviluppo personale sarebbe interessantissimo e per quanto concerne soprattutto la finalità di un Cicerone e il suo bagaglio culturale così come la stessa impostazione di Seneca. Simile discorso per Marco Aurelio, con la sua testimonianza pratica tra potere e filosofia con il “proprio campicello”. Un discorso a parte ancora meriterebbe Lucrezio per l’espandersi poetico degli stessi elementi epicurei. Di particolare importanza risultano le valutazioni di Sesto Empirico per quanto concerne la conoscenza. Le sue critiche a matematici e dogmatici riguardano l’oggetto. Non si contesta che esso “appaia così o così”; la questione consiste nel “fatto che esso sia tale quale appare”. Il sensibile è “relativo alla persuasione ed all’affezione”. Egli ritiene questo fatto, tuttavia, come tale e non “oggetto di investigazione”.

Questa comunque investe l’ormai famoso rapporto di causa ed effetto. È colta brillantemente qui la causa nel legame inscindibile con il suo effetto così che si può ritenere questo rapporto come relazione e non come un qualcosa -sia l’una che l’altro- tale da essere conosciuto per sé stesso. Non dandosi conoscenza separata ed autonoma da uno solo dei due - ma si tratta soprattutto della causa - non può essere conosciuto l’altro. Ciò presupporrebbe, per dirla in termini moderni, una condizione “oggettiva” o comunque una categoria anche soggettiva ma nota per ciò stesso e “reale” ed “effettuale” come tale. Non è possibile ottenere, inoltre e ciò posto, né ragionamenti deduttivi né induttivi. Per quanto concerne i primi la “dimostrazione” è già presupposta. Il risultato è presente infatti nella stessa premessa. Socrate è un uomo e come tale rientra nella premessa: tutti gli uomini. Se si vuole considerare l’aggiunta del “mortale” a tutti gli uomini, se non risulta deduttivo è perché è stato costruito e posto induttivamente. Proprio l’induzione non è immune da arbitrio che è frutto della generalizzazione. È sempre possibile infatti un’esperienza diversa che smentisca quanto considerato e presupposto.

Bisogna considerare, tuttavia, che il discorso è valido solo o soprattutto per quanto concerne la generalizzazione poiché per quanto attiene all’arbitrio, emblematico appare lo sforzo di Aristotele nel tentativo di eliminare gli errori e di fondare una validità logica che comunque era allargata e si muoveva in un universale nella ricerca di un’identificazione da cogliersi nel

processo stesso nonché unitamente alla grande mole di elementi di indagine. Più che problematica si presenta però la parte “costruttiva” o almeno orientata in ciò che deve avvicinarsi a quanto si intende come scienza o conoscenza da ritenere e questo dalla grammatica alla pratica della vita. Per questo scetticismo nulla può dirsi con certezza di nulla e la certezza non investe nemmeno il nulla. Cosa emerge quindi dal dubbio? Cosa può essere recuperato ed a qual fine se è “legittimo” dopo i famosi “tropi” di Enesidemo per il quale sensazioni e rappresentazioni appaiono mescolate e diverse sia tra uomini e non sia tra loro nonché all’interno di uno stesso uomo che, diverso ancora, ci dà qualcosa in un tempo diverso e ad una distanza variabile e una modifica è colta per quantità che non offrono la semplice somma? Processo all’infinito, altresì, diallele ed ipotesi non riconducono che ad un unico e medesimo errore ovvero alla relazione ed alla sua “scomposizione” e “ricomposizione”. Muovendo da un termine con la spiegazione causale, rinviata sempre ci si spinge all’infinito. Quando si pone qualcosa come non finito e come tale generale ovvero infinito, l’unica definizione possibile è l’opposto. Il problema può essere risolto ma con una “ipotesi” che, come tale, presenta già ciò che si dovrebbe dimostrare o conoscere. Si definisce qui un termine dal quale gli altri possono dipendere per quelle condizioni già poste. Come andare oltre la “sospensione del giudizio”? Con le rappresentazioni sensibili che tuttavia sono ritenute con moderazione, dato che un vero non può essere colto. La sospensione conseguita a ciò ha prodotto, casualmente, anche una certa imperturbabilità che tuttavia non risulta apatia perché le affezioni sono avvertite. Porre tanto al posto di un vero non trovato rinvia ad un discorso che interessa tutta la filosofia.

Plotino

Affrontare la filosofia di Plotino non è un compito facile per noi, abituati oramai alla distinzione logica, all’analisi delle cause nonché delle possibilità delle stesse categorie; alla validità per fondamenti e tesi di base che hanno sostituito la ricerca stessa dei “principi” proprio là dove in questo filosofo convergono moltissimi elementi dell’antichità che egli non solo sintetizza ma elabora così che taluni di essi rappresentano non solo l’oggetto dell’indagine ma lo stesso mezzo nonché la “logica” e le motivazioni, l’unità e la diversità, l’essere e il non-essere in un’accezione peculiare; l’Uno e il tutto, l’intelletto e la materia nonché il passaggio mediano. Proviamo a seguirlo nel suo procedimento impegnando anche i nostri riferimenti ma con domande distinguibili, per quanto possibile, dalle sue posizioni e dai suoi propositi. Egli vuole conoscere il mondo, aspirazione comune a tantissimi filosofi ed uomini in genere.

Vaste sono ormai le conoscenze accumulate in questo periodo storico e dove Ammonio Sacca esplica le sue lezioni. Tutto il pensiero greco ed ellenistico è presente con una centralità del platonismo. Si tratta di spiegare “tutte le cose” con i ben noti problemi già affrontati; ora si tenta di superare, di ridurre, di evitare contraddizioni, di spiegare il movimento ma avendo come riferimento la quiete e la realtà ovvero un essere che, come tale, sia presupposto ma senza disperdersi nella molteplicità che, tuttavia, ad esso

non può non rinviare. Di quali caratteristiche possa bisognare o non nonché di altri elementi e quanti e come? Vediamo come Plotino “costruisce” questo mondo, come con la sua “scienza”, che “adopera il metodo platonico”, possa affermare “ciò che è un oggetto dato”, “in cosa è diverso dagli altri”; “cosa ha in comune”, “tra quali altri oggetti si trova ed in quale classe”. “Distinguere ancora di un genere le specie”, “definire e giungere ai generi primi” e quindi “con il pensiero delle complesse combinazioni” attraversato l’intelligibile si ritorna, tramite l’analisi, al principio”. Ecco tracciati insieme percorso, elementi, “logica”, unità e metafisica del mondo. Analizzando già solo tanto può consentirci una valutazione della sua ricerca e comunque dobbiamo stare attenti a non addentrarci troppo altrimenti potremmo giungere, con essa rielaborazione filosofica, tanto lontano da produrre probabilmente una intera opera, tanti sono gli elementi toccati. Plotino si attiva a spiegare quanto non appare già evidente ed acquisito come scontato per quanto conoscenza delle precedenti filosofie. Ciò riguarda soprattutto l’Uno e l’organizzazione ed il manifestarsi del diverso.

All’uno rivolge il suo primo pensiero per la considerazione che quello che non si presenta come unità non può essere né colto né riconosciuto. Immediatamente si avvicina l’accostamento, per noi, della identità aristotelica che tuttavia dobbiamo sforzarci di tenere abbastanza lontana poiché in lui è presente la stessa unità platonica delle idee e del bene ma potrebbe essere intravista, da lontano, anche quella dei numeri - ai pitagorici risalente - per quanto concerne un’identità presente e sparsa per le varie realtà e che tuttavia sembra inerirvi come essere anche se poi o comunque a quella unità superiore si rinvia come condizione della realtà generale. Questo Uno che è “tutte le cose”, non può essere “al tempo stesso”, “neppure una di esse” poiché, predicandosi ovvero essendo l’una e le altre, necessiterebbero ulteriori spiegazioni e comunque non potrebbero essere mantenute le rispettive identità di partenza, funzionali ciascuna dell’unità e della diversità nella stessa organizzazione e considerazione della realtà. Una spiegazione di questo tipo “necessita” di uno spostamento ovvero di una trascendenza. Solo con una trascendenza sono “salvati” i problemi di un’immanenza senza ulteriori riferimenti. Le cose di quaggiù sono spiegate con un lassù. Come possono allora esse derivare se da esse non si potrà mai giungere all’unità così che questa appare “ovviamente” presupposta? Il tutto non può che “sgorgare” dall’uno. I passaggi e gli assunti sono così evidenti che non è il caso di dilungarci in queste considerazioni. Lo stesso essere non può essere lo stesso altrimenti essendo ciascuno già tutto e così, non si distinguerebbe né potrebbe costituire spiegazione e fondamento uno dell’altro. Uno deve essere “solo il genitore dell’essere”. E questo deve essere perfetto; in caso contrario la perfezione non potrebbe essere ricomposta. Tuttavia esso, pur a volersi “così esprimere” “trabocca” e la sua esuberanza dà origine ad una realtà novella” e con il nascere “volge il suo sguardo su se stesso ed eccolo Spirito”. L’Uno è ancora staccato dall’Essere poiché è l’orientamento verso l’uno che crea l’Essere”, se “la contemplazione che l’Essere volge a se stesso crea lo Spirito”. Contemplazione ed orientamento fanno sì che “Egli diviene simultaneamente Spirito ed Essere”. Vi è bisogno altresì di una

forza e questa è l'anima "che diviene quello che è, mentre lo Spirito è fermo", "poiché anche lo spirito sorse mentre" ciò che era prima di lui "perseverava nell'immobilità". Finché l'anima "guarda lassù donde nacque, si riempie di spirito, ma se avanza su un'altra ed opposta direzione, genera -immagine di se stessa- la sensibilità e, nelle piante, la potenza vegetativa". "Tutte queste gradazioni sono Lui e non sono Lui: sono Lui perché da Lui derivano ma non sono lui, poiché Egli, fermo in se stesso, non ha fatto altro che dare". Per quanto concerne gli uomini e la loro conoscenza, Plotino ritiene che fin "dalla nascita, fanno uso dei sensi prima che dell'intelletto "e incontrando dapprima di necessità le cose sensibili" credono "che esse siano le prime e ultime cose e sostengono che quanto v'è in esse di doloroso o di piacevole sia rispettivamente il bene e il male". "E chi tra loro s'atteggia a filosofo pretende perfino che sia qui la sapienza". Insieme a costoro ricadono in basso quegli altri che pure si elevano un poco ma non riescono a vedere la vetta. Solo "una terza schiera": uomini divini s'innalzano disdegnando le cose tutte del mondo e deliziandosi di quel luogo -bene verace e avito". La problematica, è ovvio, rinvia al fondamento di queste affermazioni, invece Plotino si chiede "qualè questo luogo? E come vi si può giungere?" Colui che è di sua natura amante "per costituzione, originariamente ha vocazione alla filosofia" oltre la bellezza corporea" s'invola verso quella dell'anima, oltre i costumi e le scienze fino a ciò "che è bello per se stesso".

Qui placa "il suo travaglio". La risposta dovrà chiarire ed individuare questo bello per se stesso. Per quanto concerne la "bellezza terrena che fiorisce nei corpi" è reputata "solo un'aggiunta che viene ai corpi stessi dal di fuori" e "queste forme corporee sono nei corpi come su di una materia; pertanto il sustrato si cambia e da bello si fa brutto; dunque -conclude questa dottrina- essi sono belli solo per partecipazione". Si tralascia qui, come per lo più, ogni considerazione. Cosa "rende bello il corpo? Per un verso è la presenza della bellezza; per un altro verso è l'anima, la quale ha plasmato e infuso in lui questa determinata forma". Le inferenze continuano ritenendo che se l'anima "è una cosa bella per se stessa" "allora non si darebbe il caso che l'una sia assennata e bella e l'altra stolta e brutta". È "in grazia della saggezza, dunque" che "il bello entra nell'anima". Singolare per plurale, partecipazione ed essenza, formazione e forma costituiscono molto più che variabili per una risoluzione da inseguire e che per quanto riguarda questo argomento noi lasciamo non prima di aver additato il discorso che allo Spirito porta con l'esame di "codesta natura" fino all' "esistenza di un essere di tal genere". Potremmo essere noi tra quelli che "vorrebbero gettare il dubbio persino su questo"! Si chiede quindi Plotino "se lo Spirito" "abbia un'esistenza separata", "se si identifichi con l'Essere e se nel suo ambito stiano le idee". Le cose che si vedono "sono tutte composte", "neppure una tra esse è semplice". E tuttavia nella risoluzione di un uomo troverai "anima e corpo" e il corpo, alla sua volta nei quattro elementi". È lecito chiedersi se cinque risultano così gli elementi base o bisogna distinguere quelli del corpo insieme dall'anima elemento semplice e tuttavia diverso o diversamente combinato o inserito o reso tra uomini ed ancora

animali e cose? Nel cercare la stessa provenienza Plotino giunge a chiedersi se “si trovi qualcosa che faccia da materia e qualcosa che faccia da forma”. “Queste stesse considerazioni” sono trasportate “sul piano dell’universo”. Si potrà dunque ascendere alla comprensione “se l’anima imprime sui quattro elementi la forma del cosmo”. Lo Spirito distribuisce le forme razionali allo stesso artista che crea; si potrà così comprendere lo Spirito “con verità” là dove “ciò che il corpo riceve dall’anima è già oramai ombra e figura”! “Ciò che è migliore è naturalmente primo”. Così è lo Spirito rispetto all’anima”! Né si può pensare “come molti fanno che l’anima, giunta a maturità, generi. In forza di qual principio, mi domando, il potenziale può essere attuale se manca la causa che lo porti all’atto?” Seguono a queste elaborazioni ed applicazioni delle conoscenze storiche altre operanti sul caso ed ancora sul perfetto e l’imperfetto nonché “in principio”. Si passa poi a “confrontare” l’anima con il suo creatore, a considerare gli effetti delle passioni, per risalire a quello che è ritenuto vero, al di là della possibilità stessa di essa costruzione “conoscitiva”. Similmente si ricavano le realtà nel cosmo e fuori da questo presupposto.

“La tesi teoretica” è così dedotta. Si giunge inoltre all’inferenza che “se pensa -lo Spirito- per sé e da sé, allora egli è, in sé, il contenuto del suo pensare”. Senza addentrarci ulteriormente basta notare qui che la premessa è fondata sul se ipotetico che potrebbe essere retto o suffragato quantomeno dai termini successivi cui viene legato. “Purtroppo, noi siamo avvezzi partendo da ciò che ci capita quaggiù, a immaginare separati finanche lo Spirito e il suo contenuto di pensiero”! “Ecco: è chiaro che essendo Spirito, egli pensa in modo reale l’essere e così gli dà l’ipostasi dell’esistenza”. Di conseguenza egli è l’essere. “Perché” o ha da pensarlo come esistente altrove o ha da pensarlo come esistente in se stesso” tenuto conto che “altrove è impossibile”; Egli allora lo pensa come il suo “io”. Non lo penserà certo contenuto nelle cose sensibili, come si crede”. “Poiché, in ogni singola cosa, il suo valore originario non consiste nella sua capacità di essere percepito coi sensi”.

”Del resto, ogni forma che è “in un altro” è entrata in questo da un altro essere ed è un’immagine di lui”. “I pensieri del creatore”, “non possono che esistere prima”; ma, in definitiva, “Pensare ed essere sono proprio la stessa cosa” e “questo spirito è pienezza saziata per l’eternità”. Inoltre “se lo spirito fosse immaginato da noi anteriore all’essere, si dovrebbe dire che lo spirito operando e pensando, porti a termine e generi gli esseri; ma poiché è una necessità che si pensi l’essere prima del pensiero, si deve ammettere che l’essere giaccia dentro il Pensante”. Se gli uomini poi immaginano “una cosa prima dell’altra: gli è che il nostro spirito frazionato è diverso da quello dello Spirito indivisibile e non frazionante che è l’Essere e il Tutto”. Con questi stessi “strumenti”, Plotino costruisce ed ipostatizza il Bene, il Bello nonché la via ed il fine dell’uomo. “Il Bene di ogni singolo essere” è “l’attività della vita secondo natura”. L’anima “ottima com’è, orienta la sua attività” “verso quanto v’è di meglio” e quello sarà il “bene in se stesso, semplicemente”. E il bene stesso risulta proprio ciò verso cui le attività sono orientate. Al di là di una ricerca si tratta di un Bene posto come tale per

“natura” al quale è applicata e considerata ogni attività sia volta che per ciò che fa volgere così che le altre cose possano parteciparvi. Il Bene è “per quel suo quieto restare”. Tutto dipende da lui “Esso stesso poi, non dipende da nulla”. “È quindi necessario che esso sia immobile”. “Le cose inanimate si volgono all’anima direttamente mentre l’anima si volge a lui tramite dello Spirito”. “Ogni ente, poi, possiede qualche cosa di Lui, in quanto che ognuno di essi è unità, come che sia, è essere come che sia; e partecipa altresì di una forma”. “Così partecipa del Bene”. L’Universo altresì, per esistere, ha bisogno di contrari, quindi di materia e quando ci si rivolge a ciò si pone in essere il male; questo tuttavia è visto anche dopo l’ultimo digradare del bene. Ciò inoltre che non ha più nulla di lui è la materia e questa è la “necessità” del male. Il lavoro di Plotino potrebbe dirsi volto proprio ad una composizione di questi contrasti che sono rilevati quaggiù proprio con l’operare un superamento di queste distinzioni in quell’Uno per il quale solo a livello esplicativo una “logicità” è portata avanti prima di una quiete, di un Bene, di un Uno che tuttavia si manifesta, senza cessare di essere tale ma che deve poter rappresentare altresì e sostenere questo mondo universo al quale inoltre, una materia “fa da sustrato”, “supposto che possa vedersi”. Sugli stessi presupposti e con lo stesso “metodo” è condotta l’indagine sulla bellezza: quella che è oltre la vista, l’udito, ogni sensazione ed ancora oltre la scienza e la virtù stessa. Plotino cerca il principio unico nella stessa divisione.

Alcune cose sono belle per partecipazione, altre per sé stesse “come la natura della virtù”. Quale il principio allora di essa nel corpo che a volte è bello “a volte no”? “Qualcosa che si fa sensibile al primo intuito”. Senza continuare oramai nelle analisi dei processi “dimostrativi” e nella valutazione di assunti e definizioni, cercheremo di cogliere quanto di contributivo è proposto. L’anima per Plotino, “quasi intendendo l’esprime”. Se in armonia l’accoglie; rilutta se l’avverte estranea. Questo per affinità o per “qualcosa di congeniale”. L’anima è però in rapporto con lassù così il raccordo è possibile “per la partecipazione all’idea”. Ciò che è nato a ricevere forma e idea, resta, invece, senza forma: ecco quello che merita l’attributo di brutto e di estraneo alla ragione divina. L’”Unità di parti come idea rappresenta il bello”.

Il segno della virtù che affiora”, “riesce gradito appunto perché è in accordo con la virtù vera “ch’è quella interiore”. E così la bellezza del colore per la “presenza della luce”, “sulla oscurità della materia”. Le armonie dei suoni sono in rapporto “al tema dominante”. L’altra, “la bellezza trascendente”, se non vista, non può essere espressa. Quindi “lo splendore della virtù, ignoto a chi non riesca ad immaginare quanto sia bello il volto della giustizia e della temperanza”. Le “anime più amorose” maggiormente provano “tali sentimenti”. “L’anima purificata diventa idea e ragione” e sempre più bella quella che sale “alla sfera dello Spirito”. “Bene e bellezza “alla fine” si identificano”. Tutto quello che è toccato e dominato diventa per ciò bello per quanto la forma vi è impressa. Chi contempla “la bellezza in sé e per sé”, “se ne innamora” e trabocca di “gioiosa meraviglia”. “Occorre travagliare” per “non restare privi della suprema visione”. “Beato è

colui che, raggiuntala, ha contemplato tale vita beata”. “Infelice è colui che non consegue il Bello” e non “chi non ha ottenuto “corpi belli”, “potenza, primato, regno”. La via per quella bellezza è data dallo “sguardo interiore”, che prima si abitua alle belle azioni poi all’ ”anima di coloro che le compiono”.

Per far ciò, per vedere, bisogna limare ed affinare ma per raggiungere quello che appare già dato come bello ed, in un certo senso, conosciuto. “Se ti vedrai così, divenuto ormai visione”, sarai giunto nel sublime”. “È necessario che il veggente si faccia prima simile e affine a ciò che deve essere visto” e “nell’ascesa, egli giungerà, dapprima allo Spirito ed ivi contemplerà tutte le belle idee”. Questo “a voler usare una formula generale” “è il primo Bello” al di là è il Bene” ed “a voler distinguere gli intelligibili, si dirà che la bellezza intelligibile è il luogo delle idee” e “il bene” “fonte e principio del Bello” osservando beninteso, che il Bello è nel regno dello Spirito”. A questo regno l’anima torna dopo essersi spogliata del diverso. L’intero discorso sembra aprirsi per la comprensione della realtà e chiudersi con il manifestarsi di esso Uno che elementi trova nelle ipostasi fino ad una negatività, unica e come tale considerata male e limite ma solo del processo.

Un Nuovo Avvento. Il Cristianesimo

Con l’avvento del cristianesimo, dopo la conversione di Paolo che contribuisce enormemente a diffondere il messaggio di Cristo e con il suo importante sviluppo si inserisce e si sostituisce in Occidente non una nuova mentalità ma una fede che innovativa e prorompente finisce con l’assorbire e rielaborare la precedente cultura piegandola alle sue esigenze ed ai suoi canoni. Emergono, poiché è su essi che si innestano quelli del nuovo testamento, gli elementi del vecchio. I “libri” degli Ebrei che riportano anche tradizioni antichissime trasmesse oralmente possono considerarsi, in estrema sintesi, come il patto, “testamento” tra Dio ed Israele. Quanto in esso si erge, al di là di quello che possa manifestarsi in una comparazione valutativa con altri miti poi superati ed elaborati, rappresenta proprio la peculiarità e l’apporto ovvero la base di quell’enorme sviluppo storico-religioso, dal cristianesimo appunto rappresentato. Il primo patto fu stretto da Mosè con il sangue di capri, il secondo, che comunque già era atteso, perché annunciato, fu prodotto da Cristo con il suo sangue. Ma perché ciò?

Vi era stata una creazione del mondo e Dio dal nulla creò anche l’uomo. Quello di Dio era stato un atto di libera volontà, di bene. Saremmo tentati di intervenire con problematiche logiche e confronti con le prime filosofie greche, soprattutto, ma questo testamento si svolgerà così ed in modo piuttosto autonomo e solo in seguito sarà interessato da quegli sviluppi “diversi”. In essa credenza dunque e per essa fede, l’uomo è il centro del creato, è la creatura di Dio a sua immagine, a lui spetterà il dominio su quanto la terra offre e sugli animali che la abitano. L’uomo deve assimilarsi a Dio, deve fare la sua volontà. L’uomo, dunque, al culmine di tutti gli altri esseri, tende a Dio, si sforza di adeguarsi ma per portare avanti la sua volontà che costituisce la prima ed unica realtà vera ossia il principio tra-

scendente. Né per questa via è impegnato l'intelletto; l'uomo deve sforzarsi di volere la volontà di Dio; questo il fatto. E come fatto è data la legge, dalla prima che "comandò all'uomo" di non "mangiare" dall' "albero della conoscenza del bene e del male" "perché dal giorno in cui ne mangerai dovrai certamente morire" a quelle "scritte", appunto come comandamenti, offerte dopo il diluvio universale ed ancora per il peccato originale causato dalla disobbedienza: dolore, male e morte per l'allontanamento da Dio. Emerge, in questa fase, tuttavia, una spiegazione dei mali per uomini che comunque si sentono vicini a Dio e per quanto piuttosto simili a lui. L'uomo da solo non avrebbe potuto salvarsi dal peccato trasmesso da Adamo così che "Dio si è fatto uomo e con la sua passione e morte ha riscattato l'umanità dal peccato". Paolo afferma che "il vecchio uomo fu crocifisso con lui", "per non essere più schiavi del peccato". Tanto rappresenta la fede al di là di ogni facoltà e potenzialità umana anzi l'uomo è accomunato a tutti gli altri nella sua impotenza fuori da essa fede e da tutto ciò che a Dio rinvia e, se differenza vi è, il vantaggio è per i più poveri, i meno dotati, i più umili. Tanto rappresenta la rivoluzione sia teoretica che morale ovvero delle capacità conoscitive e dell'attività pratica come virtù. Questo il cristianesimo di fronte all'antichità nel suo complesso. Se non sono affatto difficili da individuare i motivi storici che hanno permesso e favorito il suo sviluppo, prorompente è il rapporto tra ragione e fede che interessa la ricerca filosofica. La fede come inserimento nell'antico patto rappresenta, ora, la condizione di ogni cristiano.

Resta solo da vedere se e come vi aggiunga elementi e valutazioni ma solo a sostegno e mai come via che sostituisca essa con una ragione o altro per cui sia possibile ritrovare essa appunto che resta, perché si è posta, come fede. "Spirito" questo al quale l'"anima" tende e si lega lasciandosi dietro il "corpo" unitamente alle più alte facoltà dell'uomo antico. Dall'amore alla giustizia, dalla temperanza al coraggio, nulla si pone che non risulti dalla grazia dell'essere nella volontà di Dio con relativo annullamento di quanto non solo si oppone ma che possa essere considerato semplicemente diverso. L'uomo in funzione di Dio attraverso Cristo; lo Spirito per gli insegnamenti e i comandamenti. È qui il mistero, lo spartiacque tra credenti e non. Caratteristica peculiare del cristiano è l'amore verso Dio che è amore verso gli uomini così che, ciascuno, amando gli altri, ama Dio stesso. Il rivoluzionamento si conclude con il regno dei cieli che appartiene ai primi e che sono perciò beati e non si allude qui alla sola povertà materiale che appare presupposta ma a quelli poveri "in ispirito". Similmente avviene per gli altri valori ritenuti nel rapporto con Dio e con la fratellanza; quello che prima era ultimo ora diventa primo. Questa rivoluzione non esclude la considerazione del nemico: "a chi ti percuote una guancia, porgi l'altra". Il ribaltamento non tralascia neppure il corpo che nella resurrezione del credente si unirà all'anima così da esprimere l'uomo che è stato, di fronte a Dio e che, possiamo ritenere, proprio per essersi annullato interamente, risorge ora. La considerazione del fine, in ultimo, investe anche la fine di tutti i tempi.

La patristica S. Agostino

Il cristianesimo all'inizio dovette proporsi ed imporsi alla società pagana che tuttavia attraversava un periodo di crisi, vissuto anche come angoscia; in seguito, alla sostituzione cominciò a prodursi una interazione con la filosofia precedente fino a recuperarla a sostegno di quanto ritenuto da essa fede unitamente alla stessa storia precedente considerata non interamente priva della mano di Dio che, comunque, non aveva manifestato sé stesso così come avvenuto dopo la venuta di Cristo. Fissare canoni, definire rapporti, interpretare la Bibbia, anche in senso allegorico, difendere il cristianesimo e quindi testimoniare non solo il suo primato ma la sua unicità e verità fu il compito di quelli che sono considerati i Padri. Fronteggiarono in seguito eresie ed operarono una scelta all'interno della stessa cultura classica. Fu fissata la natura di Dio, una in tre persone: dal padre il figlio generato e lo Spirito santo che dal Padre proviene. Il mondo è stato creato da Dio e il male è rappresentato solo da una privazione di essere. L'uomo è libero di tornare a Dio. È con Agostino che le riflessioni sono spinte nella fede e per essa. La fede guida ed indica la via della ragione. Emerge subito comunque la riflessione concernente eventuali dissidi. Per Agostino questi, tuttavia, non sono possibili; essa fede rappresenta la posizione, l'inizio di ciò che andrà ad unirsi e si lega appunto proprio e solo perché si è in quella situazione; essa rappresenta ora il ribaltamento determinativo, l'attrazione, la spinta ed ogni cosa in essa svolta. Guardando in sé stesso Agostino legge e rilegge la sua interiorità con quella luce e, per essa luce, scopre e chiarisce quanto, in precedenza, appariva oscuro e non risolvibile o ancora disorganico nonché contraddittorio o senza un senso generale. Mancava prima il senso della vita, l'attrazione, la sicurezza e la verità che trova in Dio attraverso Cristo. È lui, uomo concreto ed interiore, ad essere analizzato come uomo con questa fede, in rapporto anche non esplicito, con le problematiche precedenti non risolte dell'uomo che ricercava prima che la fede giungesse. Un problema più specificamente "filosofico" è rappresentato dalla verità e dalla sua ricerca. Per Agostino il primo grado della conoscenza appartiene alla sensazione e questa è "patita" dal corpo. L'anima rileva ciò all'interno di esso corpo e risulta attiva. Cosa fa sì che noi cogliamo un'armonia e quanto altro al di là di quello che comunque ci si manifesta come mutevole e corruttibile? Qualcosa di diverso, di immutabile e di "eterno" e, tenuto conto che essa stessa anima si presenta mutevole rispetto a quanto così non è, allora essa, che, in questo caso, appare piuttosto confusa con la mente e probabilmente piena di oggetti mutevoli che spingono per un'organizzazione, rinvia ad una legge superiore, ad una verità ed altresì ad un principio giudicante. L'intelletto, quindi, coglie le idee e queste, pensieri divini, sono recepite per illuminazione divina dall'anima più alta purificata. Sono evidenti qui talune oggettivazioni ed inferenze portate avanti da Agostino a cominciare da ciò che si ritiene anima che recupera un superiore per illuminazione e con esso ancora quello che nelle sensazioni, negli oggetti e nelle relazioni di questi mai appare appunto perché mutevoli

e diversi e tuttavia è da riconoscervi l'ampia problematica "moderna" di quello che è dato dalla sensazione ed il rinvio a quanto con le caratteristiche della necessità da esse rappresentazioni concrete esula e che solo sembra essere razionale ed intuibile; diversità e superiorità che per Agostino sono costituite dal divino e dalla sua illuminazione. È di fronte agli accademici che Agostino appare in una modernità ancora ulteriore. Se mi inganno è perché sono. Non si può ingannare chi non è. Non mi inganno in questa conoscenza. Si dà qui una conoscenza di chi si riconosce come tale, lasciando fuori da ciò l'inganno, la sua effettività o realtà. L'essere stesso è ricavato per il suo rilevamento da parte di chi reputa così di essere e di conoscersi come tale. Senza l'esplicitazione degli elementi base, diventa difficilissima la determinazione così che questa può essere affidata ad un termine e legata o ad un altro e quindi spostata. Queste stesse argomentazioni sono condotte da Agostino non per ricavare da esse una realtà di riferimento ma per cogliere una similitudine o una esplicazione del divino. Agostino non ha bisogno di cercare i fondamenti; è Dio la verità che si esplica e la sua luce investe la mente che, alla visione di Dio, è pronta e verso Dio l'amore trasporta. È il campo stesso della filosofia tuttavia ad essere investito. Se per filosofia si intende l'amore per il sapere e l'amore non rappresenta altro che la ricerca inseguita al massimo livello, allora il sapere stesso si trova a dipendere da essa ricerca e ad essa è relativo anche se talvolta si esprime ipostatizzato come un qualcosa che è fuori e che si vuole raggiungere. Non diversamente si presenta il discorso se con filosofia si intende la ricerca della verità poiché questa, come sinonimo di conoscenza e vera, di fronte a ciò che tale non è considerato, rientra nella ritenzione di cui sopra. La problematica muta allorché la verità si emerge come rivelata. In questo caso non vi è più bisogno di ricerca ovvero di filosofia se non per chiarire ed organizzare taluni termini con quali che siano corollari. Viene allora applicata una ricerca che o è affidata alla ragione o ad un'indagine quale che sia e che conduce comunque all'incontro con essa verità per altra via così che o necessiterebbe ancora un fondamento unico ulteriore, che entrambe le precedenti coniughi, o una delle due integri e sostenga l'altra. Le due altresì non possono risultare opposte o addirittura, per un riferimento unico, contraddittorie ma, nell'ipotesi di divergenza, bisogna ammettere due vie e queste ancora o risultano autonome - è il caso della fede e della ragione che procedono in un loro spazio peculiare consentendo così alla ragione di percorrere "liberamente" la via scientifica e tuttavia ristretta in questo ambito che, pur enorme, è "limitato" dalla considerazione totale ed universale per fede data - o concernenti, allora, questo stesso incontro che si pone, per la sua unità di contatto e si offre alla valutazione ed al riferimento che, ancora una volta, se unico, deve includere e spiegare o motivare ovvero riferire l'altro, se diverso o si ritrae lasciando il problema o surrettiziamente manomette o produce un errore tra quello che si vuole dimostrare e quello che invece si pone con una evidenza e verità, al di là di essa dimostrazione, o ancora denota che essa dimostrazione si applica ma al principio che è posto e si è rivelato verità. Si applicherebbe così una logica a ciò che all'inizio, e come realtà, si presenta come un fatto; come

una verità. E il fatto era così grande in questo vasto periodo storico che ci si muoveva da esso e pian piano si apportavano a sostegno quegli elementi e produzioni precedenti ed antiche che suffragavano o potevano essere incluse. Questa appare la filosofia ancella della teologia; una non filosofia come ricerca totale o “pura”. Il totale ed il puro è stato rivelato, è stato colto, si tratta solo di riferirsi ad esso e nel modo più “razionale” ed organico e sostenibile possibile. Tanto non significa, tuttavia, che manchino spunti e ricerche e momenti di autenticità ed intensità, che in Agostino si presentano in modo emblematico ma che non sono seguiti nei loro sviluppi possibili o “autonomi”, quanto piuttosto che su essi si lavora serratamente per ricondurli alla “verità” data. Evidente appare allora il lavoro di lettura o rilettura di questa “filosofia della teologia” in chiave teoretica. Si tratta di cogliere quei rapporti e quegli spunti ovvero quegli elementi in formazione che possono risultare funzionali ad un allargamento degli orizzonti e della potenzialità della ricerca nonché costituenti l’affinamento del pensiero che, con maggiore profondità, può addentrarsi nell’indagine eliminando, per quanto possibile, quegli errori ovvero quelle condizioni conoscitive storiche che comunque costituiscono la base dello sviluppo successivo. Comprendere così i termini e soprattutto quelli aperti che consentono, proprio perciò, la ricerca e lo sviluppo ulteriori rappresenta il nucleo di ogni indagine storica volta a rapportare quanto si è colto nell’ambiente concreto con i riferimenti più specifici inerenti ad esso prodotto inteso come quella cultura, quella conoscenza, quella realtà in quel momento.

Se la teoreticità muove verso lo sviluppo sui riferimenti colti, l’indagine storica li approfondisce nel contesto e solo in tanto consiste la loro diversità; ché gli elementi dello sviluppo non possono che essere comuni anche se la storia li coglie e li trova nel passaggio successivo che, quando questa disciplina opera, è avvenuto, laddove la teoreticità apre alle possibilità di essi sviluppi e per quanto concerne la filosofia li produce e li pone in essere. Vediamo come Agostino si pone di fronte alla creazione. “Ecco la mia risposta a chi domanda che cosa faceva Dio prima di creare il cielo e la terra. Non rispondo come quel tale che, a quanto si racconta, eludendo scherzosamente la difficoltà della questione disse: “Dio preparava l’inferno a coloro che vogliono indagare le cose troppo profonde”. Agostino sa che “altro è il capire, altro è lo scherzare” e lo scherzo consiste qui nell’affermazione che riporta un effetto di un qualcosa comunque ritenuto derivante dalla produzione di Dio con relativo traslato, operato, in questo caso, su coloro che, tuttavia, per una concezione altrettanto ritenuta, sono colpevoli per essa indagine volta a dubitare proprio di quello che si deve credere. Accostamento netto, con sostituzione e logica relativa che investe i termini in opposizione, e legame tuttavia costituiscono lo scherzo che Agostino allontana con una risposta non solo seria ma profonda e umana poiché ci appare permeare l’altro nella validità di una richiesta che accomuna. In modo altrettanto aperto si pone e possiamo ritenere la stessa quell’apertura sia a sé che all’altro. “Volentieri risponderei di non sapere quello che non so, piuttosto che mettere in ridicolo chi ha posto una questione profonda”. Possiamo escludere dalla filosofia migliori affermazioni di questo genere?

O non esprimono piuttosto esse stesse la base e la realtà di quell'amore di ogni ricerca che si dice filosofia? Non rappresenta questo il sostegno ed il legame della più alta conoscenza? Non possiamo non soffermarci comunque su quello che si presenta come un circolo vizioso costituito dalla ragione che indaga e tuttavia si annaspa senza cogliere verità alcuna e la fede che, una volta incontrato Dio, illumina e sembra rendere evidente la via alla stessa ragione che ora vede chiaramente, con quella illuminazione, la verità. Allora che la fede costituisce non solo la luce ma la realtà stessa effettiva consente alla ragione il raggiungimento dell'obbiettivo che in ogni caso rappresentava già l'indirizzo della ricerca. Trovato l'oggetto conclusivo dell'indagine, tutti gli elementi che da esso dipendono appaiono delinearli individuatamente in esso che oramai si presenta come un contesto. Se, a livello logico, il problema può, almeno in via generale, sembrare tracciato in tali termini, il discorso si delinea in una complessità maggiore per quanto attiene alla sua fondazione che risponde ad una posizione filosofica. Questa appare operare dall'esterno e la costruzione si presenta frutto della ricerca e tuttavia, alla fine, non può che legarsi alla ragione che indaga e che, quindi, da ultimo, si sente investita ed illuminata. Trovato, in definitiva, il riferimento afferma ancora Agostino "tu o Dio nostro sei il creatore di ogni creatura".

Come credenza o dimostrazione riterremo questa affermazione? L'una o l'altra per quanto sarà espresso ed esplicitato in seguito o semplice affermazione se così lasciata. Agostino continua "prima di creare il cielo e la terra nulla faceva. Se infatti faceva qualcosa, che poteva fare se non una creatura?" - Questa è ritenuta unitamente a cielo e terra -. Che non si tratti ancora di una dimostrazione è evidente poiché se si ponesse come tale sarebbe imperniata su un errore: almeno quello di ricavare ciò che è posto quando invece, ponendosi oltre e senza legami determinanti e per essi, è possibile far emergere, tra tutto l'altro, anche una cosa e il suo contrario. Dal fatto, considerato reale, univoco nonché necessario, risale alla causa che altresì esclude ogni possibilità diversa in quanto solo di quel fatto ritenuta tale. Il sia pur piccolo tentativo "razionale" o "dimostrativo" è subito sostituito dall'affermazione affidata al credo: "Potessi io sapere tutto ciò che desidero per mia utilità di sapere, così come so che prima della creazione non era fatta creatura alcuna". Eppure questa affermazione ci appare potenziata per il legame con l'auspicio forte che "psicologicamente" investe di sé proprio l'altro termine della proposizione cui è legato. Passa poi a meravigliarsi di qualcuno che "con fantasia volubile, gironzolando sulle immagini di tempi passati si meraviglia che tu, Dio onnipotente e creatore di tutto... sia stato inattivo per innumerevoli secoli"; quello "si fonda su cose false" - è alla verità che si appella Agostino ma a quella data e ritenuta-. Passa poi alla valutazione e ad un'analisi dei secoli e quindi dei tempi. Ma "potevano esistere tempi da te non creati?" Il discorso è, ancora una volta, riportato nell'ambito della verità considerata. È qui presente il "connubio" tra una dimostrazione pure tentata e proposta e il campo e la verità totale data. La "dimostrazione" non è volta a ciò ma in ciò e perciò pone la sua intera validità e forza. Dell'assoluto nulla può dirsi poiché ogni valutazione è

attinente e possibile dopo la creazione e per essa. Dopo questa però o sono presenti i termini per risalire al principio o esso, come tale, esula da tanto ed allora ci si può solo inserire in esso o meglio, tutto proviene, posto esso, come ciò. Sono creati, in uno, gli “oggetti” e le “possibilità” conoscitive. Oltre tutto questo non ci si può chiedere nulla a cominciare dal perché. Eppure la precedenza di Dio è ritenuta al di là degli stessi tempi. Ma questo è il fatto! Dio è fuori dal passato e dal futuro; sono questi infatti tempi. Al di là degli anni che passano tutti e “tutti non saranno più” è l’eternità. Ma Agostino giunge a chiedersi che cos’è il tempo. “Se nessuno me lo domanda lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo domanda non lo so”. È ancora presente qui il passaggio tra la verità colta e quanto si deve invece spiegare o dimostrare o un passaggio retorico di scuola, trascinato tuttavia in un’esperienza che retorica non è? Sembra indispensabile comunque un qualcosa che passa. Ma “il passato e il futuro come esistono se il passato già non è più e il futuro non è ancora?”

Questi i problemi quando il tutto è considerato solo per oggetti senza un riferimento che li rilevi come tali. Agostino ritiene inoltre che se il presente non passasse sarebbe eternità. Ciò risulta ovvio perché non muove dalla considerazione stessa di come e in quali termini si ritiene il presente e quindi gli altri tempi nonché il tempo stesso ed ancora quanto o è fuori o li include tutti nella totalità come eternità. Il problema si complica quando immette la causa ed inoltre il non essere legato al tempo come essere ovvero all’essere tempo e come tale essere presente con il passato che così diventa non essere di questo quando non potesse essere causa di esso essere presente. Emblematici appaiono qui taluni procedimenti caratteristici di una filosofia in un suo particolare momento dove è applicata sì una logicità ma legata a qualcosa che o si considera oggetto nonché essere o lo si riferisce ad un suo opposto, quindi ci si chiede una causa per tentare di determinare qualcosa che rinvia a ciò che necessita, a propria volta, di una determinazione così che una, con ipostatizzazioni ed oggettivazioni con tanti errori tra quelli già contemplati da Aristotele, deve sostenere l’altra in un rincorrersi che sembra produrre quello che capita o che si vuole “dimostrare” e che, tuttavia, tante volte, si porta dietro ed offre, ma spesso confusi, contributi non indifferenti e talvolta piuttosto elevati che quasi sempre si smarriscono o restano nell’ombra o fanno ricadere su di sé gli stessi giudizi inferti agli elementi cui sono legati. La stessa valutazione della lunghezza e della brevità, pur affrontata da Agostino, non esula dalle precedenti considerazioni poiché legate a “ciò che non esiste”. Il problema non si risolve inoltre con il passaggio dall’uso dell’ “è” a quello del “fu” lungo o “sarà” lungo. In questo “smarrimento” Agostino invoca il Signore. Ed immette nella richiesta nuovo “materiale”: l’esistenza e le possibilità. Tolta l’esistenza nulla può dirsi più dello stesso tempo passato. Dopo ciò invoca l’anima umana se “è stato concesso di avvertirne e misurarne la durata”. Le chiede quindi di rispondere tenendo presente la divisione stessa del tempo considerato: cento anni; se sia da considerare presente solo il primo e novantanove i futuri; così, come se non bastasse, alle problematiche precedentemente poste e costruite -ma tante sono quelle relative alla cultura anteriore- aggiunge quella

dell'unità e sottodivisioni: unità di essa unità da costruire altresì come somma. Su tanto riduce la lunghezza del presente passando per i mesi, per i giorni e così via. Giunge quindi alla "particella non più divisibile". A quell'attimo lega il presente. Non dovrebbe né deve avere estensione altrimenti una divisione sarebbe sempre possibile. È la problematica di Zenone che riemerge in un contesto diverso? La lunghezza del futuro è invece ridotta e corretta con il sarà; legando però ad essa l'esistenza appare evidente che esso non è; così che non può dirsi quello che sarà - potremmo continuare noi - operando sullo spostamento nonché sulla sostituzione di termini. Ed Agostino continua con la riduzione "graduale" di esso a presente così che, di volta in volta, esso non è futuro come tale e al quale applica quanto già considerato con il presente. Dobbiamo imparare questo da Agostino? Acquisire da lui questi procedimenti che ci saranno utili e soprattutto saranno veri? "Tuttavia, o Signore, distinguiamo gli intervalli di tempo" -aggiunge- "misuriamo anche di quanto quel tempo è più lungo o più breve" e "misuriamo il tempo nell'attimo in cui passa e lo misuriamo percependolo". Subito reputa però che ciò che è passato "non si può percepire e misurare". "Padre, io investigo, non affermo" e tuttavia chiede di sostenerlo. È un mistero il passaggio tra questi tempi. Si chiede ancora "dove infatti i profeti videro il futuro, se il futuro ancora non esisteva?" Chiede al Signore di lasciar investigare come la mente ritiene ossia come vede il passato. Vuole sapere quindi "dove sono" il futuro e il passato, se esistono. È da reputarsi che cerchi un luogo per il tempo? E tuttavia sa con sicurezza che quelli sono presente; come presente e fuori è stato "posto" Dio, possiamo, aggiungendo, considerare.

L'esistenza può essere solo presente "come concetti suggeriti dalle immagini che fissarono come orme nell'anima" gli "avvenimenti realmente accaduti". Confessa di non sapere che per quanto concerne il futuro avvenga qualcosa di analogo. Anche il futuro tuttavia non può essere che ricondotto al presente; e presenti sono i segni e le cause del futuro. Anche in queste argomentazioni si manifesta comunque il "passaggio" tra l'oggetto e la rappresentazione. Come il futuro che non si vede si può predire e come Dio lo ha rivelato ai suoi profeti? Confessa Agostino di vedere nell'anima solo un presente del passato, un presente del presente ed un presente del futuro. Su queste ampie "aperture" tuttavia le "chiusure": "Il presente del passato è la memoria, il presente del presente l'intuito, il presente del futuro l'attesa". Tutto presente quindi, anche del passato e del futuro e non passato e futuro e tuttavia si continui pure con questo uso perché "sono rare le volte che parliamo con proprietà; spessissimo infatti ci esprimiamo impropriamente, ma si comprende quello che vogliamo dire". La tematica si presenta nel rapporto tra Dio, realtà suprema e le altre che, da lui create, non possono porsi di fronte ed indipendentemente da lui e la "conferma" di tanto Agostino affida a quanto Dio disse a Mosè per mezzo dell'angelo "Io sono colui che sono". Nessun predicato quindi; senza questi, però, nulla può essere aggiunto né come tale conosciuto. Da ciò Agostino comunque sembra ricavare l'essere di Dio unitamente all'essere unico superiore e diverso da ogni altro essere creato. "Nessun'altra natura" perciò "può

essere contraria, se non quella che non è". E qui vale l'applicazione logica! Essendo questa realtà il bene-beatitudine significa avvicinarsi ad esso e vizio il contrario. Il male stesso non può avere natura propria, all'opposto di esso bene ma come vizio rappresenta l'allontanamento dall'essere che è supremo e bene. Il male comunque non può toccare il bene "ma può nuocere soltanto alle nature mutevoli e corruttibili, che tuttavia sono buone in sé, come testimonia lo stesso vizio". E proprio perché sono buone possono "essere danneggiate dal vizio". Si tratterà ora di cercare le cause e i motivi di questo vizio. E il vizio nuoce poiché toglie qualcosa che è un bene. Agostino affronta il discorso sulla volontà all'interno della natura che per sé stessa non può essere che buona.

"La scienza di Dio" che "non ammette nessun mutamento" comprende tutto come presente nell'eternità. Agostino passa a valutare la posizione di Cicerone "che combatte la prescienza del futuro". Se si ammettesse il fato sarebbe negata "la libertà del volere" poiché "se si concede la conoscenza del futuro, non ci si può poi in nessun modo rifiutare di ammettere il fato". Egli è sicuro al di là di come "comunque argomentino i filosofi nelle loro tortuose discussioni e contese" che la volontà sia nostra e che Dio in precedenza già seppe "che avremmo fatto". e ciò perché "noi crediamo altresì nella sua volontà".

Ad Agostino appare chiaro quello che agli altri è tortuoso: noi sappiamo di fare soltanto ciò che vogliamo. Ancora più evidente è per lui che Dio non può non avere prescienza di ogni cosa essendo la realtà suprema. E che l'agire sia frutto di volontà lo sa bene per esperienza. Risolve quindi il problema con il ritenere che "le stesse volontà nostre sono nell'ordine delle cause, ordine che è fissato in Dio ed è contenuto nella Sua prescienza". Riesce a lui, così, quanto non possibile a Cicerone che è costretto ad ammettere cause; dalla fortuita alla naturale ed ancora alla volontaria perché ogni cosa non sia assorbita dal fato.

La situazione si complica con il riferire la volontà allo spirito ed allo spirito creato nonché per l'aiuto da Dio portato -grazia- a quelle buone e che alle cattive nega l'efficacia. Volendo salvare la libertà tutto questo dovrebbe essere letto come un ausilio. Una complicazione ulteriore, tuttavia, si ha con le cattive volontà che non dipendono da lui "in quanto sono contrarie alla natura che deriva da lui". In considerazione che la non derivazione potrebbe essere frutto di una volontà autonoma potenziata in negativo - ed anche qui il discorso non si presenta semplice poiché ciò che è forte bisogna di una cattiveria per volgersi ad un negativo, essendo ritenuto positivo solo l'essere, la forza, dunque, dovrebbe risultare a questo legata ed allora meglio si spiegherebbe con una volontà debole volta ad un non essere - la contrarietà alla sua natura potrebbe, allora, essere affidata e soltanto al non essere a meno che non si voglia inserire altro. Lasciamo Agostino in questo problema di non facile soluzione sul quale lavoreranno, per secoli, teologi ed esponenti della chiesa e seguiamolo nella esplicazione della "città" di Dio.

Si tratta della felicità da distribuire ai buoni. Nella vita terrena i regni si vedono appartenere tanto ai buoni quanto ai cattivi. L'applicazione della

giustizia non appare risultare a tanto attinente e non investe quindi i beni temporali e la motivazione sembra quella che nessuno desidera questi doni e quanto avviene sia solo una condizione dello sviluppo. Anche gli angeli che sono precipitati non si sono avvantaggiati di quella che era solo una condizione. Senza addentrarci in questa “spiegazione” rileviamo che Agostino indica la luce quale quella degli angeli buoni come termine della felicità di ognuno. All’opposto invece le tenebre e quelli che vi rientreranno. Sarà solo la volontà che porterà all’inserimento in questa divisione. A sostegno della parità di condizioni, Agostino addita la discendenza degli uomini da uno solo e con natura media tra gli angeli e le bestie così che dipende dall’uomo il suo salire o scendere e da tanto derivano le due città che, a propria volta, sono ricondotte alla discendenza di Caino e di colui che nacque dopo Abele prendendone il posto. In questo modo però viene ad essere alquanto scossa quella libera volontà che tuttavia è la sola per Agostino che porta a quei riferimenti. “Quelli che vivono secondo l’uomo” e “quelli che vivono secondo Dio”. “Il cittadino di questo secolo e il pellegrino di questo secolo”. Della stessa natura è il vaso vile e quello “onorevole” anche se prima viene quello vile ed umano perché lo spirito si manifesterà dopo.

L’amore di Dio fino al disprezzo di sé “avrà edificato la città celeste”; l’amore di sé, fino al disprezzo di Dio, la città terrena”. In questa “tanto i principi quanto le nazioni sottomesse sono dominati dalla brama del dominio, nell’altra tutti si servono a vicenda con carità scambievole”. La città terrena litiga per i beni transeunti da dividere poiché “l’oggetto del suo desiderio non basta a nessuno o almeno non a tutti”; la vinta si sottomette rinunciando “alla libertà pur di ottenere una pace purchessia e la salvezza”; al contrario “sono stati oggetto di grande ammirazione quelli che hanno preferito morire anziché servire”; l’altra società si distingue da questa per il fine ultimo ed auspica la pace per poter condurre il proprio pellegrinaggio, tenuto conto del breve tempo di questa vita mortale poco “importa sotto quale impero viva l’uomo che deve morire, se quelli che comandano non lo costringono ad azioni empie ed inique”. Agostino non si addentra ulteriormente nella valutazione dei rapporti emergenti o possibili in questa vita nonché della loro organizzazione e fondazione perché se anche “i più virtuosi fossero anche i più onorati, nemmeno allora si dovrebbe fare gran conto dell’onore umano, ch’è come fumo senza peso”

Diciamo felici quelli che con giustizia non si esaltano e di fronte alla più grande adulazione si “ricordano di essere uomini”; sono al servizio di Dio, lo temono e l’amano. “Se sono lenti a punire, pronti a perdonare” e la punizione è solo “per la necessità di governare”, “non per soddisfare con la vendetta il loro odio; se indulgono al perdono non per lasciare impunita l’iniquità, ma nella speranza che il reo possa ravvedersi”. “Questi imperatori cristiani noi diciamo che sono felici” ancora se “compensano questo rigore <necessario> con la dolcezza della misericordia e la liberalità della benevolenza”; se tantomeno si abbandonano ai piaceri quanto più potrebbero farlo liberamente”. Queste sole affermazioni potrebbero bastare ad indicare il contributo di Agostino.

Giovanni Scoto Eriugena

È con Scoto Eriugena che la filosofia, come ragione in rapporto alla fede, riprende il suo cammino, dopo la lontana rielaborazione di taluni temi da quelli logici a quelli più peculiari della felicità, della virtù e del fine generale, portati avanti da Boezio con la loro validità soprattutto storica. Scoto affronta l'autorità che non può essere che "derivata dalla vera ragione". La verità, che è da ricercare, è tuttavia quella che è tale per la divinità. Egli, dunque, si pone nella ricerca ulteriore di essa verità oltre gli stessi padri della chiesa ma essa verità non può essere diversa da quella della religione che risulta tale per rivelazione di Dio. Prorompono subito alcune osservazioni a cominciare da quella volta a chiedersi che se la verità divina costituisce il riferimento ed è quindi lì; se da taluni indagatori ed interpreti non è stata interamente colta è perché o costoro hanno commesso qualche errore nell'indagine o comunque non ne hanno visto o recuperato taluni termini o quelli si presentavano alquanto oscuri e richiedevano, in definitiva, un chiarimento. In ogni caso costoro hanno trasmesso quei risultati come un fatto legandovi un'autorità che Scoto accetta solo se proveniente dalla ragione. Il problema non si risolve altresì se questa dovesse costituire la base dalla quale muovere per giungere ad una unità quale che sia e frutto di uno sviluppo solo alla ragione legato. Coesiste qui la modernità ed insieme l'antichità di Scoto. Egli, così come gli altri, sa che esiste una verità, un Dio che ha creato il mondo, un uomo costituito di anima e di corpo; il riscatto per la venuta di Cristo, la resurrezione con il corpo e su tanto ed altro ancora ricerca le possibilità più razionali alle quali tuttavia affida l'autorità da seguire e che, in ultimo, si congiunge all'altra, anzi diventa tutt'una al punto che è solo attraverso la filosofia che si può entrare in cielo. Si volge quindi ad indagare cosa è conoscibile e come Dio sia definibile ed altresì come la natura risulti divisa nonché rapportata e per quale fine, che è sempre quello della beatitudine della vita eterna. Per quanto concerne Dio egli sa e reputa che è trascendente, non può dirsi dunque; rappresenta, in "positivo" il quid? È ricercabile altresì la realtà, l'esistenza. Nulla dunque può dirsi propriamente di Dio; emergono qui i vantaggi logici delle teologie negative. Si può considerare comunque il suo esserci con attributi: "super"; plus-quam; solo per esprimere la sua positività. Per l'intelletto è la negatività. Per la sua elaborazione "razionale" la realtà risulta comunque divisa come natura che: "prima è quella che crea e non è creata, la seconda è creata e crea, la terza è creata e non crea, la quarta non è creata e non crea". Con la prima si intende Dio "causa di tutto ciò che è" ma anche "di ciò che non è", per come questo è da intendersi come negatività. La seconda consiste nel Logos ovvero nelle "cause primordiali" e in tutto quanto concerne gli archetipi delle cose altresì come idee e modelli formanti. Terzo è ciò che è creato e generato nello spazio e nel tempo; il mondo, manifestazione che non produce. Quarto è Dio, fine e finalità rappresentante la beatitudine del ritorno così che dopo la dissoluzione del corpo, la sua resurrezione con l'uomo e quindi ancora oltre la risoluzione dell'uomo stesso, con la sua individualità mantenuta e tuttavia come più simile alla luce

essa si spingerà a comprendere Dio, verso il quale si convertirà. Questa la “dialettica” di Scoto come realtà e come conoscenza e la cui “metafisica” considera Dio partecipe delle cose ma senza muoversi né minimamente diminuire né in quel che si può esprimere né soprattutto in ciò, altresì, che non si può nemmeno intendere oltre. Ad una ragione, legata alla fede, non chiediamo - ammesso che altrove sia lecito - il perché della creazione, del peccato originale e di tutto questo percorso che ad un ricongiungimento, in definitiva, porta nel quale appare escluso in eterno un diverso - rappresenterebbe comunque il permanere di un qualcosa ma fuori da una realtà così valida da non poter sostenere una di dannati in eterno e presenti e in relazione quale che sia - e in questa beatitudine generale è inserito l’uomo che ha lasciato dietro di sé quanto non poteva essere mantenuto, godendo lì della sua minima ed ultima individualità fermandosi prima di confondersi con Dio e la sua realtà assoluta.

Anselmo D'Aosta

La ragione, quale elemento particolare dell’uomo che non vuole restare inattivo ed anzi tendere sempre più verso Dio, rappresenta, per Anselmo, proprio ciò che illumina e comprende quanto, tuttavia, è vero per la fede che inoltre precede. I rapporti ed i passaggi dall’una all’altra sono ai limiti della fluttuazione e comunque molto delicati e se, in questo contesto, sono da Anselmo non solo mantenuti e risolti, anzi si dimostrano potenziati nelle loro caratteristiche peculiari, che, nella spinta più propria, rientrano in quell’unità non discussa ma resa ancora più armonica, sembrano preludere, appunto come culmine, comunque alle vie successive, se non autonome, certo differenziate. Le richieste, altresì, erano già presenti, considerato che egli si attiva a fornire argomenti a dimostrazione di Dio e della sua natura. È essa investigazione, con i suoi “argomenti necessari”, che apertamente manifesterà “la luce della verità” anche se resterebbero da approfondire i rapporti relativi alla considerazione che “nulla vi fosse persuaso con l’autorità della Sacra Scrittura”. Ancora più nettamente, tuttavia, la problematica si pone con l’apertura per altre affermazioni nel Proslogion dove Anselmo chiede a Dio “insegna al mio cuore dove e come possa cercarti” ed ancora “Signore, tu sei il mio Dio e il mio Signore e non ti ho mai visto”. Di fronte a ciò probabilmente Agostino sarebbe rimasto a dir poco disorientato, tenuto conto che egli avverte oramai la presenza di Dio e per essa la “spiegazione” di ogni cosa ma soprattutto di quanto prima si presentava irrisolvibile ed inappagante. Diversa da tanto si presenta comunque la continuazione di Anselmo che afferma “non ti potrei neppure cercare se tu non me lo insegnassi”. In questo modo è recuperato sì il principio della ricerca ma una motivazione appare spinta ancora più dietro anche se a questa viene a legarsi la stessa richiesta e considerazione che tutto proviene da Dio; anche la ricerca e così, non appena è pensata, viene ad essere inserita. Anselmo sa o avverte i momenti che si compenetrano e corregge ed afferma e si convince e crede ed esplica che l’avvio è su ciò: “non cerco infatti di comprendere per credere, ma credo per comprendere”. Nel Monologion, egli si volge alla conoscenza di Dio, distinguendone, tuttavia, l’esistenza

dalla natura; componendo le prove “a posteriori”. Sarà uno o molteplice il principio di ciò che è considerato bene per ciascuno e che muove con l’attirare? La risposta appare scontata sui presupposti filosofici riconducenti allo stesso Platone ma ancora fino a Parmenide ed all’intera filosofia che cerca la spiegazione con un principio. Dalle cose passa poi alla bontà, che viene così assolutizzata. Per questa via, essa bontà, è “trovata”, come unità e “Somma”. “In virtù di qualche cosa o in virtù di nulla”, “esiste tutto ciò che è”. È evidente qui l’applicazione del “concetto” o “categoria” di causa ed altrettanto chiaramente si presenta l’essere raggruppante il tutto, ovvero la considerazione di “tutto ciò che è” che non esclude, altresì, il discorso applicato ad ogni sua parte ovvero ad ogni cosa. È l’esistenza soprattutto però che si dà per scontata: “tutto ciò che è esiste”. Su questi presupposti e, come tali già dati, si ricava appunto l’ “oggetto” della dimostrazione, tenuto conto, altresì, che, all’opposto, “nulla si ricava da nulla”. L’ultima prova è “inferita” dai gradi di perfezione; questa volta ad essere dato ed a costituire così il punto di partenza è il concetto di perfezione, ritenuta questa una realtà gradata che non può risultare tale senza una causa che rinvii al suo essere che non ha bisogno di altro per poter essere sostenuto; rinviando le singole gradazioni a qualcosa di sommo e, come tale, non bisognevole di ulteriore rinvio. Il primo principio ovvero Dio, è “dato”, in questo caso, per la perfezione che la mente umana coglie e “necessariamente” ritiene come unica realtà sostenente le altre nelle quali, tuttavia, essa perfezione è presente e nel grado appunto che contiene già la richiesta ed il rinvio che, come in precedenza, muove dal particolare, ritenuto reale, all’assoluto ma con gli stessi termini reali e che si concretizza semplicemente con il suo essere sommo. Nel Prosligion, di fronte all’insipiente che “abbia detto nel suo cuore: Dio non esiste”, Anselmo chiede al Signore di concedergli “di intendere” che “Dio esiste veramente”, “come crediamo”.

Questa verità creduta è indicata come “*id quo maius cogitari nequit*”; qualcosa di cui nulla più grande può essere pensato. È questo il punto di partenza che sul pensiero è incentrato ma su un pensiero in negativo sul quale si innesta, si riferisce e si pone quel qualcosa: Dio. Un pensiero oltre ogni pensiero per il quale si pone una realtà richiesta oltre, come Somma ovvero al di là di ogni pensabile concreto che, tuttavia, a quella ulteriore rinvia. Il problema principale è rappresentato comunque dal passaggio dal negativo al positivo, ammesso, altresì, che quella “negatività” possa risultare indicativa nonché determinativa. Continuiamo a seguire Anselmo nella sua elaborazione: lo stesso insipiente, quando ascolta ciò che io dico “qualcosa di cui nulla più grande può essere pensato” intende quello che ascolta e lo recepisce nel suo intelletto, anche se non intende che quel qualcosa di cui ascolta esiste”. Si tratta qui del passaggio tra quello che si recepisce e l’esistenza ovvero della conoscenza e della realtà nel loro rapporto. Anselmo porta l’esempio del pittore che “ha nell’intelletto” ciò che pensa che sta per dipingere; “ma non intende ancora che esiste ciò che ancora non ha dipinto”. Intendere significa conoscere e il pittore conosce quello che pensa e come lo pensa e sa che ciò è relativo al pensiero e sa ancora che proprio quello non è relativo al quadro per il fatto che egli conosce di non averlo

dipinto. Una volta dipinto, intende che esiste. Anselmo ricava che “anche l’insipiente è convinto che c’è, almeno nell’intelletto, qualcosa di cui non si può pensare niente di maggiore”. Condizioni sono che l’insipiente reputi quel qualcosa al di là di ogni pensabile e maggiore; in questi termini l’insipiente presenterebbe gli stessi elementi del pensiero di Anselmo e di quanti altri reputano questo e tuttavia la problematica sarebbe relativa ancora al passaggio dal negativo al positivo. L’intendere dell’insipiente può ben essere relativo a quello che come tale, viene proposto. Egli viene a conoscenza che Anselmo reputa che... e questo qualcosa nell’intelletto dell’insipiente è rappresentato dalla conoscenza di quanto propone l’intelletto di Anselmo. V’è bisogno di un passaggio successivo perché ciò sia ritenuto dallo stesso insipiente. Anselmo lega altresì il pensiero alla realtà quando reputa che “ciò di cui il maggiore non si può pensare”, non può essere però soltanto nell’intelletto. Vero è che egli va al pensiero come principio, quasi alla possibilità stessa di esso e come tale alla realtà di sé stesso per sé stesso mentre ciò pone ed è questo che Anselmo mette di fronte alla realtà esterna ovvero ad ogni realtà in rapporto con quel pensiero che, come tale, chiede il maggiore che, se non al pensiero, appartiene alla realtà - e noi aggiungiamo: se non alla realtà allora al pensiero; a quel pensiero che pone, comunque, un maggiore possibile al di là di sé.

E modernissimo si presenta Anselmo quando tocca questo problema, che però abbandona, per la dimostrazione che gli preme, per cui egli all’esterno è volto ed a Dio come essere di cui nulla di maggiore si può pensare, perché se “è solo nell’intelletto ne deriverebbe che ciò di cui il maggiore non si può pensare e ciò di cui il maggiore si può pensare sono la stessa e identica cosa”. È proprio ciò che Anselmo riteneva impossibile che avviene ovvero che il pensiero pone sé stesso ed ancora lo applica ad altro per cogliere il fondamento di quell’attività che più che porre e riconoscere sé, si sviluppa nel riconoscere o pensare ciò che non è sé ma altro da sé; la realtà esterna. Appare evidente quanta parte di questa problematica transiti e si sia sviluppata da Cartesio ad Hegel ma anche da Kant e da quanti affrontano il problema della conoscenza soprattutto “pura”. Anselmo che non può ammettere tutto questo reputa dunque che esiste “qualcosa di cui niente può pensarsi di maggiore, sia nell’intelletto, sia nella realtà”; e ciò è Dio. “Ciò che si può pensare che non esista non è Dio”. Legato quel pensiero alla realtà enuncia: “Egli esiste in modo così verace, che non si può neppure pensare che non esista”. E questo Anselmo ricava anche dalla possibilità di essa attività fondata sulla negazione della negazione ma ancora e sempre legata alla realtà. “È possibile pensare che esista qualcosa che non si può pensare che non esista” e “questo qualcosa è appunto maggiore di ciò che si può pensare che non esista”. Ne ricava inoltre una “contraddizione”, se ciò di cui niente può pensarsi di maggiore si può pensare che non esista; proprio ciò di cui non si può pensare il maggiore non è ciò di cui non si può pensare il maggiore; e questo è contraddittorio”. È contraddittorio al pensiero che pensa ciò e si determina come tale così che diversamente può esservi solo una “contraddizione”. Anselmo affronta quindi lo stesso pensiero ovvero come “l’insipiente abbia potuto dire in cuor suo ciò che non si

può nemmeno pensare”. Questo perché “una cosa può essere pensata in due modi: o quando si pensa la parola che significa; o quando si pensa la cosa stessa che è significata”. In entrambi i casi si pensa qualcosa di esterno e proprio ciò era alla base delle sue conclusioni e tolta la parola resta solo la cosa; la realtà! Se dire in cuore e pensare sono la stessa cosa, l’insipiente, “non potè pensarlo”. Ciò fu possibile solo dicendo la parola e “senza significato o secondo un significato improprio”. Vasta è la problematica proposta da Anselmo e non sempre adeguatamente valutata e colta anche per quanto concerne la libertà, considerata non come semplice possibilità di scelta ma di seguire la rettitudine soprattutto quando sono avvertite inclinazioni quali che siano così che anche il male risulta da uno spostarsi dal bene ma per un bene tuttavia inseguito con un’intenzione propria; certo non sono questi i termini di Anselmo ma ciò può esservi letto sicuramente con coerente sviluppo.

Abelardo

Con Abelardo si può vedere abbastanza facilmente come la ricerca filosofica si presenti viva anche o proprio in un contesto non delineato da vie di approfondimento particolari. Si trattava allora della conoscenza delle cose e del legame di essa con gli “universali”; ovvero se questi, quali reali, costituissero la base della conoscenza o se questa ritenesse quelli con nomi o astrazioni “concettuali”. Il dubbio di Abelardo come ricerca di verità e di “individuazione” si manifesta ampiamente quando è ancora discepolo e continuerà poi, anche se supportato dalla “dialettica”, nel “Sic et non” per giungere al bene ed al giusto fondati “soprattutto” sull’intenzione. Tentiamo di riproporci l’indagine e le rilevanze contributive per quanto concerne la conoscenza rapportata agli universali, tenuto conto della storicità e degli scritti di Aristotele allora noti. Abelardo rileva quello che Aristotele aveva comunque ben esplicitato circa l’uso dei termini dell’espressione con i relativi errori ed illazioni, frutto di modifiche e sostituzioni ma ciò che di “moderno” pone appare una metodologia che deve intendere gli elementi riferiti ad un significato precipuo - vero - sia nel contesto sia per quanto attiene alle motivazioni ed all’ambito dei propositori operando, per quanto possibile, correzioni e recuperi. È ovvio che su questa via si è lontani da quella dialettica che alla sofistica rinvia con le sue argomentazioni fondate su parole che al falso conducono. Dialettica, invece, questa tesa ad eliminare il falso e giungere al vero. Si tratta quindi di muovere dalle parole, dal loro significato e quindi da quello che dai rapporti consegue. In ultimo, tuttavia, per lui, questa dialettica non può non risultare in rapporto alla “cosa”; quella res che costituirà il riferimento ancora per secoli. Il problema potrebbe così porsi: Questa res è costituita solo dal particolare o solo dall’universale o da entrambi? O da nessuna potrebbe essere un completamento logico successivo! Abelardo ha come riferimento la res particolare ma volge la sua valutazione sia a questa che all’universale. Per quanto concerne il particolare rileva che solo da questo non si uscirebbe da una situazione che possa essere risolta in una organicità oltre quella frammentarietà. È sulla valutazione degli universali che egli si spinge molto avanti su quelle che sono le

conoscenze del suo periodo. Egli sembra ricavare la conoscenza dal rapporto dell'intelletto con ciò che è inteso. E ciò che è inteso è questa realtà colta e tuttavia reale anche se insieme ad altro che, tuttavia, può essere non rilevato o diversamente manifestarsi. Se il problema non si pone in tutta la sua grandezza e complessità per quanto implica il rilevato e la sua ritenzione - resterebbe solo da affrontare il rapporto con ciò che è stato lasciato nonché esplicitare i termini dell' "intelletto conoscitivo" in rapporto al conosciuto - molto più complessa risulta la problematica della realtà che si presenta ed "è" tale sia negli universali, per quanto sopra detto, sia nel particolare per il quale si ha l'accettazione. Se tanto rappresenta l'apertura ad ulteriore ricerca, emblematica si presenta al riguardo, quella di Abelardo. Tra il particolare e l'universale egli trova lo "status" come significato di cose, per quanto di comune hanno. Non andremo ad approfondire ora se questa "comunità" appartiene all'intelletto che ciò rileva o alle cose stesse altrimenti o ritorneremo al problema di cui sopra o saremmo costretti ad affrontare l'intera problematica legata alla filosofia della conoscenza; basti rilevare che Abelardo coglie qui un passaggio determinante di essa conoscenza delle cose e tra le cose e se la conoscenza non coincide con le cose, sicuramente non è rappresentata da vuoti concetti. Abelardo si allontana da queste conquiste appena affronta la spiegazione con "accidenti" ed "astrazioni" nonché differenze fra la mente umana e quella divina non ricavando, per la prima, gli elementi nemmeno quando da essa si muove per la costruzione anche di oggetti nonché particolari quali casa, spade ed altri. Abbandona la stessa attenzione prestata, dopo averla considerata causa di rilevazioni e concetti particolari così che, in ultimo e dopo le due cause, non desume che "dalla natura delle cose".

Tra la giustizia di Dio, che coglie lo sviluppo e la "realtà" nella sua interezza e quella degli uomini che si attengono ai soli effetti e riferentesi altresì ad una legge che devono applicare, se chiamati a giudicare, si muove la valutazione della responsabilità e quindi della colpa ovvero del peccato portata avanti da Abelardo. Non bisogna fermarsi all'apparenza delle azioni "ma allo spirito con cui si fanno". Dio che riesce a vedere "proprio laddove nessuno riesce", "non tiene conto dell'azione ma dell'animo". Dio quindi scruta tutte le intenzioni. L'indagine razionale di Anselmo si spinge oltre quando si "chiede" se i persecutori dei martiri o di Cristo peccarono in quelle azioni con cui credevano di piacere a Dio". La considerazione di base è che "il peccato è disprezzo di Dio". Il problema è incentrato appunto sul "disprezzo" che, se significasse comunque muoversi non secondo quanto delineato dai comandamenti e dalle norme "divine", porterebbe a considerare peccato ogni cosa, ogni effetto ed ogni azione anche solo discordante da ciò; se invece con "disprezzo" si intende - come di fatto qui avviene - porsi di fronte alla divinità ed alle sue leggi con coscienza ovvero agire nella coscienza allora coloro che non conoscono la legge non possono peccare in questi termini perché non disprezzano ma semplicemente ignorano o - possiamo aggiungere - seguono altri riferimenti. L'altra "apertura" è data da coloro che sono convinti di seguire Dio ma respingono la fede cristiana poiché la ritengono a Lui contraria. Abelardo si muove ancora su

una linea doppia di cui la critica pure serrata non sembra avere ragione. Egli adduce esempi di perdono per il quale, tuttavia, bisogna riconoscere una precedente colpa. Non vede però colpa laddove non vi sia conoscenza. Emerge che taluni chiamano “chiaramente peccato un’azione derivante da ignoranza”. “Bisogna precisare che il termine peccato si può intendere in diversi modi”. Dal peccato, inteso “come disprezzo di Dio o consenso al male”, “sono esenti i fanciulli e coloro che sono idioti per natura”; “perché privi di ragione”. È la ragione che risulta dunque condizione e riferimento dello stesso peccato. Quelli “si salvano così solo mediante i sacramenti”. È sempre alla ragione legata la fede e quanto su essa è fondato come religione. Non possiamo su ciò e oltre ciò aspettarci ricerche ulteriori condotte sulle domande che pure si pongono circa il peccato originale che investe tutti gli uomini nonché sul ritenere peccato le stesse pene e le azioni. Giunge, tuttavia, Abelardo a ritenere l’intenzione ed il consenso applicati o non, all’azione che, altresì, viene compiuta o meno. La stessa intenzione quindi, come volontà di compiere azione, non conduce al peccato se non avendo dato un consenso che si pone altresì come possibilità razionale, come disprezzo di Dio poiché gli si erge contro e in questo ergersi agisce e produce effetti visibili o no all’uomo; questo allora è peccato perché tale ora è per Dio. L’indagine di Abelardo tuttavia non si presenta in questi termini ma passante attraverso varie domande e raffronti ed interpretazioni di passi di testi sacri non immuni da taluni legami di troppo né esenti da scissioni ed inoltre da accostamenti ulteriori. Sono le difficoltà della ragione in rapporto a quanto vero ritenuto per fede? La stessa ragione, esplicita come dialettica del tempo, si “piega” per vedere taluni patimenti sofferti dai giusti o dagli innocenti affinché “si mostri” “il beneficio concesso” ed ancora “si manifestassero le opere di Dio” nonché per far sì che “i cattivi fossero maggiormente atterriti dall’essere più generale il castigo?” La ragione, che si pone come coscienza e misura ed identificazione di quello che è peccato, appare quasi interamente annullata in chi, in funzione di un fine superiore, che lo ha investito, pure con essa si orienta nello stesso peccato sulla via di Dio che conosce tutto così che il peccato può essere colto nella sua intenzione e nel suo sviluppo apparendo chiaramente nella sua completezza tra intenzione, azione e consenso.

Avicenna

Di notevole portata fu il commento di Avicenna a taluni libri di Aristotele - Fisica e Metafisica soprattutto - per le problematiche che la conoscenza di questo aprì. Il rapporto tra fede e ragione, che su platonismo e neoplatonismo era incentrato, oltre ai precedenti, variamente risolti ma sulla via unica dell’organizzazione e della conoscenza della creazione e sulla fede, si trovava ad affrontare ora, tra l’altro, un’anima come forma di una materia ed altresì destinata a cessare con la scissione. Per quanto concerneva la creazione e Dio stesso, il lavoro degli occidentali fu favorito da una certa manomissione da parte dello stesso Avicenna che nel commentare aveva “aggiunto” tipologie neoplatoniche già ad uso della religione islamica così che, per i tratti comuni con la religione cristiana, il transito fu facile. Due i

principali elementi portanti di questa filosofia: quello metafisico di Dio, con la natura e la “creazione” e quello dell’essere e della sua conoscenza. Se quello della considerazione generale della realtà rappresentò il riferimento precipuo di coloro che erano interessati ad essa visione del mondo, legata alla verità rivelata, la seconda ricerca ci sembra più specificamente volta ad indagare appunto l’essere in rapporto all’uomo per quanto attiene alla conoscenza affidata soprattutto all’esperienza. Se ciò è una derivazione aristotelica, un’originalità è costituita dal ritenere che una coscienza di sé stessi possa giungere ad una conoscenza in modo autonomo. Quanto frutto della tradizione platonica, trasmessa e modificata per quello che attiene alle idee che comunque partecipano a chi vi si pone in rapporto e quanto di autonomo essa conoscenza ricavi dal rapporto di chi indaga con sé stesso non è facile cogliere soprattutto senza il materiale culturale intermedio del mondo islamico ma certo è che ci troviamo di fronte ad una proposta nuova che pone l’uomo in rapporto a sé stesso anche se non in modo autonomo o peculiare di una nuova via. Bisogna cercare di cogliere quello che insieme ad altro è stato proposto nonché inserito per aspetti che ad altri fanno capo.

Il lavoro viene portato avanti su anima e corpo. Si tratta di vedere se l’anima da sola, senza il contributo del corpo, possa cogliere qualcosa al di là della sensazione con gli altri corpi nonché tra parti dello stesso proprio corpo. L’immaginario “uomo volante”, per Avicenna, riterrà tuttavia la propria esistenza. La coscienza deriverebbe dal riconoscere un sé diverso dalle sue parti materiali. Questa rappresenta per lui una dimostrazione. Legare una coscienza ad un’anima e ritenere di cogliere una conoscenza - almeno di sé come coscienza - di questa proprio di fronte a ciò che è dato come corpo, non solo significa ammettere una percezione di sé che, autonoma, può essere avvertita o comunque percepita, il che sarebbe da dimostrare ma non nei termini proposti da Avicenna per il quale l’uomo deve già pensare di ritenere di non avvalersi e perciò di non avvertire quanto da ogni parte corporea, come sensazione, possa giungere. Il problema rinvia alla posizione di base poiché se quanto penso già come libero e sganciato da ogni corpo è proprio quel qualcosa che rimane più che frutto della dimostrazione; esso rappresenta proprio il punto e la realtà di partenza; per lo stesso Aristotele però l’anima è a tal punto la forma inscindibile della materia che solo come tale rappresenta un individuo così che, una volta operata la scissione, essa non solo non recepisce ciò ma non è più ciò. Questo problema, tuttavia, ad Avicenna non sembra porsi per aver egli staccato un’essenza da un’esistenza così che essa essenza è spinta oltre e più in alto e l’esistenza che ne deriva risulta per un qualcosa di accidentale - secondo la terminologia aristotelica -. La sostanza, oramai essenza, è legata sempre più al pensato. Posto quel pensiero, Avicenna ne ricava che appare ovvio che esso - come oggetto pensato - non ha bisogno dell’esistenza per potervi cogliere le sue proprietà. “Tu comprendi l’idea del triangolo anche se non sai se abbia o no l’essere per attributo nelle essenze concrete”. Quella rappresentazione così è reale per i rapporti, a prescindere dalla realtà come esistenza, recepitata come oggetto effettivo dei sensi. Poste le

essenze, “bisogna” una causa per il passaggio alle esistenze e queste possono risultare possibili o necessarie e ciò se la “ragione” è in altro o in sé. Proprio su tanto si incentra la differenza tra Dio e il mondo, tra quanto è indipendente e quello che è dipendente, tra ciò che è “primo principio e causa prima” e “ciò che si trova fuori della sua essenza”. Con la “catena” inoltre “delle cose causate si giunge all’ente necessario”. Da Dio, essere necessario, è prodotta la prima intelligenza e da questa la seconda, fino alla decima e così via. Quest’ultima agisce sul mondo, sulla materia e plasma la realtà sotto il cielo della luna, dove materia e forma costituiscono l’individualità, la diversità e la corruttibilità. Si trovano qui tuttavia anche le anime incorruttibili. Un rapporto tra l’intelligenza divina e l’intelletto umano passivo rappresenta l’intersezione al più alto livello ed a ciò è associato il passaggio dalla potenza all’atto dell’intelletto; è risolta ancora così l’individualità degli intelletti in una loro unità. A tutto questo viene a legarsi altresì l’astrazione nonché gli universali e i particolari.

Averroé

Con il suo “commento”, Averroé propone l’interpretazione più autentica di Aristotele. Egli reputa manifestata da questo filosofo la verità al massimo grado. Essa verità di ragione, confrontata con quella religiosa delle scritture, si pone, in definitiva, come l’unica che possa altresì chiarire ove l’altra si presentasse oscura o semplicistica ad uso di non “scenziati” ma soprattutto confermare ed intendere l’altra quando convergente. Appropriandosi, quindi, degli elementi peculiari della filosofia di Aristotele, affronta le tematiche maggiori quali l’immortalità e la mortalità, Dio e la materia e soprattutto la conoscenza tra intelletto attivo e passivo, tra sensazioni e potenza ed atto avendo lasciato la religione alle masse dopo aver, tuttavia, mantenuto, di essa e del neoplatonismo, una concezione di Dio creatore delle stesse intelligenze nonché del mondo necessario ed “eterno”. La sua maggiore riflessione è incentrata sulla forma della materia che rappresenta e costituisce la realtà individuale. Dato che l’uomo è ciò, non si può parlare per lui di immortalità; non appena, infatti, la divisione avviene, l’uomo cessa di essere tale, per lo sciogliersi della forma dalla materia. Questa forma, tuttavia, essendo legata alla materia, per Averroè, non potrebbe cogliere gli intellegibili - e questi sono considerati universali. Vi è “bisogno” così di qualcos’altro, considerato che il pensiero in questi termini è avvertito o si presenta come un fatto e ciò è l’intelletto che può appunto cogliere quelli. Se l’intelletto è dell’uomo - ci chiediamo - deve essere un qualcosa dall’uomo posseduto od in esso incluso. Sarebbe allora diverso dall’anima come forma della materia e tuttavia non potrebbe che legarsi ovvero delinearci come appartenente all’una, all’altra, ad entrambe od a nessuna. Come si presenterebbe in quest’ultimo caso? Poiché nei precedenti si risolverebbe in quella stessa realtà considerata. L’intelletto che intellige la verità che è “semplice”, non si presta ad alterazioni. Queste, tuttavia, sono attinenti alla trasformazione materia-forma; “allora” questo intelletto non è individuale, non è unito alla materia ma è comune a tutti gli uomini al quale, altresì, ciascuno partecipa ma passando solo dalla potenza all’atto e grazie soprat-

tutto all'intelletto attivo, divino, per l'intervento del quale si colgono gli intelligibili. Forse è il caso di riflettere solo sul fatto che potenza ed atto, per Aristotele, implicavano la stessa realtà nel suo svolgimento così che qui l'intelletto, attivo e passivo, rappresenta sì la stessa realtà per la quale l'intellezione ma lascia fuori l'altra, quella dell'individuo forma-materia e potenza ed atto ad esso relativi. Averroè sembra rispondere che l'intelletto attivo non operi direttamente sull'altro ma su un immaginario che, come tale, rappresenta gli universali. Se questo è da intendersi come un "senso comune", tuttavia questo stesso rappresenterebbe una base o condizione di un intelletto passivo che comunque resta esterno di fronte a quella "sensazione", sì ritenuta individuale. Innanzi a questo problema della conoscenza, che appare fondarsi su un qualcosa che non è materiale né individuale, Averroè reputa che sia superiore e perciò unico e diverso ed in ultimo possibile in attualità con quello attivo della divinità. Tanto superiore si manifesta la conoscenza nell'intuizione che spinge ad essere ritenuta una possibilità divina! Presentante tuttavia caratteri netti ed unici è considerata umana. Si hanno così il passaggio ed il contributo dal singolo uomo mortale a quello che si pone come pensiero generale, immortale, in crescita e tendente a congiungersi, pur nella sua realtà, a quel pensiero che muove ogni cosa, immobile ed eterno che è Dio e, come intelligenza, muove a sé come causa finale e similmente si spingono e sono spinte le altre Intelligenze. "Pur" in questa formulazione è facile cogliere un lavoro grande sulla conoscenza e su una umanità su essa fondata per porre, in ultimo, una immortalità oltre l'individualità, condizione comunque della produzione, alla fine della quale può il pensiero rapportarsi a quello divino ed a quella realtà riferirsi e di essa godere. Quanto di "ragione", di "fede" ma soprattutto di aspirazione, al di là della costruzione storica non escludente, come tale, aporie od errori, sia presente in questa proposta, appare evidente.

S. Tommaso D'Aquino

L'essere, come realtà precipua, è Dio; da ricercarsi, con la ragione. La verità, per quanto possibile e coglibile e non in contraddizione con la fede, anzi, a sostegno di essa, potrebbe rappresentare, in sintesi, la filosofia e la teologia di Tommaso, con quello che di nuovo produce rielaborando la filosofia aristotelica e l'aristotelismo dei suoi tempi. Sembra quasi, tuttavia, che la ricerca nonché la filosofia e la teologia rinviino ad una considerazione di base ulteriore ovvero alla concezione che tanto sostiene. Se la ragione accomuna, se con essa è possibile sia l'indagine che tentare le dimostrazioni tra quelli appunto che la posseggono ma non si ritrovano in una fede o in una religione rivelata o in un suo sottogruppo così che in tali contesti sia possibile operare, si tratta di organizzare e fondare quel rapporto unitario per il fatto stesso che si pone. Il rapporto, ancora una volta, è tra fede e ragione. Tommaso pone alla base una verità nonché comune all'una e all'altra nei rispettivi ambiti e tanto costituisce il principio. Proprio questa rappresenta la sua "metafisica". Oltre ciò reputa la ragione libera di condurre le sue indagini dalla natura fino a dimostrare Dio "la sua esistenza, la sua unicità e simili", fermandosi però di fronte a talune verità quali "la trinità delle

Persone nell'unità della Natura divina" che "superano la capacità della ragione umana". Ragione umana che si spinge fino a cogliere l'essere che è perfetto perché è sommo e reale e non ha bisogno nemmeno della esistenza cui "partecipano" gli altri esseri poiché esso è semplicemente e ciò correla all'atto puro aristotelico che, in un certo senso, sostituisce. E sostituite risultano le stesse idee platoniche poiché l'essere si manifesta con le sue realtà particolari. Questa ragione trova così l'essere di Dio unitamente all'essere di ogni creatura. L'essere, tuttavia, non rappresenta solo la realtà ma la copula stessa con la quale noi uniamo cose nel pensiero che, come tali, possono ben non esistere. È questo il problema rappresentato dall'astrazione, dalla connessione nonché dall'uso delle parole per un significato riferito o ritenuto al posto anche della semplice negazione; una non realtà di fronte ad una realtà. In questi termini, il problema si avvia alla considerazione dell'essenza, che diventa esistenza nonché di una conoscenza a ciò relativa che porta e quindi muove da un essere sommo, reale per sé stesso, Dio ed ancora agli altri esseri che tali risultano per creazione che si inserisce sulla "logica" della partecipazione.

Risulta questa l'oggetto di indagine della ragione che si spinge e comprende essere ed esistenza ma materiale recupera dalla fede per quanto riguarda la creazione. Gli altri dogmi, spostati oltre, non necessiterebbero strettamente di una valutazione in questo contesto. Lo stesso "ciò che può essere" viene a dipendere dall'una e dall'altra cui è affidato il loro essere, il loro variare nonché il loro non esistere più. Se l'essenza che si propone correlata interamente al pensiero dell'essere o meglio se il pensiero coglie l'essere come realtà iniziale ed in principio costituendolo appunto, l'indagine per Tommaso, sulla scia di Aristotele e di Avicenna, deve muovere dalle cose più facili e "composte e pervenire a ciò che è anteriore per mezzo di ciò che è posteriore"; bisogna dunque procedere dal "termine ente a quello del termine essenza". Nel "Dell'ente e dell'essenza", Tommaso riprende la divisione dell'ente in dieci categorie e, nella seconda accezione "in quanto serve a denotare la verità delle proposizioni". Più difficile, tuttavia, risulta comprendere come l'ente, usato da Tommaso nell'accezione della divisione in categorie per il quale esso ente, come realtà somma, legato e costituente tutt'uno, in questo caso con l'essenza, possa così dividersi, laddove invece esso ente si concretizzava come sostanza, applicandosi la divisione che altro non era che la reale determinazione, e questa, condizione della verità. Recuperato l'ente, come la realtà cui il pensiero è unito, proprio di tanto, in "una proposizione affermativa, si predica qualcosa" "anche se non ponga nulla nella realtà". Questo ente, legato al pensiero e "condizione" di esso, viene ad essere usato dal pensiero come tale anche quando ad essere predicata è la privazione o le negazioni. L'ente viene così ad "essere" sia esso come realtà che come condizione del pensiero che lega predicazioni al soggetto. Lo stesso porre "qualche cosa nella realtà" e dire ciò ente "secondo la prima accezione", significa immettere questo qualcosa anche se solo per averlo riconosciuto come "realtà" inserita nella realtà e in quei termini e si tratta ancora di riconoscere ciò che è ente e ciò che non lo è ma è predicato come tale. La stessa essenza da cogliere oltre l'ente, non può

che far leva, così, se non nella prima accezione ovvero nel rappresentare quello reale che “si divide nelle dieci categorie”. Al di là di questa divisione, perché vi possa essere proprio qualcosa da dividere e che è “diversamente” da ciò che è diviso appare evidente che si incontra l’unità ed in questo caso reale che, quindi, solo all’opposto di essa, si “divide”. Tommaso recupera e trova l’essenza che partecipa dell’ente ed è presente in tutti quegli enti e per quanto ciascuno è diverso dall’altro: Le “cose” comuni e le differenze specifiche che, diversamente, non potrebbero essere predicate di uno stesso elemento o comune. Tommaso, tuttavia, sposta al di là della definizione, che indica ciò che è, quello che l’ “essere era” e tanto considera quiddità ed inoltre come “a dire ciò per cui una cosa è quello che è”. È lecito o necessario far notare che è stata presa a prestito una delle categorie per le quali l’ente si divide e spiegare con essa la provenienza degli enti da ciò che, oramai, appare evidente, è un’essenza che è “fuori” e presente in ogni ente. Torna l’antico problema della filosofia come possibilità conoscitiva e fondamento di ciò che conosce o afferma. Affinché questa unità sia “sostanziale”, Tommaso, con Avicenna, reputa questa essenza, forma. Appaiono evidenti qui i presupposti di una conclusione che potrebbe risultare: Se l’essenza è una ed è forma, tutto ciò che, con essa, è sintetizzato, secondo Aristotele, non può essere che materia, allora si giungerebbe ad una unità sostanziale del mondo divisa e diversificata nelle attualità peculiari ma rinviati a quell’essenza che, presentante “vuoti”, non consentirebbe la comprensione e lo sviluppo unico e, se fuori, ci si troverebbe di fronte a due essenze e, se unica, allora l’essenza somma e Dio coinciderebbero a meno che, nella creazione, Dio non abbia prodotto un’essenza “somma” come base di tutti gli altri enti; allora però l’uomo sarebbe in questo rapporto e non come creato autonomo unitamente alle altre creazioni. È questo un quesito moderno ed esterno; seguiamo comunque l’elaborazione di Tommaso.

Egli reputa che “una cosa infatti non può essere intelligibile che per mezzo della sua definizione ed essenza”. L’essenza è posta come condizione, insieme alla definizione, della intellesione. Se riesce a noi facile la comprensione di una definizione, per l’essenza significherebbe cogliere proprio ciò che causa e rappresenta l’ente e con essa unica, significherebbe cogliere l’intera realtà e non tanto sotto l’aspetto quantitativo quanto proprio per ciò che concerne quello che sostiene ovvero è fuori e dunque il metafisico, a meno che, con l’essenza, questa volta, non si voglia intendere ciò che è legato e si manifesta nell’ente; in questo caso si tratterebbe però di comprendere l’ente in questa sua “manifestazione” e realtà ma il riferimento della verità, se non fosse semplicemente esso stesso, sarebbe da cercare ulteriormente. Tommaso è cosciente di porre l’essenza nella definizione diversamente da come Aristotele pone la “natura” “in quanto è ordinata all’operazione propria della cosa”. Il problema si complica per entrambi per ciò che non è inserito nella sostanza ovvero tra l’essenza e l’ente, così da essere considerato accidente, che dovrebbe contenere e per Tommaso, “solo imperfettamente”, contiene, anch’esso, l’essenza. Lo stesso problema investe le sostanze più semplici e le composte con la considerazione della

nobiltà delle prime, al culmine delle quali è Dio, rispetto alle composte. Alla nobiltà è legata altresì la verità. Egli reputa inoltre che “le essenze delle sostanze semplici sono per noi più occulte” quasi che l’essenza delle composte si manifesti appunto per la varietà e la composizione. È evidente che qui si tratta delle individuazioni di enti nei loro rapporti e per la loro rappresentazione o conoscenza. I “componenti noti” nelle sostanze composte sono per Tommaso “la materia e la forma” e per quanto concerne l’uomo “il corpo e l’anima”. Ricava da tanto, con “evidenza”, che “non si può dire che l’essenza sia solo uno di questi componenti” - non avrebbe così realtà né il restante né ciò che è comune ad altri enti - a maggior ragione non può esserlo la sola materia che “non è principio di conoscibilità né di classificazione in un genere o specie”. Sembra, tuttavia, ora, “che l’essenza è ciò che viene espresso mediante la definizione della cosa” e le definizioni delle “sostanze naturali” differiscono da quelle matematiche perché comprendono forma e materia e la materia rientra nella definizione non come gli accidenti che “devono includere nella loro definizione un soggetto estraneo al loro genere”, l’essenza, in ultimo, “atto della materia” ovvero “composto di materia e forma” né alcunché di estraneo.

Con ciò concordano Boezio ed Avicenna nonché il “Commentatore” e “la ragione pure è d’accordo con questo; benché l’essenza tuttavia “per la quale una cosa è detta ente” può essere solo la forma” che “sia in un certo modo causa” ma comunque materia e forma. Quando una cosa è costituita da più principi, la denominazione deriva “da ciò che li comprende entrambi”. Il problema dell’individuazione investe sia la materia che la forma ovvero l’essenza, soprattutto per quanto concerne l’universale quando della definizione di questo si tratta. Se, tuttavia, la materia deve essere solo quella designata, anche l’essenza, come forma, non potrebbe che risultare quella designata ovvero in quel rapporto sostanziale concreto, altrimenti essa stessa non potrebbe essere designata. Si tratta comunque del rapporto nella sua definizione come la materia “entrerebbe nella definizione di Socrate se Socrate avesse una definizione”. È recuperata e posta tuttavia la designazione assolutamente presa: osso e carne “che sono la materia non designata dell’uomo”. “L’essenza di uomo e l’essenza di Socrate non differiscono se non perché l’una è designata e l’altra no”. Per il Commentatore “Socrate non è altro che animalità e razionalità, che sono le sue quiddità”. Affida quindi, Tommaso alla “materia determinata dalle dimensioni”, “la designazione dell’individuo rispetto alla specie”, “mentre la designazione della specie rispetto al genere viene fatta per mezzo della differenza costitutiva che è desunta dalla forma della cosa”. È evidente qui l’apertura con la concentrazione su un riferimento o una parte che, tuttavia, senza l’altra, non potrebbe essere spiegata né soprattutto potrebbe risultare sostanza al di là di materia e forma. Per Tommaso stesso “questa determinazione o designazione che è nella specie rispetto al genere non proviene da qualcosa che sia nell’essenza della specie e non sia in alcun modo nell’essenza del genere, anzi tutto ciò che è nella specie si trova anche, indeterminatamente, nel genere”. Tutto ciò che è animale si attribuisce infatti all’uomo. È presa così in esame “la differenza tra corpo inteso come parte dell’animale e corpo

preso come genere”. “Nella categoria della sostanza, si dice ciò che ha una tale natura” così che le tre dimensioni possono costituire il corpo nella categoria della quantità” ma possono “significare una cosa che ha tale forma”. Appare, in definitiva, che la stessa cosa può rappresentare un elemento della sostanza per la forma che lo investe” o la sostanza stessa tenuto conto che, a propria volta, esso è costituito da una forma e da una materia. In tanto, proprio in questo “passaggio”, Tommaso vi vede aggiungere un’ulteriore perfezione. All’ ”opposto” inoltre può rappresentare il genere per quanto esso contiene di implicito. “Così dunque il genere significa indeterminatamente tutto ciò che è nella specie e non solo la materia”. Si tratta, in ultimo, ancora una volta, della significazione del tutto in rapporto. Né, però, può coincidere il genere con la forma perché per esso si tratta piuttosto di denominazione che include il principio materiale mentre la forma, che investe la materia, determina la sostanza. Ciò riconduce alla “costruzione” ovvero alla “denominazione presa dalla forma determinata”, ovvero sia di “un ente che ha l’anima, non si determina che cosa sia, se corpo o qualcos’altro. Perciò dice Avicenna che il genere non è concepito come parte dell’essenza della differenza ma come estraneo alla essenza di essa”. L’essenza, tuttavia, rientra non appena legata a qualcosa fosse la stessa differenza o il “soggetto nel concetto delle passioni” e comunque la definizione deve indicare la materia determinata come nome del genere e la forma “dal nome della differenza”. Questo riferirsi “alla materia, alla forma ed al composto della realtà” non sono “la stessa cosa che essi”. Genere e differenza sono desunti da materia e “forma ma è presa dalla forma a significare il tutto. È per questo che diciamo che l’uomo è animale ragionevole e non che risulta da animale e da ragionevole come risulta dall’anima e dal corpo”. Da queste due l’uomo è costituito ma “non è nessuna delle due”.

Da animale e da razionale, l’uomo deriva come concetto da essi concetti. Tommaso tuttavia ha bisogno di inserire la perfezione come termine cui tende una “natura delle cose senza determinarne la forma speciale”; diversamente resterebbe come concetto non rispondente ad una realtà. Legato alla “realtà” il concetto, non dipende da altri concetti. Lo stesso problema si ripropone con il passaggio dall’essenza del genere a quelle delle specie. Ci si sposta perciò fino alla indeterminazione formale del genere. “E per questo il Commentatore” si spinge ad affermare “che la materia prima si dice una per la rimozione di tutte le forme ma il genere si dice uno per la comunanza della forma che esprime”. Quell’indeterminazione tuttavia “che è la causa dell’unità del genere” deve essere eliminata così che “rimangono specie diverse per essenza”. La stessa indistinzione deve giungere fino all’individuo, dal genere passando per la specie, perché vi sia l’essenza e questa viene significata dal termine in rapporto o all’uomo che si attribuisce a Socrate o “con l’esclusione della materia designata, che è principio di individuazione, allora è come una parte; in tal modo è significata dal termine umanità: umanità infatti significa ciò per cui uomo è uomo”. Tolta la materia designata, la sola umanità non si può predicare “di uomo o di Socrate”. Si giunge quindi ad una quiddità composta che “non è lo stesso composto del

quale è quiddità”. “La forma che è il tutto”, “abbraccia la forma e la materia”. L’umanità designa l’uomo in quanto uomo “ed esclude ogni designazione della materia. Questa essenza non appartiene a Dio che è ritenuto Essere ed uno. La stessa verità è relativa all’essere che semplicemente è. E tuttavia l’essere e gli esseri creati partecipano e si predicano e di Dio stesso non può dirsi l’essenza - non gli appartiene - e tuttavia per Tommaso è dimostrabile; a lui si rinvia come a principio di creazione e movimento anche se nulla può dirsi della creazione nel tempo. Quell’essere, che Tommaso reputa Dio ma che risulta ente, per il movimento dalla potenza all’atto, per il realizzarsi di forma e materia e che tuttavia per l’universale, per il passaggio dal genere alla specie fino all’individuo, “conduce” ad un’essenza, costituisce il problema e la realtà fino a Dio da dimostrare a partire dalle cose sensibili poiché quanto presente nella mente può essere sia stato acquisito ma ritenuto già nella mente, sia perché non la realtà si adegua al pensiero ma il contrario, così che ogni dimostrazione non può muovere da ciò che nella mente altresì alcuni ritengono ma altri no come, a proposito di Dio, avviene in alcuni popoli primitivi che non colgono o pensano quel “qualcosa di cui il maggiore non può essere pensato”. Tommaso tuttavia precisa che non si può semplicemente legare Dio all’Essere ovvero ritenere Dio l’Essere (sommò) ed altresì esistente.

“Che vi sia una prima Verità non è evidente per noi”. Si tratta di dimostrare più che l’essere, l’esistenza di Dio e per Tommaso si può. Ciò può avvenire dagli effetti qualora questi siano più noti della causa. Proprio su questa si incentreranno le confutazioni future, ma è possibile rilevare ancora che gli stessi effetti, più o meno noti, sono già legati e costituiscono già una unità di realtà ovvero quella stessa realtà che si vuole dimostrare poiché non rinviano ad un livello diverso e la causa applicata risulta, in questo stesso contesto, una conferma. “La prova dell’esistenza di Dio può essere raggiunta attraverso cinque vie. La prima e più manifesta è quella che parte dal movimento”. Sono i sensi ad attestare “che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora tutto ciò che si muove rinvia ad altro”. Si tratta di conoscere questo altro, facendo leva sui sensi che costituiscono la condizione di partenza per quanto poi possano essere corretti o meno nonché, in definitiva, ritenuti ed ai quali è applicato altresì il rapporto causale. Per Tommaso il movimento è considerato rispetto a ciò che è in potenza. Rappresenta questa un’ulteriore condizione di conoscenza? ma che dai sensi non viene. Quale l’inferenza o l’immissione? Tanto è semplicemente dato per la scienza aristotelica? Essa potenza, tuttavia, non è recuperata dai sensi. Ma ancora “ciò che muove lo fa in quanto in atto perché muovere è far passare dalla potenza all’atto”; come per il rapporto caldo in atto rispetto a ciò che era freddo in potenza. “È dunque impossibile che sotto lo stesso rapporto e nello stesso modo qualche cosa sia contemporaneamente movente e mosso e cioè che si muova da sé stesso”. È la considerazione di forza e di causa che si reputa fuori in questa trasformazione così considerata. Se ne ricava che “se una cosa si muove, bisogna dire che essa è mossa da un altro”. “Ora non si può procedere così all’infinito perché non ci sarebbe in questo caso un motore primo e ne seguirebbe che non vi sareb-

bero neppure altri motori, perché i motori secondi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore”. Il “motore primo che non sia mosso da nessun altro e un tale essere tutti lo riconoscono come Dio”. Posto il movimento tra la potenza e l’atto, ritenuto il passaggio causa, attribuita questa all’esterno e tale che deve essere, e l’infinito spinge l’essere sempre più in là, si trova quello per cui si è ricercato sulle condizioni poste. “La seconda via si desume dalla nozione di causa efficiente” e questa causa anteriore è ritenuta impossibile da applicare alla cosa; diversamente, essa superiore, sarebbe inclusa nell’inferiore - infatti è l’uomo che la pone come superiore e “innanzi” - ma, ciò posto, Tommaso ritiene che non potendo essere causa di sé, rinvia ad altro e non potendosi continuare all’infinito perché procedere “nella serie delle cause efficienti, sarebbe come sopprimere la prima causa efficiente, in conseguenza, non vi sarebbe né effetto ultimo né cause intermediarie; il che è evidentemente falso. Bisogna, dunque ammettere, necessariamente, una qualche causa efficiente prima, che tutti chiamano Dio. Rientrano, qui, inoltre, come dati, il “concetto” di ultimo e di primo. “La terza via si desume dal possibile e dal necessario”; “La prova si è che certe cose si generano e si corrompono, e, per conseguenza possono essere e non essere”. Anche qui entra il discorso “allargato” dell’essere nonché del suo opposto, che subentrano a cose che si generano e si corrompono e che sono considerate una volta essere e quindi non essere. Si ritiene allora che “È impossibile però che tutto ciò che è di tale natura esista sempre” - È aggiunta così l’esistenza a correlato dell’essere posto in quei termini -.

“Se dunque -continua Tommaso- tutto potesse non essere, in un determinato momento, niente vi sarebbe stato nelle cose”. Non solo per il pensiero è impossibile concepire un passaggio tra l’essere e il non essere ed altresì nel tempo per cui lo stesso presente connota di sé l’impossibilità stessa di un passato, ammesso pure che sia stato -è totale l’investimento della impossibilità-possibilità-. L’essere è ritenuto così fortemente che è presupposto anche a ciò che è ammesso come non essere, “perché ciò che non è non incomincia ad esistere se non per opera di ciò che è”. Constatato l’essere attuale, a maggior ragione, deve essere ritenuto quello precedente e “necessario”. Ma “ora tutto ciò che è necessario, ha o non ha da altri la causa della propria necessità”. È applicata, qui ancora, alla necessità una causa che non è vista oltre ciò che può essere in sé o in altro. Siccome non è possibile procedere all’infinito nelle cause in altro, “bisogna dunque ammettere un qualche cosa che sia necessario per sé stesso e che non abbia la causa della propria necessità fuori di se, ma sia causa della necessità delle altre cose”. “La quarta via procede dai gradi che si riscontrano nelle cose”. Dal “maggiore o minore di bene, di vero, di nobile e così di altri attributi simili, “ci si avvicina a ciò che realizza il maximum”. Innanzi a questi gradi - anche come qualità - è posto ciò che è ritenuto massimo e come tale individuato e definito, sempre perché, diversamente, si giungerebbe all’infinito, anche se questa volta tale motivazione non è addotta facendo leva su “ciò che si dice assolutamente tale in un genere qualsiasi è causa di tutti i casi di quel genere”. Emerge che non dalla constatazione e dal confronto

ricaviamo quello che diciamo caldo per le sue caratteristiche attribuite e conosciute rispetto al freddo e così il più caldo rispetto a quel caldo e le varie gradazioni delle restanti cose fino a pensare qualcuna al massimo ma ancorata a ciò che riteniamo; qui invece il massimo è considerato definito e finito e causa di tutto quanto può essere notato in minor grado anzi di quanto in minor grado può essere. La causa è così "causa di essere, di bontà e di ogni perfezione: e ciò che noi chiamiamo Dio. "La quinta via risale a Dio dal governo delle cose". Noi vediamo infatti che le cose prive di cognizione, ossia i corpi naturali agiscono per un fine". "Essi agiscono nello stesso modo in maniera da realizzare il meglio; onde è chiaro che ciò non deriva affatto dal caso ma è in virtù di una tendenza determinata" - È la concezione di questa che prende il posto delle osservazioni che già così sono recuperate e viene quindi ad essere "estrapolata" ed assolutizzata, alla quale poi è applicata una causa che non può che essere esterna tenuto conto che "quelle cose che non hanno cognizione non possono tendere ad un fine" e questo "perché indirizzate da un essere che conosce ed ha intelligenza come la saetta dell'arciere.

Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine e questo chiamiamo Dio". In ultimo, il fine si sostituisce alla tendenza così estratta ed assolutizzata, si associa a ciò una intelligenza che si ritiene essere Dio. E a Dio conducono la ragione con le sue applicazioni nonché le analogie con quanta di perfezione può essere attribuita all'essere superiore ed altresì con quanta di imperfezione è considerata dell'uomo ma non di Dio. Su ciò fondata la stessa sua conoscenza risulta imperfetta che se fosse perfetta lo coglierebbe interamente e l'uomo stesso sarebbe perfetto in essa conoscenza, cosa che non è, per cui, tra l'altro, è presente la fede nella verità rivelata. Sono tuttavia attribuite a Dio intelligenza e volontà che, in ultimo, significa provvedere, fatto questo che potrebbe apparire come una continuazione della stessa creazione. L'ambito della ragione applicata che subentra risulta piuttosto evidente soprattutto dal confronto con Aristotele, con i noti problemi comunque emergenti, non appena si tocca l'essere stesso. Si innesta qui la concezione della libertà o necessità della creazione del mondo. Essendo Dio perfetto, argomenta Tommaso, non ha bisogno di creare necessariamente il mondo, altrimenti essa necessità diminuirebbe la perfezione. La creazione così come atto libero si pone fuori. Ciò che è posto fuori non può essere contraddittorio ma nulla altresì può dirsi con lo strumento che essa contiene ed implica, ovvero con la ragione poiché ciò che è oltre essa può risultare qualsiasi cosa nonché l'opposto non appena si ponga un assunto o un altro e ci si riferisca alla costruzione di un tutto o di un altro ancora così la necessità, in questo caso negata, potrebbe essere inserita nella perfezione di Dio che da sé stesso e come necessità inerente ma non dipendente e perciò, libero, crea, essendo somma perfezione ed anche bontà e quanto altro si vuole dopo che è stato così considerato. La libertà, tuttavia, posta ed attribuita da Tommaso sembra prestarsi meglio ad una grandezza dalla mente umana prodotta e ritenuta nonché maggiormente volta al negativo. Dio, cercato con la ragione, è spinto sempre più in alto lontano dalle imperfezioni del

mondo. Le cose create non possono però non essere buone poiché frutto della sua intelligenza e del suo volere; la sua creazione è tanto alta per quanto le creature e la natura presentano un loro "realtà" ed una loro "autonomia". Per quanto concerne l'anima come forma del corpo, che "deve" tuttavia mantenere una sua spiritualità ed "indipendenza", Tommaso la lega all'intelletto ed a quello individuale che comunque opera fino ad informare il corpo ed a recepirne, quindi, le sensazioni ma anche a pensare al di là di esso ed altresì, possiamo dire, a diventare ed "essere" autonoma e tale da non morire con il corpo. L'apertura, tanto sottile, deve sostituirsi allo sdoppiamento; e tra la realtà corporea e quella spirituale è l'intelletto, volto inoltre a cogliere le "essenze" che fanno da correlato agli universali astrattivi che quando beni generali conosciuti, volgono ad essi la volontà. Vediamo come Tommaso rapporta Platone ed Aristotele per quanto concerne la conoscenza e l'intelletto. "Secondo Platone non è affatto richiesto un intelletto attivo" perché "infatti diceva che le forme delle realtà naturali sussistono senza materia e, per conseguenza, sono intelligibili in atto, perché ciò dipende dall'immaterialità. Queste forme egli le chiamava idee". Platone, infatti, che ancora non riusciva a cogliere né, soprattutto, a mantenere una consistenza del pensiero in sé, lo legava alla realtà più immateriale al suo corrispettivo ed eterna ed immutabile e con quanto altro potesse distinguerla da quella mutevole, particolare, erronea, apparente e quanto ancora su questa via.

"È per partecipazione a queste idee che, secondo lui, è formata anche la materia dei corpi, ciò che fa sì che gli individui esistano nei loro generi e nelle loro specie". Tralasciando l'aggiunta esplicativa aristotelica di generi e specie seguiamo Tommaso che afferma: "I nostri intelletti partecipano delle stesse idee ed è per questo che noi conosciamo". Se Platone supera la conoscenza sensibile, della quale dà per scontate la particolarità e variabilità nonché l'inconsistenza per gli errori rappresentati senza inoltre una causalità portante, Aristotele si sofferma a recuperare e gestire proprio ciò che dai sensi proviene e dalle cose, dalle quali recupera l'essere che poi, nel generale, deve organizzare e per spiegare pone una materia ed una forma che rappresentano ora, al posto delle idee, quello che il pensiero esprime come conoscenza "sostanziale". Tommaso rileva che, per questo, "quindi le forme delle cose sensibili che noi conosciamo non sono conoscibili in atto". Sono poste allora ma in questo legame. Si tratta dunque "di un essere in atto". Siccome non si trattava di conoscere solo una materia, "bisognava, dunque, supporre nell'intelletto una potenza che possa mettere in atto gli oggetti intelligibili, astruendo le idee dalle condizioni della materia. Da ciò la necessità di un intelletto attivo". Questo intelletto superiore prende il posto del riferimento stabile e causale che Platone aveva posto con le idee. Per spiegare ciò che è mobile ci si riferisce ad una forma immobile e perfetta. Tommaso reputa che solo una parte dell'anima "è interamente intellettuale". "Di più essa non raggiunge la verità se non attraverso movimenti successivi, ragionando". "e anche in ciò che comprende passa dalla potenza all'atto". Ciò tuttavia non è "questo intelletto" secondo alcuni filosofi" distinto dall'anima umana come sostanza", "il quale per una specie di illuminazione

delle immagini, le rende intelligibili in atto". Per Tommaso "oltre le cause universali vi sono, in ciascuno di questi esseri, delle potenze proprie, derivate da queste cause". Ciò concerne soprattutto l'anima umana. "E questo lo conosciamo per esperienza perché ci accorgiamo di astrarre le forme universali dalle condizioni particolari, e ciò è rendere attuale l'intelligibile". "La potenza che è il principio dell'astrazione", bisogna che "appartenga all'anima umana". "Aristotele ha paragonato l'intelletto attivo alla luce". Platone "l'intelletto separato" al sole. Per Tommaso "secondo l'insegnamento della nostra fede, è Dio stesso". "È perciò da Lui che l'anima umana partecipa della luce intellettiva". Se "l'intelletto attivo non facesse parte dell'anima ma fosse una sostanza separata non ve ne sarebbe che uno per tutti gli uomini; esso invece "fa parte dell'anima, come una sua facoltà". "Tanti intelletti attivi" dunque "quante anime" e ciò "perché è impossibile che una stessa facoltà appartenga a molte sostanze". Se Aristotele si affidava all'intelletto attivo, diversamente, Tommaso, ora, recuperata la facoltà, la lega all'anima ed a Dio. Si tratta della superiorità da ciascuno considerata al di là della separazione dell'intelletto da organi corporei o da una sostanza. È ancora la ragione dell'uomo che conosce, ad individuare varie leggi e ritenerle di Dio propriamente anche se non è dato all'uomo di coglierle almeno interamente e quindi in modo naturale, ed alla conoscenza è relativo un libero arbitrio che può volgere sia al bene che al male a prescindere dalla prescienza divina.

È per la ragione che si pone un giudizio che, per l'uomo, diversamente, dalle cose e dalle bestie, "non è l'effetto di un istinto naturale" così che egli può "rivolgersi verso oggetti diversi", "come lo si vede nei sillogismi dialettici e negli argomenti della retorica". Il libero arbitrio si presenta dunque dove la ragione non è determinante. Esso dovrebbe rappresentare un atto oltre la ragione e tuttavia è detto "correntemente libero arbitrio il principio stesso di questo atto". Ciò che è un atto, conclude Tommaso, deve essere una potenza se non è un abito e il libero arbitrio non può essere un abito né naturale, poiché spingerebbe semplicemente né acquisito, perché "sarebbe contrario al suo carattere di capacità naturale". Si manifesta in questa argomentazione quella che sarà una caratteristica dei seguaci di un certo tipo di aristotelismo, quando si vuole cogliere una conclusione muovendo da quelle sole possibilità "filosofiche" di base quando ancora non applicate erroneamente o parzialmente. Ma Tommaso lavora ancora sulla scelta che caratterizza il libero arbitrio e reputa che in essa "concorrono un elemento di conoscenza e un elemento di appetitività". Alla conoscenza è legato il consiglio ma è il moto appetitivo che accetta. Ciò, tuttavia, cui l'accettazione rinvia non appare esplicitato nella stessa citazione di Aristotele "nel VI libro dell'Etica", "o un intelletto appetitivo o un' appetitività intellettiva", anche se nel III libro inclina ad "un desiderio di ciò che cade sotto il consiglio". Si tratta, in definitiva, del fine che - aggiungiamo - può essere quello indicato dalla ragione che, in questo caso, si risolve nella determinazione o di ciò cui si tende per appetizione e tuttavia questo rinvierebbe ad un tendere basato inoltre su un qualcosa di naturale o su un abito o su entrambi o su altro ancora e sempre rinviante ad "una potenza appetitiva".

Ad essere investito è comunque il “poter scegliere”. “Fare atto di intelligenza” significa apprendere qualcosa o “i principi che sono conosciuti per se stessi”. “Ragionare” è passare attraverso conoscenze e soprattutto operando conclusioni che “diventano chiare per mezzo dei principi”. “Volere significa il semplice appetito di qualche cosa”. “La volontà ha per oggetto il fine desiderato per sé stesso. Scegliere è volere una cosa per ottenerne un’altra”. Per la scelta il problema non è ancora risolto sia che riguardi i mezzi che conducono al fine sia per quanto concerne la conoscenza o ancora che ci si riferisca ai principi o alle conclusioni. Del libero arbitrio che, con la volontà, “non formano due potenze ma una sola”, non emerge la causa perché non è esplicitata la determinazione della volontà. Per quanto attiene poi alle leggi civili, Tommaso ritiene che queste debbano essere solo esplicative del diritto naturale che chi è in possesso di ragione non può non riconoscere ma il diritto comincia dalla “conservazione secondo natura” con, in ultimo, il fine di Dio.

Bonaventura Da Bagnoregio

Il rapporto tra fede e ragione rappresenta, anche per Bonaventura, il riferimento precipuo del tendere a ciò che è sommo -Dio- al di là di quanto comunque alto possa, per la filosofia, essere colto. È posta, proprio con ciò la condizione di base con le stesse valutazioni relative. Quanto è più alto ed al quale l’uomo reputi pure di giungere, non esclude l’errore e solo la luce divina può eliminare le tenebre delle scienze che dall’uomo muovono e su lui sono incentrate. Se muovessimo dalla filosofia come riferimento potremmo chiedere gli elementi, le condizioni e le dimostrazioni di queste affermazioni; se dalla fede, potrebbero aversi chiari, per questa via, quelli che all’altra sono negati. Il rapporto inoltre può essere lasciato aperto o risolto da una delle due ed in questo caso, dalle verità di fede che “illuminano” gli errori della ragione. Per Bonaventura la filosofia, che riconosce il segno di Dio, è quella che va ad inserirsi nell’organicità. In questo sviluppo da Platone ad Agostino, egli apporta la sua interiorità che a Dio è legata e quanto si muove da lui proviene. Anche la ragione che a Lui conduce risulta così valida e non diversamente; in tanto è da includersi l’aristotelismo di Averroè che non coniugava essa nella fede e per la fede. Per Bonaventura, inoltre, al di là della stessa ragione, come via, si tratta proprio di cogliere le realtà più vicine a Dio che è causa totale e non solo fine; non è soltanto necessità, né produttore di infinità sia di tempo che di anime ovvero è quel Dio che così ha creato, così ha disposto, così ha consentito la libertà degli uomini e questo mondo e quello dopo questo. Un mondo dunque di questo Dio e non un mondo come possibile senza di Lui o considerato più o meno lontano e più o meno indipendente. Per Bonaventura più che dimostrare l’esistenza di Dio si tratta di riconoscerla come un fatto, una realtà già presente nell’uomo e la sua potrebbe essere considerata una filosofia a ritroso sia per quanto concerne l’avvicinamento a Dio che per quanto può essere colto come realtà che a Lui rinvia. Posta in questi termini la considerazione, l’uso delle stesse argomentazioni di ciò è frutto e ad esso si riferisce così che, quando posto un essere, se questo è a posteriori, ad un primo

rinvia e quindi la derivazione ad un non derivato ed ancora il possibile dal necessario e via fino al mutevole dallo immutabile. Si tratta di ripercorrere il creato nel suo grado triplice “rispecchiante” la trinità; e questo “Itinerarium mentis in Deum” rileva le “ascensiones” “per vestigium”, “speculationes” e “illuminationes” così che dal mondo fuori di noi fino allo spirito che è in noi, si può giungere a quello che attiene a Dio. Bonaventura inserisce nella considerazione del mondo creato “rationes seminales” che così salvaguardano uno sviluppo della natura che, tuttavia, appunto per essi semi, da Dio posti, non risulta estranea né immobile. Sugli stessi presupposti è legata la conoscenza alla quale sono interessati gli oggetti della natura, che altresì esplicano Dio, e quello che già si possiede. Quello che è stato unito e posto a fondamento non scompare ma vi ritorna con “coerenza” così che si ha un rapporto tra esemplato ed esemplare. È la luce divina che illumina il finito e quanto avvertito dai sensi e con ciò si supera lo stesso passaggio agli universali. È forse questo il grado superiore in cui scompare o si fonde la stessa verità a ciò connaturata che contiene la necessità a questo stadio e quanto altro? Ci stiamo sforzando di seguire Bonaventura nella sua impostazione e negli svolgimenti relativi mantenendo al minimo le domande ed i confronti con una impostazione diversa che dal razionale e dai suoi fondamenti possa muovere poiché molto marcati si presenterebbero gli elementi, il cui stridore farebbe probabilmente passare sotto tono proprio la peculiarità della sua ricerca che invece bisogna far emergere soprattutto per quanto di originale propone, muovendo dalla fede che in lui più che tale emerge come fatto semplice, quasi naturale e da esso si manifesta amore per quanto, creato di Dio, può essere riconosciuto. Si tratta di ciò che di Dio è nell’uomo e con esso e dopo esso di quanto nel mondo è espresso ovvero è manifesto fino a ciò cui si giungerà nella beatitudine dopo essere passati per quanto solo da Cristo proviene. La sua filosofia voleva solo essere, probabilmente, un chiarimento di questo passaggio ma ha aggiunto proprio quanto alle altre “concezioni” mancava. L’analogia tra l’anima dell’uomo e il divino spinge fino al divino, colto nella coscienza di essa anima che si riconosce e si pone fuori e oltre la stessa forma della materia.

Giovanni Duns Scoto

Una nuova “apertura” tra fede e ragione si ha con i francescani di Oxford dove, da un lato si potenzia il rapporto intimo e spirituale con Dio, in continuazione con l’agostinismo, lasciando altresì un ambito al di qua del metafisico ad una indagine nuova che, con Ruggero Bacone si volge all’esperimento nel suo rapporto con la scienza matematica. Scoto “eredita” questa situazione e contribuisce a rafforzare i rispettivi contesti reputando necessaria una distinzione di quanto costituisce l’indagine della teologia e ciò che invece è oggetto della filosofia ovvero della ricerca che in questa si innesta. Emergono così definizioni ed ambiti sia della filosofia che della teologia. Se la prima si interessa del conoscere con dimostrazione, dell’universale per astrazione e del naturale con la sua “logica”, la seconda si dedica alla “spiegazione” di quello che è dato da Dio e per fede ritenuto ovvero ad una organizzazione più serrata di questa verità. Scoto ritiene che

vi sia stata forzatura da una parte e dall'altra - aristotelici ed agostiniani - quando si è voluto, con una, includere l'una delle due e spiegare, con essa univocità ritenuta, il tutto, ovvero sia l'ambito fisico che metafisico. La conoscenza invece, con l'intuizione come elemento peculiare di ogni ricerca filosofica e scientifica, per lui, passa dalla individuazione dei termini di base che devono essere ridotti e definiti, per quanto possibile, nella loro semplicità. Se ciò può essere considerato una ulteriore conquista, il problema emerge nuovamente non appena egli, per la distinzione, ritiene una realtà, una forma ed un modo che, a propria volta, dovrebbero essere riferiti al di là di essere considerati appartenere alla realtà oppure non. Si tratta, tuttavia, di eliminare la confusione nelle loro applicazioni. Non si devono cioè poter predicare di una cosa unitamente ad altro con cui possono trovarsi a coesistere. Solo in questo modo si evita la contraddizione poiché la si pone per uno stesso termine che, diversamente ed all' "opposto", la produce. Procedendo in essa riduzione, Scoto "giunge" all'ente ovvero all'essere. Non tutto però è semplicemente questo essere; l'individuazione - dopo il recupero di tutto ciò che è tale - avviene per modalità! Ciò che è così si distingue per un finito ed un infinito ovvero altresì per una intensità - similmente a quanto avviene per la luce - oltre la quale si pone un'ulteriore individuazione che, in ultimo, per Scoto è data dall' "haecceitas". Dopo aver individuato e ridotto, egli unifica e distingue ma immettendo in essa realtà, quegli elementi frutto dei suoi stretti strumenti di indagine "razionale"; né si può pretendere che di ciò possa essere stato cosciente per i presupposti dai quali muoveva. Nel suo essere si trovano così tutti gli enti nonché naturali e spirituali distinti tra loro da una forma che, in ultimo, li individua. A tanto si aggiungono i problemi dell'universale, dell'astrazione e della forma se è ancora essa che li esprime.

La situazione si complica ulteriormente con la forma divina che, se pura, si pone oltre ogni possibilità di individuazione. La conoscenza tuttavia muove dal concreto per giungere sempre oltre e fin dove, in esso stato, le è possibile. Su ciò e sulle peculiarità di ciascuna sono definite le scienze singole, la filosofia e la teologia. Trovato e dato per certo ed evidente, ovvero reale, l'ente ossia l'essere, Scoto si addentra nella distinzione di finito ed infinito, di reale e possibile e necessario come tale in rapporto a ciò che è contingente o, come effetto, è posto. Su queste condizioni egli basa la dimostrazione dell'esistenza dell'"essere infinito": Dio. Oltre ciò per cui tuttavia egli dimostra soprattutto quello che è già posto ovvero un essere che si predica del finito e dell'infinito così che dovendo essere al sommo "grado" non può che essere infinito e non finito, di cui quello, altresì, è causa. Continua poi con il rapporto tra un essere e ciò che tale non è che, come nulla, non può far emergere essere ed in tanto molto materiale della tradizione usa. Quello che invece si presenta innovativo e diversamente consistente da quest'ultima parte è il discorso sulla possibilità e necessità, ancora più apprezzabile se si tiene conto che egli non operava con riferimenti base ma poneva questi stessi con quelli da sviluppare. Poneva la possibilità in rapporto alle cose che sono. Senza la considerazione di essa possibilità, le cose sono repute essere. Appena però ci si sposta

“indietro” a pensare la possibilità di esse che sono, si avverte, in essa possibilità generale ovvero aperta ad ogni sviluppo ed esistenza, che non potevano non essere quello che sono e tanto rappresenta la necessità. Quale il procedimento mentale compiuto da Scoto e da chiunque si ponga o si sia posto in questi termini? Io penso ad una cosa possibile in generale. Potrà esistere o non esistere e questa, possiamo dire, rappresenta la possibilità generale o generica. Mi sposto poi a considerare ciò che è, o almeno per me è, e questa posso chiamare possibilità esistente. Vado indietro a pensare la possibilità di quanto ora è; nel momento che penso a quanto possibile; lo penso come necessario per il fatto che lego ciò a quanto realmente è ed esistente e ciò stesso ha annullato tutte le restanti, pure possibili, esplicazioni che, tuttavia, proprio perché non sono state, danno la forza e la consistenza a quello che ora è e ciò chiamo necessità. Se questa esistenza non viene da me che, anzi, mi “relazionavo” ad ogni possibilità, appare argomentare Scoto, non può venire che da un essere che ha la potenza di porre quello che, tuttavia, per noi è necessità ma per quanto concerne Lui non può dirsi la stessa cosa.

Può dirsi comunque che non è finito, altrimenti rinvierebbe ad altro ancora e così...all'infinito. Questo non esiste per Scoto per il fatto che esiste sia la possibilità che la realtà. Esso ente, in definitiva, è quello stesso che, all'inizio, era stato posto nonché ricavato dalle ricerche e dalle astrazioni ed ora, per questa via, “ritrovato”. Esso è l'essere stesso al di là di quanti “attributi” o “accidenti” possono essere predicati. Questo essere Scoto non ritiene un predicato, né si tratta di “imitazione”, né di “univocazione” quasi che sia cosciente, per un attimo, che si possa trattare proprio di ciò. L'essere uno ed infinito, non considerato trovato, ma reale, rappresenta, esso stesso l'essenza. Egli lega l'intelletto allo stesso essere che insieme è metafisico e reale e tuttavia distingue la filosofia dalla teologia per ciò che si pone oltre l'essere, per essa via di ricerca e per quello che non può cogliere ulteriormente senza aver bisogno di alcun soprannaturale per quanto in suo potere e che è soprattutto astrazione. Scoto non reputa, in ogni caso, per questa, che l'uomo possa “conoscere il suo fine ultimo”, non considerando in ciò la contemplazione o la virtù di Platone né quanto della filosofia di altri. L'ente, non completo nella sua conoscenza, dà spazio ad altro: alla verità rivelata, alla teologia. L'astrazione non sembra sostituire né cogliere, in ultimo, quell'ente “che è materia forma e composto” e che è condizione della stessa individualità ma la stessa natura tuttavia è forma materia e composto. Tutto, in definitiva e dopo l'astrazione, è in quell'ente ma altresì in questo individuo. Non si può non notare in tanto una “lieve” ricomposizione di quella confusione che Scoto si è prodigato ad allontanare. Dalla ragione o da una sua via egli si discosta per quanto concerne il bene che non ritiene coglibile dall'uomo ovvero da leggi che potrebbero essere anche diverse se Dio così avesse stabilito; sono quelle di Dio, per lui, quelle da seguire per il fine ultimo. Appare, in tali termini, che la stessa volontà dell'uomo non debba seguire l'intelletto poiché il bene non è indicato da questo. Anche le minime osservazioni implicherebbero qui l'intero discorso tra fede e ragione nel loro rapporto complesso e non spiegabile

con una sola delle due cosicché anche solo chiedendo nient'altro che l'indirizzo alla ragione, ci si fermerebbe proprio lì dove dovrebbe inserirsi la fede né a motivare questa possono valere, almeno interamente, le argomentazioni di essa o delle scienze particolari. Quello che si presenta e si pone diviso non pare possa unirsi se sono mantenuti in concreto i termini di essa divisione ovvero se essi non si risolvono in unità. Data questa, altresì, emerge in tutta la sua problematicità una divisione che non conservi i termini di essa unità.

Guglielmo Di Occam

In quella scuola di Oxford, dove l' "empirismo" costituiva oramai il riferimento precipuo della conoscenza delle cose e dove altresì era presente e vivo quello spiritualismo caratterizzante di tanta parte dei francescani, si forma Occam. Connotare la sua produzione, tra modernità e "tradizione", significa volgersi a delineare la portata innovativa di quegli elementi, spessissimo inseriti e quasi sempre trattati con una "metodologia" che rientra, quasi per intero, nella scolastica. Il relativo problema tra fede e ragione emerge in tutta la sua forza. Lo spostamento più in alto della fede è ora relativo alla considerazione di una conoscenza che, per la ragione, non può volgersi agli universali perché realtà concreta sono gli individui. La "modernità" continua con il ritenere che la stessa organizzazione è affidata ad una logica che accosta ciò che, in realtà, non offre motivazione diversa, anche perché, l'unica, quella di Dio non può essere recepita sia perché fuori dalla portata dell'uomo sia perché la Sua volontà, libera come tale, pone in essere questa produzione che non può essere compresa proprio da chi viene a trovarsi in essa senza quegli strumenti dunque che, diversamente, solo potrebbero permettere di cogliere quanto dall'"esterno" si presenta. Assurde, senza senso o false appaiono quelle considerazioni che pretendono di spiegare quello che avrebbe potuto essere altro da quanto prodotto o creato, immettendo idee e realtà intermedie per porre il rapporto tra Dio e la realtà stessa. Se questa può essere indagata è solo per i termini peculiari di una ragione che però, come attività, non appare interamente definita tra "suppositio", astrazione e constatazione che include i sensi. Come logica si pone la dimostrazione che risulta, altresì, ulteriormente affidata ad una verifica. Il problema è incentrato sulla conoscenza semplice nonché necessaria con il relativo passaggio a quella complessa. La stessa intuizione che rinvia alle cose ed è da essa mossa, così che esse cose costituiscono il suo presupposto, si mostra solo delineata rispetto alla astrazione per la quale sono recuperate caratteristiche da "cose" e può prescindere anche da una loro non esistenza o scomparsa. Seguiamo Occam nel "Proemium"; "Expositio aurea".

Qui "la prima questione è se i generi e le specie sussistano fuori dall'anima o esistano solo nell'intelletto". La stessa impostazione della questione nonché i termini di indagine -generi e specie- ed il sinonimo anima-intelletto rendono esplicito il modo di procedere scolastico e tuttavia Occam ritiene tanto un ambito del metafisico non del logico che si volge alla "cosa singola, una di numero senza che nulla venga aggiunto". Alla logica appartiene

altresì l'altra considerazione ovvero che "ogni cosa è sé stessa per sé stessa, oppure è diversa da un'altra". Questa rinvia alla considerazione della cosa esterna così individuata e delineata ma manca qui, è evidente, sia un riferimento soggettivo sia l'esplicitazione di una determinazione "oggettiva" -colta dai sensi, dall'astrazione, dall'intuizione o da altro -. Posta così la cosa si afferma che "in secondo luogo, nessun universale esiste realmente fuori dell'anima e cioè nelle sostanze individuali, né appartiene alla loro sostanza o alla loro essenza". Gli universali sono tali solo "per le cose che significano". Ne ricava quindi "da ciò che si è detto" che "risulta allora chiara la soluzione delle questioni sopra citate" ovvero che generi e specie sono "concetti che l'intelletto forma per esprimere l'essere delle cose". Se le cose sono solo quelle singole, queste, così espresse, soltanto "significano le cose". Al segno, tuttavia, dovrebbe corrispondere qualcosa o una cosa; qui invece dovrebbero corrispondere le astrazioni ovvero le astrazioni di elementi di cose e, date queste reali, gli elementi risultano estrapolati. Se è evidente che "non sono una parte delle cose", resta da definire la loro predicazione. In questi termini esistono cose; la loro predicazione significa qualcosa delle cose e così confluisce in un universale ma per un riferimento unico ed ulteriore di essi elementi riferiti. Quando queste predicazioni interessano "i generi e le specie vengono predicati al posto delle cose che essi significano, cioè al posto delle cose singole". Predicando la cosa singola significa tuttavia che essa si presenta come termine di un'astrazione che non lascia fuori alcunché, diversamente, proprio ciò che è lasciato, rappresenta, legato a quello che è stato "preso", l'individualità e nei termini, altresì, dell'esistenza.

Ai concetti inoltre, così posti, corrispondono all'incirca le parole "ma ciò dipende soltanto dalla volontà di colui che stabilisce l'uso della parola". Con questo Occam ritiene di aver risolto le questioni iniziali ovvero che "gli universali non sono corporei"; "non sono nei sensibili, né fanno parte dell'essere dei sensibili, né sono parte di essi". È evidente che il problema della logica, della scienza ovvero della verità resta, proprio per il fatto di voler cogliere, al di là del singolo, il quale è tale per tutte le sue "parti", l'intero o l'essenza. Se una soltanto di quelle, altresì, esulasse, questa stessa, come tale, non appartenerebbe più al singolo, potendo rappresentare qualcosa al di là di esso così che la problematica viene ad investire proprio ciò che si vuole conoscere oltre la singolarità ma soprattutto, non appena si voglia usare la stessa esperienza che, se pure volesse presentarsi come ripetizione, non sarebbe più interamente tale non appena facesse leva su singolarità diverse anche se simili. Sarà questo il problema che l'empirismo si porterà avanti senza possibilità di fondare una relazione di necessità ma ancora di individuazione nonché di causalità tra quello che, essendo solo sé stesso e non diversamente legato, pure tende ad un qualcosa oltre la singolarità. Forse manca in questo primo empirismo già il fondamento dei riferimenti con la coscienza di ciò che è astratto, di ciò che è tradotto, di ciò che è così usato e relazionato; in definitiva, dei termini delle operazioni. Al posto di tanto si presenta, quanto confuso che si propone inoltre come

probabilità o come approssimazione. Il metafisico risulta tuttavia allontanato almeno per tutte quelle realtà oltre quanto è individuale ovvero sostanza, causa efficiente, causa finale e deve essere evitato di ammettere altro per ciò che “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”. Bisogna ritenere quello che emerge ovvero ciò che è semplice ma il problema ritorna non appena si tratta della individuazione di questo che appare all’anima così che questa lo significa dopo che l’occhio o l’orecchio ha trasmesso; né a risolverlo bastano le definizioni ed i funtori “esterni”: “tutto”, “alcuni” e così via dal generale al particolare nonché dall’assoluto diversamente da ciò che connota o è connotato in un prima ed in un dopo o in ciò che può prima designare un soggetto e poi una qualità. Il problema, in definitiva, è quello di significare ciò che è nella relazione posta e tuttavia egli si muove tra un rapporto tra i nomi ed uno con la realtà che quelli significano ma oltre ai nomi ed ai loro rapporti con gli individui vi sono quelli di genere e specie ed ancora il rapporto tra i nomi nelle proposizioni e nei discorsi con i loro significati per i quali si intende qualcosa e laddove questo qualcosa non è l’individuo è un rapporto, una predicazione una proposizione la quale o non significa altro da sé o ad altro da sé rinvia.

Nel primo caso si avrebbe una costruzione logica, se si vuole, ma non reale, se non sotto l’aspetto materiale dei nomi, dei suoni, delle parole; nel secondo se un rapporto con la realtà è espresso e se deve costituire la verifica, allora quel discorso al reale è legato e con le problematiche relative perché si tratta comunque di rapportare gli individuali tra loro e ciò che emerge viene ad essere comunque definito o colto così che la stessa quantità può risultare astratta ma sempre da una comparazione di qualcosa ovvero per un qualcosa che, come parte dell’individuo, è avvertito e tuttavia al quale si dà un nome che, a propria volta, non è questo qualcosa ma lo indica quando, invece, una data parola non indica alcunché di individuale e si presenta inoltre in modo confuso, non adeguato ovvero impreciso e tuttavia per lui si tratta di individuare questo e non la cosa che al metafisico rinvia ponendo realtà inesistenti o lontane da ogni verificabilità e conoscenza.

Seconda Parte

Niccolò Cusano

Uno studio attento di Cusano può riuscire utile anche per una verifica di un eventuale diverso approccio presente, sia per quanto concerne le tematiche che per metodologia nonché riferimenti rispetto al Medioevo, così che un Umanesimo filosofico può essere o meno rintracciato dopo un tempo intermedio che ha visto il passaggio, al di là degli elementi proposti da Petrarca, da un Coluccio Salutati, con quello che potrebbe dirsi un inno alla vita attiva e cosciente, da Leonardo Bruni, con la felicità legata alla concreta virtù di fronte a chi non può cogliere la gestione più elevata, fino a Poggio Bracciolini, con la nobiltà che si manifesta con l'operare, tralasciando altri suoi contemporanei.

Già nel titolo: "*La dotta ignoranza*", emerge un riferimento a Socrate e quindi una "riscoperta" di quel mondo umano; appena però ci chiederemo a cosa l'ignoranza sia relativa viene fuori ciò che non è conoscibile ovvero Dio anche se si considera che in Lui convergono gli opposti, infinito e finito; con questo che non può che da Lui provenire. L'essere dotti, escluso l'infinito, non può che riguardare il finito e l'indagine di questo, a cominciare dalla matematica. Il finito stesso, tuttavia, non può essere compiutamente compreso poiché la spiegazione è affidata ad un altro termine - medio - nel caso del sillogismo, che viene considerato causa ma questa rinvia sempre ad altro e così si giunge ancora all'infinito.

Questo, come tale, è in rapporto con il finito. Se questa può apparire una delineazione piuttosto moderna, Cusano sembra subito "chiudere" con la posizione di una verità, oggetto di indagine per sé stessa che "non è né un più né un meno, consiste in un qualcosa di indivisibile e non può, con precisione, misurarla tutto ciò che esiste come diverso dal vero". L'unica relazione di essa verità è con un non essere di essa che dovrebbe "fonderla", proprio per il tutto che comprende l'altro. Alla verità lega poi l'intelletto, traendone le conclusioni che non può comprenderla. Bisognerebbe che si risolvesse nella identità. Avendosi però finito ed infinito ciò è impossibile e comunque in esso infinito appaiono, in un certo senso, coincidere gli opposti finiti. Egli opera poi sul "rapporto" tra assoluto e particolare, dopo averli chiaramente posti entrambi anche se diversamente legati e denotati assoluto e particolare. Muovendo dalla figura concernente l'assoluto è possibile notare come essa concretamente sia. Ciò stesso che è colto con la matematica, rinvia a quell'unità che contiene o implica la diversità. Per l'uso di questo assoluto e per la sistemazione in esso di quanto nel finito è opposto e che nell'infinito coincide, Cusano non può che apparirci antico e però alquanto moderno per gli esempi con la matematica condotti e per le figure nella dinamicità geometrica colte ed, altresì, per quella intuizione che scorge alcune caratteristiche finite e, finché è possibile, le individua, nonché reputa coincidere in ciò che è diverso che, come non finito, è infinito e in questo, come tale, tutto coincide ed inoltre anziché mantenerlo fuori lo pone e per questo è ancorato al passato.

Non si può pretendere altresì che fosse colto il riferimento per quello che si dice cerchio e per quanto esso è tale rispetto ad un punto così che

ponendo esso cerchio all'infinito viene a coincidere con le rette ed inoltre scompare il centro e si confondono corde ed archi e così via.

Basterebbe la definizione aristotelica ad avvertire almeno che quello che si dice centro è tale per un cerchio e dove questo non è, può dirsi altro? Certo, con l'intelletto, Cusano reputa di andare oltre il finito dopo aver considerato l'infinito dal quale tuttavia è escluso. Se innovativa appare comunque la "complicazione" che dalla unità numerica muove per quanto attiene alla matematica e dal punto, per la geometria, essa da Dio muove e a Lui si riferisce così come all'inverso la "contrazione". Ancora una volta si tratta di spiegare la diversità con l'unità ovvero di organizzare e fondare entrambe, dal momento che sono o almeno tali ritenute. Il "tutto in tutto" rinvia, altresì, sia a quel principio inseguito già dalla prima filosofia greca ma anche ad un panteismo che, in ogni caso, però mantiene una diversità tra cose il cui insieme -se è lecito- è indefinito ed infinito che anche o soprattutto come assoluto si presenta di fronte ad esso che tale non è, nonché causa ma anche esplicazione. Cusano, nella spiegazione, usa inoltre l'atto e la potenza, per le cose ed il loro delinarsi da Dio. La differenza che emerge sta nel fatto creato e Dio "è tutto ciò che può essere". Dio "diversamente da quell'essere è la possibilità stessa e questa possibilità è totale ed onnicomprensiva così del massimo come del minimo e di quanto altro ed è la stessa "verità e misura di ogni grandezza finita". In definitiva è "l'essere <che> può essere".

"È entità della potenza e dell'atto". Quando bisogna dirne qualche cosa allora è oltre anche questa qualsiasi cosa, quindi è sole ed oltre il sole, quale appunto l'essere perfettissimo contiene una cosa ma anche ciò che è migliore come l'anima che ha la mano. Dio così "non è forma di qualche cosa ma di tutte, perché causa efficiente, formale o esemplare, finale".

Emblematico, forse, dell'intera opera di Cusano, appare il discorso che muove dall'esempio della trottola e che, se isolato, potrebbe portare ad una o ad un'altra conclusione. La considerazione si impernia su due circoli di una trottola che si reputa possa girare con velocità infinita o almeno tale da fare apparire i punti, in movimento, fermi, similmente a quanto avviene nei ragazzi ai quali, quando gira rapidamente, appare ferma e quelli la ritengono in quiete. "A causa della grande velocità non si potrebbe notare nessuna successione, cosicché cessando la successione, non si potrebbe cogliere neppure il movimento. Da rilevare è che se il movimento non può essere colto da parte di chi osserva, non però per questo non è. Considerando l'infinito, i punti del circolo "B e C si troverebbero nello stesso punto del tempo col punto D del circolo fermo, senza che uno dei due punti, cioè B, fosse anteriore temporalmente a C, altrimenti il moto non sarebbe massimo ed infinito; e tuttavia non avremmo moto ma quiete, perché in nessun momento del tempo quei punti si allontanerebbero dal punto fisso D".

Si può passare qui dal moto alla quiete proprio per l'immissione dell'infinito nel quale le cose si confondono e, come dirà Kant, con esso risulta possibile dimostrare una cosa ed il suo contrario ma in questo caso emerge evidente che si è trattato di una sostituzione di quello che appare a chi osserva con ciò che è, poiché è stato già considerato che nell'infinito le

cose coincidono; già nel momento però che si riconoscessero i punti come diversi non potrebbero coincidere ed allora almeno in esso deve essere anche tutto uno e dall'uno niente può essere diverso altrimenti, proprio come tale, potrebbe riconoscersi. Non si può nemmeno definire questo uno, diversamente avremmo bisogno di altro almeno come predicazione; per la distinzione vi è bisogno non solo di esso ma che esso esca in un altro o che sia o diventi altro e così via. Cusano "spiega" in questi termini, la stessa eternità rispetto al tempo, nonché la distanza e gli opposti, tutte cose che "in Lui sono identiche". Subito però la correzione che rappresenta sia l'essere dotti che ignoranti; si ignora infatti ma, nello stesso tempo, si sa che "tutto ciò che noi sappiamo non lo conosciamo mai così come potrebbe essere conosciuto - può infatti esser conosciuto meglio - perfetta e precisa è la sola scienza divina ove ogni potere è in atto". Per sapere che non sappiamo tuttavia poniamo una scienza divina e questa la sappiamo o la ipotizziamo. La considerazione si sposta alla matematica e Giovanni chiede "Ma non è assolutamente vero, Bernardo che due volte due fa quattro e che ogni triangolo ha tre angoli eguali e due retti?" "Dunque non è vero che la nostra scienza non colga una verità precisa". È qui il contributo del cardinale Cusano. "Bisogna badar bene a ciò che si dice. Infatti le cose matematiche che procedono dalla nostra ragione le troviamo in noi stessi che ne siamo il principio, vengono da noi conosciute come nostre ossia come enti di ragione" e la precisione è affidata appunto alla "ragione dalla quale scaturiscono"; non bisognano di alcun rilievo le enormi implicazioni di queste affermazioni e tuttavia subito si procede all'analogia con Dio così "gli enti reali sono conosciuti secondo la precisione di Dio, dal quale vengano all'essere".

Ma ancora "questi enti matematici non sono né essenze, né qualità ma nozioni tratte dalla nostra ragione senza le quali essa non potrebbe procedere nella sua opera cioè edificare, misurare ecc... ma le opere divine che procedono dall'intelletto di Dio, ci rimangono sconosciute nella loro precisione". Tuttavia a Lui le attribuiamo e Cusano continua, se qualcosa conosciamo di esse, lo congetturiamo assimilando la figura alla forma. In questo caso è la forma che immettiamo ed attribuiamo! Dunque "nessuna cognizione precisa tranne in colui che le fa" e qualche notizia è possibile trarre "dall'esempio e dallo specchio della matematica a noi nota, così come quando conosciamo la forma che conferisce l'essere, mediante la figura che conferisce l'essere agli enti matematici".

Qui è lo stesso passaggio che si ripresenta ed ancora "come la figura del triangolo dà l'essere al triangolo, così la forma o specie umana dà l'essere all'uomo". Non è possibile però, a differenza della figura, conoscere "la forma umana, che non è rappresentabile con l'immaginazione e non possiede quantità diversa o continua. Tutto ciò che non cade sotto la molteplicità o grandezza non può essere né concepito né immaginato" e tuttavia l'infinito è posto altrove a spiegazione! Ma di fronte a tanto è la considerazione che "ogni intelligenza ha bisogno di fantasmi per speculare". E se certa è solo la matematica comunque con essa investighiamo le opere di Dio. Se l'uomo, infine, rappresenta in sé il tutto e Cristo, che per Cusano colma il salto con

l'infinito ovvero con Dio, non è autonomo da Cristo, questo uomo che "è un dio umano o umanamente un dio", è altresì un angelo, una bestia umana. Di fronte all'uomo particolare sta, per Cusano, ancora l'universo con la sua perfezione.

Marsilio Ficino

La sintesi filosofica operata dal Ficino si presenta quasi come un tentativo di riappropriazione, nelle mutate condizioni socio-culturali, della realtà precedente, ritenuta, tuttavia, onnicomprensiva in quello sviluppo che su Platone e sul Neoplatonismo è incentrato e in essa risolvendosi anche quella precedente o tale reputata. Si tratta del mondo intero, con la sua "anima" che all'uomo si apre, per la propria, che va colto nelle sue manifestazioni e là dove possibile, nei suoi gradi e in ciò incluso il verbo divino già anticipato nonché, è ovvio, per lo stesso Cristo e non escluso quanto di divino possa presentarsi e variamente richiamato o partecipe delle stesse cose della natura. È questo il Ficino mago in unione, anche sintetica, al Ficino filosofo nonché sacerdote per la tensione ed il voler contemplare ed in definitiva volgere al rapporto con Dio che per il recupero e la comprensione di quanto occorre si fa traduttore.

Se l'aspetto "magico" si presenta come una caratteristica piuttosto peculiare di questo periodo unitamente, senza scalpore o scandalo, alla stessa indagine umana e che Ficino precisa di indirizzare alla bontà dei risultati, incentreremo la nostra attenzione sul pensatore che la sua visione del mondo propone. Sembrerebbe che la realtà emani da Dio ed Egli rappresenti l'entità prima. Una rivelazione della realtà è data ai filosofi per esplicitarsi in termini totali ed evidenti con Cristo. Cinque sono i "gradi di tutte le cose, cioè la corporeità, la qualità, l'anima, la natura angelica e Dio. Ma la natura della stessa anima razionale, dato che occupa una posizione intermedia fra tutti questi cinque gradi, è chiaro che costituisce l'elemento di unione di tutta la natura; regge da un lato le qualità e i corpi, dall'altro si congiunge alla natura angelica e a Dio". Per dimostrare "come tale anima sia indissolubile sotto l'aspetto di elemento costitutivo delle unità dei diversi gradi della natura superiore ad ogni altro grado sotto l'aspetto di reggitore della macchina del mondo, il più beato di tutti nel partecipare ai gradi diversi", bisogna "innalzarci fino a quel sole, tramite la luce che da esso ci illuminerà potremo mettere a confronto i cinque gradi". Lo stesso Sole divino presiede allo sforzo di fissare lo sguardo della mente purificata cui Platone ci stimolò ed insegnò.

Su questi e sui precedenti presupposti, sviluppatasi dai democritei, cirenaici ed epicurei nonché portati avanti da stoici e cinici, per quanto di vero o di limitato hanno asserito a cominciare da "questa mole inerte del corpo" fino ad una qualità potente ed attiva, bisogna volgere la speculazione. Per quanto concerne "il genere umano sia per l'inquietudine dello spirito, sia per la debolezza fisica" si dà che "nessun animale sarebbe più infelice dell'uomo". Ma non può essere possibile che "l'uomo, il quale, grazie al culto di Dio, più di ogni altro mortale si avvicina appunto a Dio".

Il punto di partenza di Ficino è dunque l'uomo, quello bruciato "dal

desiderio della celeste patria” e che reputa il corpo carcere dello spirito. La restante indagine può essere considerata una elaborazione con aggiustamenti e sintesi di quanto lo stesso Ficino reputava, con ciò armonico o complementare, non disdegnando quanto, da diversa tradizione, potesse prenderne posto. In questi termini materia e forma - la qualità di essa - ed, “all’opposto”, Dio e gli angeli ed ancora l’anima umana, come una natura di quelle angeliche; se non fossero stati posti, infatti, gli angeli, più difficile risulterebbe in quanto non riferita o compartecipe a quelli; su essa ricadente, invece, più forte si presenta un diretto rapporto con Dio. Allo stesso modo un’attenuazione è data per quanto concerne la materia, da una qualità che ad essa inerisce per l’anima che, ora, tramite essa, entra in un contatto meno brusco con essa materia, con la quale, tuttavia, dovrebbe diventare tutt’uno, per l’aristotelismo, e che, invece, in questo caso, essa anima risulta ancora più indipendente poiché sembra “partecipare” di queste due nature prima che delle altre due estreme: la materia e Dio. E l’anima infatti non sarà mai né l’una né l’altro anche se una volta può stare nel carcere del corpo, un’altra elevarsi fino a contemplare Dio che rappresenta per essa, “naturalmente” volta, il suo fine precipuo. Queste elaborazioni, che molto vicine sembrano ad elucubrazioni, sono dal Ficino ritenute necessarie “nell’ordine del mondo” così che l’anima “faccia da termine medio adeguato”, “al di sopra del corpo e delle qualità che nel tempo nello spazio si dissipano” ed essa inoltre sembra raccordare e risolvere lo stesso spazio in unione ad un tempo là dove questo si presenta diviso così come la mortalità e l’immortalità perché “fra le cose mortali, si inserisce integra e non spartita, e così integra e non dispersa se ne ritrae”. “Signora del corpo” essa tende a Dio per amore e su quella strada trova “la nostra idea”.

Pico della Mirandola

Dio stesso ha dato all’uomo, diversamente dagli altri esseri, una forma non definita. L’uomo può esplicitare così sé stesso in piena libertà e spingersi in alto quanto vuole fino alle cose celesti o scortarsi in basso fino ai bruti. Questo appare l’elemento filosofico centrale e manifesto di quell’umanesimo che pone la potenzialità dell’uomo e comunque, in tali termini, voluta da Dio. A questa concezione del mondo, Pico apporta un materiale vastissimo, facendo leva sulle sue capacità che resteranno proverbiali, dall’aristotelismo alla cabala oltre a fonti ebraiche che lega al platonismo. Tentiamo un’analisi degli elementi e delle proposte in un passo del “de hominis dignitate”. “Già il Sommo Padre, Dio creatore aveva foggiato secondo le leggi di un’arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio angustissimo della divinità”. Che Dio avesse creato il mondo, Pico lo rileva dalla verità rivelata e questa saggezza continua ad essere sconosciuta nonché avvolta da mistero. Il mondo, tuttavia, diventa dimora ed altresì tempio della divinità. Aveva abbellito Dio quindi “con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterni globi - e qui oltre che Platone rientra Aristotele - aveva popolato di una turba di animali di ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore”. Appare, con ciò, potenziato lo stesso diverso relativo al Superiore di cui sopra ma a Pico non sembra

interessare la verifica di questa posizione o rapporto quanto piuttosto tende ad inserirsi con ulteriori elementi su questo discorso al punto che “recato il lavoro a compimento, l’artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un’opera così grande”. È immessa qui una ragione con la quale si comprende ma anche si spiega essa stessa opera considerata e tuttavia Pico non si addentra nella valutazione ma si affretta ad affermare con “Mosè e Timeo -è operato qui l’accostamento tra scritture o ciò che tale era ritenuto e filosofia ed ancora mito di Platone- che Dio “pensò da ultimo a produrre l’uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura”.

Nemmeno questa volta Pico si volge ad un confronto analitico delle sue affermazioni: Dio grande, con “arcana sapienza” vuole creare un uomo che comprenda la ragione ma ha esaurito gli archetipi. Non è chiaro se ad essi si ispirasse dopo averne costruito solo quelli, quasi non volendo riprendere tutto il lavoro che evidentemente si presentava perfetto e ad essa perfezione tuttavia voleva aggiungere altro e né appariva voler ricreare il tutto e reimpostarlo, quasi che gli fosse ora pesato un lavoro da rifare. Forse Pico non si pone proprio questo problema e tuttavia relativamente ai tesori “da largire in retaggio al nuovo figlio - è appena il caso di notare che prima sono creati gli esseri e quindi distribuiti i tesori - un posto non ne restava: “tutti erano ormai premi”.

“Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell’ultima fattura” e così “stabili finalmente l’ottimo artefice che a colui cui nulla potere dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato ad altri”. Sono questi i motivi per i quali così “parlò: non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell’aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo”. Pico lega quindi la “suprema e mirabile felicità dell’uomo” alla “suprema liberalità di Dio padre”. “Nell’uomo nascente il Padre ripose semi d’ogni specie e germi d’ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti”. E quindi vegetali o sensibili e “se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio”. Anche questa intelligenza appare piuttosto recuperata ed immessa anziché spiegata, benché confluyente “nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose”.

È questo l’uomo di Pico della Mirandola che come filosofo e mistico è sopra tutte le cose dopo essere stato considerato al centro per le sue possibilità quando non è sprofondata al bruto ed al vegetale e tutta la cultura precedente Pico apporta a sostegno di quello che rappresenta l’umanesimo più alto in rapporto a Dio in una globalità che include anche magia e misticismo.

Pomponazzi-Montaigne-Erasmo

Vari e diversificati sono i contributi di pensatori che all'Accademia platonica si riferiscono o al rinato aristotelismo o allo scetticismo si rifanno o ancora si dedicano alla valutazione di taluni elementi della religiosità o aspetti della vita umana. Pomponazzi ritiene, dopo essere passato per le concezioni di Averroè, con gli alessandrini, che l'anima non può essere immortale in quanto essa, come forma del corpo, può agire ed essere solo in sintesi con questo; tuttavia qualcosa di immortale pone e la novità è qui; in ciò che comunque partecipa di quanto è oltre la mortalità e oltre ciò appare la virtù che è ancora al di là di ogni servilismo, da intendersi con questo anche quelle azioni volte ad un fine, quale quello di conseguire vantaggi ultraterreni.

Questa modernità tuttavia è "corretta" sia da un correlativo religioso che quando non si affianca o "meccanicamente" si sostituisce, rappresenta altresì un'intersecazione e tale appare pure una negazione del libero arbitrio quando bisogna optare tra esso e il fato. Si aggiungano taluni elementi peculiari e comunque, in definitiva, unitamente al contrasto, emergono le constatazioni per le quali il filosofo è come Prometeo corroso dalla volontà di conoscere le deità ed inoltre deriso e tuttavia, oltre Aristotele, è da seguire l'esperienza. Su molti di questi elementi si svilupperanno nuove filosofie come su quelli di un recuperato Sesto Empirico da parte di pensatori toscani e tedeschi fino al francese Michel de Montaigne che lo rielabora al punto che esso non solo non investe la fede ma addirittura risulta difficile da attecchire anche per quello che attiene all'animo umano; anche per lui, però, queste moderne aperture e considerazioni sono inserite, anche se non poco incidono su una modalità del significato, in una verità che dall'illuminazione divina deriva così che lo scopo dell'uomo, la felicità, al mistero, oltre che alla saggezza, sono affidati.

Egli descrive, comunque, quello che è un passaggio piuttosto che un essere e quel passaggio, anche se umile o misero, rappresenta proprio la sua grandezza poiché è, ed è verità e tuttavia gli eventi sono mutevoli, le "idee incerte", l'anima sempre in tirocinio. Dire sì alla vita come "per una naturale ebbrezza" rappresenta per lui proprio quella saggezza "atto presente del vivere". Se la delineazione non appare organica né serrata, più che evidenti risultano spunti ed elementi in sviluppo. Considerazioni simili si possono riferire ad Erasmo da Rotterdam a partire dalle sue valutazioni della guerra che è "dolce a chi non ne ha avuto esperienza". Questa che è "pacificamente ammessa" da infedeli e cristiani, "da sacerdoti e da vescovi", da giovani ed anziani, dalla plebe e "dai principi il cui compito, una volta, era quello di frenare con la loro saggezza e con la loro razionalità i moti temerari della sciocca moltitudine", è invece una tragedia e i motivi sono ravvisati nelle "mesti calpestate ovunque, fattorie bruciate, villaggi dati alle fiamme, greggi depredate, vergini violentate, vecchi trascinati in prigionia, chiese saccheggiate: e dappertutto ladrocini, depredazione e violenze". La guerra è comunque rovinosa anche se "giusta e virtuosa" poiché brucia i soldi delle tasse pagate con sacrifici e porta sul territorio soldati mercenari

“uomini macchiati di ogni genere di delitto (se pur si possono chiamare uomini delle belve di questa sorte) e sono questi che bisognano al principe di fronte al quale, in definitiva “il popolo rivendica una buona parte della poca gloria purché l’impresa è stata condotta a termine grazie al suo denaro”. E probabilmente il principe aveva dato inizio alla guerra per non cedere ad un vicino, “che magari è un parente”. “È tuttavia in tempo di guerra che i principi sentono di essere padroni assoluti” e possono “così esercitare più facilmente la tirannide sui propri sudditi”. Appaiono evidenti, nelle affermazioni di questo passo, non solo le contraddizioni ai principi attribuite ed alla guerra ma alla stessa non organicità o profondità nelle parti da Erasmo esaminate e tuttavia molti degli elementi peculiari sono indicati.

Anche in ciò il moderno e l’antico coesistono similmente a quanto concerne più propriamente l’ambito della religione in quanto ritenuto da cambiare ed in quello da mantenere ma soprattutto in una sintesi che su un’idealità ed un umanesimo “aristocratico” è imperniata anche o in modo precipuo quando investe tutti gli uomini da elevarsi; una cultura anche in essa fede ed in tanto inserito uno spirito di Cristo o cristiano che, tra l’altro, è deputato a sostituire le “pazzie” dei filosofi che reputano di sapere tutto; universali, idee, eccellenze ecc... Pazzia che tuttavia non viene risolta nemmeno con quella che è la follia della croce. Pazzia che include sia le maschere che le inversioni dei valori. I cristiani più pietosi sciupano i loro beni tengono in “nessun conto delle offese”; non distinguono tra amici e nemici”, dimostrano “rassegnazione negli inganni”.

Martin Lutero

Se le condizioni socio-economico-politiche rappresentarono le possibilità concrete per la diffusione della riforma, alla quale in Germania erano interessati borghesi, contadini e nobili, ciascuno per la propria parte, contro il clero, e gli eventi che ne seguirono furono frutto delle sorti legate ai principi che, difendendosi dai contadini, difesero la stessa riforma, i termini dell’elaborazione della religione interessarono più da vicino la filosofia. Il problema dal quale Lutero era arso, era costituito dal passo dell’*“Epistola ai romani”*: “La giustizia di Dio è rivelata nel Vangelo”. Oltre a Dio, i termini sono giustizia e vangelo e se questo risulterà il riferimento unico e l’autorità, anche quando affiancata dalla ragione nella coscienza, come Lutero espleterà di fronte alla dieta ed a Carlo V, è sulla giustizia di Dio che si incentrano tutte le preoccupazioni ed i tormenti del monaco che, pure “irreprensibile”, si sente “peccatore agli occhi di Dio”. Meditando “giorno e notte”, tuttavia intendeva “la giustizia formale o attiva, una qualità divina che spinge Dio a punire i peccatori e i colpevoli”; finalmente iniziò “a comprendere che la giustizia di Dio significa la giustizia che Dio dona e per la quale il giusto vive se ha fede”. È questa la “giustizia passiva, per la quale Dio, nella sua misericordia, giustifica mediante la fede”.

Il ribaltamento è qui operato ed ha prodotto la soluzione; prorompe: “Così mi sentii rinascere e mi sembrò di essere entrato attraverso le porte spalancate del paradiso”. Addentriamoci in un approfondimento di questa operazione prima di una sintesi piuttosto facile e pacifica delle implicazioni

di ciò rispetto a quanto la religione cristiana riteneva potesse portare a salvezza ovverosia opere e sacramenti con le conseguenze di ogni ordine che ne erano derivate.

Non riflette Lutero su Dio che è semplicemente al di là della sua coscienza di considerazione. Dio giudica, e la verità, sulla quale poi il giudizio è prodotto, è quella del vangelo. Per chi e per quanto non si attiene a ciò che esso esprime cade il giudizio e così quello è peccatore con le conseguenze catastrofiche di chi solo ha a riferimento e fine la salvezza dell'anima e il giungere a Dio. Lutero è tormentato dalla constatazione che non sempre ed interamente può riconoscersi non peccatore. Egli sa di non poter seguire per intero essa verità. Vari avrebbero potuto essere i risultati quali una crisi senza via d'uscita o un accomodamento con la confessione e la penitenza o lo spostare più indietro il peccato ritenendo non grave la sola intenzione o una certa modalità o parzialità o ancora interpretare in modo più duttile una verità o immettere analogie con spazi aperti o affrontare la stessa considerazione di Dio nel vangelo dimostrata o altro ancora, rifacendosi magari ad Agostino. Egli nella "giustizia passiva" comunque coglie l'organizzazione e l'univocità. Giustizia è tutto ciò che si esplica e verità è tutto quello che si presenta con la fede e nella fede. Scompare così la coscienza valutativa delle parti perché è sostituita proprio da una coscienza di essa fede e ciò per riconoscere una grazia agente, come tale, nell'uomo che è predestinato ad essere in quei termini. Tutto quello che è predestinato come bene è tale ed ogni sua manifestazione è bene.

Se la giustizia, la bontà e la grazia sono di Dio e non dell'uomo che le riceve a lui tuttavia rimane la capacità di riconoscere queste cose e così ciò che era stato spostato come troppo grande per essere dall'uomo seguito e così gestito - la verità del vangelo per non essere peccatore - ritorna ora a lui uomo e solo questo consente di riconoscersi in questa grazia, che ne investe l'intera realtà, così da sentirsi in essa inserito e, come tale, altro e diverso da quello che prima, come uomo indipendente, rappresentava. L'arbitrio servo, libera l'uomo da quelle competenze e libertà che lo tormentavano. Dio si sostituisce con la grazia all'uomo frutto del peccato originale ed al suo essere "sé stesso" come amor proprio. Un altro problema è costituito dal rapporto di tanto con la redenzione ad opera di Cristo. A Lutero tuttavia questo non sembra rappresentare motivo di riflessione, probabilmente per il fatto che la venuta di Cristo elimina il peccato originale così che la bontà di Dio si presenta solo come ulteriormente esplicitata. Il contrario comunque accade a coloro che sono "peccatori" perché in loro non è la grazia divina. Costoro non potranno mai conoscere la giustizia divina nella sua realtà poiché non la ritengono che di nome. La causa di tutto, inoltre, Lutero attribuisce alla volontà di Dio. Sembra quasi che quello che Lutero abbia risolto per sé e per quanti si ritrovano in essa grazia, investa tutti gli altri che, tuttavia, ignari operano come se ciò non fosse. Inutili inoltre e non determinanti diventano tutte le strutture sia ecclesiastiche nonché quante anche alla ragione rinviano a cominciare da Aristotele e dalle università, nelle quali "con inutile lavoro studio e spese molte generazioni e nobili anime vennero vanamente oppresse".

Leonardo Da Vinci

Le invenzioni di Leonardo non rientrano nell'ambito di questo discorso che è volto a quanto può costituire la base di ulteriori sviluppi. Esse appaiono sganciate, nella loro genialità e, come tali, quasi "oggettive". Un fatto, un bene, un vantaggio. Un lavoro riflessivo anche se personale soprattutto in un primo tempo è presente come "individuazione" di ciò da cui partire e su cui lavorare. Quello diventa il libro della natura di fronte ai libri di coloro che erano considerati letterati per essersi istruiti alle "humanae". Lui, senza lettere, comprende bene e riscopre quasi, integrando con l'umanesimo che lo circonda quello che era stato per molto tempo abbandonato o separato: il mondo dell'osservazione dal quale tanta teoria deriva ed era tuttavia derivata. Noi non possiamo non intravedere il phatos di chi, dovendo porsi, avverte l'ignoranza di tanto passato ma recupera comunque ciò che di peculiare e caratteristico deve presentare ogni cultura anzi che fa di qualsiasi sapere una cultura. Aver colto che coloro che leggono non fanno altro che apprendere quello che altri hanno scritto per averlo osservato e valutato significa avere individuato la problematica basilare.

Se ciò che si legge può essere recuperato e reso proprio come se si trattasse di un' "esperienza" riprodotta ed in questi termini compresa, sempre riconducibile agli elementi effettivi che la costituiscono, chiarissima appare ed evidente l'importanza dello studio e di contro lo svantaggio di chi dovrebbe recuperare, in proprio, l'intero o quasi precedente anche se molta parte ed in vari modi la società comunque porta e trasporta con sé così che una approfondita elaborazione può riappropriarsi di molto. Ma se chi legge si discosta per una via lontana dagli elementi effettivi, allora sarà molto più vicino alle possibilità concrete chi, senza una lettura vasta, osserva..

Emerge, oltre il genio Leonardo, la via ad una cultura rappresentata dall'osservazione della natura e se la lettura di quel libro è ancora generica per moltissimi aspetti e si concretizzerà con Galilei va, in ogni caso, integrata con colui che legge. L'uomo riflette e lavora per cogliere sé stesso con ciò che gli è intorno o che egli stesso produce.

Niccolò Machiavelli

Machiavelli che non si dedicò, "con amore", né allo studio di sé stesso né della realtà, in un rapporto generale e pertanto non può essere considerato filosofo nell'accezione comune, che vuole questi volto ai principi ed alle modalità esplicative della conoscenza, cercando una risoluzione nei vari ambiti e, per quanto possibile, cogliendone una visione che allontani le contraddizioni che il suo operato ostacolano a meno che esse non ne rappresentino una legge - e comunque anche questa è solo una definizione, tra quante altre possano esprimerlo - e nell'ambito, altresì, del comportamento, ivi compresa morale, religione ed universalità nonché società ed organizzazione politica, tuttavia, per la sua indagine, tesa a cogliere le realtà costitutive di uno stato e in tanto compresi le relazioni e gli elementi portanti di esse strutture o strutturazioni che si delimitano, rientrando in ciò quanto, come effettuale, nella società, è presente, unitamente a tutti gli interessati,

non può non valutare quanto in rapporto si pone. Similmente avviene per scoperte scientifiche o movimenti che se di filosofico, specifico o dichiarato, non hanno molto pure, non fosse altro che come fatti, al di là della ricerca cosciente o finalizzata e relazionata all'uomo, comunque lo riguardano, anche quando non lo investono "direttamente", perché, come realtà, interagiscono, potendo arricchirlo o distruggerlo, appunto, per quanto portano. Machiavelli interessa al filosofo oltretutto all'uomo, "anche" soltanto come scienziato della politica, pur se non fosse filosofo di essa nel senso di una stretta correlazione con l'uomo che comunque ne rappresenta il riferimento al di là di quanto possa essere, al principe, finalizzato come strumento. Sono leggi e meccanismi che riguardano la società nella quale l'uomo vive e si tratta ancora di processi che altri uomini pongono in essere o non, che accettano o temono. Da valutare è dunque, tutto ciò che agisce e considerarlo per la sua realtà effettuale, similmente a quanto può avvenire per la religione che opera anche di fronte a chi non vi rientrasse non essendo credente. La stessa autonomia di essa politica non può non risultare, in definitiva, ricerca della filosofia, non fosse altro che come "oggetto"; e in Machiavelli è presente non solo la riflessione sulle osservazioni concrete, senza agganci falsificanti o deformanti nonché inutili o dannosi perché esterni, ma il recupero di una metodologia propria di indagine che non solo non esclude la cultura precedente dei classici ma conserva ancora un'impostazione forse più scolastica che aristotelica.

Vediamo comunque come la divisione del "tutto" in esame possa consentire di avvicinarsi non solo, ma di cogliere quegli elementi per i quali si parla di scienza. Se Machiavelli elimina un essere della politica, nel "*Principe*", in funzione della morale o di altra realtà e considerazione, egli un dover essere, come chiave risolutiva del potere - che diventa il termine portante - da prendere o da mantenere, pone e tuttavia questo stesso fine, in quel contesto, appare rinviato e si presenta nella vita di Castruccio Castracane, dove un ideale pure si manifesta e non sembra quello del principe - semplice fatto di un potere per il potere o di una valutazione ferrea di ciò che fattivamente si pone ed a quella realtà porta - perché in Castruccio, Machiavelli quella universalità fa rientrare e non appare molto dissimile da un Teeteto platonico, anche se, nella sua età, l'esplicazione si realizza come potere in uno stato ed il più grande possibile da parte di chi, venuto alla luce in condizioni di partenza svantaggiosissime, può raggiungere il massimo che tuttavia non solo la virtù ma la fortuna consentono. Se a Castruccio non fu possibile andare oltre, a causa del luogo delle operazioni nonché per la morte, sopraggiunta quando pure aveva preso gli opportuni provvedimenti da buon capitano, a Machiavelli non appare inferiore, per la sua virtù, allo stesso Alessandro Magno, la cui fortuna fu enorme. Al di là del fatto, è su questa virtù emergente che le analisi ulteriori devono appuntarsi e spontaneo si presenta un paragone con il pragmatismo dove ad essere considerati sono gli effetti, ma certo al di là del riconoscimento delle possibilità di ciascuno, lo spazio coperto dal punto di partenza all'arrivo, si tira dietro altro che attrae non meno, come accade in quelle produzioni cinematografiche che attirano perché ci si esprime oltre la logica comune dell'inserimento

e si diventa tanto più eroi per quanto ci si pone contro e “liberamente”; e se ciò ancora non può dirsi coscienza, comunque non sono da “inserirsi”, quelle tipologie presentate, anche se, diversamente, queste stesse possono essere, a propria volta, recuperate così come manomesse.

Machiavelli sa, avendo osservato la verità effettuale, che non ci si può volgere a considerare possibilità diverse da quelle che sole possono consentire il potere. Dall’analisi della realtà emerge che gli uomini non sono buoni. Bisogna quindi muoversi con strumenti a loro adeguati; diversamente il potere non può esplicarsi. Questi sono i fatti ed essi debbono essere valutati per il potere che si vuole e che costituisce il riferimento di essa indagine scientifica. Sbaglierebbe chi si muovesse per un potere concreto basandosi su cose teoriche e come tali non reali e così false ed inadeguate. Il problema, dal punto di vista scientifico e filosofico, non cambia se il riferimento diventa l’uomo stesso che realmente verifica in sé taluni elementi e quindi volge l’indagine alla possibilità concreta a ché quegli elementi possano esplicitarsi, svilupparsi o potenziarsi, poiché, anche in questo caso, si tratta di valutare quanto realmente può portare ad un effetto ovvero a ciò che è reputato fine. Valga anche l’esempio estremo di un credente il cui riferimento sia la beatitudine dell’al di là da conseguirsi con particolari condotte. Costui opera per un fine da lui ritenuto reale. In ogni caso si tratta di un qualcosa in rapporto ad altro e della sua verità come realtà. È fuori da tanto, dunque, chi reputa di ottenere qualcosa immettendo elementi non attinenti confondendo così e non raggiungendo i risultati. Altro e simile discorso è la valutazione di quello che si considera fine o riferimento che, a propria volta, rinvia ad un suo fondamento quando non è posto come semplice fatto ma ad esso ci si relaziona comunque per ogni dimostrazione che si voglia proporre o tentare. Per Platone l’universalità, la grandezza, la nobiltà degli “uomini d’oro” era osservata come un fatto, costituiva il suo riferimento, rappresentava la virtù.

Quali gli elementi in funzione di questa e quali le possibilità della sua esplicazione ovvero la realizzazione di essa felicità costituiscono la teorizzazione di ciò che si vuole sia pratica. Se i mezzi sono stati adeguati si sarà realizzata, diversamente essa è posta come realtà di un tipo di uomo la cui aspirazione può condurre ad idee o ad impossibilità concrete se non sono stati valutati gli effetti ed i termini reali che debbano sostenere e tuttavia non sono su questa linea poiché tanti uomini ovvero la risultante vincente delle forze non è disposta a realizzare o suffragare tutto questo, perché reali per quelli sono elementi non universali ma particolari od egoistici così che, non considerando questi, si fa pura teoria ma solo quando si vogliono raggiungere effetti che non possono conseguire; allora che è proprio su quello che si basa quanto si vuole realizzare di diverso. Una teorizzazione tuttavia cosciente dell’impossibilità di esplicazione proprio per gli elementi contrari presenti, risulterebbe non in errore, se non si ponesse il fine da realizzare, e solo diversamente risulterebbe ingannevole. Non potrebbe essere comunque ritenuta meno reale, proprio per quanto ciò, chiunque, avverte come tale. È qui l’enorme problema e la scelta sofferta di tanti uomini grandi che, pur comprendendo le “leggi” che regolano tanti rapporti sociali e politici,

conoscendo le quali e potendo muovere per essi, pure non reputando ciò appagante per sé e reale da ritenere, si mettono da parte per non annullare di sé la realtà più peculiare ritenuta. Non significa questo che la pratica sia da allontanare, essa ne costituisce un completamento e una realtà molto più che legittima; emerge solo che, a volte, si opta per l'altra, ritenuta ancora più reale. Simile è la valutazione per quanto concerne i mezzi che ben si vedono funzionali all'effetto. Il porli o meno in essere rinvia ad un'ulteriore valutazione. Sempre di scienza si tratta quindi e con questa si intende la conoscenza dimostrabile e apportatrice di effetti "noti" che dal noto muovono con operazioni quantificate e misurate; solo che, qualche volta, si tratta anche della scienza di questa scienza, filosofia come ricerca del riferimento fondante ulteriore. Alla filosofia come scienza, allora, non appartengono quelle vicende che operano con fusioni e non solo non indicano il riferimento ma, falsificando con l'immissione di elementi a vuoto, ingannano. Da ciò deve essere recuperato tuttavia quanto di contributivo può essere ulteriormente elaborato o come parte, in un certo modo riferito, in quello che, al massimo livello, si cerca. Egli, "la cognizione delle azioni degli uomini grandi", "alla magnificenzia" del "Principe" offre. "Imparata" "con una lunga esperienza delle cose moderne ed una continua lezione delle antiche". "Tutti gli stati, tutti i domini che hanno avuto et hanno imperio sopra gli uomini; sono stati e sono o repubbliche o principati". Manca in ciò l'uso del futuro perché si dà per scontato che queste cose sono perché reali nel passato come nel presente. Continua quindi la divisione tra principati ereditari e nuovi e questi aggiunti e così via fino all'acquisto per fortuna o per virtù. Dopo aver individuato errori e strumenti per mantenere un principato ed aver colto gli elementi basilari per i quali i sudditi o altri principi sono disposti ad accettare o ribellarsi nonché la liberalità da mettere in atto o limitare, compresi termini diversi e motivazioni e similmente da gestire la crudeltà e la pietà e così la paura da incutere e la fiducia da attirare propone inoltre le considerazioni sulla fede da osservare che sarebbe ottima cosa se gli uomini fossero tutti buoni, ma poiché non è così allora essa va rotta quando le condizioni sono venute meno. Quello che sarebbe da evitare è posto in essere dalla necessità. Per un principe la risoluzione è necessaria così come sono da evitare le vie di mezzo che inimicano senza farsi amici. Tutto questo per l'uomo che deve regnare e con presupposti così duri ma sembra comunque che Machiavelli si auguri che a tanto non si sia costretti a ricorrere, e taluni esempi sono dati anche dall'antica Roma.

Bernardino Telesio

Se allontanandosi fino ai limiti delle "cose", le differenze tendono a scomparire, al punto che la totalizzazione o ciò che le comprende come tale, si spinge fino ad ammettere anche il suo opposto e la stessa problematica ingloba l'investigazione più profonda ed analitica delle cose così che, in questo "contesto", si ripresenta la valutazione di cui sopra e per quanto la scienza si pone e possa diversamente dalla filosofia, può apparire emblematico il confronto tra Aristotele e Telesio che si presenta di fronte. Questi affronta la spiegazione e considera "la natura delle cose secondo i propri

principi". Già nel titolo è implicita tutta la tematica che costituisce, altresì, per noi, la problematica. Egli muove alla conoscenza della natura delle cose e questo è quanto hanno fatto i filosofi presocratici ed ancora tanti successivi. La ricerca dei principi costituisce, infatti, quasi per intero, il filosofare. Se Telesio vuole produrre scienza è perché cerca e pone dei principi "propri" nella natura. Il non spostarsi nell'ambito metafisico non significa però averli colti in quello fisico e tali che possano essere dimostrati o almeno misurati negli effetti verificabili che rappresenta quanto si dice scienza dopo Galilei. Se questo in Telesio non avviene significa, quindi, che il principio resta esterno a ciò che deve essere spiegato o ancora totalizzante o non adeguato ovvero falso ed inefficace per talune determinazioni, distinguendosi da un metafisico solo per il fatto di essere "immerso" ovvero considerato nella stessa natura. Può dunque, in questo senso, essere ritenuto benissimo "filosofo" naturalista e filosofia, sotto questo aspetto, viene ad acquistare il significato di posizione "conoscitiva" di una ricerca che ha ammesso un principio non "dimostrabile", a fondamento della spiegazione di essa realtà varia osservata.

Aristotele, per aver immerso un principio fuori dalle cose e oltre l'ambito fisico, il meta-fisico appunto, risulta, per Telesio, un "filosofo" che, per spiegare il movimento e la vita ovvero la realtà, è andato a ricorrere ad una forma che investe la materia ed, in ultimo, ha "posto" un primo motore immobile per spiegare il movimento di cieli, astri e quanto altro. Eliminata la forma, resta, per Telesio, la materia e questa perché è colta dai sensi. Rappresenta tutto questo, dunque, sia il mezzo che il criterio laddove ci trovassimo di fronte ad un semplice fatto senza alcun confronto o problematicità per cui sia possibile ritenere esso criterio almeno come coscienza. Anche Aristotele dai sensi e dall'osservazione muoveva spostandosi nonché considerando altro per motivi da lui, e non solo, ritenuti validi nonché "necessari" ad una spiegazione che, per la sola altra via, non riusciva ma non è il caso di approfondire qui questa tematica. Seguiamo però Telesio che, unitamente a quanto di magico, presente ai suoi tempi, era immerso, elimina tutto ciò che dai sensi non è colto e i sensi, per lui, colgono il caldo ed il freddo. Prima di affrontare una nostra "verifica" di quanto cade sotto i sensi, che non può che essere raggruppato o semplicemente ricondursi e così "essere" caldo o freddo, è il caso di notare che il tutto ovvero ogni cosa altro non è che materia. A rigore, con questo nome, dobbiamo chiamare, perché è, ogni cosa che dai sensi è colta; si ritiene inoltre che altro da ciò non possa essere recepito o più semplicemente che ciò è quanto dai sensi è rilevato e lo è perché, variamente avvertito, è il caldo e il freddo. La semplice inferenza potrebbe costituire già un'illazione: Dal rilevamento di caldo e di freddo si conclude ad una materia. Ammettiamo, tuttavia, che diciamo materia tutto quello che mi si manifesta come caldo o come freddo; non appena però riteniamo uniche tutte le cose che si trasformano e questa trasformazione attribuiamo al caldo ed al freddo proprio ciò diventa principio "metafisico" ed in questo senso "filosofico" se non riusciamo a verificarlo ovvero ad esprimere essa natura secondo questo principio. Con il caldo ed il freddo si "spiegano" pure i processi mentali che dei sensi, su questa

via di “rarefazione”, costituiscono uno sviluppo. Il problema si complica ulteriormente comunque non appena il caldo ed il freddo si applicano al sole ed alla terra; rispettivamente fuori dagli stessi corpi e dall’azione di questi, emergenti i vari fenomeni. È evidente così che la materia è considerata al di là del caldo e del freddo recepiti. E Telesio “coerentemente” ammette due “agenti” ed una “corporeità”. Se tanto spiega la trasformazione al posto della forma, questo non significa ancora che si è fuori o almeno interamente da un tipo di indagine anche se gli elementi si presentano ridotti ed in parte ai sensi ricondotti e il tutto per il sentire del rapporto reciproco da parte di tutti gli enti. Ciascuno così può avvertire “sensazioni piacevoli rispetto a ciò che è affine, e che favorisce la propria conservazione” o “sensazioni spiacevoli nel caso contrario”. L’ulteriore passaggio alla misurazione ovvero alla quantità è tuttavia, da Telesio, esplicitamente addittato ma riservato ad altri. Considerato che l’anima non può che essere rappresentata da questo sentire e, questo stesso, solo per la capacità del caldo e del freddo di recepirsi, ulteriormente immessi si presentano l’anima soprannaturale nonché il ritenere Dio ordinatore delle cose; si andrebbe così nel metafisico più marcatamente esterno che Telesio voleva bandire e tuttavia egli pone o per “fede” o per rapporti con la chiesa. Coerente invece con l’impostazione di base, egli ritiene bene ciò che può favorire la conservazione e tanto secondo i peculiari principi della natura. Da allontanare è il dispiacere come via alla disintegrazione.

Nemmeno di questa tuttavia si tratta laddove non è esplicito cosa altro possa diventare ciò che è solo materia la cui diversificazione è rappresentata da un caldo ed un freddo così che l’uomo, recuperato come possibilità di ricevere il diverso caldo-freddo, nel rapporto non può essere ritenuto, in definitiva, univocamente, né l’una né l’altro anche se dovrebbe risultare una capacità di recepire, come materia o meno altresì – o caldo o freddo così che egli, che rileva ciò, altro non potrebbe essere che caldo o freddo come capacità ma non entità riconosciuta poiché rappresenterebbe solo una parte di essa qualità e non si vede come possa essere diverso da ciò anche quando lo si volesse considerare materia che, essendo unica, porrebbe la sua unica qualità in una quantità. Se si volesse, per superare questo problema, unire le due “cose” allora si ritornerebbe, in un certo senso, alla formamateria di Aristotele o a quei principi diversi che da tanti filosofi non erano stati immessi a caso o a “piacimento” ma proprio nell’ottica di volere e potere spiegare un qualcosa proprio con la diversità. Senza un riferimento diverso nessuna cosa si spiega.

Quando anche essa fosse semplicemente posta, almeno a chi o a cosa la rileva, ed in quei termini, riconduce. È questa la via faticosa e filosofica nel senso più alto che, comunque, deve sforzarsi di scendere sempre più in basso e penetrare nelle profondità e misurare ed eliminare quello che è superfluo ed immesso pur con motivazione ma che porta con sé tanta realtà che non è, che non è vera, che non è scientifica e che, ancora, non è dimostrabile. La sola osservazione, tuttavia, senza criteri guida, senza astrazioni, senza parametri e riferimenti valutativi, che quasi sempre sconfinano in principi da rideterminare, non va certo più lontana sulla via di quanto è oltre

il puro empirico, in ciò appunto che si dice scienza. La filosofia si pone per essa scienza, oltre quella stessa naturale per quanto di elevato può cogliere nell'uomo riguardante soprattutto sensibilità e virtù e in ciò, le "osservazioni" di Platone, più che fondamentali, costituiscono la realtà di chiunque può avvertire questa grandiosità. Proprio la coscienza di tanto, legata alla materialità, dell'uomo costituisce questo uomo accanto ad altri che, per altro, ancora si determinano.

Tra Riforma e Controriforma

Calvino marcò della riforma, soprattutto l'elemento della predestinazione, spostando altresì l'asse portante alla collettività degli eletti nella quale tutti, "clero e laicato", fossero "egualmente ispirati dallo spirito divino". Per lui, le possibilità umane, dopo il peccato originale, sono ridotte al minimo e, per tanto, maggiormente, la predestinazione racchiude la stessa provvidenza che "governa tutto il reale" e lo determina, al punto che non è possibile indagare la volontà di Dio se non per considerare che quanto avviene è da lui voluto e non solo permesso. Dalla scelta, così, ovvero da quanto attiene alle facoltà umane, non dipende la salvezza e tuttavia bisogna esprimersi nella vocazione che col lavoro tutti pongono in atto, per esplicitare essa predestinazione che, negli effetti, dovrebbe essere riconosciuta. Se enormi saranno le conseguenze pratiche di questo assunto, le motivazioni teoretiche sono riconducibili all'aggancio con il riferimento precipuo, dalla divinità costituito che rappresenta la realtà la quale, altresì, non solo fa esistere ma muove anche quella che potrebbe apparire frutto di volontà ed azione diversa che al soggetto inerisce così che la "dualità" è risolta con l'inserimento dell'una nell'altra. Quella umana può ora ben agire non solo senza scontrarsi ma senza muovere l'altra, solo recuperando quella ed inserendosi in ciò che "è". All'enorme portata di questi riformatori, tra i quali Zwingli e Melantone, rispose la chiesa di Roma con la sua riforma cattolica così che dopo aver epurato quello che appariva lontano dalla pietà e dal culto di Dio, in termini di moderazione e di religiosità, al di là delle apparenze vuote quando non stonate e piene di mondanità, come definito dal concilio di Trento, alla forza d'oltralpe risponde ed oppone l'inquisizione. Parallelamente furono prodotte due altre teorie: una, quella di Moro rappresentante un'aspirazione, l'altra, di Copernico riguardante il sistema eliocentrico con il quale le riflessioni di Bruno si incontreranno per procedere oltre in modo "filosofico". Divenuta, in seguito, proverbiale, l'utopia di Moro affonda le sue radici nella considerazione della società inglese dell'epoca dove la situazione dei contadini peggiora proprio a causa del potenziamento della proprietà privata che va oltre lo stesso sistema feudale così che aumento dei prezzi, vagabondaggio, latrocinii, sperperi e problemi di ogni genere spingono Moro ad ipotizzare un'isola che non c'è; un non-luogo nel quale sia possibile il manifestarsi di una vita che permetta se non la felicità, una tranquillità senza ingiustizie, ritenendo queste, frutto della divisione della proprietà e della brama di denaro. Al posto di ciò, il lavoro di tutti per un tempo adeguato a lasciare spazio a riposo e libere attività, senza divisione tra città e campagna, con rotazione per evitare che si stabilizzino ruoli e

proprietà ovvero poteri. Uguaglianza tra cittadini inoltre e libertà di culto di una divinità che è tanto grande da abbracciare ogni cosa. Senza addentrarci in valutazioni analitiche di questa utopia è appena il caso di notare che si tratta di aspirazioni e che restano tali proprio perché non condotte in termini concreti di fronte e contro quello che tuttavia si reputa di sostituire. Non essendo portata avanti un'analisi né dei rapporti di potere e degli elementi che li sostengono, né dell'uomo con le sue caratteristiche e determinazioni rinviati ed inoltre nella loro variabilità, per ulteriori determinazioni sono riconosciuti, comunque, alcuni elementi, quali la proprietà e la disuguaglianza a cominciare dal lavoro e dalla libertà, la sostituzione e l'allontanamento dei quali sono "pensati" nel luogo che non c'è. Per quanto concerne Copernico e le sue novità con il sole al centro, egli appare tanto preoccupato sia del giudizio del senso comune ma soprattutto di essere "messo al bando", tanto grande è la rivoluzione e in quel contesto storico. Se la verità e la spiegazione dei fenomeni vanno sempre ricercati, il problema si apre per una ragione alla quale è lecito "giungere fin dove è stato da Dio concesso". Quanto appunto è stato concesso da Dio nonché quanto è ritenuto sua parola o verità rivelata, rappresenta la tematica che, se sposta sempre più in là Dio ovvero la sua concezione, questa si allontana sempre più da quanto è ritenuto per fede come verità rivelata. Se oggi può essere tralasciato più di un passo, sostenendolo con interpretazioni "allegoriche" o frutto dei tempi o "espressioni per essere compresi", allora, anche se l'America era stata scoperta, si trattava della parola di Dio con tutti i sacrifici di una sua messa in discussione così che lo stesso presentatore anonimo dell'opera copernicana la addita come un'ipotesi e tuttavia funzionale ad un calcolo dei fenomeni. Proprio sull'ipotesi della terra ruotante su sé stessa ed in circolo - che Copernico poteva vedere ritenuta da taluni filosofi antichi - egli verifica talune osservazioni che spiegano ciò che, diversamente, ha bisogno di "correzioni" ed inserimenti di sottospecie di teorie - potremmo dire in termini moderni-.

Bruno

L'"ipotesi" di Copernico diventa, per il "filosofo" Bruno, concezione generale nella quale egli ritiene i mondi infiniti e ciò a causa della potenza divina, la quale risulterebbe ridotta se "producesse un mondo finito". L'infinito investe la stessa vita che "muta e cessa quella accidentale composizione e concordia, rimanendo le cose che quella incorrono, sempre immortali". È lo slancio di Bruno, tuttavia, il suo "eroico furore" con il quale si spinge nelle cose, per coglierle oltre la loro staticità e le stesse proposte soprattutto da parte della fede, da lui ritenuta funzionale a gente rozza e primitiva, ma anche da parte di tanti filosofi e pensatori, dai quali talune tematiche recupera ed altre rigetta, che fonda o sintetizza quando non lascia insolute, in tutto o in parte, che lo fa diventare contributivo ed innovativo per quanto e con quanto di antico si porta dietro. Egli ritiene "dunque l'universo uno, infinito, immobile". La novità sta proprio in questa associazione, in questa realtà così ritenuta che deve essere conosciuta, squarciata e penetrata dopo che "uno <è> l'altro, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la

cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo” e, tuttavia, “il quale non deve poter essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e indeterminato, e per conseguenza immobile”. Le “dimostrazioni” sono affidate alle riflessioni della prima filosofia che in seguito sono semplicemente riportate: “non ha cosa fuor di sé ove si trasporti, atteso che sia il tutto”. “Non si genera”. “Non si corrompe”. “Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito”. “Non può essere soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può essere contrario o diverso”. Continua così la serie delle considerazioni inerenti questo tutto ed infinito passando per il “non è misurabile né misura. Non si comprende perché non è maggiore di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé”. “Questo è termine di sorte che non è termine, è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l’universo è uno”. Quanto siano antichi gli elementi sui quali è operata la riflessione emerge maggiormente se si tiene conto della natura secondo i propri principi di un Telesio. E tuttavia esso costituisce il riferimento di Bruno rispetto ad ogni altra cosa fino a mantenerlo di fronte alla morte. Che si tratti di una fede in questa che, per lui, è una ragione? Quale la sua realtà in questa non distinguibile proporzione, per la quale il minore può essere maggiore rispetto all’infinito? Ed alla quale “non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo”? “Dove non è differente l’atto dalla potenza”, “è necessario che in quella il punto, la linea, la superficie e il corpo non differiscano”.

E “il punto scorrendo, da l’esser punto si fa linea; scorrendo da l’esser linea, si fa superficie; scorrendo da l’esser superficie, si fa corpo: il punto dunque perché è in potenza ad esser corpo, non differisce da l’esser corpo dove la potenza e l’atto è una e medesima cosa. L’infinito per questo è considerato “massimo ed ottimo ed immenso”. Esso è “essere tutto” ed essere “per tutto”. L’uno di fronte al tutto si presenta come causa, nonché insieme sempre uno. Il cambiamento riguarda solo il modo di questo infinito causato da esso infinito e tuttavia non sono ammesse molte forme “in un medesimo soggetto, o per esserne contrarie o per appartenere a specie diverse”. “Ogni cosa è una, ma non unimodamente”. Proprio questo uno rappresenta la “modernità” rinascimentale di Bruno, soprattutto per quanto di pregnante presenta nella realtà che deve essere penetrata con “eroico furore”. Si tratta di un richiamo all’antico per andare oltre l’antico per quanto di peculiare, altresì, la sua età esprime, a cominciare dalla magia, dal “superamento” di un Aristotele ma da riprese di tematiche parmenidee, da un recupero di Platone volto, per essere inserito, in quell’unità nella quale non si presenta “lecito” l’addentrarsi con “strumenti” della ragione sia precedente che successiva e tuttavia queste proposte ne hanno costituito un momento, una “filosofia”. La stessa mnemotecnica si pone tra logica e ricerca di strutture mentali, ritenute inoltre correlate alla realtà sulla quale ancora poter intervenire, conoscendone gli elementi ed applicando la magia. Tenuto conto che l’infinito, come tale, non può essere conosciuto e al di là della conoscenza del mondo, comunque recuperata da una strutturazione che al magico fa capo, è possibile un’ulteriore conoscenza tra queste

posizioni? Come riconosce Bruno le modalità dell'essere che sole lo fanno "distinguere", in quanto l'essere è solo essere ed è il tutto ed è infinito? Come vengono recepite le forme che continuamente formano, quand'anche si possa parlare di queste al di là del passaggio che investe tutto così che esse non sono altro dalla materia e da quanto altro ancora? Più che a ciò, Bruno è interessato alla rottura della finitudine per partecipare di una infinita immensità. L'uomo, liberato dalle condizioni concrete o finite dovrebbe vedere allora il tutto. Con sforzo, tuttavia, teniamo lontane da questo Bruno le osservazioni di Kant per le quali dell'infinito possono dirsi le cose ed il loro opposto ed, in questo caso, il tutto come il niente ed ancora, eliminate le condizioni vengono meno le stesse possibilità. Nel caso della colomba, l'aria che frena è pure quella che sostiene. Né è il caso di addentrarsi in analisi che rinvierebbero ad Aristotele o a Platone.

Campanella

Il pensiero di Campanella potrebbe essere raggruppato intorno a due elementi portanti: Una realizzazione pratica dell'uomo e la conoscenza dell'essere e di quanto a questo attiene; dall'uomo a Dio, passando per la realtà naturale. Il tutto poi ulteriormente fondentesi e diversificantesi. Un passaggio ulteriore è dato da potere, sapienza ed amore che investono l'uomo come ogni altro essere. La coscienza di sé, con altro che vi si sovrappone fino al riconoscimento dell'altro da sé e, da ciò, una stessa coscienza innata nella quale è presente la "concezione" stessa di Dio, rappresentano gli elementi filosofici di maggior rilievo, soprattutto per quanto concerne una certezza contro ogni scetticismo così come le caratteristiche della "città del sole" sono emblematiche delle sue aspirazioni nonché fini anche di azioni concrete che, in un modo alternato, sono portate avanti. Campanella muove dalla considerazione che bisogna volgersi alla natura prima che alla cultura libresca aristotelica e tanto rappresenta un elemento caratteristico del rinascimento dei suoi tempi. Egli confronta i pochi libri che ha potuto leggere sia per le condizioni di provenienza diverse da quelle di un Pico sia per il tempo da dedicare in tranquillità alla filosofia; ha dovuto sopportare sacrifici inusuali e pene nelle carceri. Non ritiene tuttavia dotto lo stesso Pico per non essersi rivolto, in modo adeguato, alla natura e reputa inoltre che potrebbe, se non fosse molto giovane, fare grandi cose; oramai si accingeva a superare la selva. Distingue ancora la logica di Aristotele dalla parte da rigettare. Bisogna leggere, dunque, nella natura per evitare che un marinaio possa fare "bugiardi" un Agostino o Lattanzio che negano "per argomenti". Non si tratta, comunque, per Campanella, solo del senso ma il passaggio interessa un'intuizione che il platonismo recupera e Dio che la natura crea e il cui libro, in un certo senso, a lui rinvia. "Partiamo" dalla coscienza di sapere o non sapere. Per Campanella l'ente avverte l'altro per modifica di sé che può riguardare il calore o il colore. Si tratta di vedere come esso ente e l'uomo, che è propriamente oggetto di indagine, avverta sé prima di quanto, inserendosi, - *sensus abditus* - si confonde con l'esterno. Il problema non è relativo solo alla risoluzione di questa confusione ma inerisce alla individuazione ed alla possibilità di ricavare ovvero

cogliere il sapere ossia il potere e lo stesso essere questo, similmente a quanto avviene per la vista che “percepisce di non vedere nelle tenebre”. È inserito qui il “non” che, come tale, ha a riferimento proprio quanto nega e, il suo significato, solo a questo è relativo -Aristotele esplicita ciò chiaramente- così che non vedere nelle tenebre significa considerarsi in possesso di vista che tuttavia non può esplicitarsi e quindi cogliere oggetti a causa delle tenebre. Con questo si intende solo che noi ci consideriamo vedenti ma non necessariamente e solo in rapporto ad esse tenebre; è probabile che ci si sia portati dietro la coscienza di vedere da precedenti condizioni e precedenti oggetti che “visti” e considerati per una “facoltà”, essa sia stata definita e “verificata” come tale. Il problema è proprio in questa coscienza come sentire e come un essere di tal fatta la intende Campanella che reputa l’essere capace di sentire sé stesso come ciò che inerisce proprio ad esso ente e proprio in tanto consisterebbe la “sostanziale” diversità con l’io penso di Cartesio che non all’ente appartiene anche se rinvia ad una “cosa pensante”. Appare evidente, dal confronto, la metafisica di Campanella, per il ritenere ciò appartenere ad ogni essere ovvero ente come tale di fronte ad una soggettività iniziale di Cartesio. Per quanto concerne Campanella, il problema verte proprio sull’ente tra una coscienza di sé, in rapporto all’esterno con il quale prima si confonde e quindi “dopo” l’altro ritrova, ed una metafisica per quanto vi è immesso, per quanto una concezione allargata abbraccia ed ancora e similmente per quello al quale, in definitiva, rinvia, come esterno e superiore e tale si presenta soprattutto l’essere con le sue tre primalità. Per la sua constatazione “evidente”, “ogni ente è ed opera o agisce solo perché può e sa e vuole essere, operare ed agire” così “la potenza, la sapienza e l’amore sono i più alti principi costitutivi, non solo delle cose composte, ma pure di quelle semplicissime”. L’altra considerazione è relativa al fatto che “non viene amato l’ignoto o l’impossibile”; ne ricava che “l’amore quindi ha origine dalla sapienza e dalla potenza; e siccome non viene conosciuto ciò che non si può conoscere, benché si conosca ciò che non viene amato, perciò è bene affermare che la sapienza ha origine dalla sola potenza”. È appena il caso di osservare che si tratta di affermazioni “ricavate” una dall’altra a partire da ciò che è ritenuto potenza. È applicata quindi la conoscenza ed in seguito l’amore. Senza un riferimento portante ovvero una determinazione conoscitiva e scientifica, i termini potrebbero essere scambiati immettendo considerazioni e sostegni volti a reggere il “discorso”.

Condizione comunque è il conoscente, per quanto può venire conosciuto e che muove. E tuttavia si considerano il “nulla” e gli “enti lontanissimi”, come cose “autonome”, al di là della conoscenza in atto e concreta. Le considerazioni riguardano, in definitiva, “ciò che supera la potenza del conoscente in ciò in cui la supera” ma solo per quanto concerne la conoscenza anche se ne ricava “che la conoscenza presuppone la potenza, non l’amore perché non si porta che al conosciuto”. È stata legata una potenza alla cosa che è conosciuta e quindi, l’amore applicato. Egli afferma che “dunque tre sono i principi : potenza, sapienza, amore”. Campanella comunque ritiene che la “potenza è tutta in essi e si comunica tutta” così che il

principio dovrebbe essere uno e tuttavia “per l’amore e la sapienza l’essere da altro non impedisce che siano principi”. Se il principio fosse uno, per quanto riguarda l’amore, potrebbe esplicarsi solo ed interamente per quello che concerne sé stesso così che altro da sé - se fosse tutto - potrebbe essere rappresentato solo dal non-essere ed allora “Empedocle “invano ha aggiunto l’odio” e qui ancora, Campanella, passa dall’odio, come realtà o principio quando non essere, all’ “odiare” che si esplica quando ci opponiamo a quanto corrompe “il nostro essere”. Anassagora invece “ha posto la mente a principio delle cose, e non l’ignoranza”. Sembra ora inserita l’ignoranza al posto di quello che in precedenza era amore, nonché la mente è ritenuta causa di ciò che facciamo “per quanto molte cose si facciano per ignoranza” e tuttavia deve conseguire l’amore altrimenti “non rettamente viene posta” e comunque ci si spinge ancora più indietro considerando che “né l’amore né la sapienza sono o operano se non lo possono, era quindi da preporre la potenza”. È da considerare appena che l’essere, come tale, ovvero tutto, infinito, principio, può essere ritenuto potenza ed amore e conoscenza e quanto altro si voglia, rinviante esso alla “logica” ed alla organizzazione che si mette in atto ovvero alla quale si tende e con e per quei criteri, si propone.

Per questo Campanella rientra in quel rinascimento e soprattutto per quanto all’antichità aggiunge ovvero “che ci fosse una triade dei principi sommi nell’unità dell’ente”. Ha recuperato qui ciò che in molte occasioni si è sforzato di allontanare almeno nelle manifestazioni ulteriori della chiesa. Dio così, primo ente, ed unica potenza ha “la sapienza, figlia; da entrambe procede l’amore” e ciò similmente avveniva nella mitologia dove Giove aveva “Venere, Pallade e Giunone sorelle e figlie”. Richiama e conferma “l’Ecclesiastico”. Egli ritiene ancora che “quel che si verifica negli atti, si verifica nelle azioni e nell’ente”. Questi principi che sono le cause, costituiscono pure la risoluzione oltre che “la costituzione di qualunque ente”. Su queste basi Campanella si volge al confronto con principi diversi che “altri hanno assegnato”. “Costituiti da essi” sono “infatti l’uno e l’ente e il bene che i platonici e i pitagorici esaltano”. Per lui, ancora una volta, “l’ente, infatti, è perché può, sa e vuole ciò che è”. Egli ritiene che “l’uno è lo stesso ente non diviso; la divisione dice non-essere”. L’argomentazione sembra presentarsi così: Dividendo l’uno che “è” essere, si ha un non essere, non potendosi avere altro dall’essere. Ne ricava che “il molteplice è legato al non-essere” e tuttavia il molteplice è presentato o insinuato come qualcosa che è diverso dall’essere che è uno ma anche da ciò che rappresenta una semplice negazione non-essere. Appare aperta, qui, la via alla considerazione di due esseri: Uno è indivisibile; e quindi potenza, conoscenza, amore, l’altro che pure non essendo questo totale ed infinito è possibile porre in esso o in similitudine di esso o creato da esso. Se l’essere uno “risolve” i problemi della “comprensione” del tutto e della individuazione, presenta con sé, tuttavia, il problema contrario: la spiegazione del molteplice. Legata la divisione al numero, Campanella ricava che esso non può precedere la potenza e ciò “contro i pitagorici”. L’ente diventa principio della stessa verità, “in quanto conosciuto”. Esso così è principio della stessa conoscen-

za. La “spiegazione” è data dal fatto che “l’ente è prima di venir conosciuto”. Egli afferma comunque di “aver costituito l’ente con le sue realtà”; passa quindi alla “natura del non-ente, perché di esso sono costituiti gli enti finiti”. Questi non sono “secondo sé” ma limitati e separati “dagli altri enti finiti”. Considera che “il limite è dall’impotenza, dall’insipienza e dal disamore”. La problematica appare evidente non appena volessimo considerare l’uomo per quanto è, conosce ed ama tra l’ente in sé ed il non ente cui è affidata tutta la spiegazione. Campanella sembra rispondere che come non-ente è tuttavia cosciente che ha “la potenza di non essere, la sapienza di non essere e l’amore di non essere”. Se questi principi, riconducibili ad uno, come affermato, sono una realtà, l’uomo possederebbe questa realtà per quanto di realtà non ha. Appaiono questi i risultati di una considerazione che muove dall’essere e che l’essere pone come principio. Ha bisogno tuttavia di mescolare, Campanella, ente e non-ente per affermare e rilevare cose che hanno più o meno entità, più o meno potenza e così sapienza e amore e che sono ed inoltre creature. Queste “cose sono essenziolate dall’essere e dal non-essere”. Ciò che si può è perché non si è impotenti. Lo stesso fanciullo che conosce può, anche se diversamente da Dio che “è eminentemente tutte le cose”. Per quanto concerne l’impotenza è evidente il passaggio sopra accennato da un non-essere ad un essere finito ma con quelle potenzialità. “Chi non sa” “quelle cose”, “non è esse” con il suo opposto chi sa quelle cose è esse, costituisce il più che problematico assunto campanelliano che inoltre pone l’essere prima della conoscenza. Egli ritiene che “la sofistica consta di essere e non essere”. Noi possiamo aggiungere: metafisica dell’uno e dell’altro per i principi che immette e le spiegazioni che ne ricava. È proprio l’assoluto che è legato all’insipienza, al non-essere e tuttavia “l’ignoranza consta solo di non essere in colui che per natura è atto a sapere. Il problema è incentrato proprio sulla conoscenza e sull’assoluto e in tanto rientra il volere come essere e “il non volere è non essere ciò che non vogliamo”. Per quanto concerne il mondo “statua, immagine, tempio di Dio”, Campanella lo tratteggia con la magia della trasformazione e presenzialità di cose che crescono e comunicano a parte una loro separazione ed un proprio spirito anche quando sono in altre. È questo il libro che bisogna leggere e ammirare Dio infinito e immortale. In definitiva, arti, scienza e magia risultano ancora molto confuse. Non diversamente si presenta la sua “Città del sole” dove è recuperato un egualitarismo ma sono presentate le virtù da magistrati applicati ad un altare che compendia segni divini e divinatori. Tra ideale e recupero dell’antichità procedono poi ripartizioni e funzioni comuni. Alla valutazione di alcune tematiche, anche piuttosto elaborate, non fa riscontro l’approfondimento di altre né marcata appare una analisi di ciò che si distingue o si pone oltre.

Bacone

Forse il maggiore contributo di Bacon, perché “teoretico” e, proprio perciò attuale e funzionale, è costituito dall’additare esplicito di quelle chiusure da parte di tanti, anche filosofi, nel senso più proprio del termine, i quali dopo aver colto, con l’intuito e la ricerca, qualcosa di grande e

veramente importante, volendo “spiegare” altre cose o la totalità, giungono ad affermazioni o false o vuote. È da attribuirsi tanto ad una superbia intellettuale? O a quella voglia di possedere la conoscenza intera di un logos che appaghi con la sua completezza? E in funzione di ciò ci si allontanerebbe da ricerche specifiche, lente e difficoltose per sostituirle con immissioni “teoriche” o chiusure “personali” o “sogettive” che vanno così a mistificare l’ambito di indagine che poi si dirà scienza? La conoscenza deve venire dall’osservazione e dall’analisi della natura senza aggiunte della propria mente per costruire questo o quel sistema filosofico. Se la mente non deve aggiungere certo deve intervenire, diversamente ogni apprendimento che prescindesse da essa risulterebbe solo frutto di altro per il quale viene recuperato con le note sommatorie e relazioni. L’indagine non deve avere come riferimento e né, in tal senso, oggetto di studio devono essere le opere dei filosofi ritenuti sommi da Platone ad Aristotele che egli attacca e variamente apostrofa; al limite i presocratici che si rivolsero alla natura che tuttavia possono essere superati poiché è la natura che ci è davanti a dover essere letta.

Se questa posizione sgombra la strada da deduzioni logiche formali e scolastiche, derivate soprattutto da Aristotele e presenti ai suoi tempi e considerate, da lui, vuote, certo possiamo rilevare che quei filosofi antichi produssero sia osservazioni ma soprattutto valutazioni delle stesse organizzazioni che andavano a produrre a cominciare proprio da Aristotele, con la natura e soprattutto con le possibilità determinative di posizioni o leggi, tali almeno da poter essere ritenute ed ancora da Platone con gli uomini e gli elementi che porta all’astrazione e ad una teoreticità oltre lo stesso sconfinamento in un mito o in un metafisico. Solo per la fuoriuscita ci appare ben prodotta la critica di Bacone; per l’altro sarebbe opportuno leggere come nel libro di natura tentando di estrapolare quanta più “realtà” possibile da recuperare e potenziare nella sua identità-verità che con la scienza si pone in essere. Egli, rigettando comunque tutto ciò, ha il merito di aver spinto verso le scienze sperimentali, separandole altresì da quelle occulte che si affidano, inoltre, al privato ed al caso, per un metodo dal quale dipendono ora i risultati.

Bisogna, per Bacone, andare a costruire proprio quelle premesse, alle quali Aristotele appare -secondo lui- essersi fermato per poi procedere nelle deduzioni. In questa critica ci ritroviamo perché Aristotele puntava ad una organizzazione possibile del sapere che fosse dell’uomo, una volta ottenute le “conoscenze” dalla natura. Il problema allora è di vedere se la conoscenze sperimentali necessitano o meno di organizzazioni umane, interagenti o no o inutili o altresì dannose ad essa indagine naturale. Egli muove dall’ “esterno”, da quell’induzione di Aristotele ma reputa che sia da applicare il più possibile alle proposizioni “sia maggiori che minori”. Bisogna ricavare gli assiomi lentamente e per gradi e solo in ultimo giungere ai principi generali. Questo “ultimo” non dice però che non bisogna giungere ai principi che potrebbero anche essere lasciati fuori se il cammino lento o altro non consentano di coglierli! E se “la natura deve riconoscerli come propri” significa che noi possiamo, per essi, verificare processi ed effetti. Il

“Nuovo organo” allontana prima gli idoli che si sono venuti formando; da quelli per i quali l’uomo tende a vedere le cose che desidera, deformandole altresì con il proprio modo di vedere che inoltre si è venuto a creare; e ciò sembra ineccepibile soprattutto se, quanto si è prodotto include errori e chiusure varie. Proprio, però, per quanto concerne la “caverna” o le deformazioni di ciascuno, innate o frutto dell’educazione, ci spingiamo a riflettere sulle possibilità stesse di cogliere ciò che è attinente alla natura delle cose non solo per la verifica in essa degli effetti ma per tutto quanto esula e tuttavia è in concorso nella conoscenza che, come scienza, impegna il soggetto operante. Bisogna, così, andare oltre sicuramente lo stesso linguaggio, come semplice abitudine di significati che, non cogliendo la realtà, trasmettono l’errore ed ogni effettualità, frutto di teatro, incluse le filosofie in tali termini da lui considerate. Quanto moderno risulti questo Bacone appare in modo chiarissimo, considerando soprattutto l’attuale massificazione. Si tratta di individuare le parti specifiche dei vari riferimenti ed attribuzioni immesse o comunque ritenute e quelle invece relative alla natura. Percorso tuttavia che, anche se diversamente orientato, Aristotele aveva prodotto con le definizioni. Il procedimento comunque non si esaurisce. Nella “parte costruttiva”, se più affinata appare l’indagine per “l’interpretazione della natura”, egli, in ogni caso, non va oltre le “forme” dei fenomeni e le “enumerazioni” e le “esclusioni”; i “gradi” e l’ “istanza ultima” non appaiono eliminare o risolvere i problemi alla forma connessi così che sembrerebbe aver sì potenziata l’indagine aristotelica ma non risolto il rapporto fondamento-possibilità ed esterno che, in ultimo, appare costituire il riferimento da cogliere e che l’ “alfabeto della natura” non risulti interamente tale. Sarà Galilei a riprenderne una teorizzazione. Il contributo di Bacone, in ogni modo, va oltre la classificazione delle varie discipline che pure fornisce e ciò per il fatto che l’uomo dovrà apprendere dall’ “ordine della natura”, le cui scienze da ciò derivate possono permettere uno sviluppo che dovrebbe portare alla “città ideale”.

Galilei

Né certo saremo maggiormente interessati - non solo per quanto relativo agli obiettivi di questa ricerca ed alle motivazioni di questo studio ma per tutto quello che può esprimere l’importanza dei contributi, volti alla generalità dello sviluppo, costituente altresì la peculiarità del riferimento cui si volge l’attività di ogni indagine e scienza, per quell’umanità rincorsa - alle scoperte relative al pendolo anche non riguardanti la sola fisica poiché comunque rappresentano un elemento arrecante un vantaggio alla tecnica nonché alla scienza e quindi all’uomo, né soprattutto al cannocchiale, per quanto sia ben visibile la validità dell’invenzione ed al di là di una sua derivazione da altri o che si tratti, altresì, di un vero e proprio plagio, fatto questo che interessa gli storici, come ricostruzione di una realtà nel tempo e quindi di una conoscenza e di una verità e che inerisca ancora ad una valutazione umana, perché il Galilei importantissimo, per quanto attiene all’aspetto teoretico, è quello del metodo scientifico. Non scoperte, dunque, od invenzioni per quanto grandi o valide per ulteriori progressi, frutto

di singoli scienziati o di gruppi di ricercatori ma la possibilità stessa per la quale ciascuno di noi può produrre in una ricerca con i criteri della scientificità rappresentano l'obiettivo. Al posto di frutti la possibilità ed una via per coglierli! Con tutti i semplicismi che è facile immaginare, dopo Aristotele, scienza, filosofia, tecnica e teologia approfondirono vari aspetti specifici, affinando considerazioni, introducendo elementi, potenziando tematiche, problematiche ed apportando innovazioni anche se non paragonabili a quelle moderne ma il quadro, in una sintesi molto astratta, sembrava tuttavia quello di una teoria e di una pratica o se si vuole, compreso laceramente tra una teologia ed una tecnica ai due limiti. È la comprensione dell'esperienza con una logica quanto si fonda con Galilei. Se dal solo raziocinio, ammesso che possa svilupparsi a vuoto o comunque senza focalizzare gli elementi e, così individuati, rapportarli, non si coglie la realtà con le sue leggi, ciò non è recuperato all'opposto, dalla semplice osservazione. Da un'osservazione, quale che sia e ripetuta quanto si voglia, nasce un'esperienza come memoria ed anche nell'assimilazione può emergere un'astrazione, per associazione di elementi simili ed intersecazione di elementi diversi che, alla fine, contribuiscono alla formazione effettiva di un concetto personale e perciò più o meno diverso da quello di altri ma che, in comune, ha la non coscienza degli elementi e dei termini per i quali è sorto o dato se non per quanto attiene ad una generalizzata osservazione. Da una somma di esperienze uguali non nascono né una scienza né una cultura superiore. Il salto galileiano è costituito dall'intuizione o dalla considerazione che l'esperienza va provocata.

Con ciò è da ritenersi che gli elementi di questa vanno isolati, individuati e misurati così da essere posti come noti, da non noti che erano lasciando, per quanto possibile, un solo elemento non noto, l'incognita, alla conoscenza della quale si tende. Muoviamo dall'osservazione di un oggetto che, lasciato, cade. Un altro oggetto sganciato da un livello diverso, cade e così ancora altri. Da queste associazioni si forma una conoscenza così che potremmo dire, in rapporto ad altre considerazioni, opinioni, credenze, "sicurezze" dogmatiche e quanto ancora su questa via, concludendo che: un corpo, lasciato, cade. Da un'osservazione, magari ulteriore, potrebbe risultare che un corpo, lasciato, anziché cadere, si elevi. Si potrebbe ritenere che quasi tutti i corpi, se lasciati, cadono ed alcuni altresì salgono. Come ciò avvenga e perché potrebbe essere affidato ad ulteriori osservazioni o considerazioni, comparazioni, astrazioni, riflessioni o ad altro ancora. Di fronte a tutto questo, l'impostazione scientifica moderna. Non un corpo ma quell' "oggetto", per quanto possibile definito ovvero misurato e così elemento dell'esperienza. Non uno qualsiasi, che potrebbe presentare più variabili ma quello che può risultare quanto più completamente definito così che siano riconducibili gli effetti al noto e non ad un non noto o ad un altro, da cui le difficoltà o l'impossibilità. Si sceglie una sfera, dunque, tenuto conto dell'indifferenza della posizione poiché altre forme possono far acquistare per esse una maggiore o minore velocità. Ma alla sfera sarà dato un peso che risulti il più comodo possibile per il calcolo e noto sarà il suo volume perché già misurato. Quel corpo cesserà, dunque, di essere generi-

co perché si opera con una sfera con quel volume, di quel peso e con quanto altro si può aggiungere. Nota perché misurata diventa l'altezza di caduta; poniamo noi i metri. Misurato sarà il tempo di essa caduta. Probabilmente da un solo esperimento - lo chiameremo così di fronte alle esperienze generiche - non sorgerà alcuna intuizione e similmente con qualche elemento aggiuntivo. Ecco il "riprova" galileiano. Non si tratterà della semplice ripetizione dell'esperienza che potrebbe tuttavia riproporre cose sfuggite ad una prima osservazione o fare da base a qualche confronto. Esso esperimento va riproposto e riprodotto modificando un solo elemento, fosse l'altezza di caduta o il peso o il volume perché il mutamento del risultato possa, probabilmente, essere riconducibile a quel termine cambiato senza l'equivoco dato da diverse mutazioni. Proviamo a raddoppiare l'altezza della caduta. Dovrebbe conseguire un tempo doppio. Non avvenendo ciò, ma inferiore al doppio di... si può e bisogna ripetere l'esperimento per vedere se si sia trattato di un errore di misurazione o ancora e comunque se tanto sia stato frutto di qualche modifica involontaria ed ignota. Verificato che il tempo fosse ancora quello e diverso dalla prima aspettativa ci si può chiedere come mai, ovvero porre un generale perché. Spostiamo ancora l'altezza; il tempo non risulta magari il quadruplo corrispettivo. Proviamo a dividere, a sottrarre, ad individuare, in questo caso, un numero che possa tradurre o indicare la "diversità" di caduta riscontrata. Riproviamo ancora e se quel numero la indica o spiega, è stata trovata forse una "legge" di caduta dei corpi anche se il perché nonché una "sicurezza" sono ancora ed ulteriormente rinviati. Potremo ipotizzare che si tratti di un'accelerazione di gravità che, a propria volta, risulterà vera o falsa ed in un contesto simile o diverso. Ma quella che diciamo legge perché misura del fenomeno è riaffermata come tale, quando, mutando un altro elemento dell'esperimento, ad esempio il peso, resta traduttiva ed esplicativa ed ancora così quando useremo solo il volume. Ecco colto, perché misurato, il non noto dal noto. Questi fenomeni hanno risposto ora nei termini che abbiamo perciò organizzato. Oltre l'opinione si presenta "questo fatto" per questi riferimenti e condizioni che tuttavia altri riferimenti non coglie per ciò che esula e ad altro rinvia. Si inseriscono qui, inoltre, i vari perché soprattutto di ogni ricerca scientifica e filosofica ulteriori che valutano altresì quanto non è compreso da queste matematizzazioni a cominciare da eventuali effetti aggiuntivi quali quegli stessi che fecero abiurare Galilei relativamente alle sue convinzioni eliocentriche o portarono all'espressione "eppur si muove", in un contesto umano, non per questo, di fronte all'altro, da evitare anzi da riferire come ciò che, da ultimo e in rapporto, può essere ritenuto.

Cartesio

La filosofia di Cartesio, il quale muove dalla coscienza di non sapere, è rappresentata proprio da quanto emerge dal rapporto tra le cose imparate e ciò cui si tende ovvero si vorrebbe conoscere per quella spinta che caratterizza la peculiarità del filosofare. L'essere considerato dagli altri sapiente lo spinge a superare quelle stesse perplessità che, diversamente, l'avrebbero fatto desistere dalla ricerca, sia per modestia, sia perché essa

spinta non rappresenta certo una forza od un apparato organico e consistente di fronte a tanti saperi che, quanto più oggettivati, tanto più si impongono o appaiono prevalere. Grandi conoscenze al cospetto di barlumi filosofici che però, se hanno possibilità di esplicarsi, vivificano quelle stesse, riportandole all'originalità ed effettualità di ricerca che i filosofi precedenti hanno in comune con questi altri. Il piccolo che muove i primi passi, cammina con questi in quella conoscenza valutata che diventa sempre più propria, comune nella soggettività applicata sia quando sembra coincidere sia quando - la maggior parte delle volte - si diversifica e si spinge verso nuove vie o abbraccia ambiti nuovi e vari aspetti. Cartesio, che studia nel collegio di La Flèche, ha imparato bene le sintesi di quanto prodotto in precedenza - era ritenuto il migliore - eppure "sapeva di non sapere". Ha conosciuto molta gente, ha combattuto ed, in definitiva, comincia a "leggere in sé stesso". Alle teorie passate attribuisce il merito di aver provocato il dubbio, per il fatto che tante e contraddittorie a vicenda, ma soprattutto avevano aperto la via alla valutazione dell'errore contenuto in conoscenze accettate e quindi ritenute solo perché acquisite durante l'infanzia. Si tratta dunque di riflettere sull'errore e sulla sua provenienza. Dalla constatazione, tuttavia, che alcune scienze sono diverse, a cominciare dalla matematica e dalla geometria, per le quali è possibile risolvere, in modo semplice, problemi diversamente complessi e considerato che esse sono riconducibili ad una, così che "diventa più facile imparare quella che non tutte le altre singolarmente", egli procede con un metodo che sottopone o semplicemente offre agli altri come un proprio percorso.

L'errore proviene dal giudizio, frutto di esperienza e di inferenze allargate -valga l'esempio di: vedo un uomo, al posto di: vedo un cappello ed un mantello-. Le matematiche invece presentano regole chiare. Su cosa si basa la chiarezza nella conoscenza in genere che dovrebbe e deve diventare scienza con i criteri della matematica? Se non sull'esperienza che inganna, sulle idee chiare e distinte. Ad esse giunge Cartesio passando per un dubbio metodico ed iperbolico. Se tutto quanto vedo intorno non fosse vero ma risultasse frutto di un'illusione, di un sogno o di un qualcosa di simile? Io sarei da solo ritenendo di essere circondato da altro; da quello che vedo, che credo di vedere, di sentire. Oltre ciò la considerazione: io che mi inganno, sono cosciente di questo e come tale, sono. E se vi fosse un Dio ingannatore con l'organizzazione dell'inganno anche di ciò? Mi inganni quanto vuole ma sono ciò che avverto di essere e di essere ingannato. "Penso dunque sono". Su questo presupposto ed in questi termini la rilevazione della realtà evidente. Il riferimento è costituito in seguito dalle idee chiare e distinte e queste a propria volta attribuite al Dio diverso da quello del dubbio e che dovrebbe rappresentarne il fondamento. E così la filosofia di Cartesio si allarga fino ad includere meditazioni e considerazioni che presentano inoltre affermazioni o riflessioni o ancora studi dai quali emerge che il moto nel corpo è trasmesso da "cordicelle" così che qualcuno "continua ad avvertire qualcosa" anche quando la causa non è più reale. Il Cartesio del metodo e degli assi è anche questo! A noi interessa la teoreticità; quella stessa con la quale ha affrontato la cultura dei suoi tempi andando oltre,

cogliendo soprattutto ciò che è stato ulteriormente elaborato e su tanto imperniato o da ciò presupposto così che dai suoi percorsi e dalle ulteriori individuazioni e determinazioni emergenti è stato possibile ad altri andare oltre; a noi di potenziarci criticamente o ad altri ancora di continuare sviluppi. È il soggetto Cartesio, con il suo dubbio, che vuole andare oltre l'errore e va all'analisi ed all'indagine di sé stesso, che ci fa considerarlo moderno forse già prima che ponga l'io penso come prima condizione e di fronte a quanto possa presentarsi. La possibilità successiva di questa operazione scientifica è recuperata dalla matematica ma sembra che subito vada a chiudersi nell'idea che si chiara e distinta ma non appare ricavata, almeno nelle sue peculiarità, dagli elementi della scienza che prende a riferimento. Cartesio, probabilmente, non ha esplicitato la "determinazione" del numero né dei funtori della matematica né il campo di validità della geometria in modo autonomo da cui inferenze e dimostrazioni o se lo ha fatto, ha ritenuto, nella conoscenza generale, le idee come corrispettivo.

Le idee dovrebbero essere fondate così come i numeri. Egli sa bene che debbono possedere caratteristiche precise e soprattutto essere e questo affida ad una "realtà" universale, assoluta, metafisica che posta o data per scontata, può ben sostenerle. - Idee erano anche quelle di Platone, poste per sé stesse con la loro realtà -. Sotto questo aspetto Cartesio non ci appare sviluppare la modernità che comunque ha iniziato a porre né lo si può pretendere ma ciò non significa che non la si possa o debba valutare anche alla luce delle scoperte e degli sviluppi successivi cogliendo il Cartesio innovatore su quello "superato". La sola "luce della ragione" colta, non appare sviluppata nei suoi stessi criteri né, possiamo ritenere, la sola evidenza senza l'esplicitazione dei suoi riferimenti ma soprattutto delle sue determinazioni. Né a tanto approda, in definitiva, l'analisi che tuttavia si spinge sempre più nelle parti minori; né ciò coglie l'ordine con il quale procedere dal semplice, gradatamente, al più complesso senza, altresì, omettere alcunché nelle enumerazioni. La problematica indagativa riguarda il fondamento - e solo al limitare di ciò Aristotele si era fermato -. Né questo emerge da "cogito ergo sum" che, anzi, dal pensiero è ricavato l'essere e non dal pensiero le stesse possibilità di conoscere nei suoi "termini"; né l'esistenza del pensante si ritrae dalla "res" che tuttavia dovrebbe, a propria volta, essere ricavata o comunque determinata. Il discorso che si sviluppa in seguito, in ultimo, di tanto risente.

Le premesse non furono capite da alcuni contemporanei che obiettarono trattarsi di un sillogismo -forse non riuscivano a pensare diversamente?- e Cartesio lo ribadisce specificamente nelle risposte. Noi possiamo dire che anche quelle, da sole, rappresentano la consistente modernità, oltre il cogito dal dubbio con tutto quello che comporta, colto e ritenuto dal soggetto. Per il resto, si tratta piuttosto di un procedere oltre il suo passato che, a propria volta, spesso era rimasto indietro ad altro passato classico che tante determinazioni aveva desunto. Il problema non è esplicito tuttavia nemmeno con l'esistere ricavato o meno dal pensante che già per Hobbes risultava impossibile come dal passeggiare - essere - una passeggiata. Cartesio ritene il pensiero, la "cosa" dell'uomo o da cui l'uomo. Né da ciò né da esso

pensiero fece emergere le possibilità determinanti e/o determinate della conoscenza e, per quanto concerne il soggetto, si potrebbe, ora, ben definirlo un pensante che quando pensa, in quei termini e per quei termini conosce... o esprime... ed egli o qualcuno o qualcosa, anche se non è - nel senso generale, esterno o "assoluto" di esso termine - si ritiene e/o si pone in essere solo per ciò e come tale così che egli, su quel fondamento, si esplica o comunica o quanto altro opera. Sulle prove per dimostrare l'esistenza di Dio valga quanto dirà Kant. Su coloro che lo osteggiarono si considerino le valutazioni peculiari di chiunque si pone come filosofo. Il limite ed il non determinato, che accompagnano le idee, si legano anche a queste riflessioni, tuttavia ponderate anche nell'allargamento, quando l'inferenza non si spinge oltre, fuoriuscendo. Né può giovare l'accostamento di categorie corrispettive, in un certo senso di idee. La ragione non può ritenere un Dio non perfetto e, così concepito, è ritenuto, non solo tale ma causa di tutto e garanzia del pensante oltre il dubbio. Ciò cui si è giunti con la "dimostrazione" funge ora da fondamento. Non ci si è mantenuti al pensante, ma il "materiale" da immettere, allora era tanto. Il problema è relativo ancora all'esterno poiché il soggettivo è stato intuito e posto per sé stesso ma per ogni sua ulteriore connotazione, per spiegazioni ulteriori e ritenzioni, è la "realtà" esterna che viene a legarsi e diversamente a "chiudere" le conoscenze mancanti.

Un procedimento comunque è avviato e Cartesio sa che non bisogna allargare il giudizio oltre le possibilità dell'intelletto; la volontà che oltre esso opera, cade in errore. E tuttavia, sia il mondo che la storia necessitano di sguardi più che allargati per poter meglio valutare le stesse capacità nonché i termini del giudizio. Per distinguere il vero dal falso, Cartesio fa riferimento al buon senso, al quale però subito subentra una ragione che reputa comune agli uomini. Questa prenderà il posto delle vecchie teorie e validità fondate sulla tradizione nella quale egli comunque non vede risolto il problema base che è quello di conoscere per una distinzione del falso dal vero nonché per un orientamento nella vita che dovrebbe costituirne un fine precipuo. Se la ragione è lo strumento della conoscenza ed uguale per tutti, come sono possibili allora sia l'errore sia le discordanze presenti tra gli uomini e tra tanti filosofi? Evidentemente la ragione o non è lo strumento unico o nel rapporto tra essa e la verità è presente ed intercalato altro che risulta così da indagare. Cartesio reputa che non bisogna ritenere alcunché se non per l'evidenza. Quali i termini di questa evidenza? Una prima risposta di Cartesio è in negativo: "evitare, cioè, accuratamente la precipitazione e la prevenzione". Da una parte e dall'altra se si ricavano comunque conseguenze di errore, frutto dell'immissione od eliminazione di quanto, al contrario, dovrebbe essere ritenuto o allontanato; non emerge però ciò che quella rappresenta anche se sarà "da escludere ogni possibilità di dubbio". Il problema non si risolve ancora se non con la individuazione di quello che si intende con "meglio" né con una divisione "in tante parti minori, quante fosse possibile e necessario". La definizione di una variabile: "necessario", appare ancora incentrata sull'altra: "meglio". Se Cartesio reputa di seguire una terza regola che è quella "di condurre con ordine" i suoi "pensieri" lega

la conoscenza agli “oggetti più semplici e più facili” dai quali cominciare. Egli suppone altresì “un ordine” anche per quelli che “non precedono naturalmente gli altri”. Reputa di basarsi su quest’ordine di natura colto ed allargato, ed a tanto legare “enumerazioni così complete”. Appare qui il Cartesio che si sforza di ordinare ed individuare quello che si presenta ancora con le caratteristiche della vecchia oggettività naturale. I pensieri riguardano “le molte e varie cose fuori” ed egli tuttavia non si preoccupa “molto di sapere donde” gli “fossero venuti” e la causa sta nel ritenere che nulla “sembrasse renderli superiori”, rapportati comunque ad un “se” così che se veri ne dipendessero” ma da una “natura” sua che “aveva qualche perfezione”; proprio in questa si consuma una non definizione né dell’interno né dell’esterno perché da una parte il “sé” rappresenta una perfezione, dall’altra essa ad un esterno è relazionata. Similmente avviene nell’ipotesi di falsità poiché i “falsi”, che “venissero dal nulla” “fossero in me per quel che in me era di manchevole”. Si tratta di una definizione fondata e soprattutto affidata a due elementi ma entrambi in negativo. Un nulla al quale altresì è relazionata un falso; ed un “manchevole” che, come tale, si fonda su ciò che è o si ha, nonché su quanto può mancare.

Non fuoriesce da tutto questo la considerazione di ogni idea che, se chiara e distinta, rappresenta un elemento del soggetto come tale ovvero di un pensiero che un interno riguarda ma con un riferimento, quale che sia, all’esterno ed in questa considerazione rientra la stessa “idea di un essere più perfetto” che, ipostatizzata, ad una condizione del pensiero, già all’esterno relazionata, si presenta legata, così che poi “derivarla dal nulla era cosa manifestamente impossibile” proprio perché il nulla è considerato ciò che non è e così che niente può derivare; “d’altra parte”, però “poiché a voler far dipendere il più perfetto dal meno perfetto non v’è minore difficoltà che dal nulla ricavar qualcosa”, Cartesio reputa di non poterla derivare neppure da sé stesso e tuttavia questo sé stesso rappresenta sia l’essere non perfetto che quello che tuttavia “ha” l’idea di perfezione al punto da ritenere di doverne cercare una causa che, alla fine, “trova” la realtà che è già presupposta non appena il pensiero reputa di essere pensiero di qualcosa nonché esterno che, altresì, egli distingue da quanto fittizio e questa distinzione, a propria volta, è affidata al pensiero ed al metodo ossia a quanto rappresenta una condizione o la sola. Constatate inoltre “cose” diverse da sé ne inferisce la loro realtà che, ne argomenta, non può derivare da altro se non è rappresentato da sé. Considerato il “sé” come una realtà di fronte ad un’altra, quello che non appartiene all’una non può appartenere all’altra; poiché dal nulla, nulla può derivare o il falso. Le due realtà non risultano altresì allo stesso livello ma l’una, quella perfetta, va a chiudere e completare ogni altra non perfetta in un tutto così considerato. Cartesio, che relaziona il pensiero e quindi la “cosa pensante” al dubbio fino a ricavare esso stesso sum dal cogito, distingue ancora “dubbio, incostanza e tristezza” da sé, “dal momento ch’io stesso sarei stato ben contento d’esserne esente” e tuttavia si avverte per essi ma diversamente da quanto avviene per la perfezione, la quale, altresì, benché avvertita, attribuisce ad altro così che il sé stesso lega all’uno o all’altro, dopo averli comunque

riconosciuti come tali e posti come interno ed esterno nonché finito ed infinito, perfetto e non perfetto, contingente o necessario. Una simile distinzione investe l'intelligente ed il corporale, muovendo sempre dalla considerazione "che ogni composizione implica una dipendenza nonché che questa "è manifestamente un difetto" fino a concluderne "che non poteva essere una perfezione l'essere composto di quelle due nature" e che, per conseguenza Dio non lo era. Il tutto nella considerazione che ciò che non può essere da solo deve "dipendere" da altro che, appunto come tale, è diverso. Nelle successive meditazioni, Cartesio valuta le opinioni fondate sui sensi che risultano così malsicure, false in larga parte, da non portare che a dubbi ed incertezze. Reputa quindi di "cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta" quel sapere da fondare su principi fermi e stabili così come nelle scienze.

Proprio su ciò che può essere riferimento non falso nonché per la quantità di osservazioni dalle quali sia esso che il suo opposto sono inferiti, si incentra il problema stesso della scienza sperimentale ovverosia per quanto dall'esperienza muove e che riguarda ciò che può essere ritenuto sicuro ed inoltre, in seguito, necessario o a priori ed ancora universale per quanto altresì quello che è mezzo può essere applicato anche a ciò che non è stato osservato come tale e non esclude la possibilità diversa. La problematica risale all'antica questione degli universali da costruire, dai quali poi l'inferenza. L'operazione che Cartesio svolge è in negativo così che egli ritiene bastare il minimo dubbio per far rigettare quelle cose che, in tali termini, si presentano; cioè, comunque, per una ragione che a tanto lo persuade. I sensi, quindi, poiché hanno ingannato, non possono essere ritenuti fidati. Quale allora il riferimento? Cartesio muove dalla constatazione che tuttavia distingue dalla convinzione di insensati che reputano cose che non sono; ma quale allora la differenza tra il sogno e la veglia, tenuto conto che in quello sono ritenute cose come in questa? Il "chiaro e distinto". Esso altresì compare ancora nel sonno come illusione. Quali dunque gli ulteriori "segni abbastanza certi"? È a questo punto che Cartesio sposta il problema all'esterno ma ad un esterno matematico le cui operazioni possono essere ritenute valide come tali, sia nel sogno che nella veglia così che "due più tre formerà sempre lo stesso numero cinque" costituendo, con gli elementi semplici della geometria e di ogni altro ambito fino al colore con il quale si dipingessero cose immaginarie, quella realtà che, inoltre, da spazio o quantità è formata così che "non sembra possibile che verità così evidenti possano essere sospettate di alcuna falsità o incertezza".

Quanto Cartesio, dopo le analisi, trova è già legato alla richiesta e quindi posizione di essa realtà come tale e vera così che ha operato "solo" una scomposizione in elementi che ora risultano costituirla ma se esterna era, tale rimane con una sua validità, tuttavia, da essere colta dal pensiero ma che al pensiero ancora non appartiene e però può e deve essere recuperata. Se la consistenza è stata trovata per quei termini, il problema si presenta per l'esterno ancora da legare. Il lavoro continua, infatti, su ciò che all'esterno è riferito e che in rapporto al pensiero, che giudica e valuta, viene a mostrare le sue cause. Siamo di fronte ad un pensiero o ad una coscienza

che vuole cogliere l'evidenza cui è affidata la verità di una realtà che però fuori si trova. Il terzo elemento che viene ad "aggiungersi" Cartesio lo trova in ciò che può causare sia la verità che l'inganno di essa realtà oramai ridotta nei suoi elementi. Geometria e matematica sono considerate esterne e reali per eccellenza, data la loro evidenza per sé. Solo un Dio quindi, che può tutto, potrebbe fare in modo che, coerentemente e totalmente, si inganni il soggetto che ritiene quelle cose e su esse opera. Il dubbio iperbolico investe e richiama questo Dio come riferimento del riferimento soggettivo similmente a quanto avviene quando qualcuno vede chiaramente che un altro si sta ingannando quando è interamente convinto delle sue conoscenze. Si tratta quindi di recuperare quel riferimento e riunirlo nel riferimento di chi pensa. Cartesio si pone dunque di fronte ad un ipotetico genio ingannatore preparandosi ad osservare ogni inganno intervenente. Bisogna ora sciogliere la possibilità stessa dell'inganno con il riferimento soggettivo e con mezzi propri di fronte alle "astuzie".

Dandosi per ipotesi un essere superiore le stesse astuzie di quello potrebbero ben risultare le nostre verità. E tuttavia il moderno Cartesio non scioglie ancora le possibilità del soggetto fino a farle diventare posizione di riferimento e di validità così che ancora più grandioso appare il suo lavoro nel passaggio tra soggetto ed esterno tra i propri riferimenti e quelli di un assoluto, di un Dio al quale non può concedere la cattiveria operando su considerazioni che al soggetto appartengono e ad una sua logica che non è diversa altresì da quella stessa per la quale si ritiene necessario porlo in essere. La stessa simulazione dell'inganno non è che quella del soggetto che si volge ad eliminare gli errori ma o nel suo contesto o in quello che altri gli hanno fatto pervenire. Cartesio, come Archimede, cerca il "punto che fosse fisso ed assicurato" per vedere se gli risulti possibile superare l' "acqua profondissima" nella quale è caduto dove non può "né assicurare" "i piedi", "né nuotare".

Quel pensiero con il quale egli dubita è proprio ciò per il quale può ritenere di esistere di fronte allo stesso inganno. L' "io sono, io esisto" è una "proposizione" per Cartesio "necessariamente vera" ogni volta che è pronunciata o concepita nella mente. Noi potremo dire tuttavia: è una constatazione del soggetto, se Cartesio, per vero, intende una corrispondenza con una realtà evidente nonché esterna. Se il vero interessa l'interno, il riferimento è dato o dallo stesso soggetto, per le sue condizioni o, non avendo riferimenti del vero, non può predicarsi ma solo porsi come principio e semplicemente. Su essa certezza "di essere" vuole, oramai, vedere "chiaramente" ciò che "è". Se da quella posizione emerge solo l'essere del pensiero di fronte allo stesso inganno, ciò che si vuole conoscere è ancora altro dal pensiero? È l'uomo? Cosa sia in modo evidente l'uomo lo si può cercare fuori dal pensiero? Egli afferma che se lo si definisse animale razionale bisognerebbe risolvere in conoscenza sia animale che razionale e così via all'infinito. Al pensiero attribuisce un viso con quanto si dice corpo dell'uomo ovvero "tutto ciò che può essere terminato da qualche figura; che può essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio in tale maniera, che ogni altro corpo ne sia escluso". Risultano spiegate e legate al

pensiero queste “considerazioni” o rinviano ulteriormente ad una realtà fondata su elementi semplici ma ancora esterni come sopra valutati? Ed ancor più l’applicazione del tatto, della vista e così via per i sensi, i quali “da qualcosa di esterno” ricevono “l’impressione”? Tutte queste cose, che ha “attribuito” alla natura corporale, sono da considerare ancora in rapporto con l’essere “malizioso e astuto” supposto. E Cartesio torna a chiedersi “chi sono io”. Dopo aver percorso e ripercorso “tutte queste cose nel” suo “spirito” non ne incontra “alcuna che” “possa dire essere in me”. Passa “dunque agli attributi dell’anima” per vedere “se ve ne sono alcuni che siano in” lui. Cartesio che cerca gli attributi dà per scontata l’anima. Che forse la legghi al pensiero come spirito? La nutrizione ed il camminare presuppongono un corpo così come il sentire. Giunge quindi nuovamente al pensiero che considera attributo e dal quale deriva l’esistenza, almeno per il tempo che si sta pensando.

Torna “per parlare con precisione” alla “cosa che pensa” ma intanto ha posto l’anima ed ancora, ad essa cosa che pensa, assimila “uno spirito, un intelletto o una ragione i quali sono termini il cui significato” gli “era per lo innanzi ignoto” e tuttavia si reputa solo “una cosa vera”; “una cosa che pensa” e può ritenerlo al punto da prescindere da “quest’unione di membri, che si chiama il corpo umano”, da “un’aria sottile”, “un vento, un soffio, un vapore”. La cosa che pensa è quella “che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche e che sente”. Questo pensiero, che include un io, esclude altro poiché è posto a prescindere da esso. Tutto ciò che non può essere distinto dal pensiero rappresenta l’attribuzione ed il pensiero stesso. Quell’io però, legato al pensiero, è altresì quello stesso che avverte le comunicazioni dei sensi. Cartesio segue “le qualità che possono far conoscere distintamente un corpo”. Il mutare di esse qualità tuttavia fa ritenere quanto non muta “sotto il gusto o l’odorato o la vista o il tatto o l’udito” e solo ciò fa considerare un corpo “sensibile sotto quelle forme” e che in un tempo diverso “si fa sentire sotto altre”. Cosa sia ad esempio la cera non può essere ricavato dall’immaginazione della grandezza e della forma potendo risultare queste infinite ma comprese solo dall’intelletto.

È l’“intuizione della mente, che può essere imperfetta o confusa” o “chiara e distinta”, ciò su cui avviene la comprensione. Al di là dell’inganno, per i “termini del linguaggio comune”, si tratta di un giudizio e non di un vedere; e per un giudizio si reputano uomini là dove a vedersi sono solo cappelli e mantelli. L’intelletto umano riceve il problema affidato più che risolto nei suoi elementi conoscitivi con i criteri della chiarezza e distinzione. A Cartesio tanto serve per rafforzare l’essere che vede oltre il dubbio più che l’individuazione concreta della cera o altro, che potrebbe ben non essere una realtà. Che “non abbia neppure occhi per vedere cosa alcuna, ma non può essere che, quando io vedo, o quando io penso di vedere, io che penso, non sia qualche cosa”. Tra conoscenza che è comunque nel soggetto e percezione del soggetto stesso è portato avanti quanto presenta le caratteristiche della chiarezza e della distinzione. Egli riconosce il giudizio interno reputando ingannevoli attribuzioni causali esterne; subito però ritor-

na alla matematica ed alla geometria nonché all'ipotesi del Dio ingannatore, così che all'esame di Dio si volge. Reputa comunque necessario dividere i suoi "pensieri in alcune categorie" così che la verità o l'errore possano essere perciò considerati. Egli ritiene che l'idea non possa essere falsa in quanto tale e presente nella mente; così per i desideri, per quello che sono. Si convince quindi di non ingannarsi nei giudizi, il cui errore principale consiste nel ritenere "che le idee entro di me sono simili o conformi a cose esistenti fuori di me". La valutazione si sposta alle idee delle quali "alcune mi sembrano nate con me, altre estranee e venute dal di fuori, altre fatte ed inventate da me stesso". Se l'errore può interessare quelle venute da fuori oltre che quelle inventate, la verità non riguarda nemmeno le innate che, come tali, sarebbero semplicemente tali e nessun giudizio ulteriore può essere applicato così che ogni dimostrazione affidata alle une o alle altre, sarebbe un ricavare qualcosa di diverso che, senza una determinazione, non può sussumere alcunché che già non sia posto o ricavabile per quei riferimenti che, se non unici altresì, una volta sarebbero volti ad un ulteriore interno di interno, altra muoverebbero da un esterno, altra ancora semplicemente frutto di immaginazione così che le prove non solo non risultano più di una ma ciascuna nonché insieme non si manifestano tali, per il fatto che si predica ciò che è già presupposto e che Kant, analiticamente, affronta ed a cui si rinvia pur nella riduzione di alcuni elementi o passaggi. Per quanto concerne lo spazio, che dovrebbe consentire non soltanto l'unificazione del dualismo prodotto tra la "cosa pensante" e la "cosa estesa" ma l'individuazione "chiara e distinta" di ciò che è rappresentato e di ciò che è, Cartesio ritiene appunto che non può essere quanto in esso può essere incluso, diversamente non potrebbe risultare distinto - possiamo noi ritenere - ed altresì, essendo esso, non può essere vuoto, poiché, in questo caso non risulterebbe quella realtà cercata e, per eccellenza, trovata. Esso spazio, in tali termini, dovrebbe risultare la realtà che contiene ed insieme è ed ancora raggruppa ed esprime la possibilità di esplicazione e di comprensione nell'unità che si fa realtà e nella sua diversità risulta racchiusa. Unificazione e spiegazione degli oggetti nella loro traduzione appare, in definitiva, il tentativo di individuazione di questo spazio così concepito che sembra fermarsi proprio lì da dove dovrebbe muovere per comprendere. Proprio in tanto forse però si presenta l'apertura a quel discorso scientifico che si sforzerà di tradurre le qualità in quantità o comunque di risolvere in uno le diversità da comprendere.

Pascal

Tra la scienza, con i suoi procedimenti analitici e le sue dimostrazioni geometriche e quello che, oltre essa, non può essere colto da un uomo - la considerazione del quale è quella misera di "una canna" e tuttavia "pensante" e con ciò aggiunge elementi a quanto è stato prodotto e scoperto così che la vera antichità, con la sua validità ed "autorità" è da cercarsi proprio sulla linea di questa evoluzione che, altresì, sempre finita, non può cogliere l'infinito che attrae l'uomo - si presenta la ricerca di Pascal per quanto da un lato e da un altro esula dal finito. Non ritenendo dunque, possibile

conoscere l'uomo per questa via, si affida all'altra; a quella di una fede che, senza i passaggi "logici" della scienza, pure rileva quanto interessa il cuore. Proprio questo, per lui, costituisce il riferimento e gli interessi ultimi. Nella ricerca fa convergere la filosofia stessa di Cartesio, dopo aver incontrato Agostino, nel tentativo di apportare al giansenismo una sintesi che recuperi altresì la grazia divina con una sua "predestinazione" ma che non annulli il libero arbitrio anzi quasi lo sostenga. Cerchiamo di individuare quello che si presenta come il passaggio delle riflessioni di Pascal ovvero il finito con i suoi principi, posti i quali, e tuttavia già difficili da definire, muove alla dimostrazione - che più che ardua si presenta! - ma soprattutto all'esperienza, la quale, comunque, è condizione - in fisica - degli stessi principi. Se questo contesto appare non semplice per quanto concerne sia i principi che il rapporto razionalità-esperienza, essa complessità aumenta enormemente non appena quello che si vuole dimostrare o conoscere ha come presupposto proprio quanto appare tenue, né da tutti recepito negli stessi termini o affatto, quando non in contraddizione o diversificazioni quali che siano. Diversamente che per quanto avviene in geometria, là dove interminabile si presenta il lavoro di deduzione, "bisogna scorgere la cosa con un solo sguardo" e "non per un processo di ragionamenti". Non possiamo non soffermarci su queste dichiarazioni che costituiscono la centralità del suo pensiero. Si muove dalla considerazione che ciascuno non può sentire ciò che non sente "già da sé". Si tratta di un sentire reale ed in quei termini per chi, così, lo avverte.

Su questo sentire, con lo "sguardo, tutto in una volta si coglie la cosa". Per incontrarsi con gli altri vi sarebbe bisogno che in "comune" o meglio che ciascuno sentisse quella stessa o almeno medesima cosa e con sguardo simile potesse, in tal modo, cogliere quello stesso tutto. Anche in questi termini, tuttavia, non ci si troverebbe di fronte ad una dimostrazione, trattandosi piuttosto di una ritenzione a costoro comune. Quanto ciò sia lontano dalla scienza è evidente ed infatti Pascal mantiene separate le due "cose". Il problema comunque non riguarda solo l'abitudine che potrebbe essere corretta, ma la "buona vista" tenuto conto che "l'immissione di un principio trae all'errore". Né basta affidarsi allo "spirito sano", laddove si tratta di determinazione. È da definire la causa per cui "spiriti fini non siano geometri" o "che i geometri non siano fini". Le condizioni sono, ancora una volta, il vedere e i principi. Le difficoltà sono date da un senso che si presenta come condizione.

Le "cose fini" inoltre non sono esplicite e si presentano senza regole e comunque "sentir questo non è dote che di pochi uomini" e gli "spiriti fini" hanno altresì l'abitudine di "passare per definizioni e principi tanto sterili". Si tratta ancora di definire quello che è retto al di là di principi geometrici; di ciò che è "del tutto fuori dell'uso pratico". Se è facile comprendere l'abitudine e la storicità anche della giustizia non così si presenta la considerazione della "nostra anima", "gettata nel corpo, dove essa trova numero, tempo, dimensione". Né agevola la problematica l'"uso dell'infinito" al quale aggiunta l'unità, "non aumenta di nulla". Così "il finito si annienta in presenza dell'infinito e diviene un puro niente". Due sono gli elementi di base che o

restano tali o l'uno si annulla nell'altro anche dopo essere considerato in rapporto o anche in sintesi. Similmente le considerazioni del "nostro spirito davanti a Dio", della "nostra giustizia davanti alla giustizia divina" e, fondandosi sulla "sproporzione così grande", ritiene che "bisogna che la giustizia di Dio sia enorme come la sua misericordia". In questi passaggi si perdono finitezza o meno di numeri e "un infinito nel numero". Ma noi non sappiamo che cosa esso sia: "è falso che sia pari, è falso che sia dispari; perché aggiungendovi l'unità, esso non cambia affatto si natura". Ciò perché noi la sua natura conosciamo? E tuttavia si tratta di questa realtà così come "si può ben conoscere che c'è un Dio senza sapere cos'è". "Per il fatto che siamo finiti ed estesi", "conosciamo dunque l'esistenza e la natura del finito". "Conosciamo l'esistenza dell'infinito e ignoriamo la sua natura pel fatto che esso ha estensione come noi, ma non già dei limiti come noi". Senso, estensione, limiti costituiscono la conoscenza o meno rappresentando condizione, similitudine e negazione-opposizione, oggettivazione di quanto, come infinito, si presenta di fronte al finito e viceversa. È grazie alla fede che "conosciamo la sua <di Dio> esistenza". Pascal ritiene di aver "già mostrato che si può ben conoscere l'esistenza d'una cosa senza conoscere la sua natura". Forse per il fatto che qualcosa si presenta ad un senso; si "conosce" che non è finita; si considera infinita e si "sa" che è Dio? Non appare la natura nella sua identificazione ma è avvertita una presenza, un'esistenza nella sua, tuttavia, non definizione se non come non definita e quindi infinita in questa considerazione.

Per Pascal comunque, "secondo i lumi naturali, se c'è un Dio, egli è infinitamente incomprendibile, poiché non avendo parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi". "Così stando le cose, chi oserà accingersi a risolvere tale questione?" gli stessi cristiani non possono essere biasimati "del non sapere dare ragione della loro credenza". "Essi dichiarano, esponendola al mondo, che è una stoltezza, stultitiam; eppoi voi vi lagnate del fatto che non la provano! Se la provassero non manterrebbero la parola". Ciò può scusare quelli ma non "coloro che la ricevono". L'esame di Pascal inizia dall'assunto: "Dio esiste o non esiste"; che dovrebbe includere l'intera "realtà", data dall'elemento e dal suo opposto in una totalità nella quale uno dei due come fatto inerente, in questo caso, all'esistenza. I filosofi "abituati" alla definizione per evitare l'inserimento di elementi diversi da quelli ritenuti potrebbero chiedere: cosa si intende con esistenza e cosa ancora con Dio. Oltre ciò potrebbe porsi la considerazione di un Dio al quale altresì è legata o meno l'esistenza in quei termini. Seguiamo tuttavia Pascal che si chiede "ma da quale parte inclineremo?" "La ragione qui non può determinare nulla: a separarci da ciò che cerchiamo c'è di mezzo un caos infinito". Emergono ancora un "noi", una "ricerca", un "caos" ed un "infinito" nonché una separazione". "All'estremità di questa infinita distanza", "si gioca una partita". Per un filosofo non si tratta di essa e se "risulterà croce o faccia". Quale che possa essere la tensione a muovere, il problema sarà dato dalla conoscenza possibile e dalla determinazione ovvero da un livello di verifica come scienza. Si è fuori da tanto non appena ci si chiede "Su quale delle due scommetterete?" E Pascal sa che "secondo ragione,

non potete dire né l'uno né l'altro" ma subito aggiunge che "secondo ragione, non potete escludere nessuno dei due casi". Nulla può dirsi con ragione di un qualcosa fuori dalla ragione? Forse però non ha tenuto conto del fatto che lo stesso "ragionamento" non può essere applicato in positivo ed in negativo. La negazione non risulta il semplice opposto positivo di quanto si nega. Essa negazione racchiude molto di più e non esclude il diverso da tutto ciò che non è il primo termine. Pascal inferisce inoltre: "Non imputate dunque di errore quelli che hanno compiuto una scelta; perché voi non ne sapete nulla". Se non niente possiamo dire e che si presenti nei termini comunicativi ad una ricezione e valutazione ed intanto ad una ragione ci si appella, l'errore non può essere che a questa relativo. Quella ragione si presentava comune nel ritenere che, per essa, una scelta era impossibile ed ora invece si dice "voi non ne sapete nulla"; certo ma di ciò che è oltre quella "condizione" posta, ovvero oltre i termini di essa ragione, che, per quelli, se errore c'è, è stato posto in essere da altri o comunque. Eppure sembrava che Aristotele questi discorsi li avesse chiariti! Ci sarebbe sembrato strano che Pascal non avesse compreso le più normali argomentazioni logiche!

La sua ricerca risponde a diverse motivazioni nonché condizioni. Il biasimo egli ritiene legato alla scelta da parte di chi sa che non può scegliere e tuttavia reputa che "è necessario scommettere" perché l'uomo è "imbarcato". L'uomo, per Pascal, è in rapporto a questa problematica che per lui è reale; proprio nel momento che è reale, è ovvio che si presenta con i suoi elementi; nell'uomo sono, questi, principi. La dimostrazione sarà su ciò fondata e non può che cogliere essa realtà che è già così ed in questo senso, presente come per la cosiddetta prova ontologica medievale. Nella proposta di scelta, gli elementi si connotano ulteriormente come bene e vero da una parte, errore e miseria dall'altra e, tenuto conto che non c'è nulla da perdere, c'è tutto da guadagnare. Se ne ricava che è necessario giocare e sarebbe da imprudenti non, quando non si tratta di uno ad uno, né di tre ad uno ma addirittura dell'eternità e della felicità di fronte a niente. Egli niente valuta la vita finita con i suoi elementi e le sue manifestazioni e considera la felicità oltre ciò, in un infinito sul quale scommettere. Tocca ancora una volta l'infinito e lo assume, di fronte al quale il finito è nulla perché nulla ad esso aggiunge. E comunque sa che in questa scommessa si arrischia la "vita" con i suoi elementi nel finito. È proprio quanto si perde di fronte all'infinito. Il tutto si basa ancora sulle probabilità, sulle certezze e sulle incertezze. Si tratta ancora della "verità" e del "segreto del gioco" e la ragione appare qui assumere una sfumatura particolare fino a giungere alla fede al di là delle dimostrazioni. È la diminuzione delle "vostre passioni che sono i vostri grandi ostacoli". Eliminate le vanaglorie ed i falsi piaceri, la certezza è data già dall'onestà, dall'umiltà e da quanto a ciò attiene. Consistono in questo avvertire il senso o la ragione che danno la certezza ricercata? È il discorso di "un uomo che si è messo in ginocchio" e sono queste che egli ritiene le "ragioni" del cuore; è la coscienza di questo "giunco pensante", tuttavia, che lo fa superiore ad ogni altro elemento anche se lo uccide. Il pensiero, che fa grande l'uomo ha anche "un altro ramo di follia".

Hobbes

Hobbes ricerca, come gli altri, gli elementi primi dai quali derivare la conoscenza con un metodo geometrico-matematico. Giunge al corpo con la sua estensione e quindi con un moto o una quiete. Attribuisce a questi 'esterni' una diversità peculiare del pensiero. Non appare evidente se tenga conto che con questo sono così pensati? Egli ritiene che spazio ed altro risultino 'fantasmi', recepiti 'dopo' che i corpi si sono spostati così che al loro posto 'resta' uno 'spazio' mentalmente recuperato ed un tempo per il passaggio appunto dei corpi e così continuando per ogni spiegazione ulteriore, rientrando in ciò sensazione e 'psicologia' dell'uomo ed in questo procedimento intervengono o sono immessi e ritenuti cuore, cervello, nervi... - che non siano considerate le 'chiusure' addebitate da Bacone ai filosofi? -

Si vuole spiegare tanto e tutto uscendo dalla problematica filosofica di base costituita dalla possibilità conoscitiva dell'esterno, con gli elementi che concorrono con la loro validità e riferimenti. Egli, alla fine, si trova tra 'realtà' e 'fenomeni'; tra interni ed esterni: senza misurazione né fondamento perché la concezione è stata data all'esterno.

Per Hobbes, tuttavia, si passa alla scienza attraverso il linguaggio che permette di trasformare le composizioni mentali o accostamenti in ordine espresso dalle parole. Il problema è relativo all'ordine che, se non discende semplicemente dalle parole, potrebbe costituire, comunque il 'sostrato', la cui aspirazione è resa possibile, in questo caso, tramite le parole e se queste, per sé stesse, portano ordine, risulterebbero a propria volta così essere prodotte e l'ordine a ciò rinvia. La situazione non muta con il ritenere che l'intelletto operi l'applicazione di un nome ad un qualcosa. Alla fine interviene una ragione alla quale è attribuita una 'capacità' di sommare - o è semplicemente vista così operare - e ad essa è affidata la spiegazione di ogni operazione. Se piuttosto ammirevole appare questo tentativo esso risulta, tuttavia, molto riduttivo e piuttosto frutto di osservazione che non si spinge sulla via dell'analisi dei riferimenti. - non si chiede come si giunge alla considerazione che si debbano sommare o sottrarre corpi con corpi, idee con idee e così via -; è cosciente comunque che le considerazioni interne non sono da ritenersi correlazioni dell'esterno. A costituire inoltre un riscontro è l'esperienza ma questa non era già presupposta a talune formazioni della mente. E quale il precedente rapporto tra queste e quell'ordine - alla ragione attribuito? -. Le stesse probabilità risultano così semplicemente ritenute!

Quella 'certezza' con la quale, conoscendo 'le regole' dei moti umani, potrebbe far sì che potesse regnare la pace al posto delle lotte per un bene, ritenuto tale, come corrispettivo di un piacere mosso dall'esterno - il contrario è ritenuto male e così le rispettive aspettative riguardanti il futuro - appare, senza un fondamento diverso, inutile e, a meno che essa pace non risultasse il proprio bene di fronte alla lotta considerata male, anche per un'eventuale richiesta diversamente mossa dall'esterno. Evitare un male prodotto dalle guerre potrebbe costituire tuttavia solo il bene proprio o di

alcuni, poiché se anche di altri bisognerebbe ulteriormente proporlo. Egli, in ogni caso, affida l'organizzazione alla tendenza alla conservazione che ne costituisce la base e questa appare prendere il posto di piaceri avvertiti 'originariamente' come beni e libertà sentite utilmente all'opposto di ostacoli. Sono di fronte le considerazioni dell'uomo che brama tutto all'altro ed i vantaggi di una società organizzata. L'organizzazione risulta ancora empirica e frutto di corpi e moti che la 'ragione' organizza per nomi ma soprattutto recupera per esperienza?

Il risultato è frutto di una sommatoria di interessi? Con ai due estremi avere e prendere tutto il possibile e paura della morte? Come si inserisce, allora, un'organizzazione diversa? Si sostituisce 'la ragione con i suoi principi'? Ma questi, per essere 'reali' ed effettuali, non potrebbero che provenire dall'esterno. Il problema non muta se sono considerati regole rinviati all'esterno. Senza fondamento non esiste contraddizione. Ogni contratto empirico la contraddizione non allontana. Così lo stesso "unico diritto alla vita", che ciascuno conserva a sé, affidando alla gestione statale la restante parte dei 'diritti' o meglio dei semplici sviluppi e richieste facenti capo all'auto-conservazione ed ai propri piaceri, non può esser garantito, quando il potere risultasse affidato ad una organizzazione che si pone per esso e quindi comunque. Solo altri interessati a sé stessi potrebbero costituire una tutela e tuttavia per il fatto che ciò rappresenta il loro stesso vantaggio ma nelle possibilità concrete. Alla fine Hobbes addita la non contraddizione e in essa deve ritrovarsi la volontà.

L'empirico si esplica comunque per le pene da comminare, superiori ai beni che si volessero sottrarre ma la sovranità, in definitiva, risulta comunque ipostatizzata e il problema non si diversifica per un controllo da attuarsi solo sull'incolumità ovvero sulla vita poiché, in questo caso, quel potere sarebbe da contrastare ed annullare. Bisogna intervenire, infatti, anche quando il potere non risulta più tale da garantire la pace e la vita di tutti.

Spinoza

Il finito all'infinito: nessuna proporzione. Questi i termini di una espressione di Spinoza dopo la considerazione di un suo amore grande e negato, rispetto appunto all'infinito. Il problema si presenta subito incentrato sull'infinito che fa da riferimento e su un qualcosa ritenuto enorme quale l'amore, in questo caso. Egli si pone di fronte alla "realtà effettiva", quella cioè da ritenere al di là di ogni cosa che potesse, come effettivamente avviene, "commuovere". E se l'amore appariva muovere al massimo livello non costituisce, in definitiva, la realtà, raffrontato ora all'infinito. Se questo rappresenta, dunque, l'elemento come, se possibile, potrà essere colto? Sembrano convergere in ciò le conoscenze della sua formazione, dalla antica metafisica al rinascimento, dalla scienza alla razionalizzazione. Il suo percorso supera la religione con la ragione come via al bene; va da sé che tutti i pregiudizi debbano essere superati. Alla religione è conservata un'autonomia, per ciò che può contribuire praticamente alla morale, così come la politica. La ragione risulta la sola fonte di ricerca; essa stessa costituisce la validità dell'indagine - non avendo altro sopra di sé -. Cosa trova quindi?

Come riferimento ultimo l'idea di Dio, alla quale le altre non possono, in definitiva, che essere ricondotte. Questo procedimento non risulta, tuttavia, così semplicistico perché va ad indagare quello che può essere ritenuto vero al di là di apparenze o pregiudizi. Opera, altresì, oltre la ricerca cartesiana muovendo da questa idea che eleva ulteriormente. Egli va avanti a "chiudere" il discorso aperto da Cartesio, avendo forse solo afferrato quanto dovrebbe essere colto lasciandosi dietro proprio quell'indagine che sarà oggetto della filosofia posteriore, soprattutto da parte di Kant. La ragione di Spinoza opera comunque nelle dimostrazioni che si esplicano dopo che egli è risalito al principio primo di evidenza ed agli altri principi ed assiomi. Metodo che appare coerente - con le dovute lacune - nell'affrontare le varie manifestazioni o discipline che dir si voglia, con l'unico criterio della geometria. Ciò che è in sé rappresenta comunque il problema affidato alla metafisica, che Spinoza considera sostanza con le sue manifestazioni e rapporti "studiati" e proposti, soprattutto, nell'Etica. "Ciò che è in sé e per sé", per il fatto di non aver bisogno di altro, a propria volta, deve rappresentare l'unità di quanto appare o è considerato diverso; ed anche qui, egli si pone con "coerenza": sostanza non può essere quella che ha bisogno di altro "quindi", unica, eterna, infinita che, in termini ulteriori, non può essere pensata senza annullare la validità e posizione stessa di un qualcosa che, diversamente, può essere contraddetto, annullato, falsificato o reso altrimenti ed impossibile, come tale; Sostanza che egli attribuisce a Dio. Se la molteplicità dell'esistente non è molteplicità di sostanza - e tuttavia è sotto gli occhi di tutti, aggiungiamo - deve rappresentare altro; che egli considera attributi o modi. Il problema appare ora costituito dalla "spiegazione" della realtà diversa ed una. A questo punto egli rinvia ad una essenza che, come sostanza ed attributi, sarebbe in tali termini percepita ma anche così espressa o esplicita ovvero così reale? Egli reputa che l'uomo ne colga due: il pensiero e l'astrazione che tuttavia devono risultare non particolari, per la considerazione totale di Dio. I mali poi deriverebbero da particolarità degli attributi ed esprimerebbero la diversità così come dall'estensione, i corpi e così via. Il rapporto tra la diversità e l'unità è concepito da Spinoza come immanente ed altresì senza "vuoti" e senza esterni. La distinzione sarebbe causata solo dai modi. Il finito, rinviato all'infinito, "prende" da questo la sua "sostanza" ma, una volta così posto, assume i modi per spiegare diversità o limiti individuati.

Questi sono considerati di necessità, né negativi né male, poiché Dio, che così li pone in essere, non ha "pensato" diversamente nella sua produzione perfetta ed unica possibile. Colta questa considerazione, risalita ed unificata la diversità, Spinoza la fa, quindi, necessariamente discendere così che egli pone ciò dopo aver eliminato tanti dualismi e talune contraddizioni di altri. Quella caratteristica non esclude la volontà ed il pensiero, il bene e l'utile che consisterebbero nel passaggio dalle passioni all'idea, nel recupero delle fuoriuscite per le quali si porrebbero non nella connessione, con la perfezione necessaria. L'operazione è data dalla "passività", con la quale ci si viene a trovare nei vari rapporti rispetto all'attività che conduce l'uomo alla sostanza unica; a Dio. Ciò posto, la beatitudine non viene all'uomo

come ricompensa che comunque presupporrebbe un esterno o diversità che non è solo modale. Di fronte a finiti di questo tipo è l'adeguamento con quello per cui Dio si manifesta ed è. L'uomo, questo uomo, rappresenta un modo cosciente di esso Dio, sostanza unica? Non possiamo applicare però altre categorie, diversamente non entreremmo in quella perfetta necessità unica che così, da lui, è stata colta. Non ci si può chiedere il perché diverso poiché non esiste come realtà - metafisica - o è frutto di riferimenti che rinviano a passioni; né si possono applicare altre "categorie" poiché non sarebbero quelle di chi ha colto l'idea vera ed unica di questa deità immanente. La ricerca di Spinoza a ciò ha portato, ad un uomo che, sulla via dell'idea vera, coglie un Dio che, infinito e necessario, investe l'uomo che in ciò rientra e con ciò legge e conosce ed opera. Quanto elevata sia questa considerazione è evidente così come talune forzature, salti e chiusure, a cominciare dalla trasposizione della realtà nella necessità di un Dio che è considerato altresì il produttore non solo di quello che è e non può non essere o ancora essere stato diversamente ma inoltre di quanto ancora l'uomo, nei termini quali che siano, possa pensare e ritenere come necessario nonché inevitabile e bene con le negazioni di quanto da ciò esula. È il pensiero che tenta forse di porre sé stesso in una realtà e definizione che, infinita, non può che essere; se altro non può essere ritenuto realtà a questo livello e tuttavia non potendo essere colto né mantenuto per sé stesso costruisce o si lega ad una realtà che, originaria, è ritenuta Dio, dalla quale poi non può non derivare quello che costituisce il manifestarsi proprio della filosofia di Spinoza.

Malebranche

Considerate le "idee chiare e distinte" il correlato della ragione e il mondo esterno il fornitore di una conoscenza confusa, receptiva con la sensibilità, si presenta una dualità che non viene risolta se non con l'immissione di un assoluto al quale vengono riferite poi le stesse certezze della ragione per quanto concerne la geometria con le sue verità, necessità e caratteristiche opposte a quelle dei corpi. In seguito l'argomentazione appare in tali termini essere fondata: ciò che è vero non viene né dall'esterno, per quanto attiene ai corpi né dall'interno, ritenuto, all'opposto, semplicemente spirito. Il legame è con Dio nel quale si coglie la realtà tipo delle cose create. È la costruzione di questa posizione che da ciò ricava pure la sua "dimostrazione": Dio - idee - uomo. È questo il rapporto nel quale la causa è in Dio; i corpi e l'uomo, non essendo causa, non possono muovere -sono queste le conseguenze cui si perviene-; all'uomo tuttavia deve essere dato un "momento" di incontro, se comprensione comunque è ammessa e così essa è considerata occasione; questa però è comune anche, in un certo senso, ai corpi che si muovono o che sembrano generare effetti quali che siano; l'uomo però, per la ragione, è pensato come in un'associazione con Dio. La ragione, così considerata ed ipostatizzata, è poi comunque recuperata e nei termini dell'operazione. Sarebbe come dire: ciò che è dato è, dunque, così considerato, essere preso! Il procedimento, tuttavia, verso una valutazione della ragione sembra altresì non solo avviato ma continuato.

La stessa tentata spiegazione del bene e del male, come privazione di esso bene superiore, per volontà ed occasione, mostra un'ardua coniugazione con ciò che comunque ha la sua prima ed unica realtà per Dio e gli effetti dovrebbero conseguire per una ragione che, semplicemente, si "associa" ma, in ogni caso, deve scegliere senza però un fondamento diverso ed "autonomo" che non è stato posto.

Locke

Per uscire dal vicolo cieco, dove sono condotte le discussioni, bisogna esaminare prima quali gli oggetti che le facoltà dell'uomo, nell'intelletto confluenti, risultino idonee ad affrontare. Locke comunica al lettore che la sua ricerca filosofica da ciò prende l'avvio. Non dunque un metodo della ragione ma essa stessa. Tanto sembra presentarsi come la spinta a quello che sarà il criticismo. L'indagine appare volgersi al conosciuto, al suo ambito, senza legami con posizioni diverse, dalla metafisica, all'ontologia. Ciò dovrebbe avvenire anche con lo spirito ma questo, tuttavia, costituisce il "sostrato" che recepisce l'idea o semplicemente l'attività per cui una qualsiasi cosa è "pensata"? Chiara è l'esplicitazione che le idee derivano dall'esperienza diversamente che per Cartesio. È all'esperienza che bisogna guardare poiché nulla è presente nello spirito, nemmeno il principio di non-contraddizione. Egli osserva, al riguardo, che taluni ne sono privi. Sarebbe questo un discorso comunque largo che lo stesso Aristotele poneva in ambito più ristretto e semplicemente lo constatava per tutti coloro che... Forse che Locke, nello sforzo di evitare una metafisica, "oggettivizzi" all'opposto? Rientrerà essa in questi termini?

Se non esiste innatismo per alcun settore, a cominciare da quello morale - i comportamenti di popoli diversi risultano talvolta addirittura opposti - il problema potrebbe ben essere rappresentato dall'interazione dell'esterno con l'attività che costituisce appunto l'esperienza con le conseguenti individuazioni dei rispettivi termini nonché ambiti e riferimenti. Per Locke il pensiero può solo comporre e scomporre esperienze. Quanto afferma è frutto di considerazioni che vanno dagli esempi elevati a possibilità da assumere con negazione delle contrarie.

L'attività dell'anima è legata al materiale che le giunge. Ammesso che questo potesse risultare anche comprensibile il problema è relativo ancora alla stessa individuazione o conoscenza dell'anima e della sua attività. È riconosciuta nell'operazione con i dati dell'esperienza ed è "vista" inattiva o impossibilitata senza essi? Ma quale e come la sua individuazione?

Come si può parlare di ragione, di anima, di spirito al di là del recupero ammesso, dall'esperienza di una semplice attività?

L'intelletto passivo riceve dall'esperienza le idee semplici ovvero non scomponibili che si presentano come tali, ma tra queste, poi, distingue quelle "oggettive", le quantitative relative ai corpi ed altre soggettive come le qualità. Non dovrebbe, con "coerenza", parlarsi di idee semplicemente sulle quali un intelletto attivo riflette? Da cosa sarebbe dato il criterio di quella distinzione? Dal fatto che anche gli altri convengono o possono essere dimostrate con ed in una scienza? Ma allora non sono vere in sé

stesse, pur essendo semplici e provenienti dall'esterno poiché dovrebbero pervenire a tutti gli uomini; anche la grandezza e le figure sono recepite però diversamente da taluni.

Né appaiono risolversi semplicemente la modalità e le relazioni, per selezioni o raggruppamenti. Si può giungere, con una "riflessione" di questo tipo, ad una determinazione? E come si può spiegare l'affezione di una "sostanza"? Lo stesso infinito, pensato non in positivo ma come somma non originariamente unica, non trova riscontro nella "corporeità" e nell' "estensione"; "concetti" che invece manifestano consistenze diverse. La stessa "sostanza", derivante dalla considerazione di idee semplici, che non può essere conosciuta, dovrebbe essere stata prodotta ossia pensata solo con le riflessioni; allora però risulterebbe effetto di queste e dovrebbe costituire una conoscenza superiore se non include illusioni ed errori, potendo altresì, essere ritradotta in una spiegazione sintetica o astrattiva dell'esterno che produce le idee. Perché supporre qualcosa: il substrato? Esso stesso, a rigore, non dovrebbe essere altro che idea, se l'intelletto è tabula rasa. Lo stesso rinvio, per una causa che muove le idee, esula dalla considerazione di essa causa come relazione poiché, in questo caso, sono in "rapporto" due o più idee. Non potrebbe emergerne altro che idea, magari più complessa. L'astrazione stessa dell'idea non può essere altro che idea e così, in definitiva, anche il linguaggio. Il problema emerge chiaramente quando Locke affronta la conoscenza che considera un giudicare, sia immediatamente come intuizione sia che l' "accordo" possa essere riconosciuto solo indirettamente per dimostrazione poiché, comunque, si tratta di attività su idee così che, alla fine, quanto trovato o è una nuova idea o altro ma frutto o solo di idee o di attività o di entrambe così che se l'attività non immette o recupera alcunché di diverso che possa costituire un riferimento, non restano altro che idee di idee, all'esterno rinviati. Ogni certezza sarebbe solo costituita da un'idea che esclude l'altra o le altre.

Locke stesso era cosciente della diversità di queste operazioni, del loro "grado" di verità ma quando le esplicita si allontana ancora da quello che voleva cogliere poiché include esterni ed interni, dall'io a Dio che forse prendono il posto di quei riferimenti che avrebbe dovuto continuare a cercare e che comunque ha inseguito ed, in un certo qual modo, additato alla filosofia. La ragione, comunque, si muove per correggere le posizioni, di volta in volta, raggiunte ma esse rappresentano per lui, altresì, il criterio stesso delle considerazioni fino alla fede ed alle opinioni che a ciò lega unitamente alla politica ed alla pedagogia; un diritto però o un'educazione sono relativi ad un uso di ragione rinviate ad associazioni di idee che vogliono essere organiche.

Newton

L'eliminazione delle ipotesi metafisiche con la loro relativa applicazione-spiegazione in ogni campo nonché in tutto, costituisce la premessa in negativo ed insieme il superamento di quante filosofie ciò hanno prodotto ed a ciò si sono affidate per le interpretazioni e visioni del mondo incluse quelle fisiche. Newton, che si volge ai "principi matematici della filosofia naturale",

vede nella matematica solo uno strumento per cogliere leggi di una natura, dall'analisi della quale, tuttavia, e per induzione, possono essere ricavati elementi e generalità nella coscienza che essi, ad una ricerca ulteriore possano risultare diversi o presentare eccezioni che correggono quanto precedentemente è stato ritenuto e con esse leggi matematiche spiegato nonché misurato. La stessa matematica non rappresenta comunque il principio esterno o la possibilità di misurazione totale e "fedele" di una realtà; ciò stesso significherebbe, infatti, produrre una metafisica con l'applicazione appunto di quanto è fuori e oltre. Le leggi, tuttavia, dagli elementi ricavate, possono e debbono allargarsi per includere fenomenicità ed ambiti sempre più vasti. La fisica, dunque, si stacca dalla filosofia e per questo appunto, diventa importantissimo analizzare quanto di essa è sottinteso o resta o entra per la spiegazione di ciò che dai fenomeni è recuperato poiché se dicessimo scienza solo la fisica ed altresì, non esistesse altro ambito per la filosofia e solo quella potesse dirsi tale e diversa da questa allora la filosofia non risulterebbe scienza. Se la fisica, inoltre, si basasse solo sulla generalizzazione, per induzione degli elementi trovati ed ancorché dimostrati con l'applicazione di essa legge, sarebbe proprio a questa che lo sguardo andrebbe rivolto così che essa come legge, come coscienza "fino a prova contraria", come "ipotesi" confermata non si presenta come semplice accumulo di esperienza almeno per quanto, i termini della operazione astrattiva presentano e per gli stessi riferimenti dai quali e per i quali traggono validità. Se essa scienza non è una somma di esperienze, non solo dall'esperienza sono tratti quegli elementi i quali poi, a propria volta, possono essere tradotti e misurati per la matematica. Indagine sulla scienza potrebbe essere chiamata una ricerca di questo tipo.

Laddove sono gli elementi concreti da individuare, da determinare e verificare si tratta del rapporto stesso che emerge ed è posto in essere, per quanto dalla esperienza si dà nonché per quanto ancora e in che modo si elabora. Il rapporto varia altresì, con l'allargamento ed il restringimento di quello che, per l'induzione, si pone nonché, secondo l'altra via, come ambito. Da una somma di esperienze può derivare un'esperienza ulteriore ma questa resta tale e non diventa legge se non diventa spiegazione e dimostrabile; ogni eccezione non rappresenta però una correzione che la avvalora; al contrario, essa eccezione dimostra la non generalizzazione di essa legge perché qualcosa è fuori ed ha bisogno di ulteriore ricerca ed essa è relativa ad ulteriori esperienze ma anche a nuove chiavi di lettura; quelle che sono dette appunto ipotesi che bisogna inoltre sforzarsi di ricondurre a scienza con ulteriore verifica. Il problema appare potenziato non appena si fa uso di assoluti ai fini di una comprensione anche semplicemente correlativa a ciò che "assoluto" non è ma si presenta frutto dell'esperienza. Anche questa stessa non può essere pura perché in concorso con essa si presentano gli stessi termini come condizioni dell'indagine. Il fondamento degli uni e degli altri interessa sia la scienza che la filosofia che si distinguono per affrontare e muovere più specificamente dagli uni o dagli altri ma solo l'una, staccandosi sempre più dall'esperienza, giungerebbe alla pura teoria, alla metafisica e solo l'altra, portata all'estremizzazione, condurreb-

be alla sola esperienza di esperienze e tale resterebbe, al semplice opposto di ogni metafisica. Prendiamo in esame alcune regole del terzo libro dei Principi matematici: “Regola I. Delle cose naturali” e subito ci chiediamo: di quelle osservabili o che sono ritenute natura? “non devono essere ammesse cause più numerose” - la causa è osservabile ritenuta o considerata per l’effetto? - “di quelle che sono vere e bastano a spiegare i fenomeni”. “La verità è legata alla spiegazione, così che se una cosa particolare per errore, spiegasse un’altra sarebbe ritenuta vera. Ma il “metafisico” subito rientra: “Come dicono i filosofi: La natura non fa nulla invano” - è appena il caso di osservare che si percepiscono sensazioni o fenomeni e Newton, con tantissimi filosofi, considera una natura in generale e però non soltanto ad essa è attribuita un’economia ed un fare che ha una causa ed “evidentemente” un fine - “e inutilmente viene fatto con molte cose ciò che può essere fatto con poche”. Ciò è assimilabile almeno all’operazione astrattiva - “La natura infatti è semplice” - È trasferita qui una considerazione oltre l’empirico? - “e non sovrabbonda in cause superflue delle cose”. “Regola II. Perciò, finché può essere fatto” - causa è la conoscenza di ciò e tuttavia finché possibile - “le medesime cause vanno attribuite a effetti naturali dello stesso genere”. Si tratta, qui, ancora di cause, di effetti e di generi che debbono essere così conosciuti - “come <la> respirazione nell’uomo e nell’animale”. - È presente ora la possibilità verificata su dati presupposti e fino a prova contraria, tenuto conto degli effetti e tuttavia delle considerazioni allargate ed inoltre “puntualmente” verificate a cominciare dalla “caduta delle pietre in Europa e in America” che la “legge” deve spiegare similmente in entrambi i continenti “alla luce nel fuoco domestico e nel sole; alla riflessione della luce sulla terra e sui pianeti”.

La spiegazione concerne l’intero ambito o il più vasto possibile e tuttavia la verifica deve poter essere prodotta, altrimenti, per la parte mancante, si tratta di ipotesi quando non di illazione. “Regola III. Le qualità dei corpi che non possono essere aumentate o diminuite” - anche in questo caso è evidente l’individuazione di un elemento costituito dalla qualità, che non può essere nota e verificata che in un rapporto, ed essa ulteriormente colta e così “determinata” dal non poter essere né aumentata né diminuita ovvero individuata nella sua realtà, ma per operazioni - e quelle che appartengono a tutti i corpi sui quali è possibile fare esperimenti, devono essere ritenute qualità di tutti i corpi”. Oltre che l’esperimento, con le sue caratteristiche, è presente qui l’allargamento. “Infatti, le qualità dei corpi non si conoscono altrimenti che per mezzo di esperimenti, e perciò devono essere giudicate generali tutte quelle che, in generale, concordano con gli esperimenti;” - un “generale” si predica addirittura di un altro “generale”, e tuttavia risponde per quanto può essere verificato - “e quelle che non possono essere diminuite, non possono nemmeno essere sottratte”. - Ci troviamo di fronte comunque ad un procedimento che porta alla considerazione, in questo caso, di ciò che non può essere diminuito ovvero è così ritenuto non potendo andare oltre; ma questo non significa, semplicemente, che quello sia così.- “Certamente, contro il progresso continuo degli esperimenti” - è ciò che dà la realtà - e “non devono essere inventati sconsideratamente dei

sogni” - che servirebbero evidentemente a supplire - “né ci si deve allontanare dall’analogia della natura” - appare qui il rapporto con ciò che alla natura è correlato - “dato che essa suole essere semplice e sempre conforme a sé”; l’analogia diventa così considerazione totale della natura. Si muove quindi dalla considerazione che: “L’estensione dei corpi non si conosce altrimenti che per mezzo dei sensi, né è percepita da tutti”. Entra, così, la percezione e per i sensi nonché per il suo riconoscimento o meno per gli altri, ed è proprio ciò che costituisce il problema della conoscenza da fondarsi, nonché della sua affermazione e della considerazione che investe le cose stesse sensibili “ma in quanto spetta a tutte le cose sensibili, allora viene affermata di tutte le cose”. “Abbiamo sperimentato che molti corpi sono densi”. Quelli che hanno compiuto questa operazione e per quanto quelli rappresenterebbero una riduzione scientifica, rilevano anche che “Ora la durezza del tutto nasce dalla durezza delle parti” ma anche questa affermazione deve essere sperimentata, sia come parte che come insieme, nonché come legame, “causa” e “realtà”.

“Quindi a buon diritto” - e si tratta di valutare anche ciò - “concludiamo” - si presenta qui il problema delle conclusioni dai presupposti - “che non soltanto sono dure le particelle indivise” - la verità è ora relativa all’affermazione sia della “particella” che della “indivisione” - “di quei corpi che vengono percepiti, ma anche di tutti gli altri”. Il problema è ulteriormente aperto con la deduzione “che tutti i corpi sono impenetrabili non con la ragione ma col senso”. E della penetrazione conoscitiva, in ultimo, si tratta ovvero del riscontro con il quale si conclude “che l’impenetrabilità è una proprietà dei corpi in generale”. E “da queste proprietà dei corpi osservabili”, “deduciamo”, “che i corpi mobili, e che a causa di forze qualsiasi - che chiamiamo forze d’inerzia - perseverino nel moto o nella quiete”. Sull’osservazione, dunque, si fondano la conoscenza verificabile ma soprattutto le conclusioni per le quali “conosciamo” qualcosa; in questo caso una forza d’inerzia, che tuttavia poniamo come realtà perché spiega e la verifica consente o almeno quelle verifiche. Non solo ciò che osserviamo riteniamo realtà ma quanto “immettiamo” come causa e che, quasi fosse realtà, riteniamo anche se ci accompagna una coscienza che la ricerca ulteriore può giungere a sviluppi diversi. Un’antichità di Newton tuttavia permane quando considera che “l’estensione, la durezza, l’impenetrabilità, la mobilità e la forza d’inerzia del tutto nascono dall’estensione, dalla durezza, dalla impenetrabilità, dalla mobilità e dalla forza di inerzia delle parti”. A queste stesse parti si applica quanto sopra per quanto esse possono rappresentare, con la loro verità, quelle del tutto di cui appunto sono considerate parti. “È questo il fondamento dell’intera filosofia”. Continua Newton: “Abbiamo inoltre imparato dai fenomeni che le parti divise dei corpi, e contigue le une alle altre, possono essere separate fra loro”. È appena il caso di rilevare che le parti dei corpi sono già state rilevate, nei fenomeni, divise fra loro, nonché contigue e così si possono separare. “Le parti non divise possono essere divise con la ragione in parti minori, come è evidente dalla matematica”. Si presenta ancora il rapporto tra ciò che è osservabile dai fenomeni e ciò che è operato con una ragione e matematica. Risulta “incerto”, “in

verità”, “se quelle parti distinte e non ancora divise possano essere divise per mezzo delle forze della natura ed essere mutualmente separate”. Si è pensato già prima di far ciò? Ma se da anche un solo esperimento risultasse che, rompendo un corpo duro e solido, una qualunque parte non divisa subisce una divisione, concluderemmo in forza di questa regola” - La regola era stata precedentemente costruita? Non fondata su un solo fenomeno? - “che non soltanto sono separabili le forze divise, ma anche quelle non divise”. È da notare che l’osservazione coinvolge ora le forze “ma che anche quelle non divise possono essere divise all’infinito”. Con questo infinito, l’ipotesi che immette alla metafisica appare in sopravvento su quella che vuole essere solo ricerca fisica. “Infine, se, in generale, per mezzo di esperimenti e di osservazioni astronomiche, risultasse che tutti i corpi che girano intorno alla terra sono pesanti, e ciò in relazione alla quantità di materia in ciascuno di essi, che la luna è pesante verso la terra in relazione alla propria quantità di materia, e il nostro <mondo> non, a sua volta, è pesante verso la luna, e che tutti i pianeti sono pesanti l’uno rispetto all’altro, e che la pesantezza delle comete verso il sole è identica, allora si dovrà dire che per questa regola tutti i corpi gravitano vicendevolmente l’uno verso l’altro”. È questo l’argomento principale affrontato dove, da osservazioni, emerge un peso, quindi da ciò si ricava un’attrazione che sarebbe causa o effetto di esso peso ed ancora proprio su questo si pone una regola che è imperniata sulla gravità nonché vicendevole ed allargata. Noi sappiamo da Galilei che da termini noti è possibile ricavarne di non noti e che la verifica della regola che tanto consente è nuovamente affidata all’esperienza nella sua interezza nonché reversibilità. Nel caso di Newton, noi abbiamo un peso che è osservato e non solo ma anche misurato. Un peso è corrispettivo verso l’altro. Appare che questa corresponsione si dice gravità.

Questa gravità è posta a spiegazione generale come regola. Ma da nessuna parte può cogliersi che essa è se non come spiegazione possibile in rapporto ad altro. Spesso si lasciano andare, tanti fisici, ad affermazioni quali: La gravità è...; la massa di un corpo è... E pure Newton è cosciente che “l’argomento tratto dai fenomeni circa la gravità universale sarà più forte di quello circa l’impenetrabilità dei corpi, sulla quale non abbiamo nessun esperimento e nessuna osservazione fatta direttamente sui corpi celesti. Tuttavia non affermo affatto che la gravità sia essenziale ai corpi. Con forza insita intendo solo la forza d’inerzia. Questa è immutabile. La gravità allontanandosi dalla terra diminuisce”. Che si tratti di induzione, che non deve essere eliminata mediante l’ipotesi, è affermato nella Regola IV: “Nella filosofia sperimentale, le proposizioni ricavate per induzione dai fenomeni devono, nonostante le ipotesi contrarie, essere considerate vere o rigorosamente o quanto più possibile, finché non intervengano altri fenomeni, mediante i quali o sono rese più esatte o vengono assoggettate ad eccezioni”. È sulla gravità, al di là delle leggi sul movimento, che si incentra per intero la problematica newtoniana per la presenza delle sue varie componenti. Questa forza di gravità è ritenuta inversamente proporzionale al quadrato della distanza di due masse rappresentate con il loro prodotto

nonché per una costante. Questa la famosa formula sulla quale operare:

$$F = G \frac{m_1 m_2}{D^2}$$

dove F rappresenta la forza di gravità; G la costante; m_1 e m_2 le due masse e D^2 la distanza al quadrato. Cosa questi elementi esprimano ed indichino e come Newton abbia potuto accedere e quindi pervenire a questa legge, rappresenta il lavoro della nostra indagine. Si racconta che Newton si sia mosso dall'osservazione di una mela caduta dall'albero. Dalle osservazioni, filosofi e scienziati portarono avanti le loro riflessioni nonché misurazioni e sperimentazioni ed in ultimo valutazioni: Proviamo a riproporre un esperimento possibile ad ognuno di noi. Un sasso che cade, un legno o così tanti altri "oggetti". Da una somma di esperienze potremmo giungere a ritenere "con esperienza" che un corpo, lasciato, cade. Un altro corpo ancora, similmente lasciato, invece di cadere...sale e tanto può rappresentare ancora esperienza. Evidenti risultano i limiti ma anche i vantaggi di esperienze di questo tipo. Alcuni mangiano taluni funghi e soddisfano la fame; altri, mangiandone altri, muoiono. È ancora l'esperienza, fondata anche sugli altri, soprattutto in questo caso, a "risolvere" che un corpo, in un ordine di tempo, viene dopo ma in altri casi può essere presupposto e in caratteristiche peculiari quali forma colore, grandezza, odore e quanto altro può essere colto e presupposto. L'esperienza dello scienziato risolve gli elementi nella misurazione nonché gli effetti nelle stesse condizioni, note come tali. Applicando il metodo di Galilei facciamo cadere una sfera di un certo legno, di un certo volume, di un certo peso. Misuriamo il tempo. Possiamo, in seguito, mantenere la stessa altezza e variare il peso o il volume e continuare con altri elementi. Ad un'altezza doppia qualora non corrisponda un tempo doppio e così per una tripla o quadrupla si può tentare un rapporto da quello semplice di una divisione a quello più complesso di una relazione quale che sia. Può emergere ancora altresì una costante o un incremento ed inoltre tra tutte le parti o per un sottorapporto particolare di alcune e quindi per un altro rapporto ancora con le restanti. Con l'applicazione di questa legge trovata si vanno a spiegare fenomeni ed altri elementi.

Per quanto, tuttavia, non venisse dato nonché da un numero preciso - ma ciò stesso implicherebbe una valutazione della connessione tra la matematica e la realtà che non potrebbe essere considerata essa stessa reale perché spiegazione del reale o principio di esso ovvero esso stesso la realtà vera come struttura, valga l'esempio dei pitagorici e delle difficoltà da essi inoltre incontrate - o da una correzione aggiuntiva o da incrementi correttivi e da variare ed in ciò rientranti le eccezioni, in assenza cioè di funzioni interamente determinanti, bisogna ritenere di non possedere la traduzione essendo coscienti comunque di essersi avvicinati abbastanza ad una spiegazione di essa realtà; ulteriori ricerche però sono richieste e ad altri affidate o in altro tempo. Quanto più essa legge spiega e con il minimo di "incrementi" il maggior numero di fenomeni, tanto più è valida. Appena comunque, noi volessimo sapere già e soltanto cosa "è" la massa ci addentreremmo in una non realtà - di fronte a quella considerata oggetto diretto dell'esperienza -

poiché essa può essere ricavata solo da alcuni elementi in un rapporto ed in talune condizioni e per ciò spiegata ma non colta in quello che è. Lo stesso peso è una forza o almeno ritenuta tale, in certe condizioni. I vari elementi si reggono l'un l'altro per la stessa possibilità di conoscerli così ovvero di sperimentarli. È questa la filosofia come ricerca alla quale la stessa fisica di Newton apre ulteriori vie oltre quella stessa delle ellissi al posto della circolarità nel moto composto dei pianeti di cui è parte la gravità. Non appena, altresì, si volesse ulteriormente approfondire il discorso ci si troverebbe di fronte alla reversibilità della definizione stessa di massa tra quantità di materia e forza la cui riduzione a peso implica già la stessa gravità cui si è giunti e tuttavia con ciò quelle misurazioni e spiegazioni sono possibili anche se oltre questo lo stesso Newton si spinge per cercare cause ulteriori all'interno dello stesso mondo fisico fino ad un potere di uno su tutto o di tutto sconfinando proprio in ciò che prima era latente nel fisico e che ora, esplicitamente, è metafisico ma quasi richiamato ed inerente alla stessa fisica superando, con questa, tutte le altre rilevazioni.

Leibniz

Di fronte all'empirismo, con i suoi problemi di riferimento, costituiti da una "necessità" e da un vero e di fronte al razionalismo, con le sue difficoltà a cogliere e sostenere pluralità, diversamente emergenti, Leibniz reputa doversi recuperare, dalle varie discipline, un sapere che possa cogliere quell'armonia che egli ritiene nel mondo al di là di ogni irrazionalità o contingente necessità. La metafisica di fondo appare evidente ed è costituita dalla sua considerazione. Se questa rappresentasse, altresì, un'ipotesi di lavoro, una *mathesis universalis*, dovrebbe costituire una probabile chiave di conoscenza ed esplicazione relativa.

Se essa non esprime la realtà deve, tuttavia, tradurla ovvero comprenderla nella sua organizzazione logica e così rappresentarla, ritenendola vera, per i caratteri di necessità tra gli elementi in relazione.

Le verità di ragione cominciano con il principio di non contraddizione. Sono analitiche perché il predicato è "incluso nel soggetto".

Come si perviene al concetto del soggetto? Non con l'arte di scoprire elementi nuovi, applicando un calcolo logico dopo la riduzione delle "cose" ad elementi espressi con un simbolo? Il problema, infatti, è alla base!

Il solo affermare che l'opposto è impossibile o affidare queste verità ad un dio non risolve il problema che, anzi, si ripresenta per le "verità" di fatto che annullerebbero un opposto ma che, tuttavia, sono ciò per una ragione sufficiente che non le ha fatte diventare altro. La ricerca è ancora sui legami, dagli analitici a quelli dell'esperienza ma soprattutto concerne il loro rapporto fondante con l'intelletto. Si tratta di cogliere le "necessità" riportate ovvero individuare le condizioni necessitanti e tali da implicare, così, quello sviluppo e quegli effetti e ridurre soprattutto le due ad una "ragione" che restano però comunque tali per la loro diversità colta.

La ragione che ricerca, dunque, individua gli elementi che distingue, determina quindi le relazioni avvicinandosi a quella necessità colta nel "primo principio" di essa ragione e nei suoi altri. Grande è l'ampiezza di questi

risultati che lasciano fuori soltanto il fondamento stesso della determinazione ma per le relazioni tra i vari elementi nella concatenazione; per ciò che sono o non sono abbraccia l'universalità delle conoscenze, "possibili", in questi termini. È il logos di una ragione che coglie ciò che è "fuori", fino a seguirlo nel suo essere così, per quelle che scopre come necessità. È l'attività interiore che recupera la necessità che Leibniz spinge, tuttavia, fino ad una interiorità ed, addirittura, fino a qualcosa d'innato che sembra tanto più riduttivo quanto più esso è considerato consistente ed "oggettivo", sia "confuso" che "distinto". Non appare il semplice risveglio dell'esperienza, come spiegazione di una funzione, molto superiore, pure più che sfiorata e comunque offerta. Necessitano lo sviluppo della "determinazione da applicare" oltre la "percezione" come recezione da parte dei sensi, l'"appercezione" con la quale l'intelletto chiarisce e le connessioni ulteriori. Egli prosegue in essa continuità con intuizioni e scoperte in matematica e fisica, con quella "forza" che, oltre l'"estensione", recupera i "salti" e si inoltra, poi, in una "sostanza" che non torna indietro a valutare ulteriormente né si sviluppa ulteriormente la relazione "nello spazio" e "nel tempo".

Assolutizzata la sostanza, sfocia poi nella metafisica dell'"armonia" che unifica le varie monadi -forze "semplici" ed attive- considerate riferimento, inoltre, di significati e di predicati nonché di conoscenza da parte di ciascuna, per le caratteristiche proprie nell'unico "continuo". Da intendersi questo come rapporto? Come spazio? E la conoscenza di ciascuna traduce la forza e queste sono riducibili l'una all'altra? Cosa è impenetrabile alle altre sostanze? La sua sostanza? E questa deve essere diversa dalla forza che interagisce eventualmente e dalla stessa conoscenza che dall'esterno recepisce. Ancora una volta, Leibniz concepisce la modifica per ciò che in essa è già contenuta che, diversamente, non potrebbe essere ritenuta proprio come una sostanza. Non avendo "finestre" ciascuna comunque, poi, in un rapporto con altre si sviluppa. La metafisica si allarga considerando ognuna come specchio dell'universalità totale ma per quanto le è proprio. Per allontanare dualismi e "soggettività" è costretto ad immettere "infinito" e "prospettive" di ciascuna a meno che ognuna non abbia elementi e termini per cogliere da sé la prospettiva propria ed eventualmente quella delle altre. E Leibniz si spinge oltre nella "spiegazione" riferendosi ad organismi come insieme di "monadi" tenute unite da una "dominante" che, nell'uomo, è "concepita" come anima razionale.

Ci tratteniamo dal seguirlo in elucubrazioni ulteriori. È quello stesso che propone una logica ed una matematica in quei termini!

Quando la conoscenza si vuole spingere oltre si diventa deficitari. Egli, tuttavia, è cosciente che questo mondo -Universo- è "pensato" non come necessario. Queste possibilità, "logiche" per noi, sono attribuite a Dio che ha creato "il migliore dei mondi possibili" ed a tanto lega anche la "morale" che allontana da quella ragione e da quella logica "iniziale". Il male stesso è reputato negativo del bene ma posto, per esso, in un ordine, tuttavia, imperfetto perché finito e dato così, semplicemente, da Dio. La nostra stessa libertà appare di fatto rispetto a quella preordinata, che da Dio muove e che gli appartiene. Allontanato lo spazio, quale elemento unico, al

quale ricondurre la realtà ovvero dal quale derivarla ed inserirla la forza nella monade riconosciuta, si presenta di nuovo il problema costituito dalla ricomposizione della diversità ed al rapporto riportata.

Vico

È la possibilità della storia, come scienza, in quanto prodotta dall'uomo e per ciò conosciuta, a costituire l'innovazione di Vico. Egli muove dalla considerazione che le matematiche e la geometria sono scienze in quanto astratte e così concepite dunque dall'uomo. Il metodo matematico non può essere applicato alla fisica poiché risulterebbe un'immissione forzata in esso campo. Non si può partire altresì da idee che, come tali, non possono essere dimostrate, perciò Cartesio non può ricavare una conoscenza scientifica generale, risultando, possiamo dire, quelle avulse da una determinazione peculiare da cui appunto la dimostrazione, per essa costruzione. Si presentano superate ed accantonate qui la "chiarezza e distinzione" cartesiane. L'autore della "Scienza nuova" coglie la problematica scientifica nella sua caratteristica. Presupposta appare, inoltre, tutta la produzione del filone scientifico e metodologico che a Galilei, soprattutto, risale. Quanto è prodotto dall'uomo può essere compreso ma, non rientrando in ciò, la fisica può essere affrontata solo a tentoni senza immissione di razionalità organizzatissime e presupposte. Se più che consistenti appaiono entrambe le affermazioni, esse tuttavia, in questo ambito, non si propongono, per sostituire, quei procedimenti, tentando una scienza pertinente o un metodo con cui conoscere nella traduzione. Egli sposta la sua indagine sulla storia dove non ha bisogno di trasportare o riferire ma di individuare processi che, appartenendo all'uomo, eliminano la "dualità", "realtà esterna" o fatto e relativa conoscenza. Non possiamo, comunque, non notare che la storia stessa potrebbe non risultare altro che una "sintesi" "umana", il cui riferimento però è l'uomo "singolo" che si accinge a conoscere ciò che altri uomini hanno prodotto. In questa operazione bisogna compenetrarsi con altri uomini ma tradurre altresì quanto non unico o simile; diversamente non può essere capito ciò che non appartiene o risulta comunque estraneo o non uniforme all'uomo in genere. Se qualcosa di estraneo si pone, il problema non risulta interamente dalle altre scienze per ciò che non concerne elementi od effetti avvertiti in quanto propri o resi tali. Si tratta, in ogni caso, di "composizione di elementi". Bisogna giungere a "qualcosa che somiglia". Il problema appare incentrato sul verosimile che tuttavia dovrebbe essere fondato e sviluppato ed, in definitiva, determinato come tale; ovvero come conoscenza in questi termini. La sua posizione emerge dal rapporto vero-fatto ma questo solo come prodotto proprio, diversamente, risulta un esterno che, come tale, esula. Il problema comunque non è allontanato anzi è ripreso con il "ri-creare" per quanto concerne sia la stessa possibilità che lo sviluppo o applicazione. L'ambito di indagine è rappresentato dalla storia che il Vico si accinge a portare alla luce scientifica. "Essa stessa costruisca le sue grandezze" - contro la "boria" di nazioni o dotti -. Bisogna fondare, dunque, i presupposti che egli, dopo una valutazione di filosofia e filologia, tra teoria, vero e pratica, il certo addita, in una sintesi, tra il vero ed il fatto.

Ad essa si perviene tuttavia attraverso principi ideali o guide e manifestazioni concrete. Ai primi sono attribuiti gli orientamenti da cui discendono effetti che se, inoltre, non presupponessero altro sbanderebbero proprio quella sintesi. Si tratterebbe, in questo caso, di quegli elementi da cogliere che non agiscono altresì da soli né possono essere recuperati a prescindere dagli esami concreti dei fatti per i quali solo è possibile così parlare di sintesi; “in un tempo e in un modo tali che questi e non altro”. Costituisce proprio ciò l’ambiente base per ulteriori sviluppi. Cogliere quindi, di volta in volta, gli elementi e questo sviluppo. È questa la proposta innovativa del Vico. “Le proprietà inseparabili... delle cose che son nate”; “Nella modificazione della nostra medesima mente umana si debbono ritrovare i principi”. I fatti sono prodotti dagli uomini ma essi non costituiscono il risultato di una volontà poiché questa è in rapporto con condizioni e con altre volontà. Muovendo dall’antichità Vico ravvisa un’età del senso non cosciente né valutato per cui gli uomini primitivi si presentano legati a cenni, a “divinità”; cenni da cogliere quali i fulmini e quindi oracoli che interpretavano e leggi che da ciò derivavano, considerate divine alle quali si associò e subentrò la forza dei capi-tribù - gli eroi - e quindi coesione interna, con conseguente manifestazione all’esterno delle brutalità - ed in tanto rientra la tipologia del poema omerico -. Il seguito appare come un recupero di quanto posseduto dai ricchi o nobili da parte del popolo ed in questo contesto si sviluppa la stessa filosofia da ritenere soprattutto una manifestazione storica. Nella storia agisce o è presente, tuttavia, per Vico, una Provvidenza. Come egli la intende e come può spiegarla se essa, altresì, non serve solo a sostenere qualcosa? Essa dovrebbe rappresentare l’idealità che guida l’uomo nelle sue pratticà e fine sarebbe qui, il risultato di un traslato, una denominazione o una metafisica meno forte ed attiva tuttavia, di quanto considerata; essa ritenuta effettuale di un processo storico sia che comprenda l’uomo che in essa agisce ma soprattutto se essa risultasse autonoma ed esterna. Egli la riteneva probabilmente quasi una “semplice” effettualità, la migliore possibile, nella produzione e sintesi evolutiva tra ideali e condizioni diverse e, potremmo aggiungere, tra noto e non noto o meno noto, tra fatti da cogliere e così spiegare e spiegazione stessa generale. Le considerazioni di ordine metafisico sembrano tuttavia potenziarsi con i “ricorsi storici” quando la ragione, non legata alla sua storicità, procede per astrazioni che, come tali, possono permettere un ritorno cui gli ideali della Provvidenza dovrebbero ovviare. Il problema della storia come scienza, individuato dal Vico, non risulta ulteriormente sviluppato ed epurato da ciò che si pone oltre e fuori da quello cui solo voleva essere legato, sarà affrontato e continuato dagli storicisti successivi per i quali la scienza storica deve fondarsi su variabili numerose dalle quali bisogna, di volta in volta, recuperare “costanti” che consentono di cogliere od abbozzare incognite e risultati soprattutto futuri. Questo è stato possibile sulla via da lui tracciata e sul procedimento non risolto della sintesi che deve avvenire tra il recuperato nel contesto, il certo fatto, il suo essere così e l’ideale, il riferimento, l’attrazione, la spinta che devono diventare chiave di lettura, in evoluzione e da cogliere perciò ogni volta.

Berkeley

Berkeley incentra la sua riflessione su quello che costituisce il problema principale nel rapporto tra scienza e metafisica, ovvero in ciò che è considerato materia, con le sue caratteristiche misurabili e cominciare dalla quantità e quanto altro è ritenuto primario, fino a quello che è reputato secondario o soggettivo. Che la materia debba essere colta dai sensi e quindi misurata appare scontato per empiristi e scienziati che da tanto muovono. Si giungeva, dunque, con lo stesso Newton a considerare una massa come materia misurabile nonché reale laddove, invece, cosa essa sia in sé, ammesso che esista come tale, non è possibile conoscere per il rapporto che con essa è espresso o per il rapporto che essa, così considerata, manifesta e in una misurazione. È proprio questo il ritenere qualcosa “oggetto” anche di indagine; oggetto che non è altro da ciò che con i sensi rileviamo, ivi compresi i “colori”, che da tanto risultano ed incluse ancora le idee che ce ne formiamo, che altro non sono che una composizione e, tuttavia, non si sarebbe coscienti di questi pensieri, essendo legati all’esterno così che a questo si attribuisce realtà e non a quelli. Non si tratta qui di una semplice negazione dell’esterno ma di una sottile comprensione che, per quanto ci si spinga a coglierlo, esso non si presenta che per “sensazioni” e queste possiamo considerare “soggettive”; l’unica realtà del soggetto, così che, ciò che è oltre, non ci è dato di ritenere né per la causa né per altri riferimenti. È proprio sui riferimenti e sulla causa che fanno leva tutti quelli che operano soprattutto scientificamente tentandone altresì una misurazione in regole. Se non è reale esterno quanto percepiamo, a maggior ragione non può esserlo l’astrazione, elaborata, a propria volta, su quanto, in comune, presentano le sensazioni particolari. Il discorso è valido ulteriormente per ciò che si considera idea generale. Le proposte di Berkeley ci consentono una valutazione di quanto distingue, in senso stretto, la filosofia dalla scienza. Questa “individua” elementi che misura in riferimenti che pone come tali, senza spingersi ai limiti ovvero fermandosi a quello che, in questi termini, esprime che diventa ora la realtà. Si verificano effetti che a cause sono attribuiti; si interviene per la modifica, si raggiungono risultati e tutto questo rappresenta la gestione delle cose. La filosofia si fa carico del problema ulteriore rappresentato da queste “cose” fino a sfociare, spessissimo, in elaborazioni teoriche che debbono e possono sostenere quanto viene ad emergere sotto la spinta di operazioni portate non solo al limite ma oltre e ciò appare connotare il metafisico dal quale tuttavia non si sottraggono gli stessi scienziati; eppure rivolgono l’attenzione a tutto ciò che non è presente né affrontato nei termini peculiari della loro indagine che le cose esprime nel modo “semplificato” e misurato. Se evidenti appaiono gli sconfinamenti e le “semplificazioni” di entrambe queste ricerche, non altrettanto il contributo della filosofia allo stimolo ed alle aperture di quello che costituisce la “chiusura” della scienza e che, tuttavia, proprio su ciò e per ciò, pone la sua praticità. Che la massa, considerata una sostanza, una realtà, per lo scienziato che la misura dopo averla ipotizzata, sia trovata per ipotesi e rapporti inferenti, ma appunto come materia e quantità di essa non può essere colta per sé,

appare scontato. Con la filosofia, altresì, si può, per la sola riflessione, “verificarne” una sua non consistenza e tuttavia, senza porre alcunché, non si può operare alcuna effettualità. In nessun caso si tratta di una teoria e di una pratica soltanto ma di una “teoria” laddove l’una continuasse solo nei suoi termini ovvero senza riferimenti ed esplicazioni possibili che gli effetti cogliessero e l’altra operasse solo con misurazioni e regole da individuare senza mai volgersi ad allargare il discorso su quanto è posto, precludendosi, così, le stesse possibilità di sviluppi ulteriori su ciò fondate. Se tutto questo può apparire ancora staccato, per quanto concerne l’esterno come realtà, una riunificazione si presenta necessaria non appena l’indagine considera chi opera e pensa, nei termini e nelle possibilità relative. Per Berkeley è chiaro a “chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, che questi sono; o idee impresse ai sensi nel momento attuale”; è evidente che si sta chiedendo come o cosa conosciamo al di là del ritenere l’esterno, così come si presenta, reale per l’effetto che esso pone quale può essere quello avvertito da un uomo primitivo di fronte ad una belva. “O idee percepite prestando attenzione alle emozioni e agli atti della mente”. Possiamo chiederci ancora come siamo arrivati a ciò e cosa esso sia o rappresenti. Probabilmente abbiamo riconosciuto prima e subito un noi distinto da quanto si avverte fuori di noi. Siamo passati così alla valutazione della rappresentazione nella quale l’esterno è ora considerato “o infine” ad “idee formate con l’aiuto della memoria e dell’immaginazione, riunendo, dividendo o soltanto rappresentando le idee originariamente ricevute nei modi precedenti”. Essa valutazione si incentra su quello che è riconosciuto memoria nonché attività di unione e divisione e, possiamo aggiungere, elaborazione. “Dalla vista ottengo le idee della luce e dei colori, con i loro vari gradi e le loro differenze”.

Con questa operazione seleziono un senso al quale ciò attribuisco e “so” cosa mi rappresenta e quanto non senza esso, fino a ritenerlo condizione e solo in esso ciò che si presenta.” Col tatto percepisco il duro ed il soffice, il caldo ed il freddo, il movimento e la resistenza ecc..., e tutto questo in quantità o grado maggiore o minore. L’odorato mi fornisce gli odori, il gusto mi dà i sapori, l’udito trasmette alla mente i suoni”. Ma è solo perché “alcune di queste sensazioni si presentano insieme, vengono contrassegnate con un solo nome, e quindi considerate come una sola cosa”. Sono queste “collezioni di idee”, “che, essendo piacevoli o spiacevoli, eccitano in noi i sentimenti d’amore, di odio” e quanto altro..

Berkeley rileva che oltre queste idee e conoscenze “v’è poi qualcosa che conosce o percepisce quelle idee” ed è proprio ciò la condizione degli “atti come il volere” e così via. Questo essere che percepisce ed agisce è ciò che chiamo “mente”, “spirito”, “anima”, “io”. E se questa è “una cosa interamente diversa da tutte le mie idee e nella quale esse esistono” e ne recupera egli la stessa esistenza nella percezione, non significa altro che ne ricavi un’oggettivazione al contrario da un’esistenza nell’unità di gestione oltre che di percezioni fino a giungere a considerarla spirito o anima; laddove anche solo “mente” ovvero “io”, ha bisogno di un ulteriore fondamento proprio come coscienza portante e realtà da fondare. Per la sua determina-

zione non si può che muovere dal rapporto di ciò che, come idea, è riferito a quanto si ritiene percepire, tenuto conto che una non realtà o un non problema risultano costituiti da quello da cui proverrebbe l'idea che, come tale, non data, non può essere considerata, soprattutto sia come essere che come non essere, essendo oltre e fuori. L'unificazione e la realtà è trovata, da Berkeley, all'interno al quale come "mente" si riferiscono sia le "idee impresse dai sensi", sia quelle "formate dall'immaginazione". "L'essere delle cose è un percipi". Egli ritiene che è "stranamente diffusa l'opinione che le cose, le montagne" e le varie rilevazioni "abbiano un'esistenza reale o naturale, distinta dal fatto di venir percepite dall'intelletto". Ciò "implica una contraddizione evidente" laddove forse si tratta più semplicemente della constatazione dell'impossibilità di accertare l'esistenza quando di essa non si dà percezione così che, eliminata la condizione unica cui ci si affida e che si reputa che chiunque possa constatare, è eliminata, in sé, l'esistenza stessa al di là di essa e ciò Berkeley ritiene contraddittorio. Egli reputa, "se esaminiamo più accuratamente questo principio", che possa trattarsi di "uno sforzo d'astrazione più elegante", "si da pensare che essi <oggetti sensibili> non vengano percepiti". Con la separazione e con l'astrazione non si coglie comunque l'esistenza. La stessa oggettivazione, spostata all'interno e non adeguatamente determinata, Berkeley allarga ulteriormente fino a "trovare" quello che deve sostenere le stesse percezioni e le cose che essa contiene e ciò è Dio. "Eterno spirito" poiché senza esso riferimento, "senza una mente" non potrebbe sussistere "l'importante verità che tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, che insomma tutti quei corpi che formano l'enorme impalcatura dell'universo non hanno alcuna sussistenza". "Risulta evidente" così, "che non esiste altra sostanza fuorché lo "spirito", ossia ciò che percepisce". E da questo percepire ricava "un substratum di quelle idee".

Circa la possibilità di cose simili "fuori dalla mente" esse non possono essere riconducibili che all'idea così o sono essa o nulla può dirsi circa "qualcosa d'invisibile". Non è da ritenersi dunque una "distinzione tra qualità "primarie" e qualità "secondarie", come fanno alcuni che "con le prime indicano l'estensione, la forma, il moto, la quiete, la solidità o l'impenetrabilità, ed il numero; con le seconde denotano tutte le altre qualità sensibili, quali i colori, i suoni, i sapori" e quanto altro su questa via. Per quelle stesse primarie "dovremmo intendere una sostanza inerte e priva di senso", materia "nella quale susciterebbero" ma ciò "importa una contraddizione". La prova che tutte risiedono solo nella mente è affidata alla possibilità o meno di concepire "con qualche astrazione del pensiero", "l'estensione e il movimento d'un corpo senza tutte le altre qualità sensibili". Per Berkeley è impossibile ogni separazione tra qualità primarie e secondarie. "Ma anche se fosse possibile l'esistenza di sostanze solide, dotate di forma e movimento, fuori dalla mente, in corrispondenza alle idee che noi abbiamo dei corpi, come ci sarebbe possibile saperlo?" "Per mezzo dei sensi oppure per mezzo della ragione". Esclusi i sensi, come si è visto, "se si vuole ammettere una qualunque conoscenza di cause esterne, non resta che attribuirle alla ragione la quale inferirebbe l'esistenza di essa da ciò che viene percepito

immediatamente dal senso". Ponendo una ragione in questi termini ovvero in dipendenza dal senso non può, in ultimo, non ricadere su di essa quanto al senso attiene. Si tratta della "connessione necessaria fra i corpi e le nostre idee".

Egli ritiene "che l'ipotesi di corpi esterni non è necessaria per la produzione delle nostre idee" ed addita una similitudine con i sogni. Non questo, tuttavia, rappresenta l'unico problema ma più rilevante quello del rapporto e soprattutto quello di qualcosa che fosse solo ciò senza nessun altro rapporto così che di essa realtà unica, null'altro potrebbe dirsi. L'uomo, ammesso che possa ritenersi qualcosa oltre la percezione, non disporrebbe di altro che delle percezioni di sensazioni o di idee. Un problema ulteriore, secondo Berkeley, è rappresentato dalla stessa ipotesi di corpi esterni poiché non si spiegherebbe come essi potessero investire i sensi ovvero "come il corpo agisca sullo spirito". Si tratta della possibilità stessa della conoscenza di questi corpi esterni "anche quando vi fossero". Supposta "una intelligenza priva dell'aiuto di corpi esterni", domanda: "questo intelletto non avrebbe tutte le ragioni che potete aver voi per credere la stessa cosa?" È possibile ritenere che esistano cose senza nessuno che le percepisca solo perché ci si dimentica che "ci siete voi stessi a percepirle o pensarle per tutto il tempo in cui non le percepite immediatamente". Bisognerebbe "che voi concepiate che" esse "esistano anche se non" concepite ossia non pensate. Posta la condizione, il discorso da essa emerge. Il problema è ancora quello di dimostrare che esistono fuori dalla mente idee che sono solo nella mente. Si tratta di trovare la causa e dato che essa non è quella che dal materiale proviene, conclude Berkeley, non resta che uno spirito. È evidente per noi l'applicazione della causalità nonché il passaggio, "per opposizione", ad uno spirito ed essa al di là delle qualità, che sono percezioni, è considerata sostanza.

È appena il caso di rilevare come l'indagine serrata, volta all'analisi della conoscenza per i sensi, si allenti ora senza affrontare questo nuovo metafisico, anzi ponendolo. Si applica quindi allo spirito la semplicità, l'indivisibilità, l'attività che opera sulle idee come volontà, oltre a percepirla come "intelletto" e quel principio è diverso dalle idee e tuttavia "non può venire percepito per sé stesso ma soltanto per gli effetti che produce". Il problema riguarda quindi la possibilità stessa di conoscere l'attività e in ogni caso si tratta di volontà, di intelletto, di sostanza ed inoltre del sostegno, che è il soggetto "agente" che include l'"animo o spirito". Berkeley non vuole togliere "esistenza o realtà alle cose" perché egli pone l'esistenza delle "sostanze spirituali" e le impressioni rinviano ad "una mente più potente" ed ancora distingue idee che hanno "più realtà", "e con ciò si intende che esse sono più impressionanti, più ordinate e più distinte di quelle, e che non sono invenzioni della mente che le percepisce".

In questo senso il sole che vedo di giorno è il sole reale e quello che immagino di notte è l'idea di quello. Nel senso dato qui a "realtà", è evidente che ogni vegetale, ogni stella, ogni minerale e in generale ogni parte del sistema cosmico è un essere reale tanto secondo i nostri principi quanto secondo quelli di ogni altro. Che Berkeley distingua una "realtà",

dopo averla affidata alla percezione e che la rilevi per principi e questi non si presentino diversi dagli altri rappresenta proprio la via di una individuazione possibile ma non certo esplicitata; chiaramente emerge invece cosa intende con “realtà”, per ciò che può essere colto in rapporto al pensiero anzi spirito, come sostanza, fino a quella più potente che il tutto può reggere.

Hume

Hume sembra muovere da una semplice constatazione: Come Socrate, dopo Talete fondò la filosofia dell'uomo così, dopo Bacone, reputa di fondare la scienza dell'uomo, posta la quale, è possibile sottrarsi alle varie parzialità e procedere nella migliore conoscenza generale. Muovendo dagli elementi mentali, che da Locke recupera, bisogna, via via, cogliere i principi e sempre più generali. Quel postulato dal quale era partito resta inspiegabile; egli scopre, man mano che la ricerca continua, la non possibilità di quella scienza che, affrettatamente, aveva ritenuto di fondare. Proprio in tanto consiste la sua scoperta. Dalle “percezioni” e dalle “idee”, cui gli elementi della mente sono ridotti, non gli è possibile fondare gli sviluppi dei processi nei vari ambiti e discipline che, anzi, urtano contro le credenze più comuni anche quando procede ad una ulteriore riduzione per cui tra le impressioni e le idee esisterebbe solo una diversità di intensità, dalla forte alla debole. La semplicità o semplificazione cui è giunto dovrebbe avvantaggiare la ricerca dalla quale evince che le idee dipendono dalle sensazioni, sono da esse “causate”. Il discorso diventa così unico. Viene spontaneo chiedersi: Come potrà essere colta questa unicità se il pensiero vi venisse legato?

Come egli vede “percezioni somiglianti”? Fa notare che l'immaginazione può scomporre e quindi raggruppare impressioni semplici ma soprattutto complesse. Sulla via di questa immaginazione sarebbe possibile una determinazione scientifica per quantificazione e riferimenti? Hume ritiene che l'associazione non sia frutto del caso ma consista, all'incirca, in una forza che dolcemente lega ed in modo spesso simile tra gli uomini per cui “lingue diverse hanno una certa corrispondenza tra loro”. Gli elementi che danno origine, tuttavia, a queste unioni sono considerati: somiglianza, contiguità e causa-effetto.

Risultano questi dunque posti a fondamento della “conoscenza organizzata”. Hume sa che bisogna cogliere le cause di quella che ritiene un'attrazione; tra idee particolari anche quando queste sono ritenute generali. Questo per abitudine che se “spiega” bene il legame e il recuperare dalla “potenza” ciò che, di volta in volta, occorre e si propone, non così appare sostituire l'attività stessa per la quale l'impressione, legata ad altre impressioni - un triangolo associato ad un altro - è appresa per quei riferimenti. Hume, che coglie l'interno-esterno non ne pone altri per i quali la determinazione. L'errore è attribuito all'abitudine per la quale vengono o non in rapporto taluni casi che possono “contraddire” e non sono stati associati. Questo discorso eccezionale continua comunque, per quell'unica via che egli, tuttavia, diversifica in “relazione di idee”, al di là dei “dati di fatto”. In questo modo egli “oggettiva” sia l'astrazione, che altresì non pone come

tale, che i “fatti” oltre le percezioni. I “dati” stabiliti dalle idee non possono, per lui, uscire dalla percezione e non appare “spiegata”, così, la stessa analisi razionale. Non risulta cioè dato l’elemento della trasformazione che ne possa costituire il riferimento portante né potendo essere a ciò relativi gli stessi rapporti della geometria o quali che siano ed egli tuttavia li ritiene una operazione del pensiero basato sulla non-contraddizione che comunque dovrebbe essere legata alla percezione quale che sia ed il contrario impossibile. Per quanto concerne invece il dato di fatto è sempre possibile, per lui, un altro dato di fatto che non perciò contraddice. Ciò solo perché “esterno”; all’interno di noi le “idee”, “proposizioni”, non possono contraddirsi, una volta che sono così definite e, possiamo aggiungere, diversamente cesserebbero di essere tali. Anche in tali termini il problema appare costituito dal legame tra questi interni e gli esterni e per quanto concerne questi, non vi è contraddizione tra “domani il sole sorgerà” e “... non sorgerà”.

Al di là dei dati percepiti e delle “idee definite”, possiamo dire, Hume non vede una necessità ed un legame se non quello attribuito per causa ritenuta e questa non contiene le condizioni intere dalle quali gli effetti. Da dove potrebbe recuperarle se solo le percezioni esterne sono considerate conoscenze oltre che ad un’abitudine rinviati e ad un’associazione che può essere più o meno incompleta o completa? Egli sa che si tratta di accostare esterni. Il fondamento rinvia all’esperienza. Questa, fondata sul passato, può implicare il futuro? Se fosse valida per il passato e se il futuro non facesse “prevedere” alcuna possibilità di aggiunta di diverso, sì. Ma una necessità non ritenuta per il futuro ha un suo primo riscontro con essa che il passato già non determina.

Hume ritiene che una cosa sia la contiguità e la successione ed altra la connessione necessaria. Perché potessero essere diverse noi dovremmo o percepire alcune cose e la stessa contiguità in una apprensione unica e così per la successione ed altra invece associare percezioni diverse sia in “spazi” che in “tempi”, poiché parlare di unità significherebbe aver rilevato ciascuno costruito come tale ed “effetti” emergerebbero già da questa posizione. Per Hume si tratta di una soggettività dell’abitudine, di operazioni di sensazioni, memoria, istinti dei quali l’intelletto semplicemente si appropria; sbagliando o nelle quali cose l’intelletto appare proprio un intruso? Non appena usciamo dalle percezioni semplici giungiamo ad attribuire consistenza a qualcosa che immaginiamo in coesione, fino a considerarla sostanza ed a questo “substrato” legare quanto altro ci appare “accidente”.

Ciò avviene anche per l’ “io”, persona e non impressione. Ognuna comunque muta così che per l’io non solo non vi è identità ma non può risultare comunque colto. Si procede senza riferimento alcuno, tranne quello di avvertire impressioni ed idee ad esse legate. Per l’esterno e per l’interno si tratta di credenze. Bisognerebbe trasformare l’immaginazione in scienza, cosa che per Hume non è possibile, non dandosi né riferimenti né oggetti - né categorie né misurabilità - con le “cose” che risultano accostate. Non si può andare oltre la convinzione e la determinazione frutto di associazione.

Kant

Dopo Hume, che lo ha svegliato dal sonno dogmatico, Kant lavora su una comprensione scientifica oltre il formalismo, il metafisico, il razionalismo e lo stesso scetticismo. Oltre le “visioni” di coloro che rilevavano “forme”, “oggetti”, elementi di ragioni o impossibilità di collegamenti “necessari” o “reali”, egli opera una rivoluzione, inserendosi su quelli che ritenevano già che la realtà sensibile è ricevuta come fenomeno per ciò che essa appare. Lo spazio e il tempo non sono esterni, ma, all’opposto, condizioni del soggetto nelle quali avviene la conoscenza per l’intuizione. Sia il sensibile che l’intelligibile saranno frutto delle “caratteristiche” interne anche intellettive. In queste condizioni si tratta di cogliere l’esterno e renderlo così scientifico; se esse rappresentano una base di essa stessa scienza. Certo non l’esterno come esso è - in questo caso è fuori - ma per come il suo recupero diventa scientifico. Possiamo chiederci: se esse condizioni fossero scientifiche per sé stesse tutto quanto venisse a trovarvisi diventerebbe direttamente scientifico ed altresì in un prima e in un dopo, per quanto dal tempo dipende? Ciò rappresenterebbe inoltre la validità relativa a quanto così è organizzato. Kant, comunque si domanda in cosa consista la conoscenza scientifica: giudizi universali e necessari ed un discorso che risulta incrementato. Non si chiede subito se quelle caratteristiche sono in noi la traduzione o il corrispettivo di uno spazio tempo con un legame necessario in tanto tra i fenomeni. Posta la sintesi a-priori egli si accinge ad un esame che può essere considerato teorico dei giudizi, ritenuti connessione tra un qualcosa che funge da soggetto ed altro da predicato. Si è detto teorico poiché, sembra che questi elementi non siano colti per l’intuizione nelle forme ma semplicemente ritenuti o pensati nelle linee generali che, come tali, si trascinano i problemi relativi poiché, qualora il concetto che si predica sia già contenuto nel concetto del soggetto quale ad esempio “ogni corpo è esteso”, perché io considero l’estensione una peculiarità del corpo, sicuramente ne trarrò un vero ma come conseguenza che rinvia alle condizioni per le quali solo, in ultimo, un vero o meno. Un giudizio sintetico si ha per l’aggiunta di qualcosa al concetto del soggetto. Nel caso di pesante, unito al corpo, non lo si ricaverebbe dal “soggetto”. A noi appare verosimile che, alla base sia presupposta una conoscenza almeno in taluni ambiti, per la quale si opera. Le vie “pure” di una scientificità sembrano includere anche elementi che, tuttavia, possono essere epurati ed individuati anche nel percorso. La sola diversità dell’espressione, per ciò che concerne il giudizio analitico, appare piuttosto riduttiva per quanto servirebbe a spiegare tutto quello che è già contenuto nell’universalità e necessità a-priori. I giudizi sintetici costituiscono l’aggiunta per ciò che deriva dall’esperienza. Questa, esterna, legata ad altro, presenta i problemi relativi appunto al legame che a volte deve unire cose tanto diverse ma soprattutto rinvia al fondamento di validità di esso legame e tanto costituiva già l’antico problema. Interiorizzata l’esperienza come fenomeno, il lavoro si svolge invece sul solo interno.

L’esterno, che resta tale, per il quale si può giungere solo ad una generalità, è considerato però, allo stesso livello, opposto di un interno che non

può aggiungere alcunché alla necessità ed universalità. Se l'esperienza pure si fonda su accomunamenti generalizzanti nonché su associazioni e rapporti di vario tipo è similmente raggiungibile e coglibile l'a-priori? Per Kant l'a-priori è costituito sia da ciò che è in noi nella sua accezione peculiare, sia rappresenta quanto noi stessi pensiamo e con i caratteri della necessità, tenuto conto, altresì, che rappresenta la semplice condizione. Se questa è la nostra organizzazione scientifica, se la ragione deve "avere già i suoi principi", con i quali guidare la stessa esperienza e costringere a risposte da noi provocate così che si persegue un "disegno" che la prova conferma per l'aggiunta e la sottrazione di qualcosa - e qui si riferisce soprattutto a Galilei- allora in cosa consiste l'a-priori nelle sintesi delle operazioni aritmetiche a cominciare dal famoso giudizio $5 + 7 = 12$? L'a-priori è il 5? E chiaramente il "+" per il concetto appunto di legame. Ma anche il "7" è un a-priori. Il 12, a-posteriori, verrebbe ad essere frutto di un'operazione tra due a-priori. Si giunge così all'uno che, a propria volta, o è a-priori o è così definito. Sorge spontanea una domanda: e se l'a-priori fosse rappresentato dalla stessa attività e possibilità base che, con le sue caratteristiche, propone organizzazioni e vedute e traduzioni con le quali spiega o interviene o muove o coglie comunque effetti dimostrabili o meno e rappresenta altresì una posizione in rapporto? Per Kant è costituito dall'identità pensata, e però condizione del rapporto alla quale gli stessi giudizi analitici sono ricondotti. Senza identità sono quelli sintetici. I giudizi sperimentali aggiungono parti a quello che muove dalla non-contraddizione dell'identità. Kant non si è chiesto forse se questa abbia potuto consistere solo in attività individuante. Ciò che lega l'interno e quanto come "esterno" si presenta è l'intuizione, ma questa avviene su "cose" che sono diventate fenomeni e interni, organicamente legati o non, così che vi è o no intuizione sulla traduzione e sulla "dimostrazione" per quanto concerne l'esterno. Kant rileva che una proposizione sintetica rinvia al principio di non contraddizione ma solo a condizione che sia presupposta un'altra, così che sia possibile la deduzione <C.r. p. intr. V>.

Tornando al "12", Kant rileva che, a prima vista, potrebbe sembrare una proposizione analitica; se invece non si procede con un'operazione, esso numero non emerge dall'analisi del sette con il cinque. Dopo aver sommato al 7 si vagliano le unità ricondotte alle 5 dita di una mano o con punti si giunge sì ad una sintesi ma perché la si chiami 12, essa risulta associata al concetto che deve essere presupposto non diversamente dal 7 e dal 5. Né si vede come ciò possa avvenire per intuizione se non è data una organizzazione di base. Ogni fenomeno interno od esterno sembra prima entrare in un'organizzazione sulla quale così ritenuta interviene un'intuizione che ora può cogliere i nessi e la necessità poiché il tutto rappresenta un universo; questo reso proprio. La linea retta che sia la più breve tra due punti, per Kant, è una proposizione sintetica. La quantità non può essere ricavata dalla qualità per analisi. Kant sembra essersi fermato al concetto di retta senza averlo ulteriormente analizzato ma soprattutto senza averlo colto già nei suoi riferimenti. Egli nell'affermare ciò, probabilmente, ha pensato alla retta come a quella la cui caratteristica è di non essere curva

in alcun modo? Non ha potuto pensare a punti susseguentisi senza allinearsi con altro che con i precedenti stessi, altrimenti si sarebbe inserito già un concetto di linea retta. Se la retta è ritenuta già tale, allora, in uno spazio e distinta da tutte le altre linee e così intuita e definita rispetto ad esso spazio “pieno” ed analizzato, che sia quella linea più breve tra due punti non rappresenta anche una quantità che va ad aggiungersi, per sintesi, alla qualità ma esprime l’emergere in una rappresentazione di dati prima non così valutati o anche ed addirittura di fenomeni non presenti né inseriti e colti per quanto concerne l’ambito fisico che l’esperienza offre e la scienza traduce formandolo così o, secondo altri, costituendosi anche su essi quando per questi, essa scienza, attiva riferimenti sui quali l’attività opera potenziandosi eventualmente essa stessa per l’apporto esterno più largo e diverso.

La stessa intuizione, applicata anche ai principi, fa riferimento altresì alla restante “parte” che la sostiene e così per $a + b > a$, il riferimento è costituito dalla somma che, a livello spaziale, può indicare una parte, quale che si voglia ma comunque uno “spazio” che, aggiunto ad “uno”, è sempre superiore di quell’uno. Kant appare fermarsi al primo pensato analitico, forse avrebbe dovuto spingersi alla “prima” intuizione possibile come attività su ciò che viene in rapporto. Il trascendentale, che per lui rappresenta e costituisce le condizioni nelle quali qualcosa è conosciuto, potrebbe ben essere spostato alla posizione stessa di un campo per il quale un’attività, con i suoi principi, anche recuperati o elaborati, pone in essere una conoscenza valida e reversibile, esplicativa di fenomeni, per le domande poste come in fisica “costringendo la natura a rispondere”. Limitativi apparirebbero, tuttavia, quei principi che fossero espliciti solo all’interno di un soggetto che invece può - essendo spinto “indietro”, come attività e coscienza di esso, con elementi propri e peculiari ma comunque formanti e formantesi e muovendo dalla condizione dell’identità e della non-contraddizione, elabora ulteriormente le stesse proprie “caratteristiche” indagative - cogliere la parte che viene ad interagire. Kant mantiene una certa “spezzettatura” ovvero identificazione che conserva una “oggettivazione” nella “spiegazione” del fenomeno che appare quindi e che, per il soggetto, è tale, in una materia ed in una forma e questa, come ordine ossia come organizzazione di quella costituita dalle sensazioni dell’oggetto. L’intuizione non potrebbe essere data per la riproposta “interna” corrispettiva allargata di quanto invece è ovvero appare semplicemente dato? Arrivano sensazioni che prendono corpo e si dispongono; il lavoro non avviene su tanto semplicemente ma su una riproposta in una “forma” da noi “pensata” così da tradurre, in una gestione che consenta l’intuizione, la spiegazione per i riferimenti chiariti e posti. In questo caso non si lavora su un esterno giunto comunque o in una forma che “semplicemente” deve e da un posto ma su un’attività che produce “interamente” al suo interno il pensato consistente fattivo anche quando “astratto” nonché prodotto ed in correlazione con tale “esterno” che così viene a trovarsi spiegato, per gli effetti che rispondono. L’intuizione “pura” sarebbe data dall’attività sul proprio elemento, su ciò che è posto e costituito insieme dai dati immessi - dall’interno - e dalla possibilità stessa

ritenuta sia spazio o tempo; le possibilità intere sono poste a principio della conoscenza in quei termini. Queste organizzazioni su principi ovvero su posizioni del soggetto, potrebbero non “necessitare” della stessa distinzione operata da Kant: per un esterno, lo spazio; per un interno, il tempo. Egli chiama “intuizione pura” sia lo spazio che il tempo ma questi dovrebbero essere piuttosto semplicemente detti forme o principi o “coscienza” nella quale prendono corpo i fenomeni, lasciando indicare al termine “intuizione” quell’attività che coglie validità o leggi o elementi istantanei e “più che necessari” tra riferimenti in essa scomposizione o composizione o in essa considerata forma per la presenza di altro, così “distinto” e riconosciuto, ritenuto fenomeno o esperienza.

Per quanto concerne lo spazio, esemplificando: “io” o distinguo in esso e così pongo e determino ciò che “taglio” o rappresento senza aggiunta di altro come quello che “vedo” ora come triangolo nel quale, così considerato, intuisco elementi di rapporti; oppure il fenomeno che ritrovo in me che riconosco mosso dall’esterno, organizzo e dispongo ma perché sia in quella forma intuibile deve essere ripensato come semplicemente interno poiché se fosse solo un fenomeno interno troverebbe semplicemente un suo posto in uno spazio ed in un tempo ed in questo costituirebbe il suo apporto al soggetto; se fosse “esterno” ovvero fenomeno comunque ma non in una forma unica e data, cosa che per Kant non è, allora potrebbero intervenire altri fattori sia per la conoscenza di esso che per la sua organizzazione, a cominciare da associazioni e quanto altro in uso per gestire l’empirico o l’esterno come tale. Kant, accanto all’intuizione, pone il “modo” di essa ed è proprio ciò che spinge l’ a-priori verso un’attività della quale il tempo e lo spazio ed i fenomeni e le leggi sono posti in essere così come condizioni. Per quanto concerne, all’opposto, una produzione originaria, essa può derivare dal soggetto a condizione che questo ponga in essere da solo, ovvero da sé stesso, gli elementi. Se lo spazio fosse proprio, se la “divisione” risultasse un’attività o altro del soggetto, tutto il lavoro sul solo spazio apparterrebbe unicamente al soggetto che lo conoscerebbe interamente poiché così e da sé stesso produce e conosce in quei termini. È questo il caso della geometria; ma come per la matematica che pure Kant equipara? Lasciato lo spazio alle intuizioni pure della geometria, riserva al tempo, la matematica.

La moltiplicazione e la divisione però più che dal tempo sembrano ricavare la loro validità da un accostamento alla geometria per equiparazione di spazi proposti ed in certi termini con quanto è considerato numero e questo, per somma e “moltiplicazioni” di unità. Questa però, se non è ricavata per astrazione deve essere comunque posta così come le altre condizioni che appaiono esplicitare quello che si porrà come a-priori, sul quale lavorerà l’attività e per quegli elementi ed in quei riferimenti che altresì potranno avere il loro corrispettivo all’esterno del quale diverranno esplicitazione in essa traduzione. La “sintesi”, inserita nell’a-priori, è dunque presupposta a meno che essi elementi risultino dati in legge e non in concreto ed il rapporto concerna allora essa legge e l’a-priori; ovvero esso a-priori come legge. Se la sola intuizione, altresì, fondata sull’a-priori, “può” solo

giungere ad oggetti di esperienza possibile” senza l'esterno, ciascuno, a prescindere dai predecessori e successori, potrebbe scoprire o intuire la totalità delle leggi in matematica ed in geometria; se invece i contributi costituiscono possibilità ulteriori allora, un a-priori esplicitato come conoscenza che “aggiunga” leggi o intuizioni può essere più che importante nello svolgersi dei principi. Si tratterebbe così di una necessità che spinge ad una universalità e non di universalità e necessità? Nell'analitica trascendentale, Kant esplicita che “l'intelletto puro” opera su concetti elementari e distinti, senza la sensibilità e l'intuizione e tutto il dominio come sistema sarà “compreso e determinato sotto una sola idea”. Questa idea non può essere l'organizzazione dell'insieme che fonda le sue leggi, la sua validità la sua organizzazione e così quella conoscenza che può costituire le traduzioni ottimali e i riferimenti più sicuri ed esplicativi di quanto può venire in rapporto ed essere espresso? Cominciando dalla scomposizione della stessa facoltà intellettuale dovrebbe, Kant, trovare una forma o elementi principi e l'idea generale diventa idea di ciò? O essa, a propria volta, rappresenta una forma a-priori di attività-unità del comprendere e del compreso? L'“uso puro in generale” ricercato come “ufficio proprio della filosofia trascendentale” deve prescindere da ogni legame poiché si sa che in “occasione dell'esperienza” ciascuno si svolge e “liberati dalle condizioni empiriche” si manifestano in tutta la loro genuina natura”. Il problema è costituito dal poter essere colti o meno a prescindere dal loro manifestarsi uniti e all'esperienza. Il filosofo sa che dall'occasione bisogna giungere alla metodica ed alla sistematicità. In questo caso egli li ricerca sotto la guida di un principio “poiché essi rampollano puri e senza mescolanza dall'intelletto come assoluta unità”.

L'intelletto che “non è una facoltà dell'intuizione”, procede per concetti in modo discorsivo”. La sua è “una funzione di un atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune”. L'intelletto che giudica, svolge una funzione ma questa, a propria volta, non è un'attività che deve essere definita? E non implica essa, una determinazione per un riferimento interno, esterno o quale che sia? Il concetto generale, in ultimo, rinvia al fenomeno ed alla sua intuizione; la funzione dell'intelletto verrebbe così ad essere costituita come “lavoro” oltre le intuizioni date e raggruppate. Ma quali ancora i principi o gli elementi di questa attività o funzione ovvero quali gli elementi del giudizio? Dall'astrazione ricava una “riduzione sotto quattro titoli”: Quantità -universali, particolari e singolari-; Qualità -affermativi, negativi, infiniti-; Relazione -categorici, ipotetici, disgiuntivi-; Modalità -problematici, assertori, apodittici-. Che si tratti di astrazioni appare evidente alla semplice riflessione che quando il pensiero non è ancora affinato e distinto, la quantità non si presenta ancora scissa dalla qualità e dalla relazione e dalla modalità o il tutto si presenta potenziato per una parte e così di seguito. Il problema ancora una volta è relativo a ciò che nell'unità è distinto o diviso ed agli elementi che in queste operazioni intervengono e si pongono così in essere e proprio su ciò è incentrata l'indagine di Kant. La modalità, per lui, è “solo il valore della copula rispetto al pensiero in generale”. La possibilità stessa delle determinazioni di quantità,

qualità, relazione attiene all'unità del pensiero posta come attività colta in quei canali individuanti. La materia è offerta dall'estetica trascendentale e questa trasporta con sé, nei concetti, il tempo e lo spazio così che ogni sintesi o divisione rinvia, ancora una volta, all'attività che fa leva su qualcosa di diverso da ciò ovvero, per Kant, sull'intelletto puro ed altresì la molteplicità deve essere contenuta nell'unità. A lui non bastano le analisi operanti sulle sintesi, che considera comunque "una funzione dell'anima, cieca e nondimeno indispensabile", egli vuole "ricondere questa sintesi a concetti". "Una sintesi pura, intesa in generale, ci dà ora il concetto puro dell'intelletto"; "un'unità sintetica a-priori". Si tratta ancora della necessità di ciò che avviene, di essa "sintesi pura delle rappresentazioni" le quali debbono giungere ad unità, operazione dell'intelletto, suo "concetto puro". I concetti puri a priori -riferimenti?- dell'intelletto che si "applicano esaurendo e misurando completamente l'intelletto e tutto il suo potere", chiama categorie, sull'esempio di Aristotele "giacché l'intento non può essere che simile, benché se ne allontani nell'esecuzione". - Condizioni dei giudizi che ripercorrono - Kant reputa di coglierle dalla facoltà di giudicare - sono le stesse dei giudizi, ma, essendo a-priori dovrebbero risultare prime. Egli, infatti, nota che "quella mente acuta di Aristotele" avendo raccolto come si presentavano, ne mise insieme dieci; categorie, predicamenti. Dopo altre cinque - post predicamenti -. La sua tavola non solo rimase difettosa ma presentava anche modi della sensibilità: quando, ubi e così via e anche un modo empirico: motus -. Da ciò Kant esplicita i "predicabili" ed include accennando ai derivati e subalterni. Egli avverte sulla combinazione delle categorie con la sensibilità pura nonché fra loro che forniscono un gran numero di concetti a-priori derivati".

Distingue, in definitiva, la sua logica trascendentale da quella formale per il legame del pensiero al contenuto e questo non è quello empirico ma dell'intuizione comunque nelle forme a priori che, per sé stesse, non appartengono al pensato. Il problema è costituito dal legame tra l'intuizione appunto ed il pensato. Vi sarebbe bisogno allora di un altro a-priori che potesse fondare questa operazione e sostenerla? Per Kant è l'intelletto stesso che coglie le intuizioni pure? E devono intendersi spazio e tempo? E questi, se non fondati dall'intelletto, perché forme sensibili a priori, costituiscono, a propria volta, la base ed il legame per quello? Se l'intelletto può giungere a concetti puri propri nel fondamento, esso è autonomo. Cosa è ciò cui appartengono le categorie? Un'attività? L'intelletto risulterebbe la capacità di cogliere, da una parte concetti puri - categorie - dall'altra forme pure a-priori - spazio e tempo -? Così da diventare per l'intelletto intuizioni pure?

Se non può aversi intuizione a prescindere da una forma a priori, quale quella per intuire lo spazio e il tempo? A meno che queste non risultino caratteristiche presenti o legate o comunque base per l'intelletto stesso. O semplicemente che l'intelletto, con le sue categorie, operi sulle intuizioni. La ricerca dell'unità si sposta ancora all'"io penso". Questo "non può essere considerato come appartenente alla sensibilità" ed allora sarà "unità trascendentale della autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza

a priori che ne deriva”. Se essa unità costituisse la base, potrebbe rappresentare l’a priori come coscienza di esso stesso che pensa per concetti puri e rappresenta ciò che, per lo spazio ed il tempo, viene intuito. È quell’io con le sue forme. È l’ “essere” - ciò -, che si pone con le sue condizioni, per quelle conoscenze, producente, per la sua parte, essa scientificità. L’a priori di questo “io” è spinto ancora più indietro poiché costituisce un legame ed un riferimento ulteriore cui ricondurre, in ultimo, ogni sintesi. Ma dove e su quali elementi avviene l’unificazione che deve portare ad “oggetti”?

Se le categorie dell’intelletto recuperano ed organizzano i fenomeni dell’intuizione - nello spazio e nel tempo -, quali gli elementi dell’appercezione? Se “l’unità della coscienza è ciò che solo costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto”, esso rapporto deve non solo essere fondato ma risultare fondante. L’io penso è dunque, per Kant, la condizione dell’unificazione ma, come tale, non può esplicitarsi semplicemente rispetto alle categorie anche se è chiaro che non risulta dalle intuizioni che hanno bisogno dello spazio e del tempo. Non appare esplicitato questo “io” come attività di riferimento e che egli chiama “unità trascendentale” poiché lega per sintesi a priori.

Analitica dei principi

Sono queste sintesi e il loro porsi come verità, poiché trascendentali, a costituire le “giuste” operazioni dell’intelletto, che Kant chiama “dottrina del giudizio”, diverse da una Ragione che oltre l’ a priori sugli oggetti “tenta di estendere la conoscenza oltre i limiti dell’esperienza possibile” che diventa dialettica “con le sue illusorie asserzioni che non si adattano ad un canone come quello che deve darci l’analitica”. E la regola “nuova” non può portare che al fondamento a-priori - dell’attività -. Ma come il giudizio può essere a priori se “è l’elemento specifico del così detto ingegno naturale, al cui difetto nessuna scuola può supplire”? Che si tratti di un’attività risulta dal fatto che “non è punto raro il caso di uomini assai dotti, i quali “presentano il difetto di “secunda Petri” – Il parte della *Logica* di Pietro Ramo - Questa attività risulta autonoma ed inerente ad un soggetto. Se un caso particolare, in concreto rientri nell’universale, in abstracto o non, avviene perché non legato a forma alcuna; per quanto concerne invece il trascendentale esso presenta regole determinate. Questa filosofia “può, nello stesso tempo, indicare a-priori il caso a cui la regola deve applicarsi”. Non si tratta qui di “forme logiche” ma di “concetti puri dell’intelletto”. Ciò che non è tuttavia intuizione sensibile né categoria e deve collegare comunque, Kant pone come “schema trascendentale” che, a propria volta, deve essere fondato o risultare fondante come prima l’io penso. Kant deve ripensare una nuova forma? O quelle devono inglobare l’attività? Recupera ogni “esterno” come un interno unico del soggetto: il tempo, che diventa condizione generale dell’applicazione delle categorie. Questo schema, che diventa rappresentazione, non può rinviare all’attività “pura” che, come io, si pone insieme alle sue condizioni ed alle sue forme? E lo schema dell’intelletto non ripropone forme ed elementi e riferimenti? Ed ancora lo schema

che è prodotto, muovendo dal fenomeno, su cosa opera per spogliare di alcune sue peculiarità l'immagine? Per quanto concerne il trascendentale ciò non può avvenire che per categorie. E similmente possono essere valutati e colti, per queste, i fenomeni dello spazio e del tempo? Sembrerebbe che le applicazioni interessassero quest'ultimo per gli elementi in esso considerati e "determinati" dalle categorie; per lo spazio invece, con i suoi fenomeni si tratterebbe dello sviluppo o dei rapporti o delle determinazioni in esso tempo di ciò che è così organizzato per l'applicazione di esse categorie. Il tutto è retto dall' "Io penso" per l'a priori che sta alla base di ogni fenomeno e si pone diversamente da ogni "consapevolezza del molteplice come simultaneo o come successivo... condizioni empiriche"; si tratta ancora di ciò che "Il celebre Locke ... incontrando nell'esperienza concetti puri dell'intelletto, derivò anche questi dall'esperienza". "David Hume riconobbe che", per oltrepassare l'esperienza "è necessario che questi concetti abbiano la loro origine a priori" ma ritenuti connessi agli oggetti, "li derivò, costretto da necessità dall'esperienza", "non essendogli caduto in mente che l'intelletto, con questi concetti, fosse per avventura esso l'autore dell'esperienza nella quale sono dati i suoi oggetti". Bisogna ritenere, in definitiva, che tutto ciò che è posto a-priori come forma, concetti o appercezione dell'intelletto, costituente l'Io penso, rappresenti, per Kant, la possibilità stessa della conoscenza trascendentale.

L'unico problema "rimasto" è quello rappresentato dall'a priori di questa appercezione; che non risulta una particolare posizione e quando tale, altresì, tende a porsi come universale; per il trascendentale, che costituisce la possibilità-realtà, si apre a considerare e riconoscere gli altri soggetti che, in quelle condizioni, possono comprendere. Il tempo "logico" recuperato non appare sostenere la consistenza di questo a-priori di base e la "definizione" di essa, come forma di un centro di riferimento, si presenta piuttosto larga e generale. Lo stesso spazio appare problematico per la quantità - molteplicità di parti precedentemente date" - poiché queste o si sintetizzano direttamente, perché direttamente considerate nella forma a priori spaziale o piuttosto come fenomeni già rispondenti alla quantità - che così non può rappresentare questa categoria - e come tali, inseriti e considerati nello spazio. In questo caso si andrebbe dalla categoria alla forma sensibile ovvero la conoscenza intellettuale sarebbe inserita in essa forma. Il problema oscilla tra "proposizioni analitiche" ed "assiomi". L'intuizione nel continuo, per quantità "sottratte" o "aggiunte", per Kant è diversa dagli "assiomi che debbono essere proposizioni sintetiche a priori" nel senso che aggiungono qualcosa all' a priori e come tali rappresentano una costruzione che indica una conoscenza che si sviluppa. I "rapporti numerici sono bensì certamente <proposizioni> sintetiche", "non sono generali, come quelle della geometria, e nel caso del $7+5=12$ non si tratta di assioma né di proposizione analitica poiché manca da una parte il corrispettivo "esterno" determinante - spazio - a ciò - contiguo, né "il predicato è in rapporto alla rappresentazione del soggetto" ma la sintesi avviene in modo particolare in quanto concerne solo l'omogeneo delle unità. Ci si chiede tuttavia se queste possano e debbano essere fondate nonché consistere, a propria volta, in

intuizioni a priori, oltre le quali comunque sono prodotte le formule. Si tratta del fondamento del “tutto”, della sua “connessione” e “traduzione” ed, in ultimo, della validità come scientificità. La “causa” che si applica ai fenomeni deve comunque concorrere alla spiegazione dell’esterno, che in quei termini ci appare, fino a giungere a “ciò che si connette con le condizioni materiali dell’esperienza <della sensazione> <che> è reale”. “Gli oggetti nello spazio fuori di noi” sono dubbi per Cartesio “per il cui idealismo problematico è indubitabile solo un’affermazione - assertio - empirica: Io sono”. Per quello drammatico di Berkeley sono falsi ed impossibili “poiché tale è considerato lo spazio con tutte le cose a cui esso aderisce come condizione inseparabile”. Ciò perché lo spazio è considerato una proprietà che debba spettare alle cose in se stesse”. Kant giunge così, con Cartesio, a supporre un’esperienza esterna da cogliere con “la semplice coscienza ma empiricamente determinata” e la “dimostrazione” muove dalla “coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo”. Per Kant il tempo è una forma interna, ché, se fosse esterno, sosterebbe il soggetto in rapporto con esso, e se interno il soggetto verrebbe a trovarsi in essa forma e la stessa appercezione risulterebbe legarsi a ciò? Egli si spinge a ritenere la percezione di permanente “mediante una cosa fuori di <lui>”. E ritrova la determinazione temporale “legata con l’esistenza delle cose fuori di <sè>”. L’intuizione avrebbe bisogno di un riferimento ulteriore o di un rapporto con il quale cogliere l’interno e l’esterno. Kant rileva che “nessuna determinazione temporale può essere percepita se non mediante il cambiamento dei rapporti esterni - il movimento - in relazione con ciò che permane nello spazio”. “Giunge” a ritenere che l’Io non è un’intuizione, ma una rappresentazione meramente intellettuale, della spontaneità di un soggetto pensante”. Il problema infatti era già relativo al fondamento, all’a priori, alla possibilità di questa “forma” che riferisce le altre e i fenomeni e le loro traduzioni. Kant dà come possibile l’oggetto, legato nell’intelletto con le condizioni formali dell’esperienza; reale se unito alla percezione - sensazione, come materia dei sensi -; necessario, se determinato dalla connessione delle percezioni secondo concetti. Ci saremmo aspettati forse, semplicemente, che il trascendentale fondasse ed escludesse un diverso e tuttavia Kant ritiene “ben degno di nota che noi non possiamo scorgere la possibilità di una cosa in base alla semplice categoria”; bisogna “un’intuizione per dimostrare in essa la realtà oggettiva del concetto puro dell’intelletto”. Le cose stesse dunque non possono essere, soltanto perché richieste o ritenute dalle categorie ma queste sono solo una condizione del pensiero.

Fenomeni e Noumeni

Ciò che “l’intelletto produce” non può essergli utile per andare “oltre l’esperienza”; fenomeni e pensiero ricevono unità sintetica come “sintesi dell’immaginazione in rapporto con l’appercezione” e con la quale i fenomeni, come dati per una conoscenza possibile, debbono già a priori essere in relazione e d’accordo”. Appare qui la summa e la problematica della filosofia di Kant. L’appercezione non solo pone in essere la sua unità ma costituisce il rapporto fondante e l’immaginazione la quale, a propria volta,

deve trovare il riferimento ed il corrispettivo nell'esperienza e nella sua intuizione. Un esterno può essere immaginato e supposto e variamente ma può essere conosciuto e "verificato" per quegli unici procedimenti che alle sintesi a priori rinviano. L'intelletto si esplica dunque entro questi limiti; deve poter cogliere il sensibile, diversamente il suo sarebbe solo "un concetto astratto". E comunque "nessuno può definire il concetto della quantità in generale" o "presso a poco" come "quante volte l'unità è contenuta in essa", che risulterebbe "ripetizione successiva fondata sul tempo e sulle sintesi in esso -dell'omogeneo-".

L'unità, quindi, frutto di una categoria, quando si lega ad un'intuizione sensibile e comunque costituisce un concetto puro e già presente a priori nell'intelletto - era una categoria -. E così la causa non rappresenta altro, come pura categoria, che c'è "qualcosa da cui si può dedurre qualcos'altro". Così per l'essere, un non essere e un contingente v'è bisogno non solo della serie e dei riferimenti ma dell'intuizione. Molto spazio, tuttavia, resta alla sussunzione che porta al giudizio ed esprime una condizione non sempre nettamente individuabile, anche se il suo riferimento è l'esperienza possibile per le forme; queste però debbono potersi concretizzare in sintesi. Il problema è costituito comunque dall' "unione" di quanto è offerto dalla sensibilità nelle sue forme-fenomeni, con ciò che, per l'intelletto e le sue categorie, viene così organizzato e posto come un "oggetto" del soggetto; il tutto sostenuto da un'appercezione che ciò riferisce e rappresenta unità di fronte a questa stessa, considerato altresì un esterno non conoscibile per le vie del solo intelletto e né con quelle della sensibilità da legare qualora queste appunto non si danno. Resterebbero a "postulare" un esterno come limite negativo, le categorie dell'intelletto per ciò che possono rappresentare un mondo "possibile" e solo non contraddittorio e l'appercezione dell'io di fronte ad altro. Questo esterno, colto come altro dall'appercezione o viene in rapporto per sé stesso, anche se solo in negativo, con essa che si pone o, per le categorie, possono essere pensate cose, che non sono fenomeni né oggetti, ma tuttavia rappresentano qualcosa di soggettivo che resta tale senza l'intuizione sensibile. Questa intuizione sensibile, per la quale si ha il fenomeno e costituisce per l'intelletto organizzatore, la base ed il riscontro, non controlla ulteriormente l'organizzazione e l'unione di categorie ed appercezione così che può solo rappresentare un corrispettivo di ritorno sia per essa che per casi simili nei quali può essere ricondotta e verificata l'organizzazione generale così che, muovendo da ciò, sia possibile verificare l' "oggetto" costruito con intuizioni. Come potremmo, diversamente, riconoscere l'uso "proprio" ed "improprio" di esse categorie dell'intelletto e dell'unificazione dell'appercezione? Se ciò che può essere "pensato" con le categorie non costituisce certo il fenomeno né l' "oggetto" rappresentante comunque qualcosa in positivo? Kant, invece, reputa il "noumeno" oltre anche quello ritenuto semplicemente in negativo. In negativo rispetto alle categorie significherebbe che esso non è ciò che per esse è "rappresentabile" ed in rapporto a questo positivo come tale, così che non resta da considerarlo che in negativo di ciò che è posto come "realtà" e condizione dell'unificazione. Esso rappresenta tutto ciò che non è cono-

scienza universale e necessaria soggettiva, trascendentale per sintesi a-priori per l'organizzazione delle categorie ed unità dell'io. Se fosse possibile "un'intuizione diversa dalla sensibile, allora l'oggetto sarebbe un noumeno in senso positivo". E l' "intellettuale è assolutamente fuori della nostra facoltà conoscitiva". Non si può parlare perciò di divisione "in senso positivo degli oggetti in fenomeni e noumeni" e del mondo in sensibile ed intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre di essere divisi in sensibili ed intellettuali". "Il concetto di noumeno...rimane inevitabile" "come limitazione della sensibilità". "I sensi ci rappresentano gli oggetti come appaiono; ma l'intelletto come sono...come rappresentati nella connessione totale dei fenomeni e non per ciò che possono essere indipendentemente dalla relazione con una possibile esperienza". "L'intelletto e la sensibilità possono, in noi, determinare gli oggetti solo nella loro unione". Se li separiamo, abbiamo intuizioni senza concetti, o concetti senza intuizioni". E per conoscere bisogna andare alle sintesi oltre ogni ricavato per analisi, diversamente, per Kant, non si dimostrerà mai una proposizione. Ma senza la sensibilità non potrebbe pensarsi mai nemmeno un "oggetto puro". In rapporto poi con le condizioni dell' "oggetto", egli pone ogni riflessione che chiama trascendentale e diversamente da quelle semplicemente "logiche" dove si fa astrazione da ciò, così che si cade negli "intelligibili" o in concordanze ed opposizioni che, nella loro astrazione, prescindono dallo spazio. Eliminando le "relazioni esteriori" e quindi la composizione", secondo Kant, Leibniz giunse alle monadi. Presa la "materia" prima della determinazione, spazio e tempo divenivano possibili; il primo soltanto per il rapporto delle sostanze, l'altro soltanto per il collegamento tra loro delle determinazioni di esse come principi e conseguenze". La topica logica di Aristotele "rappresentava" il luogo di raccolta di molte conoscenze" e su ciò sottolizzavano "verbosamente" maestri ed oratori; per la topica trascendentale si tratta di rappresentazioni; "se cioè le pensi l'intelletto puro, ovvero le dia la sensibilità nel fenomeno". Fuori da ciò si può giungere anche ai "sistemi intellettuali" tra i quali, celebre quello di Leibniz. All'opposto, Locke "aveva sensibilizzato tutti i concetti dell'intelletto". Il riferimento andava posto o all'interno o, se necessario a spiegare altro, ad un esterno, comune o superiore. Senza determinazione sensibile si sfocia nella contraddizione.

La Dialettica Trascendentale

L'errore e la verità appartengono al giudizio sull'oggetto. Non si può avere errore od apparenza per quanto concerne i sensi "perché non giudicano punto"; né può esservi "in una conoscenza che si accordi completamente con le leggi dell'intelletto". Il problema è costituito appunto dalla costruzione dell'oggetto che, per Kant, è dato non dall'intuizione sensibile, né dalle pure leggi dell'intelletto - categorie - ma dall'organizzazione, che egli chiama capacità o semplicemente giudizio e questo, a propria volta, risulta imperniato sull'appercezione originaria - io - unificatrice. Quando si ha allora il vero? La risposta è: quando il giudizio coglie l'oggetto! Quale il riferimento dell'oggetto? - ammesso che possa essere considerato e tale? -. Non l'esterno, che è inconoscibile e in quei termini noumeno; e a noi

appaiono solo i fenomeni nell'intuizione, così che restano o l'appercezione o la capacità di "sussunzione" o costruzione. La capacità, d'altro canto, risulta adeguata se per essa non si commette errore ovvero se si coglie la verità al di là dell'apparenza. Essa capacità non rappresenta altro che un'attività che deve riferirsi o risultare per questa operazione. Resta, in definitiva, solo un'organizzazione riferita e fondata su un "Io" che fa da base. Se non è l'io, sono le forme o l'attività o altro. Tutte le sue possibilità ricava dall'esterno questo io, da quello che si presenta nelle forme sensibili? No, esiste un accordo con le "forme a priori intelligibili! Se l'accordo stesso non è una forma a priori, quale il riferimento a priori di entrambe che deve sostenerle ed inserirle? E si ritorna all'appercezione originaria o da fondarsi che non può che "risultare" una forma a priori di sé stessa se deve costituire il riferimento precipuo del tutto. E questa ha qualche principio proprio o rappresenta ciò cui tutte le categorie e forme rinviano? Sarebbe emergere l'identità di sé stessa di fronte a ciò che coglie o avverte come diverso - da sé -. L'identità, intuita nello spazio e nel tempo, è presente anche al di là di queste forme? È possibile cioè essere coscienti e cogliere così autonomamente l'identità con qualche categoria? La stessa "quantità" come un processo, nel tempo, per Kant, o in altro, può essere riferita e poggiare su un'identità di base ulteriormente autonoma da quelle forme? Si può giungere, in conclusione, ad un'identità colta autonomamente dallo stesso io con un suo primo principio che così pone e su quello e con quello inizia a costruire? Per Kant l'errore nasce "dall'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto. La sensibilità dunque non è semplicemente l'intuizione sensibile ma un qualcosa comunque attivo che "costruisce", quasi in parallelo con l'attività che opera su categorie e fenomeni per l'oggetto. È l'attività che deve "necessariamente" essere definita. Per Kant si tratta di "risolvere quell'azione composta, nelle azioni semplici dell'intelletto e della sensibilità" -sarebbe opportuno, per evitare equivoci, sostituire sensazioni fenomeniche-.

Ad operare ciò è, ancora una volta, "la riflessione trascendentale, per cui a ciascuna rappresentazione viene assegnato il posto che le spetta nella facoltà conoscitiva corrispondente". Appare chiarita, dunque, questa riflessione come capacità di discernere quanto appartiene ad un ambito o ad un altro", di riferire fenomeni alla propria forma ed alla propria categoria ma il problema relativo all'oggetto, composto da entrambe, non appare eliminato a meno che il riferimento unico non resti il sensibile a priori con il quale e nel quale le più vaste operazioni, per le forme pure dell'intelletto, possono essere, in concreto, rappresentate. Significa tutto questo che devono dal sensibile derivare o possono risultare in esso inserite e così intuite? È possibile cioè una "teorizzazione" autonoma con l'inserimento di essi elementi che possono essere intuiti nelle forme sensibili? Kant sembrerebbe optare per il no, in quanto afferma che nulla può essere pensato oltre ciò che viene dato in esse forme dei sensi. Nello "spirito" generale dell'opera potrebbero apparire tuttavia, esse forme sensibili, come il corrispettivo da non superare nelle operazioni, anche "autonome" dell'intelletto che però comunque mancherebbe dell'oggetto che non può emergere se non dalla

“congiuntura” di fenomeno e categorie. Se la filosofia trascendentale di Kant, che appare ancora sforzarsi di restare aggrappata ad un esterno, si fosse ulteriormente spostata verso quell’io unificatore, per il quale tutto risulterebbe una posizione in quei termini e per il quale, gli effetti si verificano non solo nell’ambito interno per coerenza, misurabilità e condizioni ma che l’esterno stesso in ciò traduce e ne ha coscienza così che esso esterno può essere conosciuto in essa traduzione, si sarebbe andati già allora molto oltre quella scientificità di cui, tuttavia, è stato precursore. E Kant avvertiva comunque che l’uso dei principi “non si appoggia mai sull’esperienza - nel qual caso noi pure avremmo, almeno, una pietra di paragone della loro esattezza”. Al di là dell’ “uso empirico delle categorie, ci attrae” il “miraggio di una estensione dell’intelletto puro”. Quando non si tratta di “uso o abuso trascendentale delle categorie” - errore di giudizio non frenato dalla critica “ma di principi reali che ci istigano a rovesciare tutte quelle barriere” si ha il “trascendente”. La critica dovrà “scoprire l’apparenza di questi pretesi principi”. “L’apparenza trascendentale invece, non cessa egualmente, quand’anche altri l’abbia già svelata”. “E la causa è questa, che nella nostra ragione...ci sono regole...del suo uso che han tutto l’aspetto di principi oggettivi, per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell’intelletto venga considerata come necessità oggettiva della determinazione delle cose in sé”. La ragione non può conoscere per le sue sole condizioni ovvero per i suoi principi e compito della dialettica trascendentale sarà quello di scoprire “l’apparenza dei giudizi trascendenti” ma questa “apparenza non si dilegua” poiché rinvia ad una “illusione naturale” che forse possiamo considerare la richiesta di un sempre ulteriore fondamento, di uno sviluppo nonché di una conoscenza che continua anche in termini diversi, superando gli “errori momentanei che avranno sempre bisogno di essere eliminati” e ciò oltre il semplice errore, scoperto il quale, si “risolvono i paralogismi”., avendo colto i principi.

Come questi principi un tempo furono dati o costruiti sono stati poi sostituiti da quegli stessi trascendentali, soggettivi, a priori. In questa fase sembra essere rimasta solo l’attività da indagare ulteriormente e che rappresenterà lo sviluppo in rapporto. Più che analizzare quest’attività nei suoi fondamenti rispetto alle altre possibilità: forme sensibili e categorie, Kant sembra volerne cogliere gli effetti nello sviluppo che da un qualcosa di base muovono. Giunge a chiamare questi “orientamenti”, idee guide della ragione che se mai possono essere legate e quindi verificate ovvero essere rappresentate in oggetti, possono servire all’organizzazione generale, esse che risultano le più generali rispetto alle fenomenicità ed agli oggetti. Come possono queste che chiama idea dell’anima, idea del mondo ed idea di Dio, rappresentare un valido orientamento se non è posta la validità stessa di esso fondamento? E come potrà poi “passare” questo dalla teoria alla pratica? Non è lo stesso fondamento che si pone in teoria ed in pratica con quell’attività che all’io riconduce e che lo rappresenta per quella posizione? Si giunge alla determinazione dell’io stesso per essa attività- posizione? Kant invece sembra recuperare l’idea da un esterno che, allargato, è posto come richiesta soggettiva e come tale, altresì, totalizzante. È ancora l’ester-

no a prevalere che pure, per la rivoluzione copernicana, era stato sostituito dalla soggettività? In questo caso, quasi sicuramente, sì. E così il mondo risulterebbe l'unificazione di una totalità di ciò che è considerato natura, Dio; la totalità di tutti gli oggetti possibili del pensiero e l'anima ancora e l'idea dell'unità totale di tutti i fenomeni relativi all'io. Se l'idea dell'una potesse essere considerata altresì nell'altra, per quanto concerne l'io, esso non dovrebbe esistere non solo come idea se rappresenta l'unità e totalità e, come tale, l'allargamento dei fenomeni poiché dovrebbe rappresentare solo l'oggetto, frutto dell'intuizione dei fenomeni con l'intervento delle categorie, per il giudizio. Ma l'attività risulterebbe ancora spostata oltre e l'io, come appercezione, non coinciderebbe. Può rappresentare quest'attività un principio che possa da sé produrre conseguenze ricavabili e perciò conoscibili altresì? Kant addita l' "equivoco" che "dà origine alla psicologia razionale" poiché l'appercezione come unità di coscienza, a fondamento delle categorie, non solo non può pensare alcunché da sé stessa ma non può essere oggetto di indagine in una conoscenza che presuppone questa stessa al di là delle categorie e delle forme, per le quali tutte, l' "oggetto" può essere colto o rappresentato. Questa attività di base, inoltre, non può sicuramente essere ipostatizzata e considerata sostanza; né valgono eventuali sillogismi poiché non possono che fondarsi su uno sdoppiamento del termine medio -quaternio terminorum-.

Ci appare strano notare, tuttavia, come questo filosofo geniale ponga, dopo ciò, l'asserzione: "Il soggetto delle categorie non può conseguire il concetto di sé stesso come oggetto delle categorie perché per pensarle deve porre a fondamento la sua autocoscienza pura che invece doveva essere spiegata". Il "fondamento" resta comunque come unità di categorie e forme e, al di là di tutto ciò che, come "oggetto", in questi termini, solo può essere conosciuto, non si potrebbe nemmeno parlare di soggetto poiché sarebbe un qualcosa non dato per quegli elementi conoscitivi e, quindi, niente potrebbe dirsi di esso se non di un'autocoscienza di un'attività che unifica ciò che è intuito nelle forme e rapportato dalle categorie ma esso sarebbe fuori da ciò, così che, apparirebbe costituire l'unità di quelle "solo" nel "tempo" rimasto. Lo spazio resta la forma dell'intuizione sensibile; non potrebbe essere compreso o considerato e quindi esso stesso conosciuto e soprattutto nel suo sviluppo "unitario" o meno poiché, a propria volta, dovrebbe raffrontarsi ad altro e questo non potrebbe che essere costituito o da un esterno, come riferimento conoscitivo che Kant esclude "categoricamente", avendo operato la rivoluzione copernicana, o da un interno che ancora non può reggerlo se ogni conoscenza non può che rinviare ad intuizioni, categorie e ad appercezione pura e costituendo questa il fondamento ulteriore delle altre non può perciò entrare ed apparire come "fenomeno" di quelle. Kant indaga a fondo il passaggio dal condizionato all'incondizionato e coglie egregiamente l'impossibilità per il fatto stesso che o l'uno rinvia sempre ad una condizione per le sue proposizioni sintetiche, delle quali "l'intelletto puro non sa nulla" o dell'altro "non potrà mai farsi un uso empirico ad esso adeguato" e resta quindi trascendente. Questo problema tuttavia, soprattutto come appercezione, non viene risolto così che la

sua filosofia risulta ancorata all'impossibilità di questo passaggio e fondamento ponendo i limiti nei quali può esservi conoscenza. Quanto esula porta alle "antinomie della ragione". Non appena si tocca la totalità o l'infinito ovvero una "serie" nel suo insieme, che non rappresenta la sintesi fenomenica nella sua costituzione e conoscenza peculiare trascendentale, si può "dire" una cosa ed il suo opposto poiché non solo entrambe non possono essere dimostrate, perché non possono fondarsi sulle sintesi, ma ciascuna risponde a posizioni e riferimenti che, come tali, non hanno "realità". L'antitetica kantiana si oppone alla tetica non come affermazione contraria del contrario ma come "il conflitto delle conoscenze" e così alla Tesi: Il mondo nel tempo ha un cominciamento, e inoltre, per quanto concerne lo spazio, è chiuso dentro limiti; l'Antitesi: Il mondo non ha né cominciamento né limiti spaziali ma è così rispetto al tempo come rispetto allo spazio, infinito. Uguale discorso per la quantità divisa e per la qualità ed ancora per relazione e modalità.

"In questi argomenti tra loro in contrasto", Kant non cerca l'"illusione per condurre una dimostrazione avvocatesca, che si serva a proprio vantaggio della imprudenza dell'avversario e sfrutti volentieri il ricorso a una legge fraintesa per edificare le proprie ingiuste pretese sulla confutazione di essa". "Mette da parte il vantaggio che potrebbero offrire gli erronei ragionamenti dei dommatici delle due parti". Il vantaggio qui è quello di cogliere ciò che sia possibile secondo conoscenza vera" perché dimostrabile. L'"infinità è una quantità, di cui non è possibile una maggiore". Non essendo definita, "nessun numero è il massimo"; quantità e mondo in-finito" - quanto alla serie trascorsa, come quanto all'estensione - è impossibile". "Non è rappresentato quanto grande esso sia; quindi il suo concetto non è quello di un maximum ma vien pensato allora soltanto il suo rapporto a un'unità presa a piacere, rispetto alla quale esso è maggiore di ogni numero". Il vero - trascendentale - concetto dell'infinità è, che la sintesi successiva dell'unità nella misurazione d'un quantum non può mai essere compiuta". Per quanto concerne "un mondo infinito d'estensione è dato simultaneamente". La totalità non è possibile con il ricorso a "limiti che stabiliscano da sé questa totalità nella intuizione" ma dovendo "render conto del nostro concetto" si tratterebbe di "provare la possibilità di tutto mediante la sintesi successiva delle parti". Si tratta forse di porre quello spazio, quel tempo, quelle categorie, quell'io o quanto altro sul quale e per il quale costruire e conoscere? Porre cioè forme e riferimenti; "realità" e validità che, per noi, vengono ad essere? Per Kant "una sintesi completa delle parti" è impossibile. Fuori dal "mondo" non c'è oggetto di "intuizione". "La relazione del mondo con lo spazio vuoto sarebbe una relazione con nessun oggetto", a meno che non si consideri una sintesi successiva. Quale "l'interesse della ragione in questo suo conflitto"? Al di là delle "secche formule" che hanno imposto il limite alle sue pretese, "la filosofia dimostra una dignità, che, se le riuscisse di solo affermare le sue pretese, si lascerebbe di gran lunga al di sotto il valore di ogni altra scienza umana, in quanto ella promette i fondamenti per le nostre maggiori speranze e vedute sugli scopi ultimi" e così "se il mondo abbia un cominciamento e un limite... e se si dia mai per avventu-

ra nel mio stesso Me, una indivisibile e indistruttibile unità o niente che non sia divisibile e transeunte; se io sia libero nelle mie azioni o, come tutti gli esseri, condotto al filo della natura e del destino; se infine ci sia una suprema causa cosmica o se le cose della natura e il loro ordinamento costituiscono l'ultimo oggetto a cui noi dobbiamo arrestarci in tutte le nostre considerazioni: sono questioni per la cui soluzione il matematico volentieri darebbe tutta la sua scienza". Alla ragione della filosofia non "rimane se non riflettere sull'origine di questo dissidio della ragione con se stessa". Plausi ed opposizioni e parti rinviano al "raffronto dei principi" "dai quali muovono"; dogmatismo ed empirismo, dove nel primo caso si abbraccia "la catena intera della condizioni" così da avere il "vantaggio della popolarità" poiché si è abituati a discendere alle conseguenze anziché risalire ai principi", nell'altro l'intelletto è sempre sul proprio terreno così che è possibile estendere una conoscenza sicura e chiara, senza fine ma l'empirista non si ferma qui, pretende "che non si sa niente". "Diventa esso stesso dogmatico" e più deplorabile. "Questa è l'opposizione dell'epicureismo al platonismo. Ciascuno dei due dice più di quel che sa - intanto Kant avverte che è ancora, una questione, se Epicuro abbia mai esposto questi principi come affermazioni oggettive o "massime" così che "avrebbe mostrato in ciò uno spirito filosofico più schietto che alcun altro filosofo dell'antichità" - "ma in modo che il primo incoraggia e promuove il sapere, benché a danno della pratica, il secondo fornisce bensì alla pratica principi eccellenti" però "permette alla ragione di appigliarsi a spiegazioni idealistiche dei fenomeni naturali e di tralasciare rispetto ad essi la ricerca fisica". Più seguito è questo giacché "se esso ne capisce poco o nulla, nessuno, d'altra parte, può vantarsi di coglierne di più".

Si può sofisticare ed "essere eloquentissimi appunto perché non se ne sa niente". "Comodità e vanità sono già una potente raccomandazione di questi principi". Il metodo scettico è da valutare per "le questioni che la ragion pura pone alla ragion pura". Se si allontana, il mondo troppo grande, può apparire piccolo. È "l'idea dell'incondizionato" a spingere l'attività della ragione così che una "totalità" "è troppo piccola". La traccia del riferimento può essere data dal modo. "L'idealismo trascendentale" non cambia "le semplici rappresentazioni in cose in sé". Kant tenta di battere una via "per la composizione di una lite che non si può risolvere". Egli afferma che "Zenone d'Elea, sottile dialettico, fu già da Platone molto biasimato come petulante sofista" - e questa appare un'interpretazione molto personale poiché non sembra che Platone lo additi in questo modo - cercava di dimostrare una proposizione e "subito dopo di abbatterla con altri argomenti altrettanto forti". Per quello, Dio - probabilmente non altro che il mondo - "non è né finito né infinito", "né in movimento né in quiete", né simile ad altra cosa né dissimile" e tuttavia Kant ritiene "che egli non abbia voluto negare due proposizioni tra loro contraddittorie". "Se con la parola Dio egli <Zenone> intese l'universo" "non è né simile né dissimile" perché fuori di esso non c'è un'altra cosa con la quale possa essere paragonato". La determinazione rinvia alle condizioni e ciò che esula, non può essere definito né tantomeno recuperato in negativo. Si può "negare un mondo

infinito, senza porne un altro". Entrambe le cose: finito e infinito potrebbero essere altresì "false". Kant precisa che la dialettica può avere due giudizi falsi "perché l'uno non contraddice semplicemente all'altro ma dice qualcosa di più che non occorra alla contraddizione". Per questa "si viene ad ammettere che il mondo sia una cosa in sé". Oltre ciò è la "serie regressiva delle mie rappresentazioni". La stessa "dialettica trascendentale, adunque, non dà in alcun modo sostegno allo scetticismo" ma si presenta con un principio semplicemente regolativo che "impone un regresso al quale non è dato mai di arrestarsi", poiché l'esperienza è sempre possibile e né l'intelletto e né l'intuizione, da soli possono cogliere la conoscenza né soprattutto quella verso la quale qui si è spinti con le "idee" che sono "ancora più remote che non le categorie; giacché non è dato trovarne alcun fenomeno in cui esse si possano rappresentare in concreto". Questa richiesta che noi poniamo ha una causa? In "noi", da definire? O è la semplice categoria spostata? O rappresenta quanto noi tentiamo di determinare come io e in rapporto ad un esterno e totale? Si impernia su ciò il problema "pratico" della seconda Critica.

Kant prosegue ancora per indicare i limiti e gli errori delle "dimostrazioni" di un essere supremo che, da quanto espresso in precedenza, appaiono frutto dell'allargamento e totalizzazione della serie, dell'ipostatizzazione della divisione di termini uniti invece ed effetto di semplice idea e di quanto altro fuoriesce da quella conoscenza fondata su concetti concreti derivati per categoria ed unità di appercezione dall'intuizione sensibile a priori. Egli affronta le vie battute, dall'argomento fisico-teologico, al cosmologico ed infine all'ontologico. Per quanto concerne quest'ultimo si tratta solo di un'idea che addita ad una perfezione e serve "più a limitare l'intelletto che ad estenderlo". Mettendo da parte, con lo "incondizionato", "tutte le condizioni di cui l'intelletto ha sempre bisogno", "è tutt'altro che sufficiente a far intendere "se con quel concetto io pensi tuttavia qualcosa o ... più nulla". Una volta così pensato, inoltre, "dobbiamo sempre uscire da esso per conferire a questo concetto l'esistenza"; e in questo caso l'esperienza è impossibile, perciò anche il "celebre Leibniz è rimasto gran pezza lontano". Kant paragona chi ritenesse di essersi arricchito di conoscenze su questa via a quel mercante che volesse solo aggiungere alcuni zeri. La prova cosmologica "in luogo di concludere, come la precedente, dalla realtà suprema alla necessità dell'esistenza" piuttosto conchiude dalla necessità incondizionata... alla realtà illimitata di esso termine. "A contingentia mundi" questa prova "suona: Se qualche cosa esiste, deve anche esistere un Essere assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno esisto; dunque esiste un Essere assolutamente necessario. Si sostituisce alla serie delle cose possibili una necessità. Assolutizzando questa ci si riporta all'assolutizzazione del "totale" precedente. "In questo argomento cosmologico, si presentano insieme tanti principi sofisticati, che la ragione speculativa pare abbia qui impegnato tutta la sua arte dialettica". La terza prova Fisico-teologica tenta, dall'esperienza determinata - mondo, natura, ordine - la possibilità dell'esistenza di un Essere supremo. Non si può giungere alla serie incondizionata e se "l'Essere supremo stesse in questa catena delle condizioni

sarebbe anch'esso un membro della serie" e "richiederebbe una ulteriore ricerca". Se, al contrario, fuori, non potrebbe esservi esperienza possibile. Se questa è vista portare con sé ammirazione, certo non si può non ritenere che al discorso sulla prova ontologica rinvia ed alla quale "serve soltanto d'introduzione". Ci si riferisce ad immissioni o ritenzioni. Le stesse idee non sono "costitutive" ma regolative, "come se..." vi fosse un'unità di ciò che diciamo appercezione fino all'anima ma non come sostanza, realtà oggetto, che è impossibile e così per la serie infinita, regolata anche come se fosse finita e così per l'essere incondizionato. L'idea che non rappresenta una categoria e pone sé stessa solo in quel senso, non allontana il "noumeno" e non si pone in un modo determinativo e conoscitivo nemmeno per quanto concerne l'io che sembrerebbe lasciare alla mutevolezza e questa fenomenica ove possibile. Se l'idea, però, fosse prodotta o comunque risolvibile in una determinazione allora rappresenterebbe questa la condizione di un io che ponesse sé e la sua conoscenza in una validità in rapporto anche agli altri ed all'esterno per le possibilità stesse di comprenderlo, di tradurlo e di agire su esso. Se l'idea fosse solo o semplicemente di indirizzo rinvierebbe o alle stesse cause interne o anche esterne o al fine e tutto questo entrerebbe comunque in una regola. Questa stessa che Kant esclude da una conoscenza trascendentale bisogna sforzarsi di far diventare scientifica per le condizioni. Si tratta di vedere appunto quello che la "ragione" mette di suo con la possibilità della "spiegazione" alla quale la conoscenza, in ultimo, rinvia. Se fosse possibile, costituirebbe ciò un ulteriore a priori anche se posto comunque ma in quelle condizioni scientifiche. Un principio base che divenga un "a priori", fondato e determinato come il migliore possibile ovvero il più funzionale, non solo perché esplicativo dell' "esterno" conoscitivo, che include anche l'interno ma perché rappresentante l'esistente come essere per quei legami e per quelle esplicazioni. Diversamente, al di là dell'intenzione -che comunque solo in quanto resta tale e tuttavia per le sue condizioni- permane il passaggio da particolare a generale, da astrazioni a specificità che -per quanto non colti- restano estranei. Bisogna spingersi verso il fondamento e la facoltà. I principi debbono risultare trascendentali nel senso che non sono né reali né assoluti ma posti e determinati da un riferimento che rinvia alla facoltà del soggetto ed al soggetto che in quei termini si pone.

Critica della ragion pratica

Questa "critica della ragion pratica" è volta a cogliere ciò che muove la volontà, per quanto concerne la morale. Come critica della ragione pura pratica, Kant dovrebbe ripercorrere qui o "riprodurre" quelle indagini su limiti, fondamenti e necessità di essa ragione speculativa che si esprime. Appare così che, lasciata quella pura al suo ambito ed alle "critiche" per le quali può risultare conoscitiva, operi nell'altro ambito, in quello pratico, muovendo da un io che pone le sue leggi ed operando ancora quella rivoluzione copernicana. Egli propone due rivoluzioni che però anziché risultare più grandi appaiono, appunto perché due, più piccole. L'una limita l'altra in un riferimento unico, diverso sia per relazione che per compenetra-

zione. Ci si sarebbe aspettati, più “semplicemente”, un riferimento per il quale potesse conoscersi o rapportarsi sia l'esterno che l'interno, per il quale l'io determini sé stesso in rapporto con ogni altra cosa dove esso è per la sua posizione in tali termini conosciuta e pratica altresì; per ciò che, come scientificità, può essere individuato o come pratica può essere posto, muovendo da una necessità constatata e così universalità per essa funzione che viene esplicitata. Kant, che non aveva operato una “comprensione” dell'io, di quella che risultava un'appercezione non ulteriormente esplicita né determinata, si trova con quelle idee teoretiche che, infine, considera regolative ma rapportate ad un qualcosa che, proprio perciò, non può risultare determinato. Eppure, per quanto concerne Aristotele e gli altri filosofi a lui più vicini, coglie i limiti delle loro definizioni e determinazioni conoscitive. Forse a lui bastava aver ristretto l'ambito di indagine ancorato all'a priori ed alle sue sintesi per una conoscenza tramite le categorie applicate e riferite ad un'unità quale l'appercezione. Gli “restano”, tuttavia, quelle idee che reputa di gestire in un ambito diverso per non intaccare, né sarebbe per lui possibile, i termini della conoscenza entro una ragione pura. L'io penso non può essere diverso dall'io devo ed anche se “dimostra la propria realtà e quella dei suoi concetti mediante il fatto” non - aggiungiamo - “è vano ogni sofisticare contro la possibilità di essere tale”; poiché resterebbe divisa ed il fondamento del pratico sarebbe comunque scisso da quello conoscitivo dello stesso io che opera. L'incondizionato che si pone qui “nella serie delle condizioni causali”, non appare, a propria volta, determinato; può assicurarsi una libertà trascendentale ma il problema resta la sua “essenza”, sicuramente oltre “l'abisso di scetticismo”.

“La chiave di volta” è data dal concetto della libertà “in quanto la realtà di essa è dimostrata mediante una legge apodittica della ragione pratica ma “anche speculativa” “le cui idee di questa ragione” rimaste “senza sostegno, ora si uniscono ad esso” sistema e “ricevono realtà oggettiva, ossia la loro possibilità è dimostrata dal fatto che la libertà è reale; poiché quest'idea si manifesta con la legge morale”. Pur avendo legato, Kant, i termini, questa legge resterebbe solo pratica con agganci teoretici se non potesse esplicitarsi ed essere esplicitata come conoscenza relativa a questa pratica che da ciò muove e per ciò e in questo modo e per questo fine ed in queste condizioni, per questa libertà universale. Kant avverte tuttavia che ora chiama “la libertà condizione della legge morale” poi dichiara “che la legge morale è la condizione alla quale solamente possiamo diventar consci della libertà” e ricorda che “la libertà è senza dubbio la ratio essendi della legge morale, ma la legge morale è la ratio cognoscendi della libertà”. La legge morale è in noi e deve essere pensata. Sono “due determinazioni semplicemente reciproche dell'idea trascendentale”. Si tratta di “risolvere anche questa idea poiché quella di Dio e della immortalità sono “soltanto condizioni dell'oggetto”, alle quali tuttavia rinvia per poi fermarsi allo “uso semplicemente pratico della nostra ragion pura”. Afferma comunque di non poter conoscere “la possibilità di queste idee” e tuttavia “sono le condizioni dell'applicazione della volontà determinata moralmente all'oggetto che le è dato a priori” - il sommo bene -. Se questo bene non fosse sommo, sotto

l'aspetto del legame all'esterno ovvero visto come oggetto di tal fatta, allora avrebbe potuto diventare il bene del soggetto universalmente ed intersoggettivamente valido per la massima funzione pratica e teoreticamente posta, con le sue leggi espresse non escludenti ulteriori sviluppi; non si dovrebbe così solo ammettere "in questa relazione pratica, senza però conoscerla né percepirla teoreticamente". Kant mantiene staccata la necessità soggettiva dalla conoscenza teoretica ma "l'uso pratico della ragione è connesso con gli elementi dell'uso teoretico". "Alle categorie, in questa relazione conviene dappertutto un oggetto perché esse, o sono contenute nella determinazione necessaria a priori della volontà, o sono legate indissolubilmente coll'oggetto di essa". Per queste categorie non può legarsi l'oggetto soprasensibile e però la causalità si lega alla libertà poiché questa è pur posta dalla pratica. Il problema è dato dall'intuizione interna del soggetto. Le critiche rivolte a Kant erano soprattutto relative alla considerazione del soggetto una volta fenomeno e poi, nella pratica, noumeno "come soggetto della libertà". Ciò soprattutto questa critica deve sottoporre ad esame ed ogni passaggio dal vecchio al nuovo deve indicarne la "via" e "far notare la connessione". Oltre l'aspetto psicologico, la libertà non è facile da comprendere; ed è "l'inciampo di tutti gli empiristi". Bisogna "conoscere il soggetto di questa determinazione" - l'uomo - e poi si forma "in relazione al dovere in genere" poiché tanto "non spetta ad una critica della ragion pratica in genere".

La divisione spetta "al sistema della scienza". Nella ragione che "si applica ai motivi determinanti della volontà" "oppure se soltanto come condizionata empiricamente possa essere un motivo determinante di essa" non appare compresa la posizione fondante del soggetto che dovrebbe muovere da esso stesso che si esplica come se fosse un a priori. E ciò dovrebbe rappresentare la libertà di porsi necessariamente così, per l'universale ovvero per la massima esplicazione di quello che può essere un soggetto in questi termini. Kant ricerca se questa volontà appartenga "a tutti gli esseri razionali" laddove, invece, se un soggetto, che per quei termini soggettivi si ponga ed in rapporto con gli altri, possa trovare il riferimento soggettivo di riscontro così che risulti possibile una realtà concreta tra soggetti che si posizionino ed in questo modo si identifichino. L'incondizionato deve trovare la propria condizione nel momento che la pone come unica possibile per un'universalità nella quale si ritrova quella libertà per la quale è stata altresì, posta anche al di là di altre condizioni empiriche o comunque ritenute parziali, limitative o contraddittorie. Questa ragion pratica di Kant non avrebbe bisogno, tuttavia, di una critica diversa - dell'altra ragione - se ponesse semplicemente sé stessa come la più ampia "realtà" a priori e su essa stessa poggiasse. Nella divisione, Kant comincia, è ovvio, dai principi per andare ai concetti ma, per il resto, ricalca l'impostazione precedente della ragion pura. L'indagine dovrà cogliere la "causalità" della volontà "per la libertà, cioè un principio puro pratico". Già nella prima definizione si porta dietro il problema del fondamento, del rapporto e della condizione che dal soggettivo, per lui, si passa all'oggettivo se quei principi possono essere o soprattutto sono validi per tutti gli esseri razionali; diver-

samente risulterebbero semplicemente massime. Tra queste e le leggi pratiche, egli ben nota che può esservi contrasto in un essere razionale, la cui volontà sia affetta patologicamente; nel senso che non esprime sé stessa in uno sviluppo organico dopo che è stato così posto dalla ragione e riconosciuto da quella degli altri? Si tratta ancora di cercare questo fondamento in quella che Kant definisce ragion pratica. Se la ragione è tuttavia quella stessa facoltà alla quale il teoretico si riferisce deve essa rappresentare o possedere il “principio”, diversamente è un qualcosa, un pratico che viene ad inserirsi ed a porsi come tale per gli effetti che conseguiranno. La ragione verrebbe ad operare una volta sulla natura dell’oggetto - intuizione, fenomeno e così via - ed un’altra sul soggetto e sulla sua “facoltà di desiderare”. Se questa è una facoltà vanno individuati i suoi elementi. Se non si giungesse a cogliere un a priori non potrebbe esservi il trascendentale come legame appunto di esso e per esso. La ragione prescrive tuttavia azioni come mezzo per un fine. Ad esulare, per Kant, è un imperativo, un dovere esprime la necessità oggettiva della azione. Ci chiediamo tuttavia se esso sia un qualcosa di pratico, soggettivo universale che spinga necessariamente ma di sconosciuta provenienza e non indicante il fine ovvero non risultando noto lo stesso sviluppo nell’universale? Senza la coscienza di questo imperativo, di questa posizione, resta questa potenzialità grandiosa rispetto al diverso che dallo empirico emerge ma permane essa anche diversa da una conoscenza che lo accolga e lo colga offrendo materiale ulteriore a questa spinta che limita tutto o tanto nel momento che si stacca dal semplice empirico particolare e si pone come realtà universale.

Quelle causalità, quegli imperativi, hanno comunque, per Kant, valore oggettivo e differiscono “dalle massime in quanto queste sono principi soggettivi”. Si tratta di cogliere l’oggetto e questo deve essere trascendentale e non restare un “semplice” imperativo che, quando determina la volontà come tale, prima della domanda dell’effetto, è categorico e quindi legge e necessaria ed indipendente e risultare ciò nella ragione propria e in quella degli altri! Senza la causalità ovvero il fine che si può conseguire, bisogna cercare questi imperativi categorici ma appena si tocca già il solo “che è giusto”, necessita spiegarlo e fondarlo ossia, in definitiva, bisogna porlo come realtà legata alla richiesta categorica che, sebbene concepita come forma, non può, essa, come condizione, non spingere alla “materia” ovvero all’ “oggetto della volontà” che è universale; al contrario, distruggerebbe sé stessa forma. Ogni cosa, portata all’ “universale” deve poter non solo reggere ma armonizzarsi.

La felicità, ad esempio, vista come il benessere di ciascuno, non potrebbe essere ritenuta se si basasse sullo svantaggio di altri. Il problema è relativo alla “concordia universale”, a cominciare dal soggetto con sé stesso; si tratta ancora di trovare una legge che determini necessariamente una volontà libera - da quali condizioni? - “Empiriche”? - Se libertà e legge pratica incondizionata altro non sono che la coscienza di sé di una ragione pura pratica, rappresentano il problema da affrontare e per Kant si muove dalla legge morale. Il bene dipende da questa, da ciò che liberamente e necessariamente si pone come universalità e non il contrario; e bene non è

quello che risulta a qualsiasi imperativo ipotetico, poiché questo risulterebbe empirico e frutto di un fine. Per lui è la forma di un imperativo categorico che allontana ogni materia, perché vi si oppone, anche perché non la reputa giusta, perché è avvertita come ingiusta, a costituire la base e il principio formale, appunto, della moralità. L'operato per l'universalità rappresenta la pratica che si pone semplicemente come necessità. "La forma di un mondo dell'intelletto" deve, o risulta, per Kant, solo essere legata "al mondo dei sensi", superando quasi una posizione in essere di quella realtà del soggetto universale che così si pone. Il divario risulta leggero ma frutto ancora di un'oscillazione tra le due ragioni, dopo che non è stato posto lo stesso fondamento per entrambe. Si tratta forse di risolvere il "modello" in una funzione? Kant non desidera "conoscere teoreticamente la natura di un essere in quanto ha una validità pura", gli "basta indicarla come tale, mediante quel concetto" e "legare il concetto della casualità con quello della libertà - e con la legge morale come motivo determinante -" e questo "in virtù dell'origine pura e non empirica del concetto di causa". Ancora una volta, muovendo dall'intelletto, Kant si ferma al sensibile della critica della ragione pura. Si tratta di riempire "il concetto di una causalità empiricamente incondizionata" che non deve restare semplicemente possibile e "che si manifesta in concreto nelle intenzioni". L'effetto possibile, tuttavia, che da ciò dipende, pone o ad esso legata la libertà o questa come un qualcosa che permette una scelta di fronte ad altro - convincimenti soggettivi, quali che siano o convenienze o sensazioni, oppure esterni che, comunque, sull'interno producono effetti-. Per la -conoscenza-pratica, l'oggetto diventa reale per la volontà determinante.

Il piacere ed il dispiacere legati ad oggetti -bene e male- si sostituiscono all'imperativo; con essi si enterebbe, altresì, nel particolare dal quale dipenderebbe inoltre una volontà mossa da sensazioni. Dalla ragione ai sensi si tratta della determinazione dell'uomo. E Kant muove dal principio razionale "già considerato in sé come il motivo determinante della volontà", "legge pratica a priori"; oltre questo "va innanzi un motivo determinante della facoltà di desiderare, il quale presuppone un oggetto di piacere o di dispiacere". Il Bene ed il male vengono spiegati dopo la legge morale e "mediante essa". Diversamente la determinazione risulterebbe da una connessione o da rapporti con le sensazioni dell'esistente. I filosofi antichi, spingendosi oltre l'eteronomia, si spinsero al sommo bene ma questo può solo essere da una volontà "a priori quanto alla sua forma". I moderni "nascondono l'errore menzionato sotto parole indeterminate". I concetti non possono essere dati poiché "sono tutti modi di una sola categoria, cioè di quella della causalità, in quanto il motivo determinante di essi consiste nella rappresentazione razionale di una loro legge, la quale, come legge della libertà, la ragione dà a se stessa e così si dimostra a priori come pratica". Si tratta ora di "assoggettare il molteplice dei desideri all'unità della coscienza di una ragione pratica". Queste categorie costituiscono dunque "la forma di una volontà pura". Diventano conoscenze nel momento che si esplicano come posizioni - "producono" "la realtà di quello a cui si riferiscono" -. Muovendo dalla causalità della libertà, che per Kant rinvia

ad un essere intelligibile, si applicherebbero nel pratico una: quantità, qualità, relazione e modalità. Ciò sembrerebbe “tradurre” la posizione di essa intelligibilità con una sua funzione di universalità di fronte ad altro; empirico, non cosciente o contraddittorio. Il giudizio rappresenta una regola pratica rispetto alla libertà ed alle sue determinazioni e Kant avverte che non è possibile qui uno schema che rinvierebbe o al sensibile o al soprasensibile. Bisogna dunque avere come riferimento solo la forma e non prendere “se non ciò che anche la ragione pura per sé può pensare” e “nella natura soprasensibile non introduce se non ciò che al contrario si può manifestare realmente”. Egli raccomanda di preservarsi più dall’empirismo che dal misticismo. Come sia possibile, si chiede, una volontà libera, da dimostrare a priori? Si tratta di cogliere essa volontà attiva a prescindere e soprattutto senza il sentimento che potrebbe aggiungere anche vantaggi che sminuirebbero la moralità. La ricerca deve spingersi oltre le inclinazioni prese insieme o ridotte a sistema, la cui soddisfazione può essere chiamata felicità che può portare ad egoismo di amore, di benevolenza o di compiacenza. La ragione pura pratica deve costringere l’amor proprio ad accordarsi ad essa ed abbatte ogni pretesa anteriore perché essa “è la prima condizione di ogni valore della persona”; alla fine “il rispetto alla legge morale è un sentimento che vien prodotto mediante un principio intellettuale”; ciò è a priori e necessario. Come effetto della coscienza della legge morale può e deve aversi disprezzo intellettuale e quando “la legge toglie di mezzo l’ostacolo, il togliere un impedimento vien tenuto in ugual conto di un’azione”. Ed è l’azione maggiore e primaria, possiamo aggiungere, quella di aver orrore di sé stessi in tempi diversi o per diversi aspetti ovvero per determinazioni ancorate e tali da non farci rientrare in quello che noi vogliamo essere per quella universalità della legge sia intuita che avvertita.

Di fronte ad una persona ritenuta pura e più della nostra stessa, a noi più nota, avvertiamo rispetto, ma perché noi ci troviamo di fronte e comunque esterni, diversamente da come se ponessimo questa legge con gli altri. Che da esso esterno ci giunga un peso da alleviare con la ricerca di qualche difetto, Kant appare esplicitarlo, a compenso, aggiunge, dell’umiliazione. In seguito, “non ci si può saziare di mirar la maestà di questa legge; e l’anima crede di elevarsi nella stessa misura”. L’uomo, dunque, si pone con essa e per essa in questa dimensione. La stessa ammirazione si ritrova in tale sentimento. Dover e moralità costituiscono l’azione che consegue all’eliminazione di ogni patologia che ostacoli o non concordi così che si armonizzi, in definitiva, con la legge. Il fare semplicemente qualcosa, foss’anche “del bene agli uomini per amore verso di essi e per affettuosa benevolenza” esula da ciò. La pace interna, all’opposto, “è semplicemente negativa riguardo a ciò che rende piacevole la vita”; e felicità non è, ancora, aver “onorato l’umanità nella propria persona”. Alla determinazione superiore della vita “si possono benissimo legare tante attrattive” e “il più prudente epicureo” si dichiarerebbe per la buona condotta morale” e anche se si volessero confondere, dovere e godimento “si separerebbero subito”. Dal confronto operato da Kant, sulle due critiche, oltre i principi ai quali l’una arriva e dai quali l’altra muove, non emerge un fondamento unico per il fatto

che la “pura” è legata alle forme sensibili ed all’intuizione dei fenomeni e l’altra alla forma che non può cogliere gli oggetti se non per esplicazione, soprattutto negativa, di ciò che è contrario alla legge morale universale fondata sull’imperativo categorico e su una coscienza. La legge della volontà resta “diversa” da quella degli oggetti poiché per questi si è legati al sensibile; per l’altra, invece, bisognerebbe una natura nella quale muoversi in modo tale da ritrovarli o porli in essere ma soprattutto è allontanato tutto ciò che non permette l’universalità e necessità. Nella “pratica” si tratterebbe di fondare la premessa “maggiore”. Kant ritiene che non possa darsi un principio unico poiché in essa pratica non si può muovere da un’intuizione. E se la forma fosse costituita qui dallo “spazio” universale dell’umanità nel quale potessero prendere corpo gli elementi dell’imperativo a priori o, spingendosi ancora più in là, fossero posti gli elementi di una funzione umana possibile, quale appunto quella per la determinazione di una realtà superiore dell’uomo? Ovvero di una realtà dell’uomo in questi termini? Gli elementi potrebbero, altresì, essere isolati e misurati nel rapporto anche con altri uomini ed in un contesto di riferimento per ciò che emerge chiaramente come diverso dal moralmente colto e separato da quanto tale non è nelle situazioni nelle quali vengono a trovarsi uniti? Ed ancora sarebbe possibile definire o almeno individuare gli elementi della felicità in rapporto a ciò? Sarebbe lecito e possibile, in definitiva, promuovere la propria felicità nell’universalità e necessità del dovere?

Kant, tuttavia, al di là del soggettivo principio non sembra riconoscere altra posizione; tutte le altre esterne ritenute “semplicemente oggettive” ed impossibili. Sembra essersi fermato a ciò che di evidente e categorico ha colto. Quasi che la libertà, se deve spostarsi, non possa che muoversi verso un trascendente, non reputando di poter costruire, su essa, un trascendentale della ragione pratica per l’impedimento additato dalla ragione pura. Si tratta di determinare quel “se” al di là del tempo; ed il soggetto. “consocio di sé come cosa in sé, considera anche la sua esistenza, in quanto essa non sta sotto le condizioni del tempo”. Appena egli “considera se stesso soltanto come determinabile secondo le leggi che si dà mediante la ragione stessa” dovrebbe porre sé in quella dimensione e rapportare a questa ogni altra conoscenza teorica e “naturale” che dall’esperienza proviene, tenuto conto, comunque, che, per lui, le categorie dell’intelletto, da sole, non possono conoscere. Se talune categorie potessero fondare o tradurre altre in una possibilità per questo soggetto che per la coscienza di ragione, si pone, allora egli potrebbe esplicare - ovvero in questo caso piuttosto riconoscere - sé in rapporto ad ogni altra cosa e per quei termini per i quali egli si ritiene tale. Può diventare conoscenza di sé nella considerazione che è già causa di sé? Se su quest’ultimo punto Kant non ha dubbi, solo infatti chi era libero può pentirsi, per quanto concerne il primo, pur toccando i fondamenti, appare fermarsi all’imperativo puro avvertito e passa a valutare ciò che si oppone e la forza di quello che emerge ogni volta in quella sua peculiarità: tu devi; e causa ne è la libertà che, al di là e prima e oltre lo stesso tempo, pone il soggetto ma questo, per lo più, resta noumeno. Egli passa dal fenomeno ad esso senza individuare o cogliere o ipotizzare o porre un

elemento che possa avvicinarsi ulteriormente al soggetto recuperando o traducendo l'uno e l'altro. Nel soggetto-noumeno, per il quale il tempo non è passato, non appena quello deve riconoscere il sé, per la ragione viene allontanato quanto non risponde alle richieste pratiche-pure; a Kant manca però il fondamento per un soggetto che tale, per essa ragione, non riconosce quello che esula da ciò; fatto questo che ammetterebbe il soggetto come unità e quella ragione per una sua categoria produce un vuoto per l'allontanamento di quanto non può essere fatto proprio. Solo in una dimensione diversa e posta, il precedente può essere recuperato nel tempo poiché il soggetto è visto formarsi in esso e, giunto alla sua individuazione "pura", può riconoscere ciò che non potrebbe appartenergli ora per quanto ma soprattutto per come egli si è posto ed è venuto a determinarsi. Lo sviluppo degli elementi ed effetti di questo, per quello che concerne la causalità della libertà e la moralità potrebbe allora essere "calcolato", "con la medesima certezza di un'eclisse lunare o solare", su quei presupposti, per la ragione, che da quell'imperativo muove e in ciò si dimensiona. Si imputa, in genere, questo fatto anche a coloro che, da piccoli, dimostrano azioni deprecate, eppure sono, per Kant, ritenuti responsabili poiché a costoro si attribuisce una "scelta" di principi, una libertà appunto, senza la quale nessuno potrebbe essere giudicato responsabile. Continua una sua valutazione in negativo, facendo notare che sia per unire che per dividere, la situazione si complica quando il problema, soprattutto del tempo, fosse spostato per il riferimento ad un essere supremo poiché, tra gli altri, pur sbagliando, sarebbe più coerente Spinoza.

"I maestri dogmatici della metafisica hanno dimostrato in essa le loro astuzie meglio che la loro sincerità". Si presta "aiuto a una scienza" scoprendo "tutte le difficoltà che le sono d'ostacolo". Il problema è dato qui dal condizionato e dall'incondizionato al di là dei passaggi semplicemente dialettici. L'elemento peculiare di questa "arte", cui la "stessa acutezza" di uomini, "per altro da ammirare", è rappresentato da un'identità ricercata con "spirito dialettico dei loro tempi" là dove essa non è, e nel caso in esame, tra felicità e virtù; e, per gli stoici, risultava, questa coscienza, come felicità; per gli epicurei essa rappresentava la via, ed ancora l'una scuola "riponeva il suo principio nel lato sensibile, l'altra nel lato logico"; una "nella coscienza del bisogno sensibile, questa nell'indipendenza della ragione pratica da tutti i motivi determinanti sensibili". "Ma ciò che è contenuto in un altro concetto è bensì identico con una parte del contenente, ma non con l'intero" ed ancora "in essi le parti sono in modo affatto diverso unite nell'intero". Il sommo bene resta un problema perché soprattutto "nello stesso soggetto si limitano assai e si recano pregiudizio" "le massime della virtù e...felicità" ".. rispetto al loro principio pratico supremo". È possibile allora una sintesi muovendo dal fondamento categorico? "La condizione della possibilità di esso deve fondarsi soltanto su principi della conoscenza a priori". Appena si applica la causalità all'esterno emergono o gli uni o gli altri risultati, muovendo da una parte o da un'altra di ciò che è incondizionato ed in questo caso, dall'a priori non può darsi altresì l'intuizione. Il problema ulteriore è costituito dal passaggio dai principi alle stesse sensa-

zioni generali per le quali si avvertono sia la virtù che la felicità. Quello stato che accompagna la conformità al dovere, Kant reputa di poter chiamare “concretezza di sé”, e però “intellettuale”. Resta il vuoto del sensibile per il mutare delle inclinazioni e per le possibilità di riempire. Le stesse inclinazioni risultano “cieche e servili”, “benigne o no” senza o prima della ragione. Egli ritiene comunque che l’andare oltre non appartenga alle capacità dell’uomo, “secondo le leggi del mondo sensibile” “benché le conseguenze appartengano al mondo sensibile”. Si tratta, tuttavia, di risalire all’interesse che muove la volontà e ciò è dato dalla ragione pratica alla quale spetta il primato, al di là di quella che può cogliere la contraddizione. Sia l’una che l’altra ragione pongono in essere le loro determinazioni concrete per le quali si ha conoscenza o attività e non potendo queste ultime esulare dalla conoscenza, si ripropone il problema della loro unione ovvero della possibilità dell’una nell’altra; mantenute comunque separate nelle due critiche per i motivi esposti. E se non possono essere ritenute nell’una le sofisticerie di teosofi o mistici solo una pratica che comunque è ragione può e deve restare nel suo interesse e “tale unione... fondata a priori sulla ragione stessa e quindi necessaria” costituisce l’obiettivo.

Restando la legge morale formale, non esplicandosi i fondamenti e soprattutto le funzioni di quelle determinazioni possibili, Kant pone i postulati che, pur non dimostrabili, sono inseparabili da quella legge. Così tra una santità e un progresso “a una determinazione irraggiungibile” sta ciò che va “dal peggiore al moralmente migliore”... “in un’ulteriore continuazione”... “anche oltre questa vita”. Per la completezza necessaria della moralità, che non può essere risolta “completamente se non in un’eternità”, giunge “al postulato dell’immortalità”. Il legame della felicità alla moralità fa supporre “una causa adeguata a questo effetto” e “deve postulare l’esistenza di Dio”. Il motivo di tutto sta nel fatto che Kant non trova la causa nel soggetto di ciò che comunque si pone come principio e a priori di una legge morale che universale si presenta diversamente da ogni determinazione particolare rientrante e conoscibile con le “leggi” del mondo sensibile. Appare che egli non mantiene l’universale unito e fondato sulla ragione pratica e pura del soggetto; di questo uomo. Si tratta di porre questa dimensione e la possibilità, in ultimo, di felicità in rapporto al diverso particolare e per quanto effettivo come tale. Vede bene cosa avviene quando si lega la libertà come principio unico, che per gli epicurei era stabilito “secondo l’inclinazione di ciascuno”; abbassato così “il loro sommo bene” erano “coerenti” “alla bassezza del loro principio” e quella felicità doveva “riuscire abbastanza meschina e assai differente secondo le circostanze”. Gli stoici “avevano scelto la virtù a “loro principio pratico supremo” ed essendo, per loro, “raggiungibile in questa vita” e così “avevano elevato il potere morale dell’uomo, che chiamavano saggio, sopra tutti i limiti della sua natura”; soprattutto però non ammettevano la felicità “appartenente al sommo bene” così si dava “la coscienza dell’eccellenza della <loro> persona, affatto indipendente dalla natura” ed “essi la esponevano bensì ai mali della vita, ma non ve l’assoggettavano” “nello stesso tempo lo rappresentavano < il corpo > come libero dal male”. “La dottrina del cristianesimo... dà in questo punto un concetto del sommo

bene, il quale solo soddisfa alla più stretta esigenza della ragione pratica” ponendo altresì una stima di sé legata con l’umiltà e “relativamente alla santità... non lascia che il progresso all’infinito”. Queste le conclusioni cui Kant sembra giungere, anche se, precisa ancora una volta, la ragion pratica chiede un sommo bene e pone il principio supremo in un mondo intelligibile con i postulati della legge morale. Si tratta comunque “della possibilità di realizzare l’oggetto necessario della ragione pura pratica” e fuori da tanto si hanno principi trascendenti o regolativi e alla richiesta dell’intelletto puro pratico non possono essere aggiunti elementi psicologici, di quantità o altro. La supposizione pratica dell’essere onnisciente non ricavabile né dalla fisica, per estensione arbitraria, né dalla metafisica, serve a “conoscere la mia condotta fino all’ultimo della mia intenzione in tutti i casi possibili e per tutto l’avvenire”; “onnipotente per dare alla mia condotta le conseguenze conformi”; “e così pure onnipresente, eterno”... Queste le difficoltà “se nella storia della filosofia greca, oltre ad Anassagora, non s’incontrano tracce manifeste di una teologia razionale pura”. Oltre l’innatismo platonico, che porta alle teorie del soprasensibile ed Epicuro, il cui uso è relativo “ai motivi determinanti dei sensi”, si pone l’a priori. Se di metodo si può parlare per le scienze propriamente teoretiche; per la morale si può muovere da constatazioni o da elementi per avvicinarsi a quella che sola è la forma del dovere. Kant, tuttavia, muove dall’osservazione della conversazione in compagnia mista - dotti, uomini d’affari, signore - e nota che “oltre il raccontare e lo scherzare” “vi trova luogo il ragionare”. Il primo si esaurisce, il secondo diventa facilmente insulto”.

Le persone si annoiano presto del ragionare sottile ma “sul valore morale di questa o quell’azione” si muovono e sono “così precise, sofistiche, sottili”. “In questi giudizi si può notare il carattere di chi giudica”. Taluni difendono la virtù di fronte a chi la nega con l’indagine così che la rettitudine appare inseguita. “Io non so perché gli educatori della gioventù non abbiano già fatto uso da tempo di questa tendenza della ragione a entrare con piacere nell’esame” eppure l’interesse cresce “perché sente il progresso della propria facoltà di giudicare”. Non “gli esempi delle azioni cosiddette nobili” di cui i nostri scritti sono prodighi” perché irraggiungibili, producano solo eroi da romanzo “e trascendenti, dispensano dall’osservanza dell’obbligazione comune e d’uso, che a loro sembra poi solo meschinamente piccola”. “Si deve far notare non tanto l’elevazione dell’anima, la quale è assai incostante e transitoria, quanto piuttosto la sommissione del cuore al dovere”. Solo i filosofi possono rendere dubbiosa la soluzione di questa questione “perché l’uso abituale della ragione l’ha risolta da molto tempo”. Questo metodo è più necessario che mai “quando si proponessero elementi teneri o pretese alte che gonfiano e inaridiscono”. Entusiasmare prima del dovere equivale a fare dei sognatori”. Su fondamenti diversi dal concetto possono poggiarsi solo velleità “e poi si ricade nella fiacchezza precedente”. Si ama quanto più si conosce, perché si scopre l’indizio di talenti superiori all’animalità”. “Il lavoro per la libertà sostituisce gli altri dolori”. Appagati da queste considerazioni e rinfrancati sospendiamo per un poco l’indagine teoretica.

La critica del giudizio

Le serrate critiche di Kant risultano incentrate soprattutto sulla distinzione dell'ambito di validità dell'intelletto con le sue forme a priori comprese le sensibili, che permettono la conoscenza "scientifica" dei fenomeni per quelle condizioni - universali e necessarie -. La realtà oggettiva viene allontanata in quanto estranea. Le categorie dell'intelletto continuano tuttavia a chiedere riferimenti e "conoscenze" così che egli ritiene di dover chiamare idee regolative della ragione quelle che spingono ad una ricerca ulteriore fino a sconfinare in un terreno al di là della possibilità dell'intuizione. Prima di tanto, comunque, ha colto un a priori pratico come universale e necessario "tu devi" che, per la sua forma, si pone in modo universale e può essere "immediatamente" riconosciuto non appena lo si pone in rapporto al diverso; ad una qualsiasi posizione che risponda ad elementi od interessi che si oppongono ed è proprio in ciò che consiste la moralità. La libertà dell'uomo appare determinata dalla volontà che accompagna un agire frutto dell'imperativo categorico eppure di fronte ad altri comunque possibili. Il soggetto, in questo caso, "sceglie" l'universale che lo determina rispetto a quanto, diversamente, lo farebbe risultare?

O "liberamente" si lega alla sua determinazione universale così che la sua scelta diventerebbe una semplice integrazione con ciò che rappresenta una determinazione a priori? L'enorme problema appare risolto da Kant che pone un soggetto il quale riconosce le determinazioni e sceglie; sembra inoltre che così stando, in ogni caso, oltre o fuori, abbia potuto valutare e quindi scegliere ciò che poi comunque costituirà una, l'unica, determinazione necessaria e categorica. Se l'oggetto della ragion pratica non è presupposto ma è dipendente dal risultato della ricerca, il sommo bene conseguito alla legge morale; qualora non fosse colto - bisognerebbe un tempo illimitato - ma il totale non è comprensibile per la ragione teoretica - allora dovrebbero seguirsi le ipotesi per le quali è recuperato come indicazione -da Dio all'immortalità- proprio quanto era stato bandito da una conoscenza trascendentale. Non essendo state risolte, da Kant, le due critiche in una, e siccome restano ancora all'uomo talune facoltà o richieste, egli le affronta in una "Critica del giudizio": "termine medio tra l'intelletto e la ragione". Se giudicare è una facoltà, questa o presenta "a priori" -categoriche- o risulta una capacità operativa su "esterni". Il giudizio dovrebbe costituire così o il termine medio di connessione o una nuova facoltà tra la teoretica e la pratica. Il problema rinvia ancora alla determinabilità del soggetto; ai suoi riferimenti ed alla sua unità conoscitiva, pratica e giudicante. Questo soggetto, in ultimo, deve risultare determinabile per una ragione che comprenda le categorie dell'intelletto teoretiche e pratiche, la possibilità sensibile e ricondursi quindi al giudizio fondante; diversamente resta un soggetto tra facoltà e richieste che vanno dalla teoreticità alla praticità ma si incontrano con una estraneità dalla sensibile alla giudicante. Resta l'interrogativo se sia possibile l'intuizione di un soggetto; per pratica universale, per giudizio riconducente. Senza il soggetto ed il suo campo, si avverte il dispiacere di constatare che questo ingegno, che pure tocca i punti più salienti e tanti

mirabilmente risolve, ritorna indietro “coerentemente” appena avverte l’impossibilità di una costruzione sulla via, di volta in volta, tracciata e non riconducibile a quell’unità del soggetto che bisogna fondare; fatto forse non possibile per lo scotto pagato all’ambiente e per quanto ancora all’esterno riferito. La terza critica risulta un’aggiunta là dove sarebbe stata auspicabile una risoluzione delle due. I suoi “successori” continuarono ciascuno una delle due vie e il “dualismo” seguì i binari dell’idealismo e del materialismo nonché dell’empirismo nella sua evoluzione ma si lasciarono dietro proprio quella “piccola parte” che quello, con sacrificio, non aveva risolto. Kant forse fu attratto da un riferimento esterno ancora forte e simile a quello che aveva condotto in errore Cartesio. Come questi individuò il pensiero nel suo fondamento scientifico - in rapporto alla realtà esterna - che subito reputò res; un pensante come cosa, ed ancora ne cercò una causa: il principio assoluto, Dio, con i già noti termini parmenidei, così Kant, individuata la legge morale nel soggetto, ha poi chiesto e posto il fondamento di uno ed ancora dell’altra: Egli considera il soggetto, nel suo essere in sé, come noumeno per la pratica che dall’imperativo muove oltre il tempo ma poi, per la ragione teoretica, non ritiene ciò possibile ed ancora altresì per le idee regolative di quella stessa ragione?

Reputa che bisogna ammettere, come possibili, immortalità e quanto altro fino a Dio che, in un certo senso, dovrebbe continuare a sostenere ciò che quel soggetto morale sembra non potere per una sola qualsiasi delle due vie. Lo stesso soggetto appare una volta legato ad uno spazio - una delle sue condizioni di conoscenza - altre, “fuori” da esso: il soggetto morale pone l’effettualità dell’imperativo in ogni spazio, a prescindere dal legame in esso di quegli elementi che possono costituire una realtà fenomenica e quindi fisica. Lo spazio, nella conoscenza, risulta una condizione determinante; nella pratica, ogni corrispettivo diverso o negativo di quello che, universale e categorico, comanda la legge morale. Una volta si muove dalla legge universale, un’altra da una condizione che, si a priori, tuttavia, recepisce gli elementi fenomenici che portano con sé una loro realtà e loro caratteristiche e forse anche loro leggi. Il problema si ingrandisce con la ricerca sulla felicità che, anche come sommo bene, non può che avere come riferimento il soggetto, il quale però non riesce a sostenerne il peso, per le considerazioni prodotte ed ha bisogno di ulteriore rinvio. Senza il passaggio in altro, invece, rimane un soggetto, con una sua determinazione, in una possibilità esterna -fisica- ed in una tra soggetti - anche pratica nonché conoscitiva su presupposti comuni ed altresì di giudizio per un campo di riferimento intersoggettivo.

Può il soggetto universale esplicitarsi in pratica, come fenomeno conosciuto e conoscibile e morale nonché per un bene, sommo perché considerato in una generalità ed immanente poiché non al di là e coerente perché in organicità con le condizioni di ciò che si pone come “noumeno” ma si esplica per intuizioni, esprime i suoi fenomeni come manifestazioni, interagisce ed opera con l’esterno che conosce, riferendolo per le sue leggi proprie così che le “esterne”, diverse e per quanto tali, siano informate da quella universale del soggetto e dei soggetti che nei termini generali le “usano” e le

indirizzano in una organizzazione che dal soggetto dipende ed a lui rinvia? Sarebbe così il noumeno ad esplicarsi come fenomeno e tutti gli altri fenomeni a quello si riferiscono; dall'essere e in natura, alla coscienza di sé con le proprie posizioni; da azioni e resistenze a confronti per la coscienza, fino ad un generale superiore, religiosità più o meno confusa, ritorno del totale col recupero dal meccanicistico all'immanente ed altresì all'ideale. La critica e l'allontanamento delle parti erroneamente comprese, perché non individuate anche nella definizione è la critica delle conoscenze e delle richieste, tra le quali quelle di giudizio. Quali i principi a priori di questo, se esso si presenta come "termine medio tra l'intelletto e la ragione"? Se esso rappresenta una conoscenza non può costituire "una parte speciale tra la parte teoretica e la pratica". "Il Giudizio non riguarda se non l'applicazione" di essi concetti a priori.

Questa attività "deve fornire da sé un concetto col quale veramente nessuna cosa sia conosciuta, ma che serva di regola soltanto ad esso Giudizio medesimo: Non può come regola oggettiva, alla quale essa facoltà possa adattare il suo giudizio, perché allora sarebbe necessaria un'altra facoltà di giudizio, per decidere se sia o no il caso in cui questa regola si applica". Questo imbarazzo circa un principio - soggettivo od oggettivo che sia - si trova soprattutto in quei giudizi che si dicono estetici". Appare, per Kant, "un'immediata relazione di questa facoltà <del conoscere> col sentimento di piacere o dispiacere, fondata su qualche principio a priori, da non confondersi con ciò che può essere il fondamento della determinazione della facoltà di desiderare, perché questa ha i suoi principi a priori in concetti della ragione". La regolarità che Kant trova nella natura non appartiene né al mondo sensibile né a quello soprasensibile così che il rapporto può essere tratto da essa facoltà. Il problema del principio di questo rapporto resta comunque fondamentale e il suo studio costituisce lo "scopo trascendentale". Da questo assunto critico muove e si scusa per l'eventuale oscurità data "la grande difficoltà". Se esiste una divisione della filosofia in teoretica e pratica è perché "i concetti, i quali assegnano il loro oggetto ai principi di questa conoscenza razionale, siano specificamente differenti". Si "suppone sempre un'opposizione dei principi della conoscenza razionale propria delle diverse parti di una scienza". Per il trascendentale, per gli oggetti che sono tali per quei principi, si ha una risoluzione nelle due possibilità: natura e libertà. Senza questi principi, la ragione potrebbe seguire o usare concetti diversi nelle diverse applicazioni, se mossa da oggetti diversi o per situazioni diverse nelle quali gli oggetti, come tali, venissero a porsi. La filosofia della morale contiene solo "un principio negativo - della semplice opposizione - di quanto concerne la conoscenza e dunque la filosofia della natura. Corollari della filosofia teoretica possono essere chiamate quelle regole tecnico-pratiche per quanto possono avere influsso sugli uomini e sulla loro volontà. Quanto oscilla tra natura e libertà, Kant chiama precetti. Il problema è rappresentato proprio da questa risoluzione - tra a priori, campo, sufficienza ed insufficienza - che muove da una "facoltà di conoscere secondo principi, e per conseguenza <rappresenta> la filosofia". Che i due domini, puro e pratico non possano costituirne uno solo è

attribuito al fatto che nell'intuizione sono colti non oggetti ma fenomeni; "il concetto della libertà invece può rappresentare il suo oggetto come cosa in sé, ma non nell'intuizione". Solo se l'oggetto della libertà, anziché rappresentato, fosse così posto ed intuito in uno spazio o in una funzione, il problema acquisterebbe una diversa conformazione risolvendo forse quella stessa "idea posta alla base della possibilità di tutti gli oggetti dell'esperienza" mai estesa fino a farne una conoscenza. Al di là dello "abisso" tra natura sensibile e libertà e sopransensibile, Kant ritiene, tuttavia, che "il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi". "Vi deve essere un fondamento dell'unità" "il cui concetto è insufficiente" "ma che permette nondimeno il passaggio dal modo di pensare" dell'uno all'altro. Se "i concetti della natura riposavano sulla legislazione dell'intelletto... il concetto della libertà sulla legislazione della ragione"; "nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori vi è ancora un termine medio": "il Giudizio, principio soggettivo, al quale è assegnato solo un territorio così come "il sentimento del piacere si trova tra la facoltà di conoscere e la facoltà di desiderare", ma il piacere o il suo contrario possono essere ricondotti a quest'ultima e qualora essa sia relativa alla legge morale si giunge alla ragione della libertà nonché della natura se e nella quale possono essere recuperati gli scopi di essa libertà. La filosofia è divisa così in "critica dell'intelletto puro, del giudizio puro e della ragione pura"; tutte "sono legislative a priori". Eppure il giudizio sembrava, oramai da vicino, affidato alla ragione della libertà.

La "facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale" è detta determinante; ma Kant precisa che il "giudizio trascendentale, fornisce a priori le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale"; questo però affinché si ponga il trascendentale o una forma o una categoria ed il particolare costituisca un fenomeno dell'intuizione perché già solo come idea non permetterebbe la conoscenza; se l'universale fosse costituito altresì dall'insieme delle intuizioni, fenomeni in essa forma - a priori - potrebbe dirsi trascendentale ma in questo caso il particolare si aggiungerebbe all'altro - universale - nella intuizione che lo interessa. Il giudizio, come facoltà, deve avere una sua forma ovvero suoi principi con i quali operare come su un esterno considerandosi tale sia ogni universale, così posto, che i particolari, i quali dovrebbero essere sussunti per quei principi a priori di quella che si dice facoltà di giudizio. Le stesse considerazioni valgono per quel giudizio detto riflettente: dal particolare "deve trovare l'universale".

La ricerca dell'indeterminato, "considerato secondo un'unità", per portare ad una legge deve avere un a priori e cogliere una conoscenza che lo "scopo" e la finalità pur regolativi non possono dare; né "la finalità della natura è, dunque, un particolare concetto a priori, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio riflettente", a meno che con esso non si intenda una coscienza che "riflette l'intuizione e come tale si presenta diversamente dall'intelletto della ragione pura", il cui trascendentale, tuttavia, dovrebbe ancora essere fondato. Kant considera trascendentale quel principio "col quale è rappresentata la condizione universale a priori, sotto la quale sol-

tanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale”; metafisico quando le condizioni a priori possono <ovvero hanno bisogno di> essere ulteriormente determinate a priori”. Il trascendentale giudizio dovrebbe determinare non “una natura in generale” ma “determinata mediante una molteplicità di leggi particolari”. Se il tutto non è riconducibile ad un a priori allora si sfocia nel metafisico o in massime. La stessa sussunzione sotto leggi date o rinvia, perché determinata da un a priori o è metafisica, se ha bisogno di un fondamento ulteriore o diverso. Non basta così solo supporre un’unità poiché quantomeno bisogna determinare il rapporto necessario, che rinvia ad un principio a priori, categoria pura, almeno come in matematica dove si lasciano “indeterminati i dati empirici”, “generalizzando, in tal modo, la soluzione del problema”. Il modo da seguire nella riflessione degli oggetti dovrebbe rappresentare la posizione di quella richiesta di unità orientativa per l’uomo a meno che questa unità non rappresentasse un “noumeno” conoscitivo come la libertà quello pratico dell’imperativo e incontrasse un corrispettivo nella natura che genera piacere. Unità che non si può né comprendere né dimostrare “soprattutto finché non la si pone semplicemente come un fatto dell’uomo in una sua funzione che va a determinarsi!

Kant ammette che, anche senza la determinazione a priori, bisogna porre a fondamento di ogni riflessione un principio che però continua semplicemente a chiamare a priori anche quando precisa che si tratta di un accordo e pur avvertendo chiaramente che ciò emerge da una “necessità” dell’intelletto, e si sforza di poterlo considerare nella natura. Dato che il “conseguimento di qualunque scopo è accompagnato dal sentimento di piacere”, per una condizione a priori, in questo caso “principio per Giudizio riflettente in generale”, “il sentimento di dispiacere” risulta da esso determinato. Considerato comunque che l’a priori è la condizione di una sintesi, il piacere dovrebbe essere dato dall’aggiunta - sintesi - in essa condizione. Ad essere interessato è un esterno che va ad unirsi poiché oltre questo resterebbe solo una coscienza di esso che si pone e porta piacere ma di fronte a ciò che non è posto in essere ovvero rispetto a quanto e per il quale non si è. In questo caso l’a priori diventa non solo principio ma realtà soggettiva. L’esterno, altresì, che si confà quando ben potrebbe non, rappresenta proprio ciò che porta piacere. Si tratterebbe di un’ammirazione per l’esterno colto in una unità in rapporto al nostro principio. Ogni conoscenza a questo riguardo dovrebbe portare piacere solo che taluni apporti non sono più notati perché lontani e confusi con “la semplice conoscenza”. Il piacere verrebbe dunque per ciò che si chiede e si sa che non si ha se non per l’a priori come principio conoscitivo riconducente all’unità. A livello empirico, esso piacere sarebbe prodotto comunque per l’aggiunta ovvero per il raggiungimento di quanto si chiede per quelle particolari motivazioni, che possono presentare elementi non solo discordanti ma anche uniti ad altri che portano termini diversi anche oppositivi e, per la loro parte, provocano anche un dispiacere, sia nello stesso tempo che in tempi ed aspetti diversi. Kant reputa che la qualità, nella rappresentazione di un oggetto sia “ciò che è puramente soggettivo”; quello che “serve alla determinazione

dell'oggetto <alla conoscenza> o può servire a quest'uso, costituisce il suo valore logico". Queste affermazioni ci lasciano perplessi in quanto tutto l'a priori è tale perché del soggetto che conosce con le sue forme appunto e categorie ed ora ci ritroviamo un oggetto ed una soggettività con la qualità che forse non rappresenta nemmeno una categoria intersoggettiva a meno che Kant non distingua una forma di essa come a priori conoscitivo ovvero "principio" ed una realtà che si componga per ogni soggetto individualmente ma ciò andrebbe a legarsi o ad un a priori o a condizioni empiriche per ciascuno; tenuto conto, altresì, che l'oggetto si pone come tale e non come fenomeno, per ciò e con ciò individuato e conosciuto e non oggetto esterno comunque desiderato e ritenuto, inoltre, in uno spazio considerato "proprio"? Il piacere ed il dispiacere sono, così, legati all'esterno. Si tratterebbe di una "finalità che precede la conoscenza di un oggetto"; "estetica della finalità". Quando l'immaginazione "si trova d'accordo spontaneamente con l'intelletto" "ed è suscitato un sentimento di piacere, allora l'oggetto deve essere riguardato come conforme al fine rispetto al Giudizio riflettente". "Si giudica cioè sulla forma dell'oggetto" e il "piacere viene pure considerato connesso con tale rappresentazione in modo necessario, e quindi non solo per il soggetto che apprende questa forma ma per ogni soggetto giudicante in generale".

Il principio che "accomuna" dovrebbe essere il giudizio come capacità che trova l'accordo ma non sembra possa darsi un a priori se non questa stessa capacità. Posta questa universalità è possibile un bello ed un gusto a quello relativi. Senza il fondamento rimane il problema della forma e del suo rapporto con la riflessione così che il valore universale, fondato sull'a priori, interessa questa e ad essa rinvia. La concordanza però è contingente ed ancora la finalità rinvia alle facoltà conoscitive. Il piacere - o dispiacere - che non sia prodotto altresì dal concetto della libertà "non può essere mai considerato secondo concetti come necessariamente legato con la rappresentazione di un oggetto; ed invece deve essere riconosciuto come congiunto necessariamente con quella, soltanto mediante la percezione riflessa e, per conseguenza, come tutti i giudizi empirici, esso non può attribuirsi alcuna necessità oggettiva e pretendere a priori alla validità universale". Al di là dell'empirico, Kant pone il "giudizio di gusto attribuito ad ognuno, come se fosse un predicato legato alla conoscenza dell'oggetto". Il problema comunque si ripropone in quanto il predicato rinvia alla conoscenza e questa all'oggetto così che ci si avvicina ed allontana per quella possibilità soggettiva ed universale della realtà soggettiva da fondare. Si tratta di dover ricondurre le singole spiegazioni determinanti ad una determinazione possibile intersoggettiva in un modo non diverso da quanto concerne la determinazione della libertà. Bisogna "determinare a priori quale oggetto debba accordarsi col giusto e quale no". "Per questa ragione... sono anche sottoposti ad una critica; quantunque questo principio non sia né un principio conoscitivo per l'intelletto, né un principio pratico per la volontà, e quindi non sia determinato a priori". Subito dopo però, afferma che da "una finalità degli oggetti rispetto al giudizio riflettente... si ha il bello, ma anche il sublime, per quanto si riferisce al sentimento più alto del soggetto oltre lo

stesso accordo” “col concetto della natura che è nel soggetto”. Ma ancora ripete che l’accordo può riposare su un fondamento puramente soggettivo, in quanto l’apprensione è “anteriore ad ogni concetto” oppure si presenta “come accordo della forma dell’oggetto con la possibilità della cosa stessa, secondo un concetto di essa che precede e contiene il fondamento della sua forma”. Si ha così, una volta il piacere immediato per la forma dell’oggetto ed un’altra per “l’intelletto nel giudizio che esso ne dà”. Si aspetta, altresì, il trascendentale per la forma a priori, a meno che questo non sia dato di volta in volta, dal cogliere esso “principio” che, in questo caso, risulta piuttosto l’individuazione di un processo che si determina. Kant tuttavia pone lo scopo, sia che noi lo realizziamo come nell’arte o che lo attribuiamo alla natura con le sue produzioni e ne recuperiamo organizzazioni. Si tratta comunque di analogia che egli dice funzionale per l’orientamento. Si sa che questo non è il trascendentale, né quando si tratta della “bellezza naturale come esibizione del concetto della finalità formale né per quanto concerne “i fini della natura come esibizione del concetto di una finalità reale” - oggettiva -. Su tanto Kant fonda la divisione della critica del Giudizio in critica del giudizio estetico e critica del Giudizio teleologico”; comprendendo nella prima la finalità formale - detta altrimenti soggettiva - per la via del sentimento di piacere o dispiacere e nella seconda la facoltà di giudicare la finalità reale - oggettiva - della natura, mediante l’intelletto e la ragione”. Egli, tuttavia, torna a toccare il principio quando ritiene la parte estetica la sola che contenga un a priori, per la forma la quale poi si pone in riferimento alla facoltà di conoscere; ma è proprio quella forma che non appare risolta né individuata oltre l’empirico che pure vi si lega. Si spinge quindi fino ad ammettere fini nella natura che però non possono essere colti con un a priori e comunemente reputa che il Giudizio “contiene una regola per applicare il concetto di scopo a vantaggio della ragione”. Si tratterebbe invece di risolvere un trascendentale del soggetto che si muove nella natura producendo una funzione con i criteri della maggiore universalità e necessità; egli, invece, lo sposta ancora all’esterno e reputa di muovere da un a priori.

Aggiunge “una cosa” alla forma per il principio trascendentale e quindi “una finalità della natura in rapporto soggettivo con la nostra facoltà di conoscere”; “e come se fosse un principio per giudicare di quella forma, lascia del tutto indeterminato dove e in quali casi <deve> giudicare un prodotto”. Il giudizio estetico ha così “il compito di trovare nel gusto la corrispondenza di questo prodotto <della sua forma> con le nostre facoltà di conoscere... per mezzo del sentimento di piacere” “Il giudizio teleologico, invece, determina le condizioni sotto le quali qualche cosa sia da giudicarsi secondo l’idea di uno scopo della natura”. Da questa non può essere tratto “alcun principio che ci autorizzi ad attribuirle a priori una relazione con scopi” ma date “molte esperienze particolari, debbono essere considerate nell’unità del loro principio”. “Il giudizio estetico è dunque, una particolare facoltà di giudicare delle cose secondo una regola, ma non secondo concetti”. “Il giudizio teleologico non è una facoltà ma è sufficientemente il giudizio riflettente in generale”... “in quanto procede... riguardo

a certi concetti naturali, secondo principi particolari”...; non determina oggetti “sicché, considerato nella sua applicazione, esso appartiene alla parte teoretica della filosofia <ma> in virtù dei suoi principi particolari che non sono determinanti” “mentre il giudizio estetico, non porta alcun contributo alla conoscenza dei suoi oggetti “e riguarda” “la critica del soggetto giudicante e delle sue capacità conoscitive” “in quanto capaci di principi a priori qualunque possa essere il loro uso” - teorico o pratico -. Il problema si ripresenta ancora uguale, senza il fondamento e la determinazione che interessano l’ambito conoscitivo e quanto altro in esso risulti in un rapporto fondante. Kant, tuttavia, considera tutto ciò che non rientra nella determinazione per l’intelletto con i suoi principi a priori ovvero ed inoltre con le sue forme sensibili, per quanto concerne la conoscenza - teoretica - della natura - e già qui egli ammette una natura oltre la semplice determinazione che unica, dovrebbe risultare conoscitiva e conoscenza epurata da quanto confuso o esterno sia potuto rientrare - come soprasensibile, ivi compresa la libertà che, non potendo essere determinata in quella conoscenza teoretica, si pone come noumeno e comunque con le sue richieste le quali rinviano al principio formale a priori “tu devi”.

Non avendo risolto le due facoltà per un fondamento unico, si porta dietro, nella terza critica questo passaggio con il quale oscilla in una determinazione per principi particolari ovvero regole recuperate dalle varie esperienze pratiche che però sa non determinanti e tuttavia come lo fossero rispetto ad un a priori peculiare che comunque sfiora a volte, relativamente ad un piacere determinante, a propria volta, in rapporto alla conoscenza; altre, quasi per similitudine o sovrapposizione a quanto può essere scorto - ma senza un principio a priori - in una natura che si coglie e si può reputare organizzata come in una sua finalità nella quale possiamo vedere una nostra. Kant avverte comunque che, se i principi che determinano la causalità secondo il concetto di libertà non risiedono nella natura nondimeno è possibile il contrario per gli effetti secondo le leggi formali della libertà stessa che “deve attuarsi nel mondo” e comunque “la parola causa usata a proposito del soprasensibile indica soltanto un motivo; ed ancora che l’intelligibile, pensato sotto la libertà risulti inesplicabile. Subito dopo però reputa che “l’effetto prodotto secondo il concetto della libertà è lo scopo finale, che deve esistere, e che perciò è presupposto come possibile nella natura. Il giudizio che presuppone questa possibilità a priori e senza riguardo al pratico, fornisce il concetto intermediario tra concetti della natura e quello della libertà”. Sembra che a non essere stato risolto sia proprio quel “deve”, dalla cui posizione potrebbe risultare quella trascendentale concreta, possibile funzione dell’esplicazione uomo in rapporto anche con i fenomeni sensibili, comunque conosciuti e conoscibili senza uscire dal “determinabile per mezzo della facoltà intellettuale “muovendo anzi dal sostrato stesso della ragione” ovvero da una “sua legge pratica a priori”, per una “determinazione”.

Più che di un passaggio si tratterebbe dell’esplicazione di una posizione, di una determinazione a quei riferimenti rinvianti ed a ciò, in ultimo, sarebbero ricondotti il piacere ed il dispiacere ma non ad un universale, necessa-

rio o solo a priori ma all'uomo concreto e sensibile e "naturale" per quanto esplicabile per quella funzione che dall'universale, a priori muove la sua determinazione concreta e reale posta. Il piacere sarebbe quello inseribile nella ragione il cui scopo finale è l'esplicazione più universale ed organica possibile di quel sé che diventa pratico ed è pratico.

Progetto per una pace perpetua

È possibile una pace perpetua? La risposta sembrerebbe facile ed evidente: Se sono eliminati i motivi che portano alla guerra. La prima delle guerre è quella del soggetto che deve organizzare ed armonizzare le spinte in contrasto con sé stesso e quindi verso l'esterno, con altri. Una ragione comune ai soggetti, una universalità intersoggettiva, una funzione possibile ed armonica contenente le diversità in una determinazione generale potrebbe esplicare il fondamento e le manifestazioni di ciascuno. Le diversità, cariche di volontà, rappresentano la condizione di fronte e le prime sono costituite dal politico pratico di esperienza che coglie, da queste, le leggi e le motivazioni; all'opposto, invece, il "filosofo" che risponde e si determina per altro e Kant muove da questa "clausola salvatoria". Egli dà avvio alle analisi notando la differenza tra pace e tregua dove i motivi di rivalsa sono solo assopiti. Il discorso continua quindi con il mantenimento degli elementi volti alla pace e l'indicazione dell'eliminazione di quella condizione di guerra; gli stati debbono restare, eserciti ed armamenti aboliti. Non usa qui quel procedimento critico volto alla ricerca del trascendentale cui le sue critiche ci avevano abituato. Quando avverte che i debiti e i guadagni non possono essere sviluppati senza pericolo, non fornisce le cause determinanti e così quando nessuno stato deve intervenire su un altro o al suo interno. Con l'ammettere che nessuno stratagemma - assassini, avvelenatori - deve pregiudicare la pace futura, si avvicina agli elementi iniziali sui quali la pace può esistere. Ma subito confronta uno stato naturale con quello di guerra anche se non in atto tra vicini. Reputa quindi che la costituzione debba essere repubblicana con libertà, "dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune" ed uguaglianza e tanto rinvia alla "idea del contratto originario". La guerra, tuttavia, pur dipendendo dai cittadini non sarebbe sicuramente bandita anche se portata ad un grado maggiore di sicurezza.

La stessa federazione di stati liberi non può garantire totalmente la pace se parte dei cittadini fossero propensi alla guerra! Bisogna giungere ad una ragione che "dal suo trono di suprema potenza morale legislatrice, condanna assolutamente la guerra". L'attuabilità potrebbe essere data da "una fortuna che portasse un popolo potente e illuminato a costituirsi in repubblica", che "universale", possa sostituire lo stato di natura con le sue leggi. Gli individui debbono rinunciare "alla loro selvaggia libertà". Andrebbe tutelato il diritto di visita e di movimento. Nota, altresì, che alcune potenze commettono ingiustizie enormi e pure "vogliono essere ritenute quali rari esempi di osservanza del diritto". Garante della pace può essere il fato o la provvidenza o la natura? Kant dice che bisogna sopporla "per farci un'idea della sua possibilità, secondo l'analogia con le operazioni artistiche umane". Il rapporto o la concordanza col fine, che la ragione immediatamente ci pre-

scrive”, riporta gli elementi teoretici e pratici delle critiche. Bisogna ricercare dunque la situazione. Subito però, anche qui, accondiscende ad una finalità della natura in favore degli uomini, dal muschio dei mari polari che diventa nutrimento per le renne ai deserti nei quali emerge la funzionalità dei cammelli e così via per quanto ricavabile dall’uomo. Appaiono evidenti, forse ancor più che nelle critiche, i risultati, frutto della non inversione possibile che dall’uomo, pratico, universale, libero e conoscitore nonché organizzatore, muove. Come risolvere ancora il “coraggio guerresco” ritenuto da taluni anche “di inestimabile valore”? E Kant torna ad affrontare il problema chiedendosi “cosa fa la natura al fine di imporre all’uomo il dovere di sottostare alla sua propria ragione” e reputa “che essa lo fa”. Si tratta di risolvere il problema tra uno “stato di angeli” e quello di “uomini con le loro tendenze egoistiche”. È l’intelligenza, per lui, che potrebbe permettere l’organizzazione di demoni pur che fossero ragionevoli da comprendere il vantaggio “di sottoporsi a leggi pubbliche”. “Chiude” reputando che i filosofi vadano ascoltati da giuristi e governanti tenendo conto altresì che “l’esercizio del potere corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione”. Una ragione che non diventa quindi pratica come ci si auspicherebbe. Kant, tuttavia, subito sembra affrettarsi a riaffermare che sarebbe assurdo, dopo aver riconosciuto l’autorità della morale, ritenere che non si possa attuare. Le valutazioni sono ancora condotte tra prudenza della politica e semplicità della morale, con le intersezioni cui siamo abituati quali “l’onestà è la migliore politica”. Al di là delle massime che possono permettere la gestione del potere restano quelle che possono essere conformi “al fine generale del pubblico - la felicità - con il quale la politica deve accordarsi. Kant rimanda la trattazione “di questo principio ma che questa sia una formula trascendentale risulta chiaro”. “Se è un dovere la pace perpetua... non è un’idea vuota”. Perché possa essere piena, possiamo aggiungere, bisogna muovere dai filosofi che pongono in essere proprio in quanto tali, quella capacità di compenetrarsi negli altri attraverso l’universale, almeno come ricerca conoscitiva e qui appare opportuno fermarsi poiché vasta si presenta, negli stessi termini intersoggettivi oltre che nei rapporti concreti e diversi, a cominciare da chi pone sé stesso ma ancor prima da chi non sa nemmeno quale sia il proprio sé e spesso solo a stimoli risponde quando non li interseca organizzando e gestendo quelli degli altri.

Terza Parte

Le obiezioni al Criticismo Reinhold – Jacobi – Schulze

Reinhold, di fronte ai razionalisti, per i quali Kant si era spostato verso la natura, ed agli empiristi, che affermavano il contrario, reputa che il problema verta sulla rappresentazione e, per l'unità e per il principio, la "coscienza è distinta dal rappresentante e dal rappresentato". Si tratterebbe ora di cogliere, determinare o definire la coscienza. Questa avrebbe bisogno di un riferimento o si porrebbe come un fatto, che rinvierebbe agli elementi per i quali è così conosciuto; se un principio è ancora a priori, da tanto ci si muoverebbe. Se l'attività rappresentativa non è interpretata come un essere ma, a propria volta, come un "fenomeno" questo deve poter essere così determinato. Trattandosi di ciò che deve rappresentare o soprattutto costituire il soggetto e rinviate, in ultimo, ad esso la conoscenza esterna, sua per quei rapporti, si tornerebbe o all' a priori e alle sintesi relative ed all'unità della coscienza, lasciando fuori quanto non è, in quei termini, conoscibile ma risolvendo teoria e pratica in un'unità se il soggetto deve ritenerle e rappresentarle entrambe. Se invece il soggetto risultasse in divenire - evento non considerato nemmeno lontanamente da Kant né da altri in questo periodo - allora, diversamente da una stabilità - come essere comunque così - dovrebbe cogliere sé stesso, recuperando e riferendo la sua stessa elaborazione ed il suo stesso svolgimento come una coscienza che ha comunque la possibilità di ciò, non fosse altro che riflessione su essa coscienza prodotta; passata, in rapporto ad una presente.

Le possibilità interesserebbero la coscienza della coscienza come attività e riferimenti e termini. Allora, tuttavia, il Reinhold ritenne che la coscienza andasse a collocare il contenuto delle rappresentazioni fenomeniche sulle sue forme a priori lasciando fuori comunque le cose in sé e però potenziando quel fenomenismo senza ricavare ulteriori possibilità fondanti anzi riducendo e generalizzando sia le "forme" che la "materia". L'attività non riducibile ad un intelletto che conosce tra sensazioni e fondamenti, poiché il tutto, per avere unità dimostrativa, secondo i parametri della matematica, deve poter non ammettere altro che ciò che pone, ovvero ricondurre ad una razionalità pura, porta Jacobi ad una rivalutazione di essa ragione che pone sé stessa in rapporto, nondimeno, ad una realtà somma recuperando, in un certo modo, Spinoza ma lasciandosi dietro, ancora una volta, il problema comunque aperto da Kant con una consistenza ben al di là della tuttavia "sottile trama di fantasie" di una realtà che non si concretizza né per il soggettivo né per l'oggettivo poiché se questo appare come la condizione esterna ha bisogno dell'altro che, nelle sue forme, lo coglie e lo ritiene e ciò, per Jacobi, appare contraddittorio.

Di contraddizione accusa Kant, Schulze, reputando che lo scetticismo di Hume non sia stato superato ma siano state semplicemente spostate o trasposte le problematiche. A cominciare dalla "causa", essa è applicata per quanto concerne la derivazione del fenomeno dalla cosa in sé ma subito si ammette che non può essere, questa, conosciuta. La stessa cosa rappresenta una causa ma non una conoscenza. Schulze va oltre e coglie la

problematica più consistente. Kant afferma che con il solo a priori non si possa conoscere una realtà -“i concetti senza le intuizioni sono vuoti...”-. Le forme della ragione non possono essere intuite poiché dovrebbero essere esterne e colte con altre ma esse sono, a propria volta, forme e così di esse non è possibile l'intuizione sensibile; non risultando dunque fenomeni non possono essere conosciute. Il problema rinvia ancora una volta al fondamento dei riferimenti così che la necessità non risulti frutto della sola razionalità o non contraddizione.

Fichte

Fichte reputa, dopo aver studiato “le critiche”, che Kant abbia indicato la verità, ma non l'abbia esplicitata in nessun luogo. Si tratta di costruire la scienza da questa filosofia, muovendo dall'unificazione del principio della teoria e della pratica. Le proposte precedenti, ed in un certo senso provenienti dall'esterno, rivolte a Kant da parte di filosofi e pensatori inseriti in quel movimento che si spinse soprattutto tra Illuminismo e Romanticismo, costituirono comunque un contributo e qualche volta una base alla ricerca di quello sviluppo che Fichte chiede per la filosofia kantiana.

Il problema lasciato aperto nella critica della ragion pura era costituito dalla “cosa in sé” e le obiezioni al riguardo risultavano: la cosa in sé è ammessa come causa del fenomeno. Non potendo essere conosciuta, risulta tuttavia applicata la categoria causale che così fuoriesce nell'applicazione appunto, da quella fenomenicità entro la quale solamente è valida.

Bisognava eliminare quell'oggetto in sé. Restava allora un soggetto con le sue categorie e forme a rappresentare e costituire la realtà. Il passaggio, così delineato, appare piuttosto semplicistico, quando non palesemente “dialettico”. La metafisica - ciò che è oltre l'ambito conoscibile e in quei termini - non scompare, appare anzi ancorata alla considerazione e ritenzione della realtà.

Da ciò è data; l'argomentazione suonerebbe così: una realtà è. Non è quella della cosa in sé, poiché non è conoscibile né può essere considerata perché risponde ad una categoria che è fuori e non può essere applicata; allora essa realtà è una realtà di quello che, all'opposto, rimane: il soggetto, l'io. Cosa possa essere o sia questo io dipende da una conoscenza che, a propria volta, deve essere a priori e sintetica ovvero trascendentale e questo risulterebbe ciò da cui e per cui è possibile cogliere una conoscenza a cominciare da quello stesso io che bisogna così determinare; a meno che non risulti esso stesso inizio e principio di ogni determinazione possibile per l'applicazione delle categorie e forme che da esse muovono e esso, in ultimo, esprimono. La problematica è rappresentata proprio da ciò da cui si muove, si conosce, e si ritiene; dalle leggi colte e poste in essere, dalla validità, da uno sviluppo ed, in definitiva, da una funzione. Se tanto non avvenisse ma, recuperata semplicemente una parte o taluni elementi e per questi “spiegati” altri senza una derivazione determinata, quello che ne consegue non risulta la scienza ricercata ma una metafisica. Fichte riconosce la necessità del principio unico ed avendo presenti le critiche a Kant muove non dalle possibilità, lasciando altresì le “cose in sé” ma dall'io penso che

coglie sé e si afferma e si pone quindi come principio pratico -attività- e teoretico -conoscitivo-. Egli, nondimeno, vuole costruire una “dottrina della scienza”; è nostro compito, dunque, valutarne i passaggi affinché non si chiuda o non diventi metafisica. L’inizio è dato proprio dall’individuazione di questo io. Perché rappresenti il primo principio deve essere colto come tale e prima di ogni altra cosa e risultare così ed inoltre di fronte ad ogni analisi e confutazione. Fichte ritiene che si tratti di un atto coglibile prima di ogni legame con una sostanza. Il problema è proprio qui: se la sostanza può essere riconosciuta interamente o se essa risulti non legata, non necessaria, sganciata o attinente. Se essa può essere colta nel suo intervento sul quale e con il quale l’io riconosce sé come precedente e condizione e, quindi, principio legato a ciò e riconoscibile come tale ovvero autonomo ma recuperato ed intuito solo in essa applicazione e quindi pensato per la sua attività indipendente, allora bisogna verificarne passaggi e relazioni in essa coscienza; se invece si pone per sé stesso ed in questi termini individuabile, esso, d’ora in poi, diventa semplicemente coscienza di sé. Per il principio di non contraddizione, la logica aristotelica ricavava le condizioni in negativo dell’impossibilità appunto di ritenere una cosa e non, dati tempo ed aspetto ed è ben applicata l’espressione formale se con ciò si intende la “forma” di una possibilità nella quale ogni astrazione da oggetti possa essere “data” e “pensata”. Più concreto diventa il principio di identità $A=A$ poiché nella “forma” viene qui posta una “realtà”; una cosa qualunque. Per Fichte, di fronte a Kant ed a Wolff, questo principio è ancora formale e ci si può spingere oltre la semplice logica, fino all’io penso che pone la cosa stessa. Sarebbero stati così trovati un io ed una cosa: “A”, posta dall’io. Può l’io diventare, per sé stesso, la coscienza di essa posizione ed insieme essa realtà a prescindere da ogni altro riferimento e, colto come tale, rappresentare il primo principio? Per quanto concerne ogni altra cosa, essa posizione, implica un ponente? Il problema della causa dall’esterno, noumeno kantiano, è spostato all’interno? La “A” uguale a sé stessa rinvia a qualcosa che la reputi tale? Ma tanto, essendo inerente all’attività interna, può essere indagato. Con questo, tuttavia, non è stato individuato ancora un soggetto ma è colta un’attività o ancora e soprattutto, una posizione di rapporti fondanti, anche espliciti come leggi in una determinazione, vista, in questo caso, con i criteri della necessità di questo conoscere con un diversamente, “forzatamente” impossibile per noi, da ritenere come individuazione in quel contesto.

È questa l’attività fondante e costituente il primo principio come identificazione, ed in questo senso unità di ciò che si pone e, in questi termini, viene conosciuto. L’attività è l’Io stesso o un qualcosa che un io pensante individua ora come ciò che può costituire un principio unico nel quale riconoscersi per la necessità e le leggi possibili ed universali in questo modo? L’io che pone sé stesso è cosciente di porsi anche rispetto ad altro? Appare evidente che, in questo caso, quella stessa “attività” abbraccia un ambito maggiore e legata solo all’io ne risulterebbe limitata anche perché la sua funzione può sempre svilupparsi ulteriormente ed in ciò consiste il superamento ed ogni altra interazione. Legata, essa attività, al solo Io non

può che diventare “auto produzione” e da ciò deriva ogni essere. La stessa intuizione intellettuale non può essere spiegata per riferimenti diversi qualora non siano considerati e posti. Si tratta di dimostrare e non affermare che “L’intelligenza.....è il principio primo e supremo.....e non le appartiene un essere vero e proprio” dato che “niente si può ammettere con il quale entri in rapporto”. La derivazione, senza le condizioni ovvero senza i riferimenti non diventa certo più facile. Forse però non vi è bisogno di ciò se al posto di ogni altro si ponesse l’universalità dell’Io. Dove risultasse tutto un Io potrebbe esservi solo la coscienza di questo se non vi fossero o si ponesse altre condizioni o “cose” o “categorie”, reali o meno, quali tempo, spazio ecc. Il criticismo appare qui superato ma non nella scienza conseguente dall’attività che offra un fondamento unitario ed intersoggettivo e quindi determinato come tale che elimini l’esterno in sé, qualora non possa essere spiegato e mantenuto ed afferma e definisce ulteriormente quella conoscenza ed attività pratica che invece, “assolutizzandosi”, fuoriesce proprio ed ancora una volta, si lascia dietro quelle istanze critiche per legarsi ad un qualcosa che, in questo caso, è proprio un Io il quale, anziché costituire l’apertura massima, come attività ponente, pone semplicemente ed assolutamente sé stesso e non in una funzione scientifica determinabile.

Fichte coglie l’io che pone sé stesso ma coglie anche qualcosa di diverso di fronte al quale questo io si pone. Ciò che non è Io, è non io. Questo non io, una volta eliminata la cosa in sé esterna, non può che derivare dall’io; sembra questa la logica conclusione.

Che non possa essere conosciuta una cosa in sé, non è la stessa cosa che ammettere che non esista ed ancora, se l’esistenza è data dalla “conoscenza” o comunque da una ricezione quale che sia, essa esteriorità recepita dall’interiorità per la quale, in rapporto con noi è così avvertita, è sì interiore, è nostra ma o si pone con un riferimento esterno o ancora interno e se il riferimento è interno tra tante determinazioni soggettive - e già chiamarle tali migliora un rapporto diverso - sarebbe difficile distinguere quelle per le quali diciamo e ci riconosciamo e poniamo come Io, primo principio, e quelle che comunque sono quel nostro io così. Il problema è relativo alle considerazioni delle une di fronte alle altre.

Non si può pensare, tuttavia, che la filosofia di Fichte sia grossolana meditazione commista ad ipostatizzazioni e chiusure metafisiche; egli infatti coglie bene quell’io-attività che però considera primo principio di una realtà dell’io stesso, ciò che di fatto può rappresentare un io puro ma, in seguito, si tratta di cogliere questa coscienza e risolvere in determinazioni le altre rappresentazioni che sono del soggetto; questo non significa che non possano essere analizzate scientificamente per i loro riferimenti precisi. Si tratta ancora, così, di operare le possibilità e le determinazioni di una conoscenza che è nel soggetto ma non rappresenta tutto il soggetto perché rinvia ad altro o almeno può essere analizzata per elementi o “forme” o funzioni per le quali, di volta in volta, è pensato non solo l’altro ma ogni cosa presente nel soggetto o più semplicemente ciò che, ancora, il soggetto diventa soprattutto, mantenendo la coscienza di un rapporto. Fichte, non operando su questi vari io, anzi generalizzandoli in uno, non può, quindi, per

ammettere altro, che da esso muovere così l'io-attività ponendosi pone anche altro da sé - un non io- ma dato che questo non io è parte dell'io, lo stesso principio-attività o risulta sdoppiato nella stessa posizione: pone l'io e il non io o ponendosi lascia dietro di sé ed ulteriormente una coscienza per cui un'attività, come io, prende corpo e costituisce quell'io; quello per il quale si ha questa coscienza non si esaurisce però nella posizione ma resta a maturare una conoscenza e semplicemente per quello che esso stesso costituisce come riferimento dell'altro così che non l'io porrebbe sé ed altro da sé ma porrebbe sé al massimo livello e tuttavia quell'attività appartiene e rappresenta ed è proprio ciò che per essa si conosce così. Il processo è ancora più a ritroso e l'attività ancora più pura e sciolta di quanto Fichte stesso, potesse ritenere. Egli invece la considera come un qualcosa, di volta in volta, ponentesi e andando avanti produce sé ed altro da sé.

Al di là dell'analisi dei termini compositivi, Fichte fa muovere questo io determinato dall'altro. Il movimento e le diverse realtà andavano comunque spiegate! E se l'attività è considerata libera, il restante opposto è ritenuto necessario. Ed ancora se nulla viene dall'esterno, la diversità dell'io può essere data solo come de-limitazione di esso per l'altro. Se il tutto, altresì, appartiene comunque all'io questo dovrà comprendere sia quell'io che quel non io che lo delimita. Proprio tanto rappresenterebbe la sintesi che, nello sviluppo ulteriore, costituirebbe una base: io per l'ulteriore procedimento con il non-io. Questa attività tende all'infinito poiché non si appaga; è la forza di un processo.

Appare evidente la problematicità di definire sia il processo che la forza, che l'infinito prima ancora che ci si spinga a dire dove o cosa bisognerebbe raggiungere. Trattandosi della coscienza questa viene a dipendere dal processo e non dai riferimenti per i quali si pone. Più giustificata si presenta la "deduzione" delle categorie con l'affermazione, "negazione" e "limitazione" ma se per la quantità si potrebbe muovere dalla limitazione, problematica appare la qualità che dovrebbe risultare da ciò che si pone ed oppone a quell'io come altro e così per la modalità. Se la conoscenza risulta dalla determinazione dell'io con il non io, le categorie "aprirebbero" o squarcerebbero l'uno e l'altro; Fichte reputa però che siano parti dell'io e del suo procedimento così che questo, con un cammino inverso alla produzione, giunge ad essa conoscenza, e quindi coscienza. La stessa ragione, tuttavia, appare come esplicativa e pratica poiché essa stessa si muove come attività e così lo sviluppo diventa ancora pratico. L'io dunque pone sé stesso come determinazione in questo processo e ciò, per Fichte, rappresenta la libera attività pratica - morale -, che la coscienza faceva recuperare come conoscenza dell'io e delle sue produzioni, prima ritenute esterne, in mancanza di una coscienza appunto che, invece, reputa libertà d'agire di fronte al non io posto per un io che diventa sempre più puro.

Se evidenti appaiono le problematiche irrisolte, in questo passaggio che porta alla coscienza di sé -io - data di fronte al non io, si esprime il contributo di Fichte che addita un procedimento osservabile in noi come superamento del limite... all'...infinito.

Schelling

La riflessione sul non io, che dovrebbe rappresentare non solo il limite ma anche tutto ciò che non è "io", e quindi la stessa natura, può considerarsi l'inizio della ricerca di Schelling. L'ipostatizzazione diventa in lui più evidente che non in Fichte, in quanto egli ammette non solo una natura, che va al di là della stessa produzione dell'io, ma una "attività" incosciente che sarà poi recuperata dalla filosofia; essa dovrà essere spiegata con un'intuizione che, oramai, non può essere che intellettuale e quindi, ricondotta alla sua unità. Se da un lato si tende ad una maggiore individuazione, secondo una "dottrina della scienza", dall'altro ci si sposta sempre più ad ammettere una natura ed un'unità. Una natura, non posta in essere dall'io potrebbe essere per sé stessa o rinviare ad altri. Che non si tratti di un esterno, dopo Fichte, appare "evidente"; "conclude" quindi che si tratti della manifestazione di uno spirito e non il nostro, "allora" di uno che è in noi e "fuori di noi". Per spiegare, in questo caso, quello che è in noi ma non è fuori, ricorre ad un "termine medio": uno spirito che, essendo uno, unisce. Noi, tuttavia, attraverso quest'attività, possiamo cogliere la produzione dell'altro "fuori di noi" per ciò che diventa natura o "Spirito visibile". In definitiva, Schelling, pur di comprendere ed intuire l'altro, finisce con l'ammettere un qualcosa di superiore ed assoluto ma in relazione con quello che diciamo noi e con quanto riconosciamo come natura. La scienza, che dovrebbe muovere dalle analisi di quanto soggettivamente presente - e per Kant possibile - sembra ulteriormente allontanarsi dopo gli sforzi per cercare il "principio", la sua "originarietà", la sua coerenza e la sua unità.

La legge di esplicazione di questo principio unico è ancora quella dell'espansione e del limite ma applicata anche alla natura - e quindi ad ogni cosa, tenuto conto che oltre l'io e la natura non è stato considerato altro -. Uno spirito ed un'attività in questi termini, non si presentano con le caratteristiche dell'assoluto ma di una produzione che si auto-limita, non essendo stato ammesso altro. Viene ad essere ritenuto così un principio e subito quindi una realtà unica di questo tipo si esplica producendo altre "realtà" dalla sua attività-idea a vari livelli. Ogni prodotto non può essere causato da forze diverse ma da quella stessa "spiritualità" che in quel grado si concretizza e momentaneamente si "ferma". Schelling, tuttavia, finisce con l'ammettere una negatività di fronte ad una positività e se la "negatività" costituisse qualcosa cesserebbe di rappresentare solo il limite. Posto comunque, ovvero, da lui, trovato il principio, si tratta di considerare la natura nel processo unico passante per i vari strati che riconducono perciò a "leggi" uniche. Dopo il principio sono queste da cercare. Si comincia con il meccanicismo, si passa per la chimica per giungere all'organicità. L'universo si esplica con il suo unico principio. Sembrerebbe che da qui si possa muovere con il rapporto all'uomo che così "pensa" e coglie e si relaziona. Da questa ricerca - da un tale postulato - ovvero su queste basi, dovrebbe conseguire una spiegazione scientifica - al di là della "risoluzione" di precedenti problemi aperti - e Schelling "valuta" materiali e scoperte contemporanee per cogliere quell'unità che va dalla vita del mondo all'autocoscien-

za ma non risultano fondati i termini al di là di intuizioni o sconfinamenti; quel processo però è additato tra superamenti della materia e “materializzazioni” dell’intelligenza. La riflessione della natura - dello spirito muovente - si ha con l’uomo per quanto opera con la sua coscienza e con la sua ragione. Questo risulta un anello della catena che, ad un certo punto, riflette su esso e su essa. Nella sua autocoscienza si incontrano lo spirito nella sua attività che produce il visibile ed il processo inverso che tende ad intuirsi. I gradi della conoscenza sono a tanto legati; dalla sensazione alla riflessione. La pratica, invece, muove dallo spirito nonché quando dall’io si pone per realizzare i suoi fini ovvero sé. Appare, ora, evidente, per quanto concerne l’attività teoretica, che dovrebbe essere ulteriormente fondata l’intuizione con l’analisi degli elementi sui quali opera poiché se fosse data solo dall’io e dalla sua coscienza, per il non io, sarebbe solo quello in rapporto a questo che, come solo negazione, non presenterebbe termini positivi e se tali, come produzione, anche limite dell’io, dovrebbero comunque darsi. Per quanto concerne la pratica, invece, se l’io è a sé stante come coscienza di quel grado raggiunto, il suo operato dovrebbe risultare semplicemente da ciò; se invece deve agire in un modo, questo dovere dovrebbe risultare dal rapporto o con lo spirito “assoluto”, che comunque si intende colto, almeno per quanto vi si tende o, per il limite da superare, per ciò che comunque va oltre lo stadio raggiunto, data quell’esplicazione. Volta semplicemente a quanto si è svolto, la conoscenza della natura dovrebbe essere completa, almeno fino al punto in cui essa natura, nello svolgimento, è pervenuta ed ancora la pratica sarebbe data dalla storia di quell’io e degli altri.

In rapporto all’unità dell’assoluto, l’io rappresenta la coscienza di quel grado ma che comunque da lì delinea anche ciò cui ancora non è giunto in questo processo che appare come infinito. Eppure Shelling l’unità reputa compito proprio di una filosofia trascendentale per la quale tra la “rappresentazione” e “l’oggetto”, tra la conoscenza e la pratica, tra il finito e l’infinito pone l’opera d’arte per la quale e nella quale è rappresentata la coscienza nella produzione.

Questa intelligenza è simile a quella della natura che crea - ed essendo creata in continuazione, possiamo aggiungere -. L’intuizione intellettuale viene associata a quella estetica ma in ciò i termini non appaiono esplicitati né possono esserlo senza un allargamento definitorio dei presupposti dai quali si è mosso. Il trascendentale è stato usato solo per indicare la sintesi. Emerge che l’io produce, nell’arte, quello che lo Spirito assoluto nella natura della quale è cosciente e produttore. L’arte altresì, coglibile dalla coscienza comune, propone una nuova problematica in rapporto ad una filosofia come attività che lo spirito manifesta quando filosofa così che ciò o rappresenta, ad un livello più alto, quello che una coscienza comune può cogliere in essa arte o qualcosa di diverso nella stessa arte o fuori dall’arte. Shelling non ha dubbi e ritiene l’arte ciò con cui e per cui il nesso si dà. Tutto il lavoro trascendentale si attesta qui tra il prodotto e l’infinito dell’arte, prorompendo inoltre nell’auspicio di una nuova mitologia. Che lo spirito si fosse irrigidito troppo dopo la prima! La filosofia, tuttavia, torna ad essere considerata ma come conoscenza assoluta, senza una dimostrazione,

poiché si avrebbe bisogno di altro, e questo non potrebbe risultare ancora che come assoluto o come ragione; - se essa conoscenza fosse condizionata sarebbe conoscenza di altra scienza - quindi scienza di ciò e delle intuizioni ma senza spazio né tempo né altro; delle cose dunque, come sono in sé, non bisognerebbe dire come sono per essa ragione che così le coglie, non potendosi affermare nemmeno questo delle cose "semplicemente" in essa ragione. L'identità è infinita in essa ragione e nulla può essere posto fuori da essa. Hanno sbagliato tutti tranne Spinoza, che però "non ne ha dato una dimostrazione completa". Dal tutto emerge altro, del quale, tuttavia, si dice, ma solo a livello qualitativo e solo per quanto concerne una "fenomenicità" e tra una soggettività ed una oggettività ma che sono fortemente legate nell'unità. Ardue appaiono ora la spiegazione delle cose che dovrebbero essere tali in una coscienza empirica ed ancora più quella del perché della diversificazione se il tutto è uno ed è infinito e così via. Egli, in ultimo, ammette un salto, un distacco forse proprio per ciò che agli inizi, a livello trascendentale, non aveva valutato, compattando, in seguito, quella che chiama ragione. Bene ha colto forse che questa, come attività pura, tende a superare ogni caratteristica posta nella conoscenza; questo non significa però annullare processi ed elementi che vanno considerati non assoluti ed altresì superabili o superati da essa coscienza attiva in essere, operante come libera ed al di là di ogni termine nonché sganciabile ma non sganciata, diversamente nulla potrebbe dirsi; essa si esprime con la coscienza che è presupposto qualcosa di oltre e più vasto. Quasi sicuramente questo è lo stesso motivo per il quale Socrate non scriveva, per essa ragione che non si sentiva legata e realizzata e determinata da ciò stesso che pure aveva prodotto o contribuito a produrre.

Hegel

Hegel muove dal Soggetto delineatosi dopo il criticismo, con l'idealismo come attività quindi e come movimento ma tale da riproporre quella sintesi già considerata a proposito del cristianesimo come riunificazione dopo il contrasto tra l'uomo ebraico ed il divino. Ciò applica alla opposizione fichtiana nella quale coglie egregiamente la problematica di base poiché quell'io e il non io, all'opposto, non consentono lo sviluppo che possa recuperare l'essere e il dover essere che rappresentava quanto di più irrisolto lasciato da Fichte. Né Schelling era riuscito a far emergere le identità in quello che l'Assoluto pure manifestava. Si tratta, per Hegel, di affrontare una esplicazione e coglierne le determinazioni. Possiamo subito chiederci se è una "cosa" da porre che si esprime o da questa recuperare quelli che costituiscono gli elementi esplicativi e veri e quindi determinanti per la conoscenza e la pratica oppure se non semplicemente uno Spirito, un io, dato allora per scontato dopo i filosofi precedenti così che si porta dietro già la metafisica senza che questa possa essere allontanata da uno sviluppo che non si volge a questa individuazione ma a quanto va oltre, su quel presupposto. Le analisi e le ricerche da affrontare sono comunque relative alla sintesi a priori di Kant ed Hegel vi opera, ritenendo che il merito maggiore consista nell'aver legato soggetto e predicato e però inteso l'intelletto come

unificazione del molteplice che dal sensibile muove e considerando la ragione come da limitarsi a ciò che può essere intuito o, per l'intelletto, determinato. Per Hegel, la Ragione costituisce invece ciò che unifica e si sviluppa superando i limiti che sono dell'intelletto. Intelletto e ragione possono essere denominati due attività applicate in termini e per elementi diversi ma riconducibili ad essa capacità di cogliere riferimenti che, come attività, appunto, è più o meno legata, è più o meno operante su una base per la quale le funzioni derivate? Si potrebbe dire che quello a cui Kant non giunge, Hegel inverte, sorvolando quindi sul problema. Anziché cogliere le potenzialità, con limiti e "superamenti", viene recuperata un'attività "oggettivata" comunque come una sostanza ritenuta spirito ed io che si manifesta poi e si esplica nella dinamicità e scomposizione della sua stessa composizione che può essere in quel dinamismo che è semplicemente colto quando giunge alla coscienza dell'opposizione ma non quando sta crescendo e ponendo sé stesso con l'altro da sé. Hegel ritiene, comunque, di operare su un reale anzi sul reale oltre quello di Schelling per il quale era si dato ma si confondevano poi nell'assoluto, nel quale confluivano nonché derivavano, ideale e reale, soggettivo ed oggettivo; quello da lui "trovato" è rappresentato dalla totalità del molteplice che si determina come finito dall'infinito. Ancora una volta, spostandosi troppo oltre, sembra avere lasciato dietro Kant, per il quale sarebbe d'obbligo l'osservazione - ammesso che avesse avuto la pazienza di seguire fin qui - che con l'infinito si può "dimostrare" una cosa o l'altra e comunque nulla può intuirsi e quindi dirsi e ancora che la determinazione può essere tale per sintesi a priori ed intuizione. Noi possiamo "concedere" di più: che la determinazione venga offerta per i termini comprensibili di riferimento o altresì intuibili o comunque in una funzione dimostrabile.

Seguiamo Hegel, per il quale non è un esterno a dover essere conosciuto, ma lo spirito si attua e realizza ponendosi come finito e superandosi e così si determina. A rappresentare l'infinito ed in rapporto con esso è questo superamento, per il quale si va oltre quello stesso finito posto comunque e così in essere. Questo infinito che spinge e supera è lo stesso di ciò che si intende come qualcosa o ogni cosa senza limiti ed inoltre generale e totale? Con esso intendiamo un'attività mai cessante, non-finita di qualcuno o qualcosa o inoltre ciò che, come infinito - ed in un certo senso positivo - accomuna ogni altra cosa che rientra in ciò-tutto che non è finito? Si tratta solo di un processo o anche di un qualcosa che vi si accompagna? Hegel sembra rispondere che il finito non è se non un'astrazione, un ideale con cui è colto e fermato mentre, tuttavia, continua nel procedimento. Dobbiamo chiederci allora come lo fermiamo, con quale validità, perché? Impegneremmo così categorie, ma per Hegel non bisogna assumere nulla prima che emerga dal procedimento stesso. Continuiamo quindi con lui che si chiede "cosa si svolge"? Un'attività ed un contenuto, il cui carattere si determina già attraverso essa. Si tratta, dunque, di un'esplicazione di esso senza distinzione formale poiché il processo è pieno e costitutivo. Se l'atto è unico ed è reale, come riconoscere il Soggetto al di là di questo atto, e come l'inizio dell'unità - dei due momenti - tenuto conto che entrambi sono

concreti? In rapporto risultano gli opposti che sono una cosa sola; come unità si presenta il particolare e l'universale. La filosofia non riguarda dunque le astrazioni e le generalità; intuizione, coscienza e sentimento rappresentano il concreto ovvero la determinazione. Il lavoro volge su ciò, ma esiste una differenza individuativa tra la filosofia come scienza e un avvertire comunque? La filosofia è concreta quando è universale secondo non la forma ma per quanto concerne l'elemento, e l'idea è concreta unità di determinazioni diverse. Si tratta ancora di una determinazione che deve essere razionale e non intellettuale; di un universale determinato come particolare. Su queste possibilità di determinare il particolare con o come universale si è svolta tutta la filosofia precedente che però muoveva dall'esterno e con operazioni tentava di cogliere l'universale che non poteva non restare alquanto lontano ed accostato più che legato, fino a Kant che inverte i termini ma mantiene l'esterno: la cosa in sé come causa e non risolve, altresì, l'universale razionale ed intellettuale e quindi teoreticità e pratica. Hegel addita il concreto con le sue determinazioni piene che bisogna esplicitare, se filosofia è tutto questo.

Ogni concreto "sé", anche quando si distingue "per sé", può fare a meno di altro per comprendersi? Ovvero rappresenta tutta la realtà o esistono altri "sé" che, distinti, sono in un rapporto "per il sé", atto, che si pone o tutto è presente, come tale, con quell'infinito concreto che in ciò si determina? Il problema non è dato dal "boccio che dispare nella fioritura" e quindi il frutto al posto di questo che nega ed inverte e che, in definitiva, rappresenta la vita della pianta ma dal rapporto della pianta con altre ed altre cose e non della pianta come una de-terminazione del processo che appare ben proposto. Ed ancora: ciò che era unito e che si distingue, quindi, è quello stesso "sé", quella stessa cosa ma, essendo concreta, ciò che "aggiunge" per la distinzione, per questa stessa, sottrae a quanto non era così ovvero non era giunto a questa esplicazione; né si tratta qui di una forma che non rappresenti il concreto divenuto e diveniente. La distinzione che contraddice l'unità non è solo conoscitiva, ché, questa, attiene al concreto. Hegel afferma che "il concreto è semplice ed insieme diverso". È semplice per la sua determinazione ad unità come tale ed è diverso poiché in sé stesso presenta già i caratteri dello sviluppo diverso? È legittimo chiedersi come si faccia a riconoscere ed a determinare tali realtà? La risposta è nel passaggio che rappresenta proprio questa de-terminazione. La domanda si pone tuttavia per gli altri "sé"; dove non chiaro appare il meccanismo della "contraddizione interiore che implica lo svolgimento" ed, ancora una volta, la "differenza che porta all'esistenza" appare lasciar fuori tutto quello che, eventualmente, fosse estraneo a quanto comunque già presente in essa unità comprendente le differenze non distinte. Non potendo sviluppare altro da sé, se altro c'è - o è presente per un rapporto - deve essere già in sé. Appare questo il punto focale dell'essere e della dialettica di Hegel dove se la differenza viene assorbita e superata e con l'unità costituisce la vitalità, essa tuttavia è "quella dell'idea, della natura e dello spirito in sé". Il problema ritorna, così, non solo se non si trattasse di un'unica realtà ma anche di sviluppi non comprendentesi ovvero anche

minimamente esterni o autonomi tra loro per le difficoltà o impossibilità che la loro conoscenza implicherebbe poiché essa è relativa allo sviluppo in atto. Se l'unificazione del tutto avviene in Dio che è "movimento, processo e contemporaneamente quiete", il problema è ancora relativo a come l'uomo, un processo colto in atto con le differenze, con il sé, il per "sé" e sintesi superiore, possa conoscere qualcosa al di là di ciò ovvero riconosca il meccanismo o legge del processo che ritiene appartenere ad ogni cosa che si svolge ma può inserirsi in esso con quella chiave e comprenderlo? Se l'uno è il tutto in svolgimento non risulta da un'ipostatizzazione di quello che è effettivamente colto in atto nel processo del proprio "sé"? Hegel risponde anche con esempi: come il petalo ed ogni sua parte possiede la peculiarità dell'intero, similmente ad ogni parte di oro, ma ogni petalo sarebbe, in tali termini, una parte di Dio così come ogni parte di oro se l'uno è il tutto e le distinzioni sono già implicite nell'unità. Forse non è stato felice nella scelta degli esempi o soprattutto nel loro accostamento ma se si può ammettere che il tutto possa essere considerato o essere uno, si tratta ora della conoscenza di esso tutto o di una parte di esso per un processo colto in una parte; l'uomo che dovrebbe compendiare in sé i "criteri" del tutto. Questi criteri non sono astratti poiché la realtà è concreta ed è in sviluppo così che solo da questa possono emergere quelli o la legge ad un certo punto si pone, almeno come coscienza, "fuori" da quel processo che, tuttavia, riconosce e rappresenta la sua stessa realtà.

Si tratta delle determinazioni che, per il mondo sensibile, sono considerate diverse; non, secondo Hegel, per l'intelletto così "o la materia è del tutto continua o è divisibile in punti" dove invece sono possibili entrambe le determinazioni". Il problema però è costituito dalla coscienza di una determinazione e dell'altra a meno che non siano frutto di un procedimento reale di quel "sé" sia l'una che l'altra. Se le differenze dell'uomo costituiscono la realtà concreta - ed in ciò consiste la scoperta di Hegel - così che in esso coesistono libertà e necessità, la difficoltà maggiore investe le altre cose soprattutto nel rapporto con l'uomo ed invece egli reputa che sia più difficile comprendere una libertà dell'uomo oltre la necessità e che, inoltre, da sola sarebbe arbitrio o servitù. Già Kant aveva esplicitato che l'aria che sembra ostacolare il volo è quella stessa che lo sostiene e lo permette. Hegel applica poi il movimento ad uno spirito che diventa materia, forma, a propria volta, di una nuova forma. "Lo spirito che ripiega su sé stesso si rende oggetto a sé stesso" "il concetto in cui lo spirito si è compreso è la sua natura stessa ed egli rende questa sua formazione ed essere proprio oggetto separato da lui e dirige verso esso la sua attività". "Questa serie di movimenti costituisce il movimento concreto" che non deve essere concepito come una linea diretta verso un infinito astratto bensì come un circolo che ritorna su di sé. Se noi rappresentassimo il movimento unico potremmo spiegare gli altri come se invece uno solo?

Hegel muove dalla considerazione che "lo spirituale, il vivo si muove in sé stesso e si sviluppa. La filosofia è conoscenza di esso svolgimento ed in quanto pensiero concettuale, è essa stessa questo svolgimento pensante". Questo sviluppo non è rivolto all'esterno ma si rivolge all'interno e l'Idea

universale rimane come base, come ciò che tutto abbraccia ed è immutabile". La filosofia rappresenta quindi un internarsi, un approfondire sé stessa, un determinare l'idea che era generica ed indeterminata. Questo processo, se non risulta "opposto" alla posizione dello spirito che si oggettiva è soprattutto anche per la circolarità, diversamente attività e coscienza o approfondimento del processo dovrebbero coincidere. La determinazione concerne l'intero sviluppo così che non può parlarsi di estensivo ed intensivo ma solo di quest'ultimo che l'altro racchiude per le determinazioni concrete date. Filosofia coincide dunque con la costituzione della "unica idea nel tutto ed in tutti i suoi membri". L'idea con la sua espansione è il sistema stesso come necessità e libertà. Il rapporto con l'altro, che rappresenta il problema basilare, posta l'unità generale dell'idea, è affrontato da Hegel sulla base di una coscienza sia immediata che mediata. L'immediato sé fondato sul rapporto già determinato dell'essere per sé - rispetto all'in sé -; il mediato si propone per ciò che è in rapporto al proprio essere e che non si è per lo stesso rapporto di altri a quell'essere. È lo stesso legame per l'essere proprio in quel rapporto ed il non essere di altri in quel rapporto ovvero - cosa che è la stessa - per il proprio non essere rispetto a ciò che, per l'altro, è. La determinazione qui è validissima e la propria risulta appunto da questa coscienza in questo rapporto. Come l'altro compare in quel rapporto che è nostro e determinativo, al di là della nostra stessa posizione, non è dato perché non esiste altro al di là della nostra determinazione come reale che così determina? Se la determinazione è effettiva e concreta e soggettiva di questa idea come può essere comunicata all'altro e dunque fondata in modo intersoggettivo e scientifico e, su una funzione comune, rappresenta ciò che non appare spiegato?

Non si tratta qui di negare o porre ed altresì più o meno l'uno dei due termini da eliminare o da imporre, da parte del servo o del padrone o di quanto avviene circa lo sviluppo di ciascuno ma di giungere all'altro in una e per una dimensione, dove, invece, l'altro, in Hegel, continua a non apparire ma a risolversi altresì il proprio sé in un rapporto ed in uno sviluppo dall'idea in sé, dal fuori di sé e da un ritorno ad un sé unico e generale. Né il problema del riconoscimento dell'altro muta con il cambio di prospettiva, poiché l'altro dall'altro - il servo - riconosce, nella sua coscienza, il rapporto con il padrone ma solo per quanto concerne la propria determinazione che è avvertita come più reale solo perché più pesante. Resta, in questi termini, l'essere riconosciuto - il signore - dall'altra coscienza. Si tratta ancora della "elaborazione della cosa" al di là della "dipendenza da un determinato esserci". Non giungendosi alla negazione assoluta, che risultino semplicemente esplicitati i termini! Togliendo ciascuna coscienza l'essere per sé compare l'altro? Ma è rimasto l'essere in sé di ciascuno o quello era stato già accantonato dal "per sé"? Considerando un termine all'uno o all'altro riferito e similmente togliendolo può derivare un "puro" anche negativo od un inessenziale per l'altro ed è possibile ben rappresentare una realtà di ciascuno in quel rapporto ma resta appunto essa così conosciuta; quali i termini della spiegazione all'altro e su quali presupposti noi stessi che leggiamo questo Hegel e comprendiamo? Per i riferimenti del servo, del

padrone, di entrambi, di altro o ancora per la determinazione del nostro “per sé” in rapporto con una coscienza ed altresì dell’altro, così posto ma da chi? se non costituisce il nostro rapporto reale, a meno che elementi sconosciuti non lo pongano come tale, se reale non è per noi in quello sviluppo, non può, per ciascuno, essere. È possibile andare oltre “un riconoscere unilaterale e ineguale”? Ecco allora che tra la coscienza indipendente e la dipendente, tra l’essere per sé - come verità - e l’ “essere per l’altro”, potremmo dire, oltre quella fuori di sé ed il suo contrario vi è la riconcentrazione in sé che, secondo Hegel, costituisce l’indipendenza vera. Ciò, in ogni caso, non può rappresentare altro che una coscienza piena attraverso il suo passaggio ed i suoi rapporti determinanti. V’è da sottolineare, tuttavia, che, in questo procedimento, l’essere per sé non è né indipendenza, proprio perché è posto fuori dall’in sé, né soprattutto è per l’altro, poiché v’è bisogno che questo termine sia incluso e posto nel rapporto anche come pura negatività nel ritorno dove l’in sé sarebbe indipendente; essa fa da base in un rapporto considerato per un’attività che si spostasse ulteriormente e potesse permettere una riconsiderazione che possa essere attribuita ad un io o comunque ad una coscienza ulteriore. Quando si avverte qualcosa di diverso, fosse la “pura” negatività, tanto proprio costituisce riferimento di rapporto per una coscienza o una base. Il problema non muta se la negatività è applicata e considerata coscienza, “puro ed universale movimento”, “assoluto fluidificarsi di ogni momento” poiché, proprio ciò, rappresenta l’attività in rapporto comunque con una coscienza che si forma in concreto ma proprio perché è possibile coglierla come fuori da ciò, come essa nonché come puro negativo. Il rapporto appare ancora più evidente quando un “oggetto” si presenta come tale ad una coscienza ovvero è prodotto e così individuato.

La condizione è tanto forte tuttavia che, con l’operare, si spinge sempre più indietro il generale fino alla trasvalutazione ed all’eliminazione. I termini di chi conosce sono forse gli stessi o i medesimi di chi, con un procedimento, il suo, per l’altro, è reso ciò? Se ciascuna giunge a sé stessa, passando dal “per sé” è possibile cogliere solo la propria con il ritorno in sé o anche quella dell’altro ed il procedimento in generale? Se ognuno ha la propria coscienza così formatasi e diversa da un altro, ciascuno possiede una conoscenza da tanto determinata. Anche se il concreto è posto in essere dal sussistere, a propria volta, formato dal lavoro, non essendo lo stesso, esso non appare condurre alla coscienza-esistenza del diverso. Nella coscienza sia che nel lavoro fuoriesca da sé e costituisca la sua singolarità o l’essere per sé, può essere data l’intuizione dell’essere indipendente ovvero come di sé stessa? Si tratta ancora di questioni in rapporto alle opposte determinazioni - i riferimenti - ovvero soprattutto all’essere dell’altro ed all’essere per sé. Come la coscienza toglie, dopo averla colta, la forma opposta? ed ancora si appropria sempre dell’in sé? Come è possibile coniugare l’essere per sé dell’altro diverso dall’essere per essa? Hegel risponderebbe che non si pone il problema della coniugazione perché questo è il procedimento reale che la coscienza coglie unitamente al suo essere concreto e noi possiamo ritenere che se questo procedimento è verificabilissimo, e questa è

una grande scoperta, tuttavia non possiamo esimerci dal valutare ulteriormente l'attività in rapporto, tenuto conto, soprattutto, che, per essa, sono presenti, nella realtà dell'uomo ed altrettanto osservabili, altri elementi. La consapevolezza di essere diventata il suo proprio essa, per ogni coscienza, se spiega il concreto avvenuto, non offre comunque i termini delle spiegazioni diverse. Questo succede quando non esiste un razionale oltre il reale, ovvero allorché tutto ciò che è reale è razionale. Nel proprio rientra ogni riferimento come negazione. Il razionale di altri che pure si ritiene chiamino tale ed appare apportare diversità, come si considera? In errore perché non rappresentante i termini effettivi di esso procedimento anche se si spingesse oltre nel ricercare riferimenti di questa attività per la quale si coglie o si spiega non solo la propria coscienza e la sua formazione concreta ed il suo sviluppo ma anche qualcos'altro e soprattutto il rapporto per il quale altre coscienze ed altri "fenomeni"? Tanto rientra ancora nell'antitesi? È possibile spiegare il legame di questa coscienza al suo procedimento ed al suo costituirsi maggiormente verso e con il per sé o l'in sé ma in questi sono distinguibili ed inseribili gli altri elementi che pure la costituiscono al di là della coscienza che se li ritrova in una compattazione e "generalizzazione" nell'in sé, per sé e ritorno unificatore? Se l'individuazione di essa coscienza nello sviluppo chiaro e recuperato dei termini e così epurato costituisce appunto la filosofia, gli altri elementi, pur e quando presenti, non erano "reali" o appaiono solo superati?

Come è possibile, altresì, ammettere e riconoscere una coscienza naturale che ancora sarebbe presente quando l'altra non ne ha interamente preso il posto come ritorno in sé dopo il procedimento? E come si può parlare di libertà di quella naturalità se non per quanto permanga di fronte a ciò? Ma quella non potrebbe essere compresa poiché non si è sviluppata secondo questo processo che solo è razionale perché reale! Hegel sembra lasciare fuori il "potere sopra un singolo alcunché" e tuttavia tende a spiegare tutta la realtà con il procedimento triadico che "muove" da un in sé - idea - poi con un "fuori di sé" ed un "ritorno in sé" come sintesi superiore e quindi con la continuazione da essa. Questo processo, tuttavia, non solo non è infinito poiché lo spirito "deve" giungere alla sua completezza come "contemplazione" dello stesso procedimento ma il discorso "reale" attinge all'idea - Logos -, alla Natura -fuori di sé- ed allo Spirito -in sé e per sé-. Il problema alla base è costituito dal soggetto come Idea e quindi in "rapporto" con l'Assoluto e qui confluisce; il discorso comunque non è così semplicistico, anzi tutt'altro, poiché presenta individuazioni filosofiche estremamente consistenti. Vediamo cosa emerge dal confronto con le peculiarità che la precedente filosofia aveva posto in essere. Egli esplicita che per la vecchia metafisica, il vero non era costituito dalle cose nella loro immediatezza ma da quelle pensate nella forma più elevata. "Il pensiero e le determinazioni del pensiero non un che di estraneo agli oggetti, ma anzi fossero la loro essenza". "Ma l'intelletto riflettente si impadronì della filosofia", con ciò "è da intendersi in generale l'intelletto astrante e con ciò separante che persiste nelle sue separazioni". "Volto contro la ragione... fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano solo

pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dà loro sostanza e realtà e che la ragione... non dà che sogni". "In questa rinuncia della ragione... il sapere torna ad essere opinione". La "rappresentazione divenuta ormai universale è da ricercare in ciò che venne scorto il necessario contrasto delle determinazioni dell'intelletto con sé stesso". "L'accennata riflessione consiste nel sorpassare il concreto immediato e nel determinarlo e dividerlo". "Ma la riflessione deve anche sorpassare queste sue determinazioni divisive e metterle innanzitutto in relazione tra loro". Proprio questa è la grande intuizione di Hegel per quanto coglie la determinazione divisa nel rapporto concreto, nella sua individuazione dinamica. Una certa generalizzazione, altresì, che spesso investe anche il riferimento, una compattazione ed un'assolutizzazione con taluni legami forzati, hanno costituito una trasmissione della dialettica soprattutto e della sua filosofia. "Nella relazione viene fuori il contrasto"... "e il sollevarsi sopra quelle determinazioni che va fino alla visione del loro contrasto, è il gran passo negativo verso il vero concetto della ragione. Ma quella visione cade, in quanto non sia condotta a termine, nell'errore per cui si crede essere la ragione, quella che viene a contraddire a sé stessa". "Invece di muovere da qui l'ultimo passo in alto, la conoscenza delle insoddisfacenti determinazioni intellettuali è fuggita indietro all'esistenza sensibile".

A questa "conoscenza solo dell'apparente, viene bensì concesso che essa non soddisfi, ma in pari tempo si suppone che, pur non potendosi conoscere le cose in sé, si raggiunga però una conoscenza esatta dentro la sfera dell'apparenza, quasi che qui fosse soltanto diversa la specie degli oggetti e l'una specie, le cose in sé, non cadesse nella conoscenza, ma vi cadesse però l'altra, cioè le apparenze o fenomeni". Al di là della validità di questo discorso, per quanto concerne il rapporto, resta la posizione dei termini: è considerato apparenza il dato sensibile nella sua organizzazione categoriale; ora se vero appare che essi dati della sensibilità possono essere così ritenuti poiché all'esterno rinviano e sono recuperati da una sensibilità, certo è che non si tratta semplicemente di un avvertire attraverso i sensi e oltre tanto ritenere, per averlo "verificato" che ciò che viene da questi sia apparenza poiché appunto si può constatare che, per essi, è possibile avvertire una cosa o reputare essa essere un'altra ed ancora con talune caratteristiche ed inoltre diverse e così per modalità, quantità ed altro. Se il problema lasciato aperto da Kant è evidente questo non significa che si possa recuperare una concezione precedente e semplificarla nel suo insieme e quindi usarla unitamente alla "cosa in sé" indicata da quello, proponendole in unione come appartenenti entrambe a questo filosofo.

Già Aristotele aveva additato la necessità della distinzione onde evitare che una cosa si portasse dietro, nella dimostrazione o nel giudizio, quanto altro ad essa legato. E noi non possiamo fermarci allo schematismo di tesi, antitesi e sintesi ma ci sforzeremo di cogliere le proposte più significative e consistenti esplicate nella filosofia di Hegel e forse prima ed al di là delle compattazioni che nell'insieme ne farebbero perdere proprio le peculiarità. Ad Hegel sfuggi forse che non è insulso allo stesso modo, non conoscere il vero e intendere il non vero; quello cui è passato sopra è dato proprio dalla

traduzione e soprattutto dalla possibilità di una costruzione che possa essere dell'uomo che comunica con altri uomini ed ancora di cose esterne in quei termini produttori, altresì, effetti spesso verificabili per i criteri stessi di essa conoscenza-scienza posta. Egregiamente coglie invece la problematica inerente alle forme "valevoli per la ragione soggettiva e per l'esperienza, <ma> la critica non ha operato alcun cambiamento in loro stesse e le lascia per il soggetto tali quali prima valevano per l'oggetto". La fondazione riguarda il tutto, a cominciare dal soggetto nelle funzioni e predicazioni anche da assumere. L'intelletto, come attività, deve essere considerato così come le forme e se esso fosse un "elemento" di indagine non potrebbe che esserlo attraverso esse forme, se non si desse altro; diversamente non potrebbe essere conosciuto, né potrebbe valere per la comunicazione o una considerazione anche propria, l'essere avvertito anche come coscienza o autocoscienza. Si tratta delle determinazioni e dei riferimenti dal "finito all'infinito, al tempo e allo spazio, al mondo... o dentro lo spirito" con le problematiche portate al suo interno o ad esso inerenti per cui ogni differenza o contraddizione è "solo per quelle determinazioni e secondo esse". "Quella Critica" "non ha considerato queste forme in sé e per sé, secondo il loro contenuto particolare, ma le ha addirittura prese lemmaticamente dalla logica soggettiva; cosicché non si trattò di dedurle in sé stesse, né di dedurle come forme logiche soggettive e meno che mai di considerarle dialetticamente".

Sarebbero state quindi "prese" e non "dedotte" ovvero senza, in ultimo, la coscienza di quella loro posizione in quei termini. "L'indagine trascendentale... conobbe il nulla di quest'ombra astratta - il nulla di questo spettro della cosa in sé - separata da ogni contenuto ed ebbe per scopo di distruggerla completamente". "Ma la soggettività del punto d'appoggio - di questa filosofia - impedì di giungere a termine alla ragione che esponeva le sue determinazioni traendole da se stessa". "Tale punto d'appoggio fu poi abbandonato". "La vuotezza delle forme logiche sta nella maniera di considerarle e di trattarle". In quanto come "determinazioni fisse, cadono una fuori dall'altra e non vengono tenute assieme in un'unità organica, coteste son forme morte, né risiede in esse lo spirito, che è la loro concreta unità vivente". Da determinare resta tuttavia lo "spirito". Si tratta "di una materia, che sia in sé stessa una sostanza ed un valore". "Il contenuto, di cui si trovano mancanti le forme logiche non è altro che una forma base e concrezione di queste determinazioni astratte". "Ma il sostanziale o reale quello che riunisce assieme, in sé, tutte le determinazioni astratte ed è la loro schietta ed assolutamente concreta unità è appunto la ragione logica". Ragione, dunque, che coglie le sue determinazioni concrete nei passaggi e nelle esplicazioni effettive e l' "avanzare della prima immediata opposizione sua <coscienza> e dell'oggetto fino al sapere assoluto"... "esposi" "nella Fenomenologia dello Spirito". "Cotesto cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza". Perché sia scienza sono da determinarsi forme, rapporto ed "oggetto" e la determinazione deve poter essere colta in un processo comunicato e questo spiegato con fondamenti che, se non rinviano ad altro,

devono, tuttavia, essere recepiti. Il problema, se esiste, è fuori “di questa produzione sua per opera della coscienza le cui proprie forme si risolvono tutte in quel concetto come nella loro verità”. Come il concetto di scienza, “portato” dinanzi alla rappresentazione, “procurandone una conoscenza storica”, può essere tale anche per gli altri se la “logica ha la sua prova solo in quella necessità del suo sorgere”? È possibile andare al di là e comunicare “una definizione con cui una certa scienza cominci in maniera assoluta, <la quale> non può contenere altro che la determinata espressione, regolare e metodica, di quello che ognuno si rappresenta come contenuto e notorio ogni qualvolta si parla dell’oggetto e dello scopo di essa scienza”? Il discorso investe la trasmissione ed il ritrovarsi in questa scientificità. Bisogna che “si tenga per riconosciuta”. Può rappresentare tanto “un semplice postulato”? tenuto conto “che nella definizione bisogna accogliere una determinazione più particolare e più generale”. “Al ragionamento stesso”, per Hegel, “resta aperto il più molteplice e svariato opinare, sopra di che alla fine soltanto l’arbitrio può formare una stabile determinazione”. La ragione appare quindi “vuota” o aperta a tutte le possibilità senza elementi determinativi dato che essa attività si è concretizzata come ragione, come spirito, come realtà nel suo sviluppo e nel suo procedimento. Ciò si manifesta oltre quel trascendentale per il quale si superava una ragione che, senza le possibilità determinative, in quel caso, per l’intelletto, per le sue categorie e la sensibilità con le sue forme, poteva portare avanti un discorso oppure l’altro così da costituire quella dialettica ad essa relativa non potendo, non possedendone i termini, esprimere alcunché di proprio nonché di dimostrabile.

Questa, tuttavia, che rappresenta una debolezza, potrebbe costituire proprio quanto, come attività, che è forse possibile considerare “pura”, poiché avvertibile oltre ogni legame concreto, esprime quella che, non irretita in un discorso, può svolgersi ulteriormente favorendo, altresì, la ricerca ulteriore. Oltre ogni legame, qualunque cosa è come se non fosse e, tuttavia, noi ci poniamo anche come se un rapporto diverso potesse presentarsi, ed un diverso potrebbe pure essere, e in ciò traspare un’elevazione a coscienza avanzata della stessa attività. Hegel lega, invece, il tutto ad essa attività che, in effetti, rappresenta la quasi totalità ed inoltre con essa spiega perché si diventa coscienti delle manifestazioni e dei fenomeni dello Spirito con un procedimento del movimento, colto nel passaggio che è denotato dialettico ma ad essa affida anche il recupero - non si pretende l’individuazione di ciò che per noi non è - del diverso da quanto forse la dialettica non può cogliere se non per l’accostamento che si può presentare; ed in questa problematica rientrano “tutte le coscienze” e “il sapere assoluto” nonché “la liberazione dall’opposizione della coscienza” presupposta alla “scienza pura”. Ciò ammesso, si può concordare nel ritenere che la verità “come scienza ha la forma del Sé; che è quella in sé e per sé è concetto saputo” e che lungi dall’essere formale, rappresenta l’assoluto vero, la materia, lo spirito, il pensiero puro così che “la logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura” ma isolata dal restante, come tanto altro reale, proprio da quel puro e dall’assoluto, quando in esso si converge; il paragone poi con

Dio, “nella sua eterna natura prima della creazione della natura e di uno spirito finito”, spinge ancora più lontano. Hegel affronta altresì il problema di un “cominciamento” del quale da poco era sorta una coscienza nella filosofia. Per lui non può essere né “mediato” né “immediato”. Lo stesso “principio” è un oggettivo concreto; è come tale, è cominciamento ovvero “un contenuto determinato in qualche maniera” e ciò appare evidente quando ogni scelta è un concreto in sviluppo in un particolare stadio o coscienza. Si tratta sempre di una determinazione del contenuto” che può essere “acqua, uno, nus, idea, sostanza, monade...” nonché il “pensare, intuire, sentire, io, soggettività stessa”. Il reale include sia i contenuti “in senso stretto” sia gli stessi “criteri”, dato che esso è sostanza, attività, pensiero, assoluto e così via. Per Hegel il cominciare effettivo appare essere stato tralasciato e l’interesse spostato alla “assoluta ragion d’essere di tutto”. Sia coloro che “sono occupati, dogmaticamente, a dimostrare il principio”, sia quelli che, “scetticamente, a trovare un criterio soggettivo contro un criterio dogmatico” “nonché altri che vorrebbero cominciare con una rivelazione o intuizione sono oltre il bisogno più profondo” e fanno “a meno del metodo e della logica”. Dal contenuto il pensiero si spinge al modo di conoscere. “Quindi è che anche l’atto del soggetto viene afferrato quale un momento essenziale della verità oggettiva, dal che nasce il bisogno che il metodo si unisca con il contenuto; la forma col principio. Così il principio ha da essere anche cominciamento”. Immediatezza e mediazioni sono “inseparabili ed inseparabili”. I motivi sono evidenti “dato” il processo reale in continuo sviluppo dialettico che include logica, scienza dello spirito e fenomenologia. Il sapere puro della logica è legato e non diverso dalla coscienza espressa nella fenomenologia.

Nella “scienza dello spirito che appare si parte dalla coscienza empirica, sensibile. Questa è il vero sapere immediato. In quella scienza si esamina che cosa si contenga in questo sapere immediato”. Il presupposto può essere ciò come l’Idea. “La logica è la scienza dell’Idea che si è determinata”, “certezza che non sta più contro all’oggetto, ma lo ha reso interno e lo conosce come se stessa” e così all’opposto, abbandonata la soggettività “di contro all’oggettività è una con questo suo spogliarsi”. Sono lasciate ancora fuori le possibilità soltanto di una comprensione diversa. Filosofia e storia della filosofia coincidono se tutti gli elementi rientrano in quell’unico procedimento o il diverso viene comunque inserito in quella coscienza che deve essere unica nonché riflettere come proprio o almeno fuori di sé l’intero precedente che altresì si assolutizza - ossia diviene assoluto - in sé; resterebbe comunque fuori un ulteriore e non impossibile sviluppo. Hegel reputa, altresì, una filosofia come “necessità pensata e riconosciuta delle determinazioni” e una “maniera invece secondo cui i diversi gradi e i diversi momenti dello svolgimento sorgono nel tempo, nella forma della manifestazione, in un determinato luogo, in questo o quel popolo, sotto date condizioni politiche e in particolari relazioni con esse”. Perché possano coincidere appare, comunque, evidente che la realtà, come produzione dell’idea, dello spirito deve essere un momento altrettanto reale ed effettivo come l’ “empirico” concreto; allora è per una coscienza relativa ma deve rientrare ed essere

nell'altra, se essa storia è storia dell'altra e rappresenta uno sviluppo della sua realtà; se essa non coincide con la filosofia resta fuori e non può rientrare, per conoscenza, in un momento anche successivo a meno che non costituisca la realtà che l'idea generale dello Spirito assoluto esprima così ed in quello stadio raggiunto - non si chiede nemmeno che ne costituisca la causa - ma è ammessa tuttavia in ciò un'idea come principio generale senza una sua, diversamente individuata, determinazione fenomenologica. Il rinvio, ancora una volta, è all'idea che risulta il presupposto di questo tutto e per "giungere" ad essa, Hegel, spoglia "i concetti fondamentali" dai particolari. Questa operazione fa parte della fenomenologia? O della logica? Al di là di tutto questo egli ottiene "i diversi gradi della determinazione dell'Idea" "nel suo concetto logico". Tuttavia "bisogna riconoscere questi concetti puri nella loro presentazione storica". Egli afferma comunque che mentre la storia delle scienze introduce automaticamente allo studio di quelle; bisogna "possedere già la conoscenza dell'Idea" "per poter riconoscere il progresso della filosofia come svolgimento dell'idea". E solo la coscienza dello stadio superiore che può riconoscere le coscienze precedenti le quali non potevano, appunto perché tali, riconoscersi diversamente. Il livello delle storie della filosofia si abbassa ulteriormente e sembra porsi altresì in modo tale che: "all'occhio privo della luce dell'Idea, si offre solo una filastrocca disordinata di opinioni".

"Data la mancanza di spirito filosofico che dimostrano questi storici, come potrebbero essi essere in grado di comprendere e rappresentare ciò che è pensiero razionale?" È da ritenersi che senza filosofia non può intendersi la sua storia anche se quella può essere diversa e da essa filtrata o per essa valutata o con essa comparata quando non con essa coincidente in una fase che, superata, la ritiene come suo momento? Essa scienza, essa ragione, essa realtà costituiscono la filosofia e rappresentano il motivo per cui Hegel vi si dedica e tiene lezioni. Si tratta delle manifestazioni storiche dello spirito così che in un certo tempo, presso un certo popolo, sorge la filosofia con la costituzione, le abitudini fino all'arte, alla religione ed alle circostanze. Delle ricchezze e "degli aspetti diversi la filosofia è una forma". Né però la filosofia ha una causa nella politica, nella costituzione, nell'arte ed in quanto altro né essa ne è una causa poiché "insieme hanno una stessa sorgente comune: lo spirito dell'età. Se le filosofie precedenti non coglievano lo spirito comune come potevano essere filosofie? E come è possibile quindi una storia di esse filosofie? È possibile sì una storia dello spirito comune o dei diversi aspetti e forme e questa sarebbe "una storia universale filosofica". "A noi interessano invece solo quelle forme che imprimono il principio dello spirito in un elemento spirituale affine alla filosofia". La filosofia così è "il sapere di ciò che è sostanziale al suo tempo" e "non può andare oltre esso". La filosofia, tuttavia, va oltre perché "come conoscenza razionale di ciò che è lo spirito sostanziale della sua epoca, lo fa oggetto di sé stesso". "Il superamento è soltanto formale, perché essa non ha altro contenuto". Il problema si ripresenta ancora per questa forma che però Hegel subito considera autocoscienza e reale come tale e comunque dato ancora dalla distinzione "fra il sapere ciò che è" e che egli considera "culla

interiore dello spirito” che, altresì, in seguito giungerà alla “forma effettuale”. “L’autentica filosofia comincia in occidente”. Qui “nasce la libertà dell’auto-coscienza, la coscienza naturale tramonta e quindi lo spirito si approfondisce in sé stesso”. “Lo spirito singolo infatti comprende il suo essere come universale e l’universalità risiede proprio in questo rapporto con sé”. La filosofia appare, dunque, come e per quell’universalità che, nondimeno, è ritenuta inizialmente all’esterno così che il “rapporto con sé” non risulta espresso. È questa la filosofia naturalistica dei Greci? In seguito quell’universalità “ricondata” sull’uomo si presenta tuttavia come una ricerca di quegli elementi che possono considerarsi ancora “oggettivi” del soggetto, con Socrate, e non anche per il soggetto. Con i sofisti, invece, si ha sì il soggetto ma questo non sembra diventare universalità e, se generalità, essa, come tale, riconduce al soggetto ma al singolo che la gestisce e propone come propria con le motivazioni che portano a quei risultati che, in una generalità o universalità, si oppongono e ben possono contraddirsi. Per Platone, invece, può maggiormente valere l’astrazione per la quale “personalità e infinità dell’io costituiscono l’essere dello spirito” ma il forte legame con l’esterno porta alle idee come realtà comunque relativa e fuori, che costituisce il riferimento. Hegel affronta la libertà che sa essere, unitamente e così come le universalità, “condizione” base e della filosofia e della coscienza.

Coglie quindi o “determina”, con ciò, l’essere dell’uomo. La coscienza, tuttavia, dovrebbe costituire solo una fase del procedimento avente “inizio” allora, perché a quel punto valutato e venuto alla conoscenza. La stessa “condizione naturale” non dovrebbe essere altro che un momento dello spirito che, sviluppandosi, porta ad altro ovvero, in “ultimo”, ad esso spirito in sé e per sé che, per essere considerato “immobile” ossia non ulteriormente evolventesi, deve essere ritenuto assoluto e con esso coincidente quando, altresì, bisogna spiegare ogni altra cosa, ivi compresi uomini e fenomenologie, incluse quella della natura così come ogni altra conoscenza. L’assoluto è anche ciò che è sempre, così che lo spirito soggettivo è “inserito” e posto da Hegel in quello generale di un Dio che esplica sé stesso e le conoscenze nella sua dinamicità e può godere della conoscenza del procedimento che da lui muove e cogliere lo sviluppo che si pone in essere. Lasciare già un “sì” impersonale implica tuttavia qualcosa che è posto, non indicandosi l’autore così che, implicitamente, si potrebbe lasciare intendere comunque qualcosa altro da esso e che Hegel ritiene altresì, semplicemente, il “fuori da sé”. Egli, in ogni caso, sembra affrettarsi a correggere l’universale additato, legandolo alle particolarità per la dipendenza da altro; per l’esistere in “maniera inadeguata a <se> stesso”. Inserisce quindi “una passione” che rappresenta o una sostituzione per quanto indica altro, oppure con essa è ritenuto un “patire”, per una dipendenza da esso e tuttavia l’esplicazione è frutto di un agire che chiama “arbitrio o libertà formale”. Non potrebbe essere tale però, se costituisse una semplice risposta determinativa; può considerarsi piuttosto tale un accostamento misto e variabile tra coscienza inadeguata ed universale, vagamente o confusamente presente. Stesso discorso per la “libertà formale che ha come

contenuto l'istinto". Questo comunque non può non rinviare ad uno spirito a quel livello pervenuto - in essa concezione generale - e la forma, se scissa dal contenuto fenomenologico, ad astrazioni dell'intelletto produttore esso stesso staticità, lasciate fuori proprio perciò dal processo sempre in movimento. Proprio però quando Hegel sembra allontanarsi torna ad affrontare la tematica base centrando ulteriori elementi e così la libertà e l'universalità sono considerate per gli "altrettanti io", "uguali a me, per cui sorge una relazione come tra liberi" ma, al livello filosofico che sembrava colto, si sostituiscono, considerandole altresì appartenenti alla grecità, le leggi come "determinazioni della volontà universale". In Grecia la libertà reale, tuttavia fiorisce "in una forma determinata e ristretta da una certa limitazione, poiché vi erano ancora schiavi". "Nella vita germanica tutti sono liberi, cioè vige il principio che l'uomo è libero in quanto uomo". All'opposto in Oriente, dove era libero solo il despota ma neppure per la riflessione che la libertà "comporterebbe che anche gli altri fossero liberi davanti a lui, per questo si incontrano colà soltanto istinti, arbitrio, libertà formale, astratta uguaglianza dell'autocoscienza, anziché il principio che io = io". Ci saremmo aspettati qui l'indagine proprio sul rapporto di questi io con una possibilità scientifica e determinativa della libertà ed universalità ma Hegel ha la sua fenomenologia alla quale non può che affidare anche questo brillante rapporto pure posto. I particolari diversi sono affrontati poi dalla divisione della storia della filosofia.

Con la "filosofia della storia" si ripercorrono, "comprendendole", le fasi con le quali lo spirito si è manifestato muovendo dall'in sé e per sé raggiunto da esso spirito. Filosofia è questo e storia il prodotto passato, ovvero il "modo in cui lo spirito si sforza di giungere alla cognizione di ciò ch'esso è in sé". Non conoscendo la libertà non si può essere liberi. Gli orientali "non sapendolo non lo sono". Non lo è tuttavia, chiunque, ancora oggi, non lo sappia; sapendo "solo che uno è libero"; "questa libertà è arbitrio, barbarie, gravità delle passioni o magari anche mitezza e mansuetudine della passione stessa, che anch'essa è solo un caso di natura o un arbitrio". Si tratta del fondamento che è posto dalla conoscenza e che, per Hegel, è lo spirito in sé e per sé ma è presente l'universalità che nondimeno appare compattata ed "unificata" nello assoluto anziché aprirsi sull'inter-soggetto da considerare, a livello conoscitivo e porre come pratico in una funzione che essa universalità possa esprimere. "Greci e Romani" "sapevano solo che alcuni sono liberi non l'uomo come tale". "Ciò non seppero né Platone né Aristotele" perché si posero il problema, il primo, della virtù di chi presentava talune caratteristiche e poteva rapportarsi con l'universalità e doveva ritrovarsi in essa ma senza la valutazione per il rapporto con l'altro dato per paritetico e comune in quanto uomo? L'altro il problema della schiavitù se lo pone ma lo lascia come un fatto puntando a cogliere quell'universale valido al di là delle costruzioni che, contenenti compattazioni, sommatorie, deficienze o allargamenti facevano sì che non potesse essere ritenuta quella validità generale ed ancora una volta lo studio era volto fuori, a ciò che all'esterno e come tale, negava quell'universalità inseguita come oggettività. "Anche la loro libertà non fu, in parte, che una fioritura occidentale". Hegel,

dopo avere affermato che “solo le nazioni germaniche sono giunte nel cristianesimo alla coscienza che l’uomo come uomo è libero”, connota “gli spiriti dei popoli” “membri del processo per cui lo spirito giunge alla libera conoscenza di sé” come esistenze per sé, i cui “principi sono distinti” così ciascuno, raggiunto il proprio, “non ha più nulla da fare nel mondo”. Appare evidente qui la concatenazione marcata verso l’unità che, tuttavia, se lascia fuori taluni elementi, indica un meccanismo di sviluppo dato da un rapporto anche se questo non risulta “interamente” colto, perché non individuato nelle diversità. Hegel ritiene che “mostrare in che consiste il nesso di questo movimento è il compito della storia filosofica”. Dato questo come ogni altra cosa dallo “spirito <che> agisce per sua essenza, reca in atto ciò ch’esso è in sé, traducendolo nella propria azione, nella propria opera; così diventa oggetto a sé stesso ed ha innanzi a sé come realtà esistente”. Lo spazio, nel quale l’attività, “lo spirito di un popolo” “si traduce” in un mondo esistente e nel quale “l’individuo trova innanzi a sé l’essere del popolo come un mondo” è da ritenersi ancora “semplice” produzione di esso spirito? E solo per quanto diverso e riconosciuto dal proprio ed altresì in interazione? Molto interessante inoltre la comparazione tra “lo spirito che realizza il suo fine nella storia” e “un’idea “contrapposta”, molto diffusa circa la natura dell’ideale e il suo rapporto con la realtà”. Gli ideali della fantasia o della ragione “naufragano e periscono sugli scogli della dura realtà, non possono anzitutto che essere soggettivi e appartenenti all’individualità del singolo, il quale vede in sé la realtà più alta ed intelligente di tutte”.

La differenza tra questi e lo spirito consisterebbe nel fatto che ciò che non trova conferma ovvero si pone come realtà, resta fantasia ma già tale era, diversamente, come spirito, si sarebbe posto almeno fuori di sé. Se, tuttavia, quelle fantasie non sono spirito, rappresentano pure qualcosa che, in questa filosofia, non può essere altro da una coscienza alienata o “scomposizione” di uno spirito che né si riconosce né si pone. La scomposizione dovrebbe comunque derivare da qualcosa; in questo caso dallo spirito; l’alienazione costituirebbe il riconoscimento di esso, per altro a meno che non si ammetta anche un errore che, operante sul positivo, ponga in essere, con la sua negatività, una falsità e ciò soprattutto per una divisione tra spiriti e per quanto qualcuno non si lega e non esprime realtà ed ancora altresì non la recupera. Hegel reputa però che “essi non hanno propriamente luogo in questa trattazione”. Può “accadere che ideali di questo genere non si traducano in realtà” ma ciò stesso implica che per altri o a volta ciò avvenga o almeno non è escluso. Non appare, in definitiva, spiegato come “gli individui servono solo come mezzo per il progresso” della “storia del mondo” dove il concatenarsi si presenta ancora compatto ed assolutizzato. Al di là della spiegazione, Hegel, sembra costretto ad ammettere il “caso” per la combinazione delle singole realtà empiriche che possono essere “migliori o peggiori” ma non rappresentano “la ragione universale <che> si attua”, e le “particolarità” ricevono dal concetto il potere di far valere i loro enormi diritti”. Il discorso investe ora il rapporto tra concetti e spirito che esplica la sua realtà. E, tuttavia, il concetto è stato da Hegel, già

negato come realtà. Ogni “biasimo <è> soggettivo”; bisogna riconoscere “la ragione universale” che, se egli “coglie” nello spirito, non significa che altri filosofi non abbiano operato per conoscerla e certo non si sono fermati al “soggettivo” o al particolare da quando quella ricerca è stata chiamata filosofia. Vero è, comunque, che “quando si biasima con tono puramente negativo” non si è penetrata la cosa, non la si è “compresa essa stessa nel suo contenuto positivo”. Appare, altresì, applicabile a lui stesso l’affermazione: “Gli uomini credono spesso di aver finito quando hanno scoperto ciò che merita d’essere biasimato; essi hanno ragione ma anche torto, in quanto misconoscono ciò che vi è di affermativo nella cosa”. Questo avviene più nell’età giovanile che nella matura per la capacità di “comprendere il sostrato sostanziale della cosa”, che è “l’unità della volontà soggettiva con l’universale” è la totalità etica e, nella sua forma concreta, lo stato”. L’individuo, in esso, “gode la sua libertà”; “è scienza, fede e volontà nell’universale”. La libertà, coerentemente con la sua concezione, è vista in positivo come esplicazione nel diritto, nella morale e nelle altre manifestazioni attinenti. Arbitrio è, invece considerata la libertà limitata. La stessa grandezza di alcuni uomini è elaborazione “per sé <di> ciò che aveva già creato lo stato”.

Via per la coscienza dello spirito assoluto, Hegel vede la religione dove “la volontà dell’uomo rinuncia al suo singolo interesse”. Non appare spiegata questa rinuncia, per quanto concerne il negativo alla luce del positivo e dell’unità. Altri legami sono costituiti dall’arte nella quale l’assoluto, lo spirito, Dio devono farsi visibili ed essa tanto “presenta alla fantasia ed all’immaginazione”. Lo spirito in sé e per sé verrebbe affidato, in questo caso, comunque, alla vista ed alla fantasia. Solo nella “terza forma dell’unione - la filosofia - “ il vero si lega allo spirito pensante”. Questo, tuttavia, non può pensare altro che il movimento e lo sviluppo; diversamente penserebbe non realtà! Se l’arte ha un “suo prima nella natura e nella sfera finita della vita, così ha pure un dopo, cioè un ambito che a sua volta oltrepassa il suo modo di concepire e manifestare l’assoluto”; è considerata, nondimeno, da Hegel come occupantesi “del vero come oggetto assoluto della coscienza” “e come tale appartiene anch’essa alla sfera assoluta dello spirito”. La sua appartenenza è comunque distinta dalla religione e dalla filosofia. Se questo sviluppo ed unità non sono compenetrati per il tempo concreto delle manifestazioni allora esse differenziazioni rinverranno ad altro ed Hegel reputa che ciò avvenga “per le forme”, “date queste uguaglianze di contenuto”. Se la forma è l’espressione stessa del contenuto e rappresenta quanto Hegel ha colto con la sua filosofia: lo spirito che si sviluppa, una qualsiasi delle tre, superata dall’altra, deve essere riconosciuta nella sua fase precedente e come tale; non può rappresentare l’assoluto quando il suo evolversi ha portato ad altro ed alla coscienza diversa anche quando questa, quella ingloba ma in una considerazione per la quale è distinta e riconosciuta non reale allo stato attuale come quella che esprime e rappresenta la realtà di riferimento ovvero la presente ed effettiva. Una coscienza del rapporto, altresì, può farne emergere anche una diversa possibile e futura che allarga ogni realtà nella possibilità. È proprio ciò che rappresenta la problematica

per quanto può o non continuare ad essere recepito come “fuori di sé”. Se invece l'immediato ed il sensibile fossero qualcosa di diverso, ancora sarebbero affidati ad una realtà che non è quella da lui individuata. Egli comunque pone come “seconda forma”, “la coscienza rappresentante”, “terza infine il libero pensiero dello spirito assoluto”. Similmente per l'affermazione che “la forma dell'intuizione sensibile appartiene all'arte, cosicché l'arte è quella che presenta alla coscienza la verità sotto forma sensibile”... “ma che non vuole però con il mondo sensibile rendere apprendibile il concetto come tale nella sua universalità”. Se esiste universalità, questa non può essere diversa da ogni altra universalità e se inoltre essa fosse colta da un “concetto” o da una forma sarà diversa dall'altra proprio per questi elementi, così che è “l'unità di esso con l'apparenza individuale <che> costituisce l'essenza del bello e della sua produzione ad opera d'arte”. Se l'universalità è stata mediata con la sensibilità particolare ad unità, è questa stessa che viene a trovarsi nel discorso fenomenologico generale dello spirito. La stessa “sintesi” include le rappresentazioni prodotte dalla poesia che sicuramente non fanno leva sulle sole “esistenze sensibili” ed “isolate”. Se l'arte è un momento, non si vede ancora come in esso stesso momento possa continuare ad essere al servizio di altro, a meno che diversa non sia la coscienza di chi è rimasto indietro o non risultino elementi ulteriori per i quali, quei momenti, comunque, non rappresentino una risoluzione o possano essere concomitanti ma per livelli o rapporti diversi. È difficile comprendere come Hegel possa ritenere che poeti ed artisti greci non avessero rappresentazioni prima ma la loro produzione fosse effetto di quanto si agitava in loro.

Se ciò può essere considerato vero non è escluso, comunque, il rapporto con altri incameramenti culturali. L'arte, tuttavia, è superata dal pensiero come si può constatare dalla “opposizione di Platone agli dei di Omero e di Esiodo” ed ancora dagli ebrei e dai maomettani, poiché la rappresentazione è “ricondotta all'interiorità”. “Lo spirito lungimirante ritorna da questa oggettività, allontanandola da sé, nel suo interno”. La religione “che sorpassa il regno dell'arte”, “ha come forma della propria coscienza la rappresentazione, in quanto l'assoluto è trasferito dall'oggettività dell'arte nell'interiorità del soggetto”. La devozione, inoltre, non appare esplicitare essa forma “che si rapporta all'oggetto assoluto”, né sembra distinguersi per il solo fatto “che ora il soggetto fa penetrare nell'animo proprio ciò che l'arte rende oggettivo come sensibilità esterna”. L'assoluto, una volta esterno prodotto dal poeta e dall'artista, adesso è colto con l'intimità del sentimento, ma proprio in ciò non sembrano coesistere l'intensione e l'estensione che, legate nella fenomenologia, dovrebbero comunque entrambe costituire la fase suprema mentre qui apparirebbero un affinamento ed un recupero unitamente ad un'ipostatizzazione ancora presente. Giunge finalmente “la terza forma” dello spirito assoluto <che> è la filosofia”. Si tratta della “forma purissima del sapere”; in esso la scienza si porta a coscienza l'identico contenuto”. Superando le forme precedenti, la forma diventa tutt'uno con il contenuto ma essa scienza è assoluta e può contemplare la “oggettività dell'arte”, dopo aver “trovato...la soggettività della religione”. L'assoluto

già era tale ma si era manifestato nell'esterno sensibile per l'arte; quindi nell'interiorità soggettiva - religione -, in ultimo, come assoluto pensiero e coincidente con l'Assoluto. Si potrebbe dire che, non avendo posto altro, Hegel in tanto si ritrovi e questo rappresenta per lui la "effettuale universalità" recuperata oltre la "frattura" di un "al di là... di un mondo soprasensibile... di contro alla coscienza immediata e la sensazione attuale" e "l'al di qua cui si sottrae "la libertà della conoscenza del pensiero". La speculazione di Hegel, in definitiva, verte su un pensiero che "come intelletto se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso altre". Proprio in tanto consiste l'individuazione anche di quanto si vede negato sia in termini oggettivi, qualora il pensiero "segue" l'oggetto, sia in termini soggettivi se esso pone le condizioni per la determinazione di quello per le possibilità stesse di ritenere una cosa tale. L'opposizione, passaggio, non esclude essa individuazione poiché senza questa non potrebbe esservi nemmeno la negazione.

L'unità comunque può essere frutto di una ulteriore determinazione, diversamente lo stesso passaggio non potrebbe essere riconosciuto e, all'individuazione di ciò che lo determina oltre che di quello che è o appare, è volta la filosofia. Hegel vede, invece, egregiamente "il momento dialettico <che> è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte" ma qui si tratta di un'attività concreta che così si è formata o si forma come pensiero ma non nella possibilità stessa di contemplare o cercare di fondare i termini per i quali si pone o eventualmente possa diversamente; e se egli ha colto un movimento del pensiero pieno ed ha superato la rigidità, non sembra aver posto le possibilità quali che siano, del movimento in atto, dei suoi fondamenti ulteriori, di ciò che deve diventare scienza con possibilità dimostrative ad altri volte; né sarebbe stato possibile dati quei presupposti. Lo scetticismo che ne deriverebbe, allora che "la dialettica <è> presa dall'intelletto per sé", è frutto dell'applicazione separata dell'intelletto il quale si lega in modo "statico" all'uno dei termini avendo già presente l'altro come opposto e nello stesso tempo unito per gli stessi termini così da non aversi elementi per poter ritenere l'uno o l'altro; tutto ciò perché, in realtà, non vi è stata una determinazione fondante ed, in questo caso, di uno con relativa esclusione di ogni altro, oltre al "semplice" opposto considerato e in rapporto di unione relativa ed inscindibile con essa concretezza piena di realtà, spirito e conoscenza. Lo scetticismo emerge laddove l'intelletto va a legarsi, per la "determinazione" o comprensione, all'esterno ed esso esterno proprio porta a queste "conclusioni" ovvero al fatto che non si può concludere. La stessa "determinazione" del movimento, se non diventa determinazione nel senso peculiare del termine, ovvero funzione conoscitiva ma si propone, essa "dialettica" hegeliana, come passaggio, può portare, al di là di quell'operazione, ad essa stessa dialettica ed al suo opposto ovvero a tutto ciò che resta, a cominciare da un'immobilità che, inoltre, può essere relativa ad un assoluto o a qualcosa che diversamente si compone. Hegel, tuttavia, afferma che essa dialettica rappresenta il concreto e reale sviluppo dello spirito. Questo può e deve essere riconosciuto"? La sua risposta è sì, perché lo spirito si pone e si conosce. L'indi-

viduazione dello spirito è data dallo stesso processo e dalla coscienza relativa. Il discorso volge, ancora una volta, sulla determinazione: se essa è relativa ad un'apparenza ovvero ad un arbitrio ché "un'arte estrinseca"... porta la confutazione tra concetti determinati" e, al "contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero". "Dove manca il contenuto"... "la dialettica non è altro che un giuoco soggettivo di altalena di raziocini". Il problema è dunque solo tra la determinazione dell'intelletto, rigido e quello dello spirito in movimento che Hegel pone in sostituzione del primo come fatto e spiegazione della realtà che dallo spirito emerge. L'elaborazione è relativa all'individuazione di esso spirito per ciò che emerge o va oltre il procedimento fenomenologico concreto del soggetto che si esplica. Oltre ciò, Hegel, appare non andare se non per allargamento di esso stesso procedimento, considerato avvenente in tutta la realtà per lo spirito che in essa si manifesta e realizza appunto. Come può, egli, spiegare la propria riflessione sulla stessa dialettica e non all'interno di essa, tenuto conto che "la riflessione <di altri> è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto viene conservata nel suo valore isolato"? La sua "dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione".

Non avendo altro riferimento fondante oltre la posizione-negazione con relativa sintesi, pone solo esso processo che assolutizza. Se è possibile comprendere l'assoluto come negazione di ogni altro da sé, come legare l'universalità al finito che, in questo processo, è continua trasformazione di sé stesso ed ancora come è possibile pensare a questo "continuo"-unità se coglibile è solo un procedimento in sviluppo con la coscienza superiore che i termini opposti sono uniti ed essa unità è in riferimento alla negazione e non ha un riferimento ulteriore con il quale può essere posta oltre o spiegata? Come si può spiegare la stessa connessione immanente e la necessità che pure si avvertono nel processo che ognuno può ritrovare nello sviluppo di sé stesso? Il solo e semplice processo del finito può diventare infinito e soprattutto universale? Basta cogliere la sola unità della soluzione e del trapasso delle determinazioni nella loro opposizione così che si possa parlare di "momento speculativo o "positivo razionale"? Il contenuto determinato non deve ulteriormente determinarsi rispetto ad altro? No, se non è ammesso altro al di là di quello sviluppo concreto. "Questo razionale", Hegel dà, "quantunque sia un qualcosa di pensato e di astratto, insieme qualcosa di concreto, perché non è unità semplice e formale, ma unità di determinazioni diverse". Anziché come: questo che è un qualcosa di concreto e pensato altresì come può diventare astratto e razionale affinché esso processo concreto possa essere offerto come spiegazione? Se è vero che la filosofia ha "da fare <non> con mere astrazioni o con pensieri formali ma solamente con pensieri concreti" quale la sua peculiare attività se concretezza sono essa fenomenologia ed essa dialettica con contenuti effettivi? Come ed in che quantità è ricerca ed ulteriore elaborazione di ciò ed ancora una volta riferimento diverso, spiegazione? Al di là dell'affermazio-

ne, bisogna concretizzare proprio quella “logica speculativa” che contiene “la mera logica dell’intelletto, che può essere agevolmente ricavata da quella”; ma Hegel riafferma l’elemento dialettico con il razionale che fa coincidere e dopo, quindi, può considerare, “a ragione”, “la logica ordinaria, una istoria ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d’infinito”; valutazione questa generalmente riconosciuta, e grande appare la considerazione del ritenere già così soggetto e predicato e quindi uniti come giustapposti, laddove si tratta di cogliere il movimento stesso del soggetto anche nel suo trapasso nel predicato. Ciò stesso, tuttavia, indica ed implica un riferimento, soprattutto, mobile da ricercarsi ed un fondamento che possa rilevare le stesse determinazioni nel processo. Si tratta di cogliere “il movimento dialettico della proposizione stessa”. La coscienza, spinta sempre più in là dalla de-terminazione, alla fine, pone la sua realtà che, per Hegel, è l’assoluto dove lo spirito è in sé e per sé ovvero può contemplare sé stesso ed il procedimento avvenuto.

Che un qualcosa bisogna considerare e ritenere, fosse solo come riferimento, appare evidente ma questo non esclude che si possa essere coscienti di essa posizione e della validità che, in ultimo, può rappresentare il risultato di una attività a taluni termini applicata con la quale si può spiegare qualcosa ed inoltre può conseguire una praticità senza che, per questo, vi sia bisogno di giungere ad un assoluto, a meno che tale non si consideri quanto è posto in essere anche come principio. Per quanto concerne poi lo sviluppo della coscienza, se è vero che dalla sensibilità si passa alla percezione e quindi all’intelletto, così che dal primo esterno, particolare avvertito, altresì, come certezza che poi si sfalda sotto la spinta di essa percezione che recepisce le contraddizioni per le quali quell’oggetto appare sia uno che molti ed inoltre, con tante proprietà così che nel terzo momento, l’intelletto connota l’oggetto con le sue leggi, non tutto questo sta a significare che l’esterno sia frutto di autocoscienza che si sviluppa ma più semplicemente che un esterno è avvertito con i sensi, è percepito per accostamenti e, così organizzato, è quindi considerato per leggi dell’intelletto ed ancora se il tutto è una costruzione che al soggetto rinvia, ammettendo con Kant che l’esterno sia dato, poiché comunque ci giunge ed è rilevato come tale, da una cosa in sé, non conoscibile, quindi, attraverso l’unica possibilità concreta della sintesi a priori ovvero per l’intuizione sensibile. La ragione, per Kant, non ha forme tali; ciò non significa che si possa cogliere lo spirito né tantomeno l’assoluto né altro che pure risulta associato in Hegel e costituisce il sostrato metafisico legato, inoltre, e diventato tutt’uno come reale e razionale nonché unitamente inverso del processo. Più semplicemente, allora, si dovrebbe dire che io avverto, che quindi percepisco, opero con l’intelletto, ho ancora la coscienza della staticità e falsità derivata dalla fissità e separazione degli elementi, riconosco il procedimento della mia stessa coscienza, noto in queste operazioni un’attività che comunque emerge e si pone ulteriormente fuori non appena pure costituisce qualcosa che la rappresenta; non appare perciò né finita nel prodotto né similmente de-terminata se non in rapporto ad altro che pure valuta, ed avviene come se si

spingesse verso qualcosa di tanto generale rispetto al de-finito che si può chiamare infinito per semplice opposizione o universale quando si pone in essere, come pratica, di fronte al particolare, a quella realtà "sentita" e movente non meno di questa, in taluni soggetti più, in altri meno ma riconoscibile anche da chi avverte solo per un momento non fosse altro che il trasporto verso un'elevazione per quanto stimolato da un'opera d'arte quale che sia, a cominciare dalla poesia. Ciò può ben significare solo che la percezione si è spostata ad un livello superiore perché proposto con elementi più forti ma soprattutto come relativa composizione così che quell'infinito diventa solo un generale più consistente per coloro che vengono in rapporto; quell'attività, però, che spinge oltre e che ulteriormente ricerca la si può chiamare come si vuole ma un sempre più generale tende a porre in essere così che essa ragione, per quanto concerne la filosofia e le scienze, dischiude non solo ambiti più potenti, e ciò interessa ancora l'intelletto, ma più validi per questi uomini e con meno contraddizioni così che non è falso dire con più universalità concreta e con universalità interna umana quando sono inclusi tutti i possibili uomini e questi sono considerati esterni dalla stessa ragione ed ammessi come tali.

Questa problematica si ripresenta intatta nello stesso riconoscimento per l'altro o nella de-terminazione per esso. Se tutto questo avviene per una lotta non si vede come l'altro, che può eliminare, possa rappresentare solo una coscienza fuori di sé e non un'effettualità anche se non la si vuole chiamare realtà. Che la propria coscienza altresì possa essere de-terminata per quella connotazione risulta altrettanto evidente ma se dietro ciò non appare nessun'altra volontà, anche ponentesi, se non altro come tensione ad essa lotta da condursi - da parte del servo - per un rapporto che non si accetta, solo ciò significa che essa coscienza non è semplicemente determinata da esso rapporto che dovrebbe costituire quel "sé" di ciascuno. Hegel afferma però che proprio per lo sviluppo e per l'inadeguatezza si ha il processo costante che va avanti per le contraddizioni ma esse non debbono poter lasciare altro oltre il rapporto concreto poiché, laddove si pone una ricerca di un diverso, questo dovrebbe rinviare ad altro da indagare. Quando si riconosce l'altro non nella lotta e per essa ed altresì per un corrispettivo di soggetto in una posizione per la quale si possa interagire per il sostegno ad un io che si pone tra gli altri, il tutto deve emergere o come superamento e contraddizione di essa stessa lotta o come fuoriuscita ad essa rinviante o ad una coscienza che non opera solo su concretizzazioni in atto ma su rapporti possibili verso i quali si spinge lasciando quel terreno, tuttavia, reale ed esplicativo per quanto rappresenta e vi inerisce. La stessa riflessione, inoltre, può calcolare rapporti ulteriori possibili che possono anticipare, correggere e comunque modificare sviluppi che, diversamente, sarebbero reali come, a volte, lo sono. L'intera problematica hegeliana appare imperniata sulla conoscenza del processo ritenuto reale e connotantesi dialetticamente dove ad operare non è l'intelletto astratto ma la ragione che penetra quella realtà ed, in ultimo, la rappresenta in sé e per sé. Nella proposizione stessa "il negativo è insieme anche positivo, ossia quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto". Posto l'intelletto

con le sue individuazioni fissate, ciò che nega sé stesso - ovvero una stessa cosa - non può essere nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto; ovvero sia all'intelletto non resta alcuna possibilità di comprendere; ribaltando, inoltre, la considerazione e ponendo "fuori i termini", da una cosa e la sua contraddizione resta il niente ossia zero. Per la ragione invece, costituente il reale, non si tratta di immobilità ma di cogliere l'unità che presenta in sé le diversità così che la contraddizione, che produce un negativo, porta il positivo che si è determinato come diverso e come superamento che include proprio quanto è stato superato. Ciò che è colto con la dinamicità, il procedimento che non si annulla nella contraddizione ma rappresenta la realtà in continuo sviluppo che include quella, non per questo può esulare dal riconoscimento dei termini che restano in essa contraddizione, che si pongono per la diversità ma soprattutto che sono inclusi nell'unità. L'individuazione attinge solo alla de-terminazione del processo ma a questo punto si ha solo un qualcosa o esso si "conosce" come tale ed esplicante la sua unità nonché diversità manifestantesi nella contraddizione che nel "momento" che è colta nel suo sviluppo, presenta i termini negati in quel superamento nonché la "ulteriore" "unità" - che può ben essere sempre la stessa - e le distinzioni con le contraddizioni che ulteriormente si svilupperanno. Ancora più difficile, per Hegel, risulta il mantenere le "categorie" che, se sono diversità dell'essere in contraddizione e sviluppo, dovrebbero, coerentemente, essere colte solo nella de-terminazione di esso essere, ovvero di esso spirito ma la cui manifestazione si presenta impossibile per un pensiero e meno che mai per un intelletto che conosce solo il procedimento e per quel procedimento e ancora affatto se oltre il procedimento concreto, al vero non resta altro nemmeno come possibilità poiché questa non risulterebbe dal reale sviluppo.

Se grandiosa si manifesta la sua scoperta evidenti, nondimeno, emergono i limiti. "Senza accogliere nulla dal di fuori", "il sistema dei concetti... <che> deve costruire sé stesso", si trova pur sempre di fronte al problema di connotare quel qualcosa nel momento che la coscienza si pone in atto così che questo appare già in questi termini denominato anche quando non si presenta come ciò che, nel momento che rappresenta l' in sé, deve pure essere conosciuto come tale e se solo per la determinazione della fuoriuscita negativa da entrambe le condizioni, da cui pure la sintesi deriva e solo da ciò può emergere quella conoscenza che, se può cogliere lo sviluppo ed esserne cosciente, non può, diversamente, individuarlo né rifletterci per quanto esula dal procedimento dialettico stesso né soprattutto denominare qualcosa né le distinzioni né la stessa unità poiché le diversificazioni conosciute nell'unità e ricavabili solo le une di fronte alle altre, non possono emergere come un semplice negativo ed Hegel le presenta, appunto, come quello che rimane e contenuto superiore ed includente al di là dello zero, il che significa che esse rappresentano e sono quella realtà in movimento e la dialettica costituisce lo sviluppo in negativo ma di un qualcosa che include diversità ed unità. Egli è cosciente che ciò che muove è "la dialettica che il contenuto ha in sé stesso"; esso metodo "resta ancora suscettibile di molti perfezionamenti". Sembra molto più chiaro il negativo che il concetto ha in

sé e che “si spinge avanti” che non il concetto nel suo stesso cominciare per la coscienza. Se pensare l’“A” come individuato, fissato e semplice significa non cogliere la realtà che è unità, diversità in sviluppo per negazione, certo non è più facile pensare e cogliere questo A, che si nega, presenta la sua legge dialettica, le sue diversità che si sviluppano conservandosi in ciò che resta, appunto, dopo essa negazione che costituisce a propria volta, un risultato in sviluppo con un’unità che è la stessa nel processo che presenta e manifesta ulteriori diversità e negazioni. Se con quell’ A, Aristotele poneva l’astrazione di una cosa possibile, ai soli fini conoscitivi e di individuazione allora quello stesso A, come diversità unità o qualunque cosa può ben diventare Non-A, nel tempo diverso ed espressione può essere il processo dialettico. Il problema rinvia alla realtà considerata ed ai suoi termini che, per Hegel, risultano manifestazione e solo così conoscenza. Non si tratta, per lui, di sintetizzare il finito quanto piuttosto di analizzare l’universale che è nel processo e la problematica a ciò attiene; “momento tanto sintetico che analitico del giudizio, per cui l’universale iniziale si determina da lui stesso come altro da sé, è da chiamarsi il momento dialettico”. È la costruzione degli universali statici a portare alle contraddizioni note cui siamo abituati. Bisogna poter cogliere le determinazioni di base poiché le “ultime” da queste conseguono.

Herbart

Prima di continuare negli elementi e sviluppi portati avanti dalla cosiddetta “destra” e “sinistra” hegeliana, più che opportuna appare una considerazione di Herbart, che pur se non ebbe allora una risonanza, produsse le sue valutazioni sulla filosofia di Hegel, ritenendo che la realtà esterna costituisse, appunto, il riferimento precipuo della conoscenza, all’opposto di quanto quello aveva sviluppato oltre sia lo stesso idealismo trascendentale che il criticismo kantiano. Proprio da Kant muove Herbart e dalla lasciata problematica della cosa in sé. Questa rappresenta, per lui, la realtà base e realistica si presenta la filosofia che ne consegue anche se appare evidente che, in questi termini, dovrebbe considerarsi piuttosto una metafisica del reale, se esso è spostato al di là del dimostrabile e del coglibile ovvero dell’avvertibile e comunque mantenibile con una posizione, altresì, più o meno scientifica di fronte a chi chiede un resoconto di quanto si afferma. La tematica filosofica è tutta manifesta non appena ci si accinge, appunto, a ritenere che una cosa è con quanto altro vi è connesso così che i termini espressi debbono potere essere considerati non solo effettuali ma validi in esse proposte e tali da risultare superiori a quanto altro ancora con il quale ci si accinge a spiegare e considerare la stessa cosa. Dopo aver ammesso la realtà in sé, Herbart si volge alla valutazione della contraddizione che, all’opposto di quanto per Hegel, rappresenta proprio ciò che non può essere reale. Appare ovvio che, in questo modo, egli lega ciò che è reale a quello che può essere ritenuto per il pensiero. È questo, dunque, a dover essere valutato sia nello “accostamento” con quanto recepisce sia nella sua dinamica che nella sua consistenza, rappresentato da ciò che è per la “conoscenza” o per noi. Il problema relativo si manifesta con la logica

che, per Herbart, è quella “formale”, con la “materia” che viene da fuori. Delle cose in sé non possono aversi rappresentazioni; in quello che ci appare - fenomeni -, spessissimo, si presentano contraddizioni. Quasi si chiedesse a questo punto, come sia possibile la verità o almeno la certezza e comunque la risoluzione della contraddizione ovvero una conoscenza “risolutrice”? Accantonata quella razionalistica, che presupporrebbe l’a priori generale, muove verso l’analisi dell’esperienza. Questa appare consistere in rappresentazioni che possono essere però confuse o contraddittorie e, tuttavia, presenti in una coscienza. Ecco l’altro elemento “immesso”. Eliminato l’a priori come è possibile l’organizzazione che risolve la contraddizione e la confusione? Herbart risponde con l’elaborazione di quelli che considera già concetti. Su cosa fa leva comunque quella e su cosa opera, ovvero quali sono i suoi termini? La logica, egli risponde. Questa è un’attività? Ha principi? Emerge da uno sviluppo empirico o ancora da altro? Qui duplice sembra la risposta; da considerare è la prima per il principio d’identità così che una cosa - concetto in questo caso - non può che essere uguale a sé stessa anche se questa appare muoversi quando entra in rapporto con altra. Si ripresenta nuovamente tutto il discorso hegeliano per cui se quella cosa fosse in eterno rapporto con altro e mai individuabile come staccata da esso, perché le diversità coesistono nell’unità contraddittoria in svolgimento e ciò è inteso come realtà, allora quell’individuazione sarebbe solo relativa ad un pensiero statico, appunto a ciò che Hegel chiama intelletto di fronte alla ragione come realtà in sviluppo. Herbart, tuttavia, sganciandosi alquanto da questo problema, procede oltre per altra via. Non ci si chiede, secondo lui, come una cosa possa avere al tempo stesso più qualità: durezza, colore e così via.

Come può ciò che è uno essere molti? Possiamo tentare una risposta prima di lui dicendo che, trattandosi di una cosa, essa rappresenta l’unità alla quale rinviamo quando riteniamo che essa “sia” : bianca, dura e quanto altro. Noi comunque, “pensavamo” già quella così, non conoscendola nei suoi particolari e caratteristiche che, via via, scoprendole, le attribuiamo oppure da alcune o anche da una sola ci siamo formati il “concetto” o la “idea” che si trattasse poi della stessa cosa della quale scoprivamo o andavamo a legare altro? Herbart reputa che compito della filosofia sia proprio “quello di rendere intelligibili i concetti che l’esperienza le impone”; il problema ritorna così alla possibilità di conoscere ovvero ad una organizzazione oltre il contraddittorio che, su questi termini fondata, risulta metafisica, soprattutto quando è volta a distinguere una realtà da un’apparenza ma pur operando su questa sa di non poter giungere a quella. Se è col dubbio che la filosofia inizia, scervere nondimeno un “accidentale dal necessario e il dato da ciò che il pensiero vi aggiunge di proprio” significa già riconoscere questi elementi e proprio in tanto appare il limite della filosofia fondante di Herbart che, per il resto, contribuisce con osservazioni ed analisi che costituiranno più che uno spunto per le ricerche ulteriori. Affrontando le rappresentazioni, egli pone uno studio psicologico. Se esiste “una quantità di esseri, la cui natura propria e semplice noi non conosciamo, sulle condizioni interne e esterne ci è possibile però acquistare una somma di

cognizioni che possono aumentare all'infinito". Al di là dunque di ciò che considera ancora reazioni autoconservative poste dall'anima rispetto a quanto viene a perturbare, reputa che esse rappresentazioni siano un risultato anche culturale e storico, da cui le diversità. Con l'applicazione matematica, tuttavia, debbono risultare leggi per i rapporti presentati che sono comunque ritenuti "meccanici". Si tratta, altresì, di un rappresentare che mantiene un legame con una realtà semplice non conoscibile in sé quale l'anima; esse rappresentazioni, però, sono considerate nel loro sovrapporsi, sedimentarsi e riaffiorare così che nella coscienza si formano raggruppamenti caratteristici per i quali ciascuna rappresenta una unità propria con una "organicità" che le è peculiare. Egli ritiene inoltre che questa psicologia debba "risolversi" in una logica quale quella che deve indicare "forme di collegamento possibile del pensato, che il pensato stesso consente secondo la qualità". Bisogna giungere ai rapporti tra concetti con i quali formare giudizi. Questa logica è presupposta ad ogni scienza. Alla filosofia resta comunque il compito di rispondere alle ulteriori domande a cominciare dalla possibilità di considerare gli altri ed il loro pensiero nonché recuperare le loro sensazioni, fatto questo che costituisce l'ulteriore apertura. Anche per quanto concerne l'etica e l'estetica si tratta di individuare i concetti per i quali si ha la valutazione anche se essa stessa, quando generale, non ci è apparsa organicamente fondata; ma la filosofia è rappresentata da ogni ricerca con le sue aperture e che, in questo caso, investono anche la pedagogia che si innesta su quello che, all'inizio, è ritenuto solo tendenza all'autoconservazione; sarà poi la reazione con ogni altro esterno a formare lo "spirito".

Schopenhauer

Un classico esempio di un certo modo di "filosofare", che è poi quello che maggiormente è ritenuto da coloro che, quasi interamente, dall'esterno vedono la filosofia, può essere rappresentato da Schopenhauer. Proviamo a seguirlo, con una valutazione, nei suoi passaggi chiave e nei suoi riferimenti. Mantenendo "l'espressione di Kant" egli reputa che la cosa in sé "non può mai, come tale, essere oggetto, appunto perché ogni oggetto ne è a sua volta un fenomeno e non può dunque identificarsi". Appare evidente subito la prima "inferenza" con la quale "ricava" il fenomeno dall'oggetto o ipostatizza da quello questo o semplicemente ritiene. Come? Per la categoria causale? Per altro? Egli inoltre afferma che "la cosa in sé per essere pensata obiettivamente, dovrà pure assumere un nome, un concetto, da un oggetto, da qualcosa di oggettivamente dato, cioè da un suo fenomeno". Le "presupposizioni" sono, in questo caso comunque, ancora costituite dalla cosa in sé ed altresì, dalla possibilità di essere pensata oggettivamente. Non altro significa ciò che la possibilità, per il pensiero, di cogliere l'oggetto ovvero, più semplicemente, la possibilità di cogliere l'oggetto che indica quell'oggettivamente se non è tautologico. "Dovrà pure assumere un nome, un concetto, da qualcosa di oggettivamente dato, cioè da un suo fenomeno". Appaiono associati qui nome e concetto ma soprattutto, il qualcosa che è dato oggettivamente, ritenuto suo fenomeno. Il "presupposto" base continua a trascinarsi. Ma "perché serve di tramite alla comprensione della

cosa in sé, dev'essere il più perfetto tra i fenomeni, cioè il più appariscente, il più sviluppato, il più rischiarato dall'intelligenza". È ora evidente che è l'intelligenza a dover cogliere "il più perfetto".

Queste sono le condizioni "in cui si trova la volontà umana". Egli, nondimeno, fa "ben notare che" si serve "qui soltanto di una denominatio a potiori, con la quale il concetto di volontà acquista appunto una estensione più grande di quella che aveva fin qui". A noi non solo appare tale ma, soprattutto, semplicemente posta e fortemente denominata. Tenuto conto che "riconoscere l'identico nei fenomeni diversi e il dissimile nei simili, è, come ripeté più volte Platone, una condizione per filosofare", egli scopre, fatto che "non si era fin qui riconosciuto che l'essenza di ogni energia potenziale od attuale della natura è identica alla volontà". Ecco che si presenta "il mondo come volontà e rappresentazione". La conoscenza del genere unico, "facile e immediata ci conduce alla conoscenza mediata di tutte le altre". Questa però non è "la volontà accompagnata dalla conoscenza". Non è "quella che si esplica esclusivamente in seguito a motivi anzi a soli motivi astratti e che per conseguenza è regolata dalla ragione". È nel pensiero, altresì, che "dobbiamo separare l'intima essenza, direttamente nota, di questa manifestazione". Emerge chiara la diversità tra ragione e pensiero così che quest'ultimo si presenta come un insieme o di rappresentazioni o di fenomeni o di altro. Separata, quindi, "l'intima essenza, direttamente nota di questa manifestazione" è trasportata nelle sue manifestazioni più deboli ed oscure.

Emblematico è qui l'allargamento ulteriore metafisico se quanto proposto non risulta fondato in un procedimento al di qua. Il problema, relativo, tuttavia, allo stesso nome, non si pone poiché, per Schopenhauer, la cosa in sé non è astratta - in questo caso potrebbe esserle attribuito un nome qualsiasi - "non è affatto una quantità incognita, un quid a cui si arrivi per via di sillogismi: è anzi qualcosa d'immediatamente noto", la spiegazione di essa volontà "come una formula magica" ci fa risparmiare ogni ulteriore commento". Ora si che "intendiamo l'essenza della volontà molto meglio che non quella di qualsiasi altra cosa". È appena il caso di notare che se questa volontà è avvertita immediatamente, è pur sempre inserita in un contesto con i suoi riferimenti ai quali la filosofia non può non volgersi in quanto tale. Se non fosse né un principio né una determinazione ma una semplice realtà dell'uomo e del mondo, tutta la filosofia si risolverebbe solo nell'aver trovato ciò laddove prima considerava tante cose che, al confronto, si potrebbero reputare poco più che irreali o anche poco meno ritenuto che non sono realtà. La volontà, dunque, muove da ogni cosa e la forza deve essere pensata in essa poiché "il concetto di forza, come ogni altro ha come sua base ultima la conoscenza intuitiva del mondo soggettivo, cioè il fenomeno, la rappresentazione da cui lo ricaviamo". Questo non è più il "campo in cui regnano la causa e l'effetto" anzi la volontà sgorga "dalla nostra coscienza immediata"... senza nessuna forma, neppure sotto quella di soggetto e oggetto. Egli reputa allora di risolvere il non noto con il noto riconducendo "il concetto di forza a quello di volontà" essendo questa la "sola conoscenza immediata che si abbia dell'intima essenza del mondo". È

questo il modo con il quale ritiene “di oltrepassare il fenomeno”. Data la “immediatezza”, il “restante” mondo è letto e sussunto per quella soltanto. Posto ciò “come cosa in sé, la volontà” “è indipendente da tutte le forme fenomeniche; non ne assume alcuna se non quando si manifesta”. Appare ovvio che, esprimendosi, è considerata solo in quanto propria ed immediatamente ma perché possa esserlo da altri, sembra evidente oramai che debba e possa soltanto affidarsi ad un’analogia con quella di ciascuno, se solo per ciò è possibile relazionarsi in modo effettivo e “veritiero” con ogni cosa perché tuttavia essa “volontà non conosce neppure la forma più generale della rappresentazione”. Se con questa non possiamo cogliere ciò che è; quale la sua validità e soprattutto il suo rapporto con la volontà? E se tanto non è lecito, poiché la volontà è immediata allora essa rappresentazione attiene a qualcosa che comunque o non è reale o non è riconoscibile. Noi potremmo, tuttavia, pretendere di operare con la ragione su ciò che è irrazionale ma i termini comunicativi di Schopenhauer a cosa si affidano? È possibile una comunicazione di quanto è irrazionale in termini mediati? Al di là dell’immediatezza è proprio la mediazione che deve essere fondata; diversamente, ogni traduzione non può essere offerta. La volontà irrazionale può essere trasmessa attraverso qualcosa che non la deformi come tale, anzi la “mantenga nella sua identità così che essa possa essere recepita come irrazionale”. Se anche il “medio” invece fosse irrazionale e questo inteso come non organizzazione o distorsione quale che sia, esso irrazionale sarebbe deformato e non trasmesso come tale: irrazionale. Se si intende invece un irrazionale di irrazionale la cui somma o intersecazione non aggiunge né toglie né modifica, allora è evidente che si sta giocando con un infinito al quale si può aggiungere o togliere a piacimento poiché esso resta tale, appunto, perché non è individuato; è in-finito.

L’irrazionale, posto o avvertito può ben essere considerato reale ma solo di una realtà che ad essa considerazione si riferisce con l’impossibilità di una comunicazione in termini diversi quando ad altro non volesse o potesse affidarsi. E Schopenhauer elimina, unitamente al “principio di ragione”, anche lo spazio ed il tempo che chiama “con un’antica espressione tolta in prestito alla scolastica” “principium individuationis” e ciò nel senso che non esse forme consentono l’individuazione ma in esse e per esse “ciò che è simile ad uno nell’essenza e nel concetto ci appare come diverso e come multiplo”. Avendo ribaltato i termini, sono essi fenomeni a sottostare al principio ed a costituire la pluralità. Sarebbe essere stato concesso all’uomo quello che da tempo insegue. Conosciuta la cosa in sé, è la sua volontà che si manifesta; egli perviene alla considerazione-coscienza di essa come realtà del mondo; è fuori dalla ragione ma manifesta le sue rappresentazioni varie che, appartenendo ad essa volontà, non potrebbero che essere “assolutamente” conosciute. Essa volontà è altresì “una; ma non alla maniera dell’oggetto, la cui unità non risulta che dal contesto con una pluralità possibile; né a guisa di un concetto, che non è unico se non perché astratto dalla pluralità”. Subito, però, Schopenhauer si affretta a precisare che “l’individuo, la persona non è volontà come cosa in sé, ma un fenomeno della volontà come tale già determinato e sottomesso alla forma del

fenomeno, al principio di ragione". La volontà è stata spostata ancora più in là dell'immediatezza ed inoltre attribuita a qualcosa che è evidente non essere quell'uomo che "si crede a priori assolutamente libero in ciascuno dei suoi atti". "Soltanto a posteriori, dopo l'esperienza s'accorge con sua meraviglia che non è libero, ma soprattutto <sottoposto> alla necessità; che a dispetto di tutti i suoi propositi e di tutte le sue riflessioni non può cambiare in nulla la sua condotta". Questo perché "quantunque la volontà sia in se stessa incondizionata, il suo fenomeno è tuttavia soggetto come tale alla necessità" e comunque insiste "affinché la necessità con cui si seguono i fenomeni della natura non impedisca di riconoscervi le manifestazioni della volontà". Anche senza rappresentazione, essa opera per un istinto "anche la dove non c'è conoscenza che la guidi".

Questa resta "cieca: accompagnata sì dalla conoscenza, ma non guidata" e tale resta anche nell'uomo per quanto non abbia la rappresentazione come motivo. Si tratterebbe di definire questo "accompagnarsi" laddove, quelle presentate sembrano piuttosto connotazioni e riflessioni accostate nonché comparazioni che non appaiono spinte fino in fondo per un'elaborazione che possa essere sostenuta. Si può tentare, tuttavia, una "spiegazione" avendo come riferimento "La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente", sua opera giovanile. Egli reputa qui la necessità come "inevitabilità dell'effetto quando la causa è stata posta". Non può esistere perciò una necessità assoluta: Una definizione quale "ciò che non può non essere" risulta una "pura spiegazione verbale" nascosta "dietro un concetto astratissimo".

"Un essere assolutamente necessario", "concetto favorito dei filosofanti", "contiene dunque una contraddizione: per mezzo del predicato assoluto...esso annulla la definizione". Bisogna evitare così l'"abuso dei concetti astratti", quali "sostanza immateriale", "causa assoluta" e così via. "Tutti i concetti astratti debbono essere controllati per mezzo della intuizione". Le "quattro forme del principio di ragione" dalla necessità logica, che riguarda il conoscere su premesse riconosciute valide, a quella fisica per la quale appena si presenta la causa "l'effetto non può mancare", a quella matematica per la quale "ogni relazione espressa da una vera proposizione geometrica è così come essa la esprime ed ogni calcolo giusto rimane inconfutabile", fino alla morale, dove "ogni uomo, anche ogni animale, deve compiere appena il motivo siasi presentato, quella azione", rientranti tutte quindi nella causa-effetto risultano difficili da approfondire e conoscere perfettamente" ed "esplorare questo è ben diverso dallo studio della qualità di un sale chimico e dal prevedere seconda questa la sua reazione". Il tentativo successivo risulta ancora più complesso di quello che pure si muove su posizioni alquanto kantiane alle quali manca comunque la ricerca del fondamento ulteriormente consistente e quando giunge così ad affermare "il mondo è una mia rappresentazione" e l'uomo che riflette può avere chiaro "ch'egli non conosce né il sole né la terra ma appena un occhio il quale vede un sole" vale a dire qualcosa "in rapporto ad altro", essa rappresentazione si pone poi in rapporto alla volontà nei termini sopra affrontati i quali rinviano all'intuizione di chi conosce che però appare sosti-

tuita e spesso accostata ad una volontà, a propria volta, non intuibile perché immediata nonché fuori dallo spazio e dal tempo, forse perché essa è considerata “unica sostanza d’ogni fenomeno”. È la rappresentazione mediante un corpo che permette una conoscenza al soggetto, diversamente da quanto potrebbe per cause, ovvero per “modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi” che sarebbero “estrane ed incompatibili” ed egli alle “manifestazioni ed operazioni del suo corpo”, “seguirebbe a dare i nomi di forza, qualità, carattere, a piacere”; “e non vedrebbe più addentro” ma questo corpo è dato “come quell’alcunché direttamente conosciuto da ciascuno, che la parola volontà esprime”. “L’atto volitivo e l’azione del corpo”, “non stanno fra loro nella relazione di causa ed effetto”. “L’azione del corpo non è altro, che l’atto del volere oggettivato, ossia penetrato nell’intuizione”. “Il corpo intero non è altro se non la volontà oggettivata, ossia divenuta rappresentazione”. Quello che prima era stato chiamato “l’oggetto immediato” risulta ora “l’obiettività della volontà”. L’intuizione appare così definitivamente superata e “la volontà è la conoscenza a priori del corpo, e il corpo è la conoscenza a posteriori della volontà”. Resta dunque l’unico rapporto tra volontà e corpo ed ogni proposito della ragione risulta “in abstracto” ma “nella realtà” sono tutt’uno “volere ed agire che nella semplice riflessione sono distinti. Alla volontà sono legati direttamente dolore e piacere per quanto “ripugna” o produce “benessere”. Apparirebbe questa la realtà e così colta ma “vediamo dappertutto nella natura contese, battaglie e alternanza di vittorie”; “ed in ciò” si conosce “l’essenziale dissidio della verità da sé medesima”. Emergono qui i risultati dei temi precedentemente assunti o forse, meglio, non recuperati perché emergenti oltre quella semplificazione con il suo relativo allargamento. La materia, ora, e lo spazio ed il tempo sono contesi da uno o da un altro il cui “grado nell’obiettivazione” “vuole rendere manifesta la propria idea”.

Questa, se non coincide con la volontà, viene a costituire un’ulteriore realtà base; se invece dovesse, allora il rapporto con l’idealismo si manifesterebbe e molto più da vicino di quanto ritenuto, come volontà ed “a priori”. Questo dissidio tra volontà e sé stessa è reputato essenziale, dopo che essa volontà è considerata unica e nella natura. L’idea viene così a rappresentare ciò che si è oggettivato come volontà; volontà che tuttavia pone idee diverse - si tenga conto della catena nutrizionale tra vegetali ed animali ed ancora tra questi - le quali, per rappresentarsi, sopprimono le altre. Anche se tutte fossero interessate da tanto, comunque emergerebbero, di volta in volta, le restanti oltre quelle che conserverebbero, tuttavia, nella loro superiorità - ed è questa la spiegazione di Hegel - diversamente la volontà appare scissa sulle manifestazioni delle idee che pure essa devono rappresentare, non potendo, nell’assunto, derivare da altro così che la volontà unica, pure esplica idee diverse che non possiamo non considerare volontà diverse. La volontà viene spostata così ad un “cieco impulso”, “lungi da ogni immediata percepibilità” altrimenti dovrebbe apparire chiara. Si tenta di risolvere ciò con la modalità della obiettivazione ovvero considerando le moltiplicazioni “per mezzo del tempo e dello spazio, ossia del principium individuationis”. Il cammino è ripercorso fino all’individuo nel

quale, con la “varietà sempre crescente dei fenomeni si è fatta così grande la ressa e la confusione, che quelli si intralciano a vicenda”; si inserisce ora una conoscenza dallo “abito meccanico”; e proprio con ciò “ecco balzar fuori, d’un tratto, il mondo come rappresentazione, con tutte le sue forme, oggetto e soggetto, tempo, spazio, pluralità e causalità”. Ecco allora che “la sicurezza e regolarità” della volontà che “seguiva il suo impulso nelle tenebre”, infallibile “ha accesso” quindi “una fiaccola, come un mezzo resosi necessario per impedire lo svantaggio che sarebbe venuto crescendo dalla ressa”. Forse non è legittimo nemmeno sforzarsi di capire ciò che non è razionale per il quale da una cosa semplice ed effettuale si perviene ad altro - all’uomo - confuso alquanto, così che essa volontà, unica rappresentazione e immediata deve essere corretta o recuperata per tutto quanto comporta una lotta all’interno stesso per il fatto, nondimeno, della presenza di qualcosa “pur tuttavia... di ben altra natura” “di ciò che è bensì soltanto l’immagine dell’essenza di quella”. Il problema rinvia alla considerazione di una volontà come elemento o altresì come spiegazione nonché per quanto dipendente da una ragione interagente o in rapporto per questa con i risultati derivanti ed in riferimento ciascuno per la sua parte. Nella attività irrazionale degli animali si muoverebbe solo una volontà senza “calcolo” razionale con una conoscenza intuitiva volta altresì solo al presente che reputa costituito da “istinti meccanici”.

Quando “il lume della conoscenza penetra nell’officina della ciecaoperante volontà” si ha, all’opposto, la ragione con le sue astrazioni. Con essa si “abbraccia il futuro e il passato” e oltre le meditazioni si giunge ad una “coscienza in tutto chiara delle proprie decisioni volontarie”. Possono valere ancora le considerazioni di non affrontare l’accostamento del razionale ad altro poiché useremmo comunque la ragione oltre la parte assegnatale in concorso con la volontà come emerso in questo contesto o in subordinazione più o meno marcata, come altrove, fino ad una sua relegazione per una volontà che si pone come effettualità e potenzialità nonché realtà e per quanto commista. La possibilità “dell’errore e dell’illusione” è relativa alla ragione come già “prima” ne era causa la “semplice conoscenza intuitiva” così che il discorso “risolutivo” è affidato ad essa semplice volontà infallibile ed allo “inconsapevole agire” che si manifesta nella natura inorganica “come regola assoluta”.

La ragione ora costituirebbe un intralcio o produrrebbe l’effetto di scomporre una coscienza interessando essa manifestazione che, se sola, esplicherebbe semplicemente sé stessa. Appare questo il recupero dell’elaborazione filosofica di Schopenhauer per quanto tanto pone non solo a principio esplicativo della realtà ma come manifestazione e legge e, soprattutto, fatto. La riflessione “in molti casi impedisce l’adeguata obiettivazione della volontà in atti”. Per “motivi immaginari”, “l’uomo è spinto a tenere una condotta proprio opposta a quella che altrimenti la sua volontà seguirebbe”. Al di là di tutto, la volontà si muove per conservare il corpo. Tuttavia “in alcuni uomini la conoscenza si sottrae a questa servitù, ne spezza il giogo e, libera da tutti i fini della volontà, sta a se come un semplice, chiaro specchio del mondo. Così nasce l’arte”. “Finalmente vedremo” “come per mezzo di

questa maniera di conoscenza, quand'ella agisce di riflesso sulla volontà, possa aversi la soppressione della volontà stessa, ossia la rassegnazione, che è lo scopo supremo, o anzi la più intima essenza d'ogni virtù e santità, ed è la redenzione del mondo". La rappresentazione "scopo dell'artista" "è un'idea, nel senso platonico, e nient'altro" non è né la cosa singola né il concetto. "Rallegrandoci bensì ogni qualvolta ci accada di incontrare la via segnata da un grande e nobile spirito" bisogna "mirare alla propria meta e non alle tracce di quello". Lasciato così Platone, egli reputa il concetto "astratto, discorsivo, affatto indeterminato entro la propria sfera, determinato solo nei confini della medesima". Esso esaurito nella propria definizione è comunicabile solo a parole. L'idea invece "è del tutto intuitiva e sebbene rappresenti un'infinità di singole cose, è tuttavia ben determinata"; può essere solo conosciuta da chi "s'è elevato sopra ogni volere e ogni individualità a puro soggetto del conoscere": quindi "a lui perviene solamente il genio". L'idea è comunicabile solo "condizionatamente in quanto percepita e riprodotta nell'opera d'arte". "I più nobili prodotti" rimangono "libri chiusi in eterno" per "l'ottusa maggioranza". È appena il caso di notare che l'idea e la volontà, esclusa la ragione, non essendo questo il suo campo, sono presupposte a livelli diversi, ciascuna manifestante la sua parte con le attribuzioni ritenute. Gli "ottusi ammettono per sentito dire le opere riconosciute grandi". "Senza compromettersi", "gioiosamente si sfoga il loro astio a lungo celato contro tutte le cose grandi e belle, che per non averli mai toccati li umiliano".

"Per riconoscere e ammettere spontaneamente, liberamente, il valore altrui, bisogna averne di proprio". Si avverte qui non solo la ventata romantica ma il riconoscimento della virtù a Socrate riconducibile. Gioca poi sul contrasto idea concetto come unità infranta e ricostruzione per questo: "post rem" ed "ante rem"; più felice il paragone con la "inerte custodia nella quale effettivamente viene a giustapporsi ogni cosa che vi si ponga" ed il "vivente...il quale produce quel che non conteneva incasellato dentro di sé". Riflessioni che, tuttavia, non si sa se legare ad una volontà libera o ad un conoscente puro, libero da essa. "La condizione per cui entrambi gli elementi si mostrano sempre uniti vedemmo essere il tralasciare la conoscenza legata al principio di ragione, la quale è invece la sola che possa servire alla volontà, come anche alla scienza". "Ogni dovere", altresì, "scaturisce da bisogno" e l'appagamento può essere solo breve, così "finché siamo soggetti del volere non ci è concessa durevole felicità né riposo". Questa volontà è solo quella manomessa dalla ragione? È tutta la "filosofia" di Schopenhauer ad essere investita e così solo "fuori dall'infinita corrente del volere", la conoscenza sottrae alla schiavitù della volontà, "quando sono percepite", "le cose sciolte al loro rapporto col volere", ossia "senza interesse, senza oggettività in modo puramente obiettivo" -è ancora il modo che distingue queste due oggettività- "in quanto esse sono pure rappresentazioni e non motivi: allora sopravviene" "la pace". "Stato senza dolore che Epicuro lodò". È questo lo stato come contemplazione ma anche "abolizione della conoscenza che segue il principio di ragione" ma ancora si innalza "l'individuo conoscente a puro soggetto del conoscere fuori dalla volontà".

Senza la fondazione individuata e distinta dei riferimenti, queste le problematiche che emergono dalle sue considerazioni e gli effetti delle rappresentazioni; così che anche la musica diventa il linguaggio di quell'essere, colto al di là anche delle idee e senza la loro mediazione o trasformazione. L'applicazione è diretta. Di un diretto, può darsi qualcosa d'indiretto? Può darsi immagine della volontà stessa, che però diventa forma senza fenomeno ed ancora, diversa espressione dalla natura di una stessa cosa, essa musica rappresenta il metafisico, "materiatà volontà", di fronte allo stesso annullamento della volontà ma, soprattutto, di fronte al nulla che restava dopo che essa volontà era stata soppressa o rinnegata.

Kierkegaard

Il travaglio dell'individuo finito rispetto all'essere, sembra connaturato a Kierkegaard. Possiamo inserirci in questo sviluppo considerando la sua scelta con le difficoltà e le tematiche ad essa relative. La personalità "sprofonda nella cosa scelta, e quando non sceglie apparisce in consunzione". "Per un attimo è o può parere, che si scelga tra possibilità estranee". "Questo è il momento della riflessione"; non è "come l'attimo platonico". La scelta riguarda "una questione di vita" che non può essere rimandata. È questo "l'aut - aut". Essa scelta diventa sempre più difficile quanto più l'impulso corre avanti. La stessa non scelta produce un effetto anche provocato da "altri che hanno scelto per lui". Le riflessioni "sulle varie e distinte possibilità" possono ritardare così che subito dopo può venir meno la libertà di scelta perché afferma che già abbia vissuto qualche cosa che deve "nuovamente rivivere". Non è il caso di indagare a fondo e riferire le affermazioni di Kierkegaard che non hanno la pretesa di sistema filosofico, quanto piuttosto si presentano come riflessioni a partire da elementi che non presentano né la validità di principi, né il percorso che porti alla loro giustificazione o organizzazione. Proviamo, tuttavia, a comprenderli nella loro manifestazione psicologica, etica, estetica nonché logica e, fin dove è possibile, nell'inserimento religioso che appare inglobarli. La scelta dunque è rintracciabile ed, in questo senso, verificabile in un percorso vitale che costituisce la base e la realtà con le valutazioni che su essa si innestano ma non possono bloccare questo flusso che avviene anche quando non si sceglie.

Le mosse sembrano iniziare da esso svolgimento vitale, il fondamento del quale non sembra interessare più di tanto la ricerca, quanto appare piuttosto essere semplicemente considerato, così che "si è in errore", quando si crede che "si possa fermare o interrompere la vita". "Quando la scelta si rimanda", "decidono in essa le potenze oscure". Si complica ulteriormente la possibilità di un chiarimento e le difficoltà aumentano non appena "ci si accorge che vi è qualche cosa che deve essere rifatto". Bisognerebbe procedere al contrario, come nelle favole riguardanti incantesimi, per sciogliere i quali necessita "suonare la stessa musica cominciando dalla fine". Si tratterebbe ancora di sciogliere e non di risolvere che implica la comprensione e se grandi erano prima gli ostacoli, in questo caso si presentano enormi o forse non considerati affatto. Eppure egli parla di estirpare il falso.

Confessa, nondimeno, che quando occasionalmente si è “potuto occupare di queste meditazioni” ha “inutilmente cercato degli schiarimenti per sapere in che cosa il dubbio sia diverso dalla disperazione”. Molti filosofi hanno cercato una risposta e grandi, a volte, sono state le scoperte né altresì immuni da errori o da scorie; anche noi potremmo abbozzarne una nostra così che la differenza proposta risulti soprattutto nell’aspettativa carica della non possibilità di soluzione che pure ci si attende, si vuole, mentre il dubbio è affrontato ad un livello, non interamente separato, conoscitivo per cui si ha quella teoreticità e logicità dalla quale ci si augura una risoluzione possibile. Al di là di ciò Kierkegaard afferma: “Son ben lontano dal credere di avere un vero estro filosofico, non ho il tuo virtuosismo nello scherzare colle categorie, ma quello che in un senso più profondo è il significato della vita, potrà certo essere compreso anche da chi è più ingenuo”.

A parte l’uso di quello scherzare che vuole investire del suo significato di leggerezza anche coloro che si accingono con un lavoro, anche pesante, ad affrontare quella ricerca che si dice filosofia, se fosse vera la seconda parte dell’affermazione significherebbe non solo che i filosofi si sono dedicati a problematiche piuttosto o interamente vuote e con strumenti non adeguati ma che quanto vi è di più profondo, può essere compreso anche da chi è più ingenuo. L’allargamento appare evidente qualora si sostituisse il cogliere od avvertire comunque ad essa comprensione e nei suoi termini peculiari. Se si trattasse di un qualcosa alla ingenuità connesso, allora sì che chi non la possedesse né potesse comunque recuperarla, non potrebbe mai conoscere; ma Platone aveva già considerato che i giovani ingenui - puliti mentalmente potremmo dire con linguaggio moderno - appaiono alla mercé di quelli che, intelligenti, vivi ed attivi li “dominano” e questi sembrano proiettati a grandi cose ed a gestire. In seguito, tuttavia, quando quelli - i sensibili - fanno esperienza del male, attraverso gli altri, male che prima non conoscevano, non appartenendo loro, organizzando e valutando anche questo, fanno sì che, di fronte, quelli appaiano allora sbandati, indifesi, un “libro aperto” della loro parzialità ed incapacità; quasi balzubienti, per ciò che non riescono né a cogliere né a porre né ad organizzare alcunché di valido in generale. Il dubbio di Kierkegaard è rappresentato invece dalla “disperazione del pensiero” e per questo tiene “tanto alla determinazione della scelta che” dice “è diventata il mio mondo, il nerbo della mia concezione di vita; e ho una concezione di vita, anche se non pretendo affatto di avere un sistema”. La problematica emerge qui in tutta la sua evidenza. Egli si spinge tuttavia nelle riflessioni e nelle supposizioni fino a “quando il dubbio si completa, trovi l’assoluto e si riposi in lui, esso riposa in lui non in seguito ad una scelta ma in seguito alla stessa necessità per cui dubitava; poiché il dubbio stesso è una determinazione di necessità, e così pure il riposo”. Afferma inoltre “che chi dubita può tuttavia possedere in sé un valore positivo, che sta fuori da ogni rapporto col suo pensiero”. Quanto queste riflessioni risultino vive proprio per ciò che contengono ovvero rappresentano, appare chiaramente, così come altrettanto che sono lontane dalle speculazioni per le quali si è cercato e si cerca di determinare le possibilità stesse del pensiero in rapporto allo “oggetto” ovvero sia al cogliere e fonda-

re gli elementi stessi della conoscenza sia in modo “astratto” che trascendentale, dialettico, idealistico, empirico, realistico e quanto altro portato avanti da filosofie che, sotto vari nomi, sono passate. Di fronte alla “speculazione oggettiva”, a lui resta la disperazione che reputa, inoltre, comune anche ad altri; sono solo distratti da quella. Nemmeno la coordinazione tra dubbio e disperazione lo soddisfa. Dopo averli accostati, li divide nuovamente e la disperazione è definita “espressione di tutta la personalità, il dubbio solo del pensiero”. Corregge ancora, ritenendo che “la presunta obiettività del dubbio, che lo rende tanto aristocratico, è proprio un’espressione della sua imperfezione. Il dubbio sta nella differenza, la disperazione nell’assoluto”. Subito aggiunge, però, che “per dubitare occorre un talento, ma per disperare non ne occorre affatto”. E così a quell’assoluto sono ricondotte talune cose, ed altre e poi il contrario e quindi alcune differenze ed infine ciò che si vuole o si avverte e reputa ad esso legato. Sembra sostituire l’ “essere” con il talento, con “quello che per farsi valere <esige> una differenza”.

Ancora: “non sarà mai l’assoluto, perché l’assoluto può solo essere assoluto per l’assoluto”. Conseguenza da ciò che “l’uomo più insignificante... può disperare”, “ognuno capisce facilmente quanto sia sciocco dire che essi <fanciulla, meno intelligente> sono dei dubbiosi”. A queste tematiche aggiunge il volere ma appena si vuole la disperazione, si è fuori ed inoltre “quando veramente si è scelto la disperazione si è scelto davvero quello che la disperazione sceglie”. Queste sue pagine potrebbero ben servire, quasi copia non manomessa di un percorso, similmente agli studi che gli artisti portano avanti e distruggono poi per cancellare la via che li ha condotti all’opera d’arte considerata di valore assoluto perché, tra l’altro, non mantiene nessuna zavorra o ancoraggio e può così isolarsi in quanto appare solo un “mezzo” che spesso potenzia la sua diversità ed elevazione, a quello studente che si inoltra nel filosofare ma già sa distinguere i tratti individuanti, diversamente potrebbe seguire quella rotta o ancora impigliarsi proprio in ciò che è proposto come filosofia o realtà. Sarebbe questo il punto in cui cadono i giovanissimi additati da Platone, i quali impadronendosi di alcuni meccanismi, possono esplicitare taluni loro fini particolari, incluso lo scherzo nonché il divertimento dato dal confondere o portare avanti quelle caratteristiche più o meno immature od infantili. Non consiglieremmo questi testi a coloro che non possedessero capacità di traduzione a meno che non ne fosse indicata la possibilità di recuperarla almeno con tutto questo.

Evitare la con-fusione è la prima e peculiare attività del filosofo che elabora ed organizza il pensato e ciò è semplicemente corrispettivo della ricerca della verità. Individuare nell’assoluto, una libertà come “condizione”, al di là della necessità, non è certo una cosa da cogliere con una semplice disperazione o con una categoria che “è la scelta del mio cuore e del mio pensiero” che ben possono costituire una realtà, ma da fondare. Nell’assoluto egli ritrova sé stesso, l’identità; ad esso fa appartenere la scelta ed ogni altra cosa che lo rappresenta, ivi compresa la posizione, l’atto, la realtà e lo stesso divenire di fronte all’illusione. L’assoluto rappre-

senta altresì il valore eterno, lo stesso sé, la libertà. L'unione tra innocenza ed ignoranza; tra "anima in unione immediata colla sua natura" continua ne "Il concetto dell'angoscia", dove nello stato di pace e quiete "c'è, nello stesso tempo, qualcos'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente con cui lottare". Si chiede ancora Kierkegaard "che cosa è? Niente". Quindi ancora che "effetto ha il niente?" "Esso genera l'angoscia". "Questo è il profondo mistero dell'innocenza". Interviene lo spirito che "sognando, proietta la propria realtà; si fa strada la considerazione che la determinazione appartiene alla psicologia. "La differenza tra l'io e il non-io è posta; nel sonno è sospesa. Appena si cerca di afferrare l'apparizione "svanisce; essa è un niente che può soltanto angosciare". Quest'angoscia, tuttavia, non è paura ma è "possibilità per la libertà" che cade per la vertigine quando lo spirito vuole afferrare "il finito per appoggiarvi". Si passa poi per un'ulteriore ambiguità fino all'infinità autonoma ed ancora alla "angoscia col suo dolce affanno".

È un niente che sta in un vivo rapporto coll'ignoranza dell'innocenza". Si tratta, per l'uomo, del rapporto tra la possibilità ed infinità e di quello che l'angoscia porta nonché ad essa spinge. La categoria della possibilità è ritenuta più forte di quella della realtà. "La perdizione, l'annientamento, abita con ogni uomo porta a porta" e la realtà "è molto più leggera di quanto non fosse la possibilità". Le possibilità devono altresì rapportarsi alla "certezza interiore che anticipa l'infinito". L'individuo "vincerà <le cose finite> nell'anticipazione della fede". Kierkegaard ritiene che chiunque abbia fede non possa non provare l'angoscia delle possibilità. E la possibilità è, altresì, istruttrice e l'angoscia vuole salvare. L'uomo, angosciato dalle possibilità, emerge per la fede ed evita l'eventualità del suicidio; per le cattive compagnie, il problema non si pone in questi termini. L'angoscia diventa, infine, guida quando uno è pronto, "entra nella sua anima" "e poi conduce dove vuole lei". Verso l'ignoto, tuttavia, conduce "la passione dell'intelligenza per l'ignoto" con il quale "si scontra sempre". L'intelletto non può arrivarci; esso costituisce il limite e "nello stesso tempo è il suo incitamento". Sono queste le riflessioni di "Briciole di filosofia e Postilla non scientifica" e il titolo appare ben scelto. "Quando alla determinazione del movimento si sostituisce quella della quiete; esso è il diverso" e "non c'è nessun criterio distintivo". Né l'ignoto è pronto per diventare manifesto quando è "determinato come assoluto diverso", "perché la diversità assoluta l'intelletto non la può pensare". Gli stessi elementi per i quali dovrebbe emergere una determinazione, associati a quell'assoluto, non possono esplicarsi nel rapporto a loro peculiare poiché risultano variabili per la parte più o meno assorbita e ritenuta unitamente ad esso che, come tale, giunge fino a scioglierli ed a dileggarli. La sua irrazionalità anche o soprattutto in ciò consiste. Similmente si presenta il passaggio tra l'intelletto che non può pensare "la diversità assoluta"; inoltre "esso non può assolutamente negare sé stesso, ma usa di sé stesso a questo fine, e pensa quindi in sé stesso la diversità ch'esso pensa da sé stesso, e non può assolutamente trascendere sé stesso, e pensa perciò al di là di sé stesso quella sublimità ch'esso pensa da sé stesso"; che pensa dunque qualcosa, lo riferisce ma senza presentare

la determinazione né di una cosa né dell'altra in esso rapporto, a dir poco, mutevole. A ciò pensa Kierkegaard come "unica idea della differenza <che> si confonde in molti pensieri sulla differenza". L'ignoto ovvero Dio che ne è il corrispettivo, "è allora in una" "diaspora" "e l'intelletto può scegliere a suo agio fra ciò che a portata di mano e ciò che può inventare l'immaginazione". "Manca ogni criterio di distinzione". È l'identità "di tutte le siffatte opposizioni dialettiche". L'intelletto, che non conosce sé stesso, "scambia" "sé stesso con le diversità". L'applicazione a Dio fa sì che "è diventato il peggiore mistificatore, per questo che l'intelletto ha ingannato sé stesso". "Da cosa lo so? Già, io non lo so: perché allora io dovrei conoscere Dio e la differenza". Non può darsi dunque un sistema di quella che è l'esistenza, perché questa non è conclusività. Il pensiero in astratto, non può nemmeno pensare l'esistenza perché "la deve pensare come tolta, quindi come non esistente".

La speculazione è frutto dell'esistente uomo e così sia in rapporto a determinazioni intermedie con altri ovvero a storicità mondiali, sia che egli dimentichi di essere un esistente essa non può giungere a sistema. Il presupposto è ovviamente l'esistente ritenuto finito nonché diverso dal pensiero e dalle sue determinazioni astratte. Questo esistente tuttavia, che pure usa il pensiero, è conoscibile nelle sue determinazioni? Soprattutto in quelle che l'esistenza, come tale, rappresenta e per quanto essa si esprime? Se sì, in rapporto a cosa o con cosa? Ed è possibile ciò con quel limite ritenuto assoluto? e per mezzo di quell'infinito, con il quale, per Kierkegaard, il pensiero entra in relazione? Comica è quella filosofia che vuole conoscere ciò che non si è. Tale è per lui, la moderna filosofia, poiché ha dimenticato "che significa essere uomo", "io, tu...ciascuno per sé". È l'esistenza che qui si pone e bisogna indagare. Essa è presentata come separazione al posto dell'unità del pensiero e dell'essere", della "identità di soggetto e oggetto". Se essa è separazione, è dall'essere nel primo caso o il contrario e così del soggetto dall'oggetto.

Ma appare evidente il presupposto che ciascuno sia. Anche qui i contributi proposti, che saranno da altri sviluppati, non appaiono affrontati fino in fondo e quando in parte ci si spinge, il pensiero puro è legato una volta all'oggettività astratta, un'altra all'essere, ritenendo questa identità una pura "tautologia, perché con il solo essere non si dice se colui che pensa è, ma propriamente soltanto ch'egli è pensante". Al posto di ciò si propone l'uomo soggetto esistente per evitare la "conseguenza del sistema per gli adepti dei sistemi". Il comico emerge quando ci si vuole svincolare dai riferimenti e il "professore trasfigurato <Hegel> è paragonato a quel ballerino che "volesse dare l'apparenza di volare"; ma quali i riferimenti dell'esistenza dopo che "ogni speculante si scambia con l'umanità? Ed ancora quale la comunicazione e la possibilità dell'esistente? Che cos'è questo qualcosa di più dello "essere semplicemente e puramente un uomo?" È così facile cogliere il puro e semplice uomo? Non lo si può pensare afferma Kierkegaard ne "La malattia mortale". Si può pensare "soltanto il concetto dell'uomo"; ma "non si può pretendere che la speculazione riconosca l'impotenza del concetto di fronte alla realtà". Se "si può pensare il peccato"... "ma non il singolo

peccatore” allora lo stesso cogito ergo sum, potrebbe essere una menzogna qualora investa l’umanità. Egli chiede la coerenza di non scendere al di sotto del concetto e quella relativa alla sua possibilità di individuazione? Se al pensiero non è dato di cogliersi e di essere senza legame cosa è possibile all’esistente ovvero con cosa lo fondiamo oltre un rapporto effettuale del quale niente può dirsi? O almeno nulla può essere individuato al di là dell’avvertire un’irrazionalità spesso connotantesi al di qua di un assoluto quando non composta con esso? Eppure egli usa le categorie dalla singolarità alla qualità, per far notare l’assurdo della remissione dei peccati e del rapporto dell’uomo con Dio anche se ritiene impossibile pensare lo scandalo senza lo scandalizzato. L’indagine appare fermarsi prima dell’analisi tra lo scandalizzato e non.

La filosofia in Francia nell’età romantica

Autori quali il de Tracy volgono la loro attenzione alla conoscenza che ritengono un sentire che è modificazione. Le analisi debbono essere rivolte dunque a quanto è psichico. La filosofia a ciò volta, rileva che lo stesso pensare non è altro che sentire. Ricordati sono gli oggetti che già sono stati percepiti e la relazione tra essi è considerata giudizio; la stessa volontà a quelli rinvia. È il movimento, in ultimo, che fa prendere atto al soggetto del mondo esterno e tutto questo non vuole essere altro che descrizione di quanto si può constatare. Così poste, queste affermazioni appaiono molto semplicistiche e tuttavia indicano una ricerca orientata su elementi più concreti volti a risolvere l’antica e sempre problematica conoscenza sia dell’oggetto esterno che dell’io. È proprio a questo io che Maine de Biran si rivolge per considerarlo coscienza, come sentire “di esistere”; non in un particolare rapporto, inoltre, o solo in un momento ma come coscienza di quanto resta di fronte all’esterno che, di volta in volta, si presenta. Dal pensiero al sentire consiste, potremmo dire, lo spostamento da Cartesio e tuttavia da res a forza che si avverte per la resistenza stessa che è recepita per un esterno che si oppone. Se questa “determinazione” non era stata data da Cartesio e comunque risulta di piuttosto facile constatazione e rappresenta un contributo ulteriore, non esclude altresì, che quello, “preoccupato” di risolvere il dubbio e di trovare un principio chiaro ad una realtà, non si sia spinto, in termini ulteriormente astrattivi, fino a lasciarsi dietro lo stesso “sentirsi”, probabilmente, anche forza o volontà, per giungere forse a quanto di meno materiale questa forza possa rappresentare fino appunto ad un pensiero, per poi subito transitare nella più consistente materialità ovvero giungere alla realtà come res. Filosofia non è solo esplicazione od elaborazione personale autonoma o soprattutto solipsistica ma interazione con gli sviluppi di altri filosofi oltre che riflessione su messaggi ed elementi quali che siano. Proprio per l’incontro di termini nelle analisi specifiche con relative determinazioni e sottodeterminazioni può emergere un percorso che non solo tenda a presentarsi sempre più completo ed epurato da contraddizioni, inconsistenze o scorie ma riapprofondendo e rielaborando a volte, con il

ripercorrere quelle che, come ricerche precedenti o contemporanee, rappresentano un'evoluzione quando non la risoluzione di talune problematiche, può, facendo leva sugli sforzi di taluni, focalizzare obiettivi ed interessi anche storici. Questi possono e sono diversamente reputati importanti così che le energie dedicate ad un problema e spesso ad esso applicate per intero, fanno sì che dietro siano lasciati elementi anche importantissimi per i più ma forse solo perché non si riteneva di doverli affrontare, dati inoltre, spesso, anche per scontati. Non bisogna dimenticare ancora che taluni elementi nati piccoli, hanno consentito poi, ad altri, in epoche successive, ampi sviluppi. Non solo a volte, "piccole filosofie" risultano importanti ma le stesse riflessioni che possano costituire lo stimolo stesso fornito da chiunque presente in una società quale che sia o comunque tradotto o altresì avvertito e perciò reale. E reali erano gli elementi dai quali Platone muoveva ed in funzione di quelli procedeva nelle sue ricerche fino a farle diventare teorie o addirittura mitiche che però, come aspirazioni o spiegazione, potessero sostenere quanto fortemente avvertiva sia come sensibilità che come uomo universale che, se non rappresentava il moderno io, come virtù portava a quello che non era meno reale né meno di qualunque elemento possa essere ritenuto oggetto.

La considerazione di quella forza se non era eguagliata a quella che si oppone per ciò che si avverte come esterno, certo non era da meno anche spostata, traslata o alle idee affidata. La stessa società, tuttavia, può spingere a sviluppi a ciascuno relativi, quando motivazioni e riferimenti non siano affidati ad un'unica ragione ed a quella sensibilità che, pur diversa in quantità, rappresenta una via che all'universale tende e in esso vuole incontrarsi, così che le riflessioni possono dirsi filosofia, che non esclude, che non si oppone se non a quanto impedisce l'armonizzazione. Nello stesso periodo romantico, un de Bonald può ritenere che "l'uomo non esiste che per la società" ed a Dio la sovranità rinvia da parte di chi è legittimato. Va da sé che le considerazioni proprio su questi concetti dovrebbero essere incentrate ed ogni studio volto alle possibilità determinative. Per de Maistre, l'uomo, dopo il peccato originale, non possiede che individualità, con una ragione che a ciò è relativa e che, come tale, è causa di quanto nel mondo avviene di negativo. Muovendo da questa concezione non può che da essa trarne le "conseguenze": Ogni bene viene da Dio e dalla rivelazione che sola può sconfiggere quella che ora è considerata ignoranza ed attribuita a chi, in vario modo, si trova di fronte a coloro che Dio rappresentano: Dal papa al monarca. È appena il caso di rilevare che sono da tenere nel dovuto conto le sue considerazioni su tali presupposti basate e per il fatto che si levano di fronte a quanto è ritenuto male. Il de Lamennais, muovendo altresì da taluni termini, giunge a porne altri in seguito ad una ricerca che da quegli elementi muoveva. Altri ancora portarono all'eclittismo che il Cousin può essere additato a rappresentare, ritenendo che ogni filosofia abbia in sé una parte di verità; bisogna solo coglierla. Questa stessa operazione è però filosofia e forse la più difficile poiché si tratta di recuperare, dopo aver colto riferimenti, modalità e consistenza almeno di quello che si ritiene vero o altresì reale e quanto altro ancora e se una comparazione può apparire facilitante,

trovare il falso che ciascuna di quelle presenta o gli errori o il diverso legato significa filosofare con e oltre gli stessi autori. Anche quando non si trattasse di riprogettare un sistema da sistemi squarciati, e ci si volgesse alla sola analisi della propria coscienza che rilevasse una conoscenza più o meno composta e da superare con una chiarezza che risolvesse altresì o facesse restare fuori quelle di altri o ripristinasse gli elementi a ciascun pensatore rapportati, il compito non sarebbe affatto minore. Il lavoro maggiore non è dato dal ritenere uno spirito che può porre in essere una giustizia, una bontà e quanto altro sia possibile ancora ipotizzare, immaginare, auspicare ma dal fondare e spiegare l'una cosa come realtà o altro astenendosi dall'affidarsi ad una deità o ad un metafisico in genere.

L'approccio filosofico nell'Italia dell'Ottocento: Romagnosi, Cattaneo, Ferrari, Galluppi, Rosmini, Gioberti

Se un Romagnosi desidera "un opuscolo" che gli spieghi "come nasca in noi la credenza, come agisca l'analogia" e così via al posto di "tutti i trattati dei categoremi di Aristotele", di "tutta la filosofia critica di Kant" è possibile già osservare in che termini la stessa filosofia d'oltralpe possa essere stata recuperata. Emerge, tuttavia, con lui e con autori successivi un inizio di sviluppo di talune tematiche settecentesche tra illuminismo e romanticismo, con la presenza di un Galilei e di una "scolastica" sullo sfondo di una situazione storico-politica dove quest'ultima, come civiltà da portare avanti, costituiva quasi sempre il riferimento precipuo per quanti non si riconoscevano nel sistema o in uno dei sistemi. Sono così considerate e gestite idee che consentono un'azione "con effetto preconstituito". Analisi e sintesi devono ordinare "totalità" e "particolarità". Muovendo da concezioni quali: che a dover essere indagato è il fatto, egli procede ad una individuazione dell'uomo in un progresso fino all' "interesse sociale", per la tutela del quale è giusto che lo stato intervenga con le pene. Ad approfondimenti teoretici non pervengono nemmeno le riflessioni di un Cattaneo che pure giunge a considerare "menti associate" e la filosofia come attività volta alla trasformazione ponendosi di fronte a quelle di scuola poiché, in questi termini, erano trasmesse le filosofie di Kant, di Anselmo e di Tommaso, tutte "vecchie minestre d'Elea".

Di contro egli addita la scienza che unisce e la storia, dalle lingue alle religioni dove è possibile cogliere il frutto delle interazioni degli uomini. Al fatto si appella anche Ferrari così come esso serve alla scienza, né novità rappresentano le sue considerazioni su riforme e rivoluzione. Lo stesso Galluppi, che affronta lo studio di Kant, "corregge" la conoscenza attraverso semplici sensazioni, ritenendo che di esse sensazioni vi è sensazione. Il problema dell'unificazione si presenta risolto proprio per ciò che deve sostenere il tutto ma se non è una forma a priori, come egli ritiene, allora o sarà una coscienza o una riflessione e, a voler uscire da una "soggettività", non resta che la sensazione come realtà che è riconosciuta come altro da quel "me" che si riconosce diverso dal "non me" che va ad aggiungersi. La problematica, in questo caso, è data dal riconoscimento di un "io" che

dovrebbe porsi nell'incessante riconoscimento di un "me" di fronte a ciò che "non è me" così che, data questa realtà in unione, la divisione che ripone l'esterno pone, nello stesso tempo, l'interno che, non presentando altro, non potrebbe essere ritenuto che attività o coscienza - "pura" -. Intuizione diventa la stessa apprensione ma per idee che si legano ad oggetti. La percezione, inoltre, deve rappresentare lo stesso pensiero e le sue manifestazioni. Quanto innovativo si presenta nel contesto storico-filosofico e quanto materiale vecchio trascina con sé, a cominciare da idee ed oggetti, appare evidente. A quel rapporto "me", "non me" sono volte le analisi e le sintesi. Queste ultime fanno leva su "sostanza", "causa", "identità" e "differenza".

Cosa siano a propria volta queste o da dove derivino non esplicita se non come idee e che, tuttavia, debbono essere reali se non sono categorie o funzioni di una mente e comunque Galluppi le divide in ideali e reali; ritenendo tali la sostanza e la causa con le note conseguenze che questa e quella implicano fino alla "concezione" di Dio, a ciò ancorata. Per quanto concerne invece le "ideali", queste sarebbero frutto di operazioni portate avanti dalla coscienza? Verrebbero così a dipendere da questa. Potrebbero, altresì avere una loro realtà proprio come idea? Con l'essere, ritrovato al di là di ogni qualità e particolarità, Rosmini ritiene di aver superato sia l'empirismo che il soggettivismo. Se non tutto deriva dall'esperienza, esso essere non è un qualcosa del soggetto o per il soggetto ma è proprio ciò che è colto ed è indipendente da esso. Proprio quanto costituisce la peculiarità di questa filosofia, si presenta come problema non appena si indaga quel "ritrovamento". Se di questo si tratta, esso è frutto di un'operazione che toglie le qualità. Non risulta astrazione questo procedimento? Quanto resta è reale solo per quanto fondato su quelle realtà iniziali ovvero per quanto da quelle rimane!

Allontanato tutto l'altro, resterebbe l'essere ma tanto potrebbe risultare anche soltanto la possibilità di pensare qualcosa come tale e ritenerlo così realtà. Potrebbe costituire altresì un'idea o quanto comunque posto anche o soprattutto, altresì, di fronte ad un nulla, all'opposto ritenuto. Quell'essere inoltre, non solo rappresenta la realtà "generale" ma anche ciò cui ogni cosa, nella conoscenza, si lega. Appena comunque "è", quell'oggetto deve staccarsi da quello che esso non è; ad esso ancora altresì è unito, se essere è. Sono questi gli antichi problemi di applicazione logica e conoscitiva ad un essere. È questo essere, in ultimo, che condiziona, partecipa o costituisce l'oggetto. Per Rosmini si presenta come "idea" o meglio una realtà colta direttamente dalla mente. È presupposta e rappresenta elemento di giudizio che però deve risultare indeterminata oltre che reale, diversamente non potrebbe cercare e determinare sia ciò che non è che ciò che è questo o quell'altra cosa dopo l'incontro con i sensi e la recezione. L'unione di tutto questo, ossia la sintesi con quell'idea di essere, costituisce comunque una intuizione che, tuttavia, appare bisognosa di altri elementi anche quando volesse solo determinare una quantità di essere o un essere come quantità o qualità, modalità e così via. Rosmini sembra risolvere il problema distinguendo una realtà dell'essere, che, in ultimo, a Dio rinvia, ed una idealità

universale dell'essere, con la quale le cose particolari sono conosciute; questa costituirebbe l'unica forma per la predicazione di un essere particolare. Predicare è però riferire ovvero distinguere ciò che unisce ed egli ha bisogno, nondimeno, di altre "idee" sia "pure" che "non pure". La stessa morale, come essere diverso, non può non rientrare in quell'essere che è solo ed è universale ma deve essere riconosciuto per quello che esso non è; sarebbe più corretto e veritiero dire: esso non è quello se pure o comunque esso, diverso, per alcuni è. Si tratta ancora una volta del fondamento cui le conclusioni stesse rinviano più che di un "semplice" essere; di un bene da trovare. Convenienti allora devono risultare le relazioni. Per la convivenza "pacifica, sicura, scambievolmente giovevole" v'è bisogno della Chiesa più ancora che dello stato ma v'è bisogno della conoscenza dell'essere per ciò che deve essere. Che la forma del Rosmini riconducesse al soggettivismo stesso che da Cartesio ha avuto inizio, appare chiaro a Gioberti che quindi si mette all'opera per ritrovare la realtà dell'Ente e in modo diretto, di fronte a quanto la ragione possa, proprio per essa, porre in essere, nonché recepire e produrre sia come attività che come riferimento. Il problema investe l'essere come possibilità conoscitiva, superato ed allontanato come reale che direttamente all'uomo si manifesta senza, altresì, con il suo essere, fondersi. Si preoccupa Gioberti di allontanare lo stesso panteismo di uno Spinoza e tuttavia con l'Ente che crea continuamente e con il ritorno ad Esso dell'uomo singolo richiama almeno uno schema della dialettica hegeliana.

Similmente, per quanto concerne la politica egli, muovendo dall'Ente reale, dalla ragione-religione cristiana che, soprattutto in Italia lo rappresenta, trova un primato degli italiani che, come popolo, devono svilupparsi nell'unità. Popolo e religione acquistano tuttavia connotazioni diverse nel corso dello sviluppo delle sue considerazioni poiché a volte, di fronte ad una ragione, esso popolo appare da sostituirsi perché non presenterebbe quelle caratteristiche per le quali, invece, quella può gestire giustizia, armonia ed altri beni; alla fine, invece, pure al popolo quella missione è affidata. La stessa ragione altresì non può fondare verità autonomamente poiché si troverebbe inoltre a dover reggere ogni cosa sui suoi presupposti con la conseguenza dell'impossibilità o delle contraddizioni. Si affida così Gioberti a quell'essere che immediatamente è colto ma questa intuizione comunque non risolve il rapporto uomo-Dio ovvero Dio-uomo per il fatto che all'uomo giunge quello che da Dio proviene e come creazione continua. Questo essere ha bisogno ancora di altro per poter essere determinato o delimitato ovvero ritenuto in quanto creato e recuperato come realtà sensibile. Un problema simile si presenta con quanto è al di sopra dell'intelligibile, ente che, non intuibile dalla ragione, affida questa alla rivelazione cui è rivolta la teologia, con strumenti quindi che o non sono quelli della ragione o applicati con diverse modalità o ancora diversamente illuminati. Oltre quei procedimenti teoretici e tuttavia pur fuori, qualcosa comunque si aggiunge per quanto attiene ad una particolare elaborazione. Grave sarebbe comunque se anziché scorgere le incongruenze ed i sostrati metafisici fossero proprio questi ad essere considerati e ritenuti oltre quello che sono e sono stati.

Tanto è valido per ogni proposta, così che essa deve essere compresa per quanto di problematica lascia aperta unitamente all'innovativo ed esplicativo che superiore risulta. Non sembra il caso di addentrarci in analisi più specifiche di questi autori, per il fatto che evidenti risultano le posizioni con elementi gestiti in chiave metafisica anche quando recuperati ed appresi da contesti, spessissimo, diversi.

Feuerbach

“È nell'oggetto che l'uomo acquista la coscienza di sé stesso”. Appaiono qui, emblematici, i termini della filosofia di Feuerbach: L'oggetto, l'uomo, la coscienza. Se quest'ultima è ricavata da Hegel, non così l'uomo, quello concreto né, soprattutto, l'oggetto, nella sua individuazione e ritenzione, al di là dell'oggettivazione del puro ed “astratto” Io hegeliano. Dall'oggetto è possibile conoscere l'uomo; è da intendersi questo non solo quello del pensiero “ma anche per quelli che cadono sotto i sensi”. Il problema si pone qui in tutta la sua consistenza e spinta progressiva. L'oggetto continua a rappresentare l'essenza alienata dell'uomo; non l'uomo in genere ma quello per le sue caratteristiche effettive, con le quali “verrà” in rapporto con gli altri; dal primo “tu” all'intera umanità in una dialettica concreta e, tuttavia, esso oggetto esprime “cose” al di là dell'uomo per il quale è tale precipuamente per quella modalità o facoltà. Feuerbach non si addentra comunque oltre in questa tematica, interessato soprattutto a valutare lo sviluppo della coscienza prodottosi con le religioni che hanno rappresentato, via via, le alienazioni ma anche le “integrazioni” nelle varie epoche: Dai particolarismi e dalle frammentazioni che hanno portato alla deità, alla unificazione della coscienza che, proiettata, ha “riconosciuto” un unico Dio, fino alla filosofia di Hegel che ha colto lo Spirito come tale ma considerato ancora produzione del reale quando, al contrario, è dal finito reale che si giunge all'infinito che diventa umanità concreta che ha recuperato, nel reale, quelle che erano state le sue alienazioni.

Questi i contributi sui quali si innescheranno studi, ricerche e filosofie successive che hanno operato un rivoluzionamento non solo per quanto concerne un “pensare” ma hanno investito la stessa attività a risolvere ed a porre in essere. Questi quegli elementi che dalla sinistra hegeliana sono sviluppati e che filosofi ed intellettuali cercheranno di individuare nelle manifestazioni concrete, la cui teoria è volta alla spiegazione di processi e non ad “astrazioni”, focalizzate magari su determinazioni quali che siano, fissate o estrapolate, ma non in quel processo. Ampie sono state le ricerche e le elaborazioni di questi sviluppi così che forse è il caso di affrontare proprio quello oltre il quale si è andati ed approfondire l'indagine che, in questo contesto, significa valutare l'oggetto dell'uomo che “gode anche del raggio inutile della stella più remota” mentre “la bestia è sensibile solo al raggio di luce necessario alla vista”. Sembrerebbe evidente che l'oggetto qui sia fuori da chi lo avverte e tuttavia è la modalità che lo fa essere reale per quella coscienza ma anche per ciò che produce, ovvero per quell'effetto. A “complicare” la situazione si pone “una sua propria natura” ed ancora “gioie e affetti puri, intellettuali, disinteressati”...fino “anche a contemplare”. Né la

problematica si scioglie considerando “l’essere assoluto, il dio dell’uomo” poiché “la potenza dell’oggetto su di lui, non è infatti che la potenza stessa della sua propria intima natura”. Apparirebbe da ciò che esiste una natura intima ma di un uomo concreto, in rapporto con la coscienza e con la storia nonché in una diversità e, per questa, in un’ulteriore dialettica con gli altri uomini ed ancora che la potenza dell’oggetto è “del sentimento, di ragione, di volontà” e il tutto perché la determinazione è data da ciò di cui l’uomo è ricco, da sé stesso, “dalla sua propria essenza”. La coscienza dell’oggetto è relativa alla coscienza dell’essere; non è possibile “affermare qualche cosa d’altro, senza affermare noi stessi”. Feuerbach volge la sua attenzione più al “rapporto dell’uomo con l’oggetto” e soprattutto a quello religioso di quanto non si addentri nell’indagine delle sue caratteristiche, per i riferimenti relativi. Emerge, come nucleo centrale, che “nel rapporto con le cose esteriori la coscienza che l’uomo ha dell’oggetto è distinguibile dalla coscienza che l’uomo ha di sé stesso”. Non è dato ancora a noi di ritenere se esiste un esterno distinto dall’interno, tenuto conto che egli parla solo di coscienza dell’uno e dell’altro.

“Ma trattandosi dell’oggetto religioso la coscienza e l’autocoscienza vengono senz’altro ad identificarsi”. Subito egli precisa, nondimeno che “l’oggetto sensibile è esterno all’uomo, quello religioso è in lui”; “non si può scindere dall’uomo” è “il più intimo, il più vicino”. Seguiamolo in queste che si avvicinano più ad affermazioni che a constatazioni o dimostrazioni e meno ancora ad intuizioni per le quali la filosofia, in genere, procede. L’ulteriore distinzione tra l’oggetto sensibile e quello religioso sta nel fatto che il primo è indifferente mentre il secondo è prescelto e “per sua natura presuppone un giudizio critico, la distinzione tra il divino e il non divino”. Quindi “la proposizione: ciò che l’uomo pone come oggetto null’altro è che il suo stesso essere oggettivo”. “Come l’uomo pensa, quali sono i suoi principi, tale è il suo dio”. “La conoscenza che l’uomo ha di Dio è la conoscenza che l’uomo ha di sé”. Non riusciamo a trattenerci dall’indagine di questa espressione che, anche col suo suono, sembra ammaliare e tende a scivolare nell’accettazione per una sua evidente verità che però bisogna valutare. Proviamo così: quale la conoscenza che l’uomo ha di sé? La domanda è posta male poiché si vuole definire una conoscenza in generale? La conoscenza dell’uomo, di sé, è legata alla coscienza che l’uomo ha di Dio. È lecito chiedere per quale via siamo giunti a ciò? È legittimo, in definitiva, usare categorie o criteri ai quali le validità delle affermazioni sono demandate? È applicabile una critica quale che sia o parte almeno di quanto si esprime, è data per scontata? Il conoscere l’uomo dal suo Dio e viceversa è quello stesso conoscere precedente? O rappresenta un’attività - nonché coscienza - ulteriore per la quale si può giungere alla considerazione di esso rapporto? “Dio è l’intimo rivelato”. Come Dio? Intimo? O entrambi? In Hegel il passaggio era dialettico. Per Feuerbach, la religione è rappresentata proprio dal non essere consapevoli “che la coscienza che <si> ha di Dio sia la stessa autocoscienza del suo proprio essere”. “La religione è la prima ma indiretta autocoscienza dell’uomo” e “precede sempre la filosofia, nella storia dell’umanità così come nella storia dei singoli individui”. “L’uo-

mo sposta il suo essere fuori da sé prima di trovarlo in sé”. “Ciò che le prime religioni come oggettivo ... adoravano come un dio”, “in un secondo tempo” è considerato “come soggettivo ed umano”; questo è “il progresso storico”. Le posteriori riconoscono che nelle religioni precedenti “l’uomo ha adorato il proprio essere senza saperlo”. Ognuna, tuttavia, attribuisce “soltanto alle altre” “ciò che rimane pur sempre - se pure in modo diverso - il vizio della religione in generale”. Appare evidente che il problema è incentrato sulla coscienza e sulla conoscenza per il superamento del non noto che, come tale, è ritenuto. Da ciò l’inferenza alla filosofia come ricerca o alla storia, progresso ed esplicazione; ecco delinearsi le due linee di indagine, con le loro intersezioni. Il soprannaturale delle religioni che si susseguono resta relegato al fatto che ciascuna “immagina di essersi innalzata al di sopra delle leggi necessarie ed eterne sulle quali si fonda l’essenza di ogni religione”. È appena il caso di osservare che lo stesso riconoscimento può avvenire solo per altre leggi e riferimenti che ogni filosofia soprattutto si sforza di cogliere. È “il pensatore”, “che studia la sua natura come un qualsiasi altro oggetto” e compito che Feuerbach si attribuisce è quello di “mostrare che la distinzione fra il divino e l’umano è illusoria”. L’essere divino, della religione cristiana “non è altro che l’essere dell’uomo liberato dai limiti dell’individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato”.

Gli attributi “si possono impunemente negare” ma “chi nega il soggetto è considerato empio, ateo”. “Ma ciò che è privo di ogni qualificazione, di ogni attributo non ha su di me alcun effetto, e ciò che non ha alcun effetto non ha per me neppure esistenza”. Annullare gli attributi equivale ad annullare l’essere stesso”. L’oggettivazione e la diversità del nulla appaiono poste ma, con definizione, ritenute. “L’indeterminazione”, nondimeno, è “un prodotto dell’incredulità degli uomini moderni”. Il divino è l’essere “al di sopra del quale nulla può immaginarsi di più eccelso”. “Come dunque di fronte a questo oggetto potrebbe ancora <essere chiesto> che cosa questo oggetto sia in sé?” Solo ciò che rappresenta il limite prima di quello, unitamente a qualsiasi altra cosa che si possa ipostatizzare. Chiedere cosa è in sé “significa ergersi al di sopra del proprio Dio, ribellarsi a lui”. Solo per viltà e “poco rigore logico”, “l’uomo non procede alla formale negazione degli attributi stessi e da questa alla negazione del soggetto che vi sta alla base”. quello che si ritiene o non appare ora affidato alla logica o alla viltà da eliminare. Il problema è ricondotto alla conoscenza delle stesse possibilità superiori; “Disarmonia ed infelicità”, conoscere Dio e non essere sé stessi Dio, conoscere la beatitudine e non goderla”. Il metafisico è allontanato e lo sguardo è volto su ciò che è reale o coglibile. L’essere è connesso all’esistenza ed a questa sembra sia aggiunto il pensiero che è diviso. Per l’esistere è dato l’uomo. “Originariamente l’uomo fa dipendere la verità dall’esistenza, solo in un secondo tempo l’esistenza dalla verità”. Pensato l’essere sommo lo si ritiene così sommamente esistente. “La necessità di una prova” cade per “l’uomo che” “non si innalza al di sopra del modo a lui essenziale di vedere le cose; al contrario è da esso animato, determinato, governato”. Con ciò “cade anche la possibilità del dubbio”. “Posso dubita-

re solo di ciò che separo”. Questo è possibile solo alla “astrazione filosofica”. Ma “un dio che abbia attributi astratti ha anche un’esistenza astratta”. Il Dio soprattutto della religione cristiana ha un fine pratico e nasce con la sventura che genera i bisogni; nella ritrazione dalle gioie e da quanto altro si allarga nel mondo. “La religione considera dunque le cose soltanto dalla prospettiva pratica”. E “l’uomo le è oggetto” “solo in quanto le è un soggetto pratico” ma “nella sua individualità limitata e povera”. L’essenza della teoria è posta fuori di lui”. Dio rappresenta così la metà che gli manca. Alla religione manca tutto quanto può essere compreso con la teoreticità ivi inclusa l’estetica. Dio ha “per la religione”, “il significato che l’oggetto generale ha per la teoria”. “La nuova filosofia poggia sulla verità dell’amore, sulla verità del sentimento”. Essa “considerata nel rapporto in cui è con il suo principio, non è che l’essenza del sentimento innalzata alla coscienza”. È il riconoscimento di ciò “con la ragione”. Ed ancora “il cuore non vuole oggetti ed enti metafisici o teologici; vuole oggetti ed esseri reali, sensibili”. “I sensi non hanno soltanto come oggetto le cose esterne. L’uomo è dato a sé stesso solo dai sensi.

L’identità del soggetto e dell’oggetto, che è soltanto pensiero astratto nella coscienza di sé, diviene verità e realtà solo nell’intuizione sensibile che l’uomo ha dell’uomo”. Il problema riguarda la risoluzione della generalità “di questo uomo nonché l’identità e l’astrazione. Il contatto che non ci fa sentire “soltanto pietre e legno, carne ed ossa; al contatto proviamo anche dei sentimenti quando premiamo le mani o le labbra di un essere sensibile” e l’orecchio che fa percepire “anche la voce appassionata dell’amore e della saggezza” ed altresì la vista della “profondità dello sguardo dell’uomo”, pongono in essere con ciò non solo l’interno ma anche qualcosa che richiede un chiarimento che evita oscurità, confusioni o illazioni soprattutto quando si dice di avvertire anche lo spirito e l’Io che “sono oggetto dei sensi”. Si tratta di cogliere la mediazione che diventa più complessa quando si ritiene inoltre tanto “non ai sensi comuni e rozzi” riferito “ma almeno ai sensi educati” e “almeno agli occhi del filosofo” se non a quelli “dell’anatomista o del chimico”. Le possibilità attribuite all’educazione, a ciò rinvianti, devono essere esplicate, così come quelle della filosofia per le quali i sensi ora si esprimono. Se “tutte le nostre idee hanno perciò anche origine dai sensi” sono esse o altro a costituire quella differenza proposta che non appare altresì chiarita col ritenere che qui è l’uomo stesso “il più importante ed essenziale oggetto dei sensi umani”; non come per l’empirismo che pure pone nei sensi l’origine delle idee. Non si presenta sufficiente l’affermazione “che solo nello sguardo con cui l’uomo penetra l’uomo, s’accende la luce della coscienza e dell’intelligenza”. Oltre la luce bisognerebbe tentare di cogliere determinazioni e sviluppo per quanto concerne il rapporto con gli altri e la definizione di una comunicazione per gli elementi ritenuti sia così che per altro che costituiscano una coscienza di fronte o una realtà. Questo vale soprattutto quando ritiene che “anche l’idealismo ha ragione di cercare nell’uomo l’origine delle idee ma ha torto quando le vuole dedurre dall’uomo isolato, fissato come un essere esistente per sé; come anima, in una parola, quando le vuole dedurre dall’Io privo del tu dato sensibilmente”.

Appare necessario approfondire queste importantissime posizioni. Se le idee nascono “solo dalla comunicazione”, esse si esplicano con una loro realtà che va colta, individuata, valutata e ancor più, riferita. Se “non da soli ma in due giungiamo ai concetti e alla ragione” pure la determinazione è frutto di un qualcosa in rapporto che va esplicitato anche nei suoi rinvii. Se l’uomo è dato dallo spirituale e dal fisico e “la comunità dell’uomo con l’uomo è il principio e il primo criterio della verità e dell’universalità” l’una e l’altra chiedono una scienza come conoscenza di essa comunicazione e posizione, ed in ciò può inserirsi “la certezza dell’esistenza di cose esterne a me” “data attraverso la certezza dell’esistenza di un altro uomo esterno a me”.

Se “dubito di ciò che vedo da solo”, non è semplicemente “certo soltanto ciò che anche l’altro vede”. Non ci si può accontentare dell’affermazione per la quale “il singolo uomo per sé non possiede in sé l’essenza dell’uomo, né come essenza morale né come essenza pensante. L’essenza dell’uomo è contenuta solo nella comunità, nell’unità dell’uomo con l’uomo, unità che poggia soltanto sulla differenza dell’Io e del Tu”. Bisogna fornire la determinazione del superamento della solitudine come limite nonché la definizione di questo, proprio nel momento che si apre all’altro e nei termini per i quali si pone in essere. Il discorso investe la libertà come comunità nonché ogni rapporto con l’infinito ed ancor più quando con Io si intende il Dio diverso, la “unità dell’Io e del Tu”. “Il filosofo umano”, “uomo unito agli uomini” non opera un monologo solitario ma la “vera dialettica”; “un dialogo tra l’Io e il tu” non può risultare una semplice posizione quanto piuttosto una possibilità universale oltre che storica. Se “il pensiero astratto, che è privo di sensazione e di passione, supera ogni distinzione tra essere e non essere”, la stessa dialettica non può che esplicarsi su elementi posti ma non confusi; effettuali ma distinti. Soggettivo ed oggettivo non sono identici. - L’essere va cercato non in funzione del semplice pensiero ma nemmeno dell’amore autonomamente o di solo altro -. L’accordo e la pace vanno inseguiti non soltanto con i sensi. L’autocoscienza separata non può sostituire il solo pensiero astratto. È il pensante concreto che si esprime, anche o soprattutto dopo aver recepito e non solamente i sensi, reputati aver sostituito lo stesso pensato della moderna filosofia. Se i sensi moderni superano il senso della natura, probabilmente, qualora non fossero “concordi”, dovrebbero rinviare o ad alcuno di loro o ad altro e da tutto questo nasce ancora la ricerca. Si tratta di riconoscere la stessa validità di quanto non è superiore ma inferiore; quali gli animali o le cose che hanno permesso all’uomo di elevarsi.

Marx - Engels

“L’idea non ha alcun altro scopo che lo scopo logico: <di essere per sé infinito, reale spirito>. È questa la considerazione di Marx sulla “filosofia del diritto” e sulla “filosofia hegeliana in genere”. La realtà empirica, “enunciata come razionale”, tale non è “perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da sé stesso. Il fatto da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico”. È il reale a costituire il riferi-

mento e Marx rimette “in piedi” i termini, così “il reale rapporto della famiglia e della società civile con lo stato è inteso come interna, immaginaria, attività dello Stato”, laddove “famiglia e società civile sono i presupposti dello stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l’idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia, <le circostanze, l’arbitrio> ... diventano dei momenti obiettivi dell’idea, irreali, allegorici”. Se evidenti appaiono gli influssi della sinistra hegeliana, altrettanto emergono le linee di sviluppo della rivoluzione marxiana e che comunque non si presentano semplicemente oppostive, per le complesse valutazioni affrontate che si spingono oltre la stessa scia da Feuerbach tracciata, per quanto concerne l’empirico. L’empirìa volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l’idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppata da essa idea, ma bensì da volgare empirìa”. Il problema è connesso alla realtà di base: non risulta né empirìa né manifestazione dell’idea con il correlato fenomenico. La valutazione investe la stessa mediazione nonché il rapporto. Si tratta di sciogliere e superare il misticismo che, applicato allo stato, ne fa derivare famiglia e società “come se agisse secondo un principio determinato” e lo fa <per ritornare in sé e per sé>: lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come è in realtà”. Lo stato invece “ne scaturisce in una guisa inconsapevole e arbitraria”.

Proprio alla risoluzione di ciò sarà rivolto il lavoro ulteriore di Marx; alla spiegazione della realtà e soprattutto agli effetti dei rapporti. E che la vera realtà sia da ricercare in Germania è quasi una necessità dopo che è stata “confutata la sua celeste oratio pro aris et focis”, dopo che è stata trovata l’immagine riflessa dell’uomo stesso questi “non sarà più disposto a trovare soltanto l’immagine di sé, soltanto il non-uomo”. “L’uomo fa la religione e non la religione l’uomo. Infatti la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell’uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso”. La connotazione ulteriore consiste nel ritenere che: “l’uomo non è un’entità astratta posta fuori dal mondo. L’uomo è il mondo dell’uomo, lo Stato, la società”. Preferiamo non addentrarci ora nelle analisi di queste affermazioni, per far emergere il discorso portato avanti da Marx, rilevando soltanto che da definire risulta proprio il mondo dell’uomo nonché l’uomo stesso e, quindi, quanto emerge o è in rapporto con lui. Egli continua: “Questo stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto”. “Essa è la realizzazione fantastica dell’essenza umana, poiché l’essenza umana non possiede una realtà vera”. Unitamente al rivoluzionamento si presenta il problema posto dalla realtà vera, per il riferimento cui la si legherà. “La religione è il sospiro della creatura oppressa” e “la miseria religiosa è dunque mediamente, la lotta contro quel mondo” come “spirito di una condizione senza spirito”. “Essa è l’oppio del popolo”. Riferimento diventa il popolo così che, “eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale”. È approdata qui l’umanità: io, tu, egli, di Feuerbach? Il tutto comunque per “l’esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni”. L’uomo, “giunto alla ragione”, “muove intorno a sé

stesso". Viene a delinarsi altresì il "compito della storia" che, "una volta scomparso l'al di là della verità", è "quello di ristabilire la verità dell'al di qua". "È compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraneazione umana, smascherare l'autoestraneazione nelle sue figure profane". "La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica". L'uomo e la storia sono verità per sé stessi, una volta allontanate le maschere così che quanto emerge è la verità reale senza più bisogno di correzioni o indicazioni o riferimenti o scelte ovvero un dover..., essendo solo effettuale ciò che è. L'uomo emerge come un puro rapporto con l'altro e dalla società così che la filosofia, liberata dalla maschera della storia, dopo che a propria volta ha eliminato le illusioni che avevano irretito gli uomini, diventa non necessaria in quei rapporti reali oramai recuperati e sgombri da falsificazioni? Sono queste il risultato di un prodotto storico? Il loro allontanamento è "affidato" ad una possibilità-realtà ancora storica rappresentata da una filosofia come ricerca? Le stesse illusioni sono state prodotte dalla storia unitamente a quanto affine o da qualcos'altro che si è inserito in essa realtà vera per modificarne gli effetti e volgerne contenuti e riferimenti? La storia rappresenta tutto, in definitiva, o altro si immette o può essere immesso in un modo o nell'altro?

Si concentra qui l'intera problematica recuperata da Hegel. Se "noi tedeschi abbiamo già avuto il senso di quella che sarà la storia futura, e ciò nella filosofia" così "come i popoli dell'antichità ebbero il senso della loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia" allora sembrerebbe che alla filosofia sia riservata la comprensione di quegli elementi che costituiranno gli sviluppi futuri della realtà storica se non è solo il contrario ovvero che dopo gli sviluppi futuri sarà possibile, alla filosofia, cogliere ed epurare realtà ed illusioni pervenute. Ancora niente, inoltre, potrebbe dirsi o supporre se solo un percorso storico può consentire o soprattutto rappresenta la realtà concreta da cui ogni riflessione emerge. Tra il futuro e l'antico passato, quello intermedio, solo perché è stato coperto da una maschera, non è stato compreso come futuro dalla filosofia o perché altresì la storia non si è allora sviluppata in modo chiaro o comprensibile? Costituirebbe solo un livello diverso della contemporaneità ovvero della temporalità, la differenza tra storia e filosofia? Appare ovvio, in questa considerazione, che i soli elementi ritenuti reali sono quelli che nella storia e soltanto per essa risultano effettivi. Nello stato, ciò che comunque "è una rottura pratica" può diventare "anzitutto una rottura critica con il riflesso filosofico di queste condizioni". Filosofia, allora, rappresenta il cogliere e l'anticipare la pratica? "La filosofia tedesca del diritto e dello stato è l'unica storia tedesca che possa stare al pari col presente in cui viviamo". È da intendersi con ciò che le filosofie diverse non solo non avevano anticipato ma non avevano nemmeno colto quello che era il loro presente stesso della storia, avendo prodotto solo astrazioni così che "il popolo tedesco deve quindi considerare questa sua storia fantastica come una delle condizioni in cui si trova a vivere". Al popolo è affidata questa critica; bisogna cogliere le mediazioni ed operare

le traduzioni “in pratica dei risultati ideali”. Condizioni che possono essere recuperate “per aver osservato i popoli confinanti”. In questo caso dall’osservazione spunta l’idea e questa diventa spinta a recepire la realtà? Se pratica è la storia ed associate risultano la critica del popolo e l’idea che muovono, allora “è con ragione che in Germania il partito politico pratico chiede la negazione della filosofia”. Di tutta la filosofia o di quella che non si presenta come critica degli elementi che nella storia si svolgono? E se questa è affidata al popolo allora risulta inutile essa tutta come attività diversa o ulteriore? La risposta è che “il suo torto non è nell’avanzare questa esigenza, ma nel limitarsi a porre un’esigenza che non traduce seriamente in pratica”. La prassi appare così, legata all’esigenza, prevalere sulla teoria astratta; non si tratta però di credere che “volgendo la schiena alla filosofia e lasciando cadere su di essa, col capo rivolto altrove, alcune frasi irose e banali” si metta “in atto quella negazione”. Bisogna considerare bene il “suo angolo visuale”. È necessario non dimenticare “che finora il genere reale di vita del popolo tedesco ha dato rigorosi frutti solo nel suo cranio”. Comunque “per farla breve voi non potete superare la filosofia senza realizzarla”. “Lo stesso errore - con la sola differenza che i fattori sono invertiti - è commesso dal partito teoretico, che ha la sua origine nella filosofia”. Si tratta, dunque, di cogliere i germi del reale e svilupparli per conoscere anticipatamente il futuro e questo appare il compito della filosofia, al di là dell’una considerata e della sua negazione.

La problematica è costituita dalla critica esplicita su “un atteggiamento acritico”. Si tratta di non spacciare “esigenze e risultati derivati da altre fonti per dirette esigenze e risultati della filosofia”. Questo partito “ha creduto di poter realizzare la filosofia senza superarla”. La filosofia del diritto di Hegel sullo stato moderno è la “espressione più illustre, più universale innalzata al rango di scienza”. Essa “astrae dall’uomo reale, dato che lo stesso Stato moderno astrae dall’uomo reale o soddisfa tutto l’uomo in modo soltanto immaginario”; anche se “l’altro mondo” “si trova solo al di là del Reno”. Appare evidente il lavoro condotto per l’individuazione dei germi reali per una pratica di fronte ad una teoria con la connotazione di questa stessa come critica e filosofia tra un nuovamente teoretico ed un manifestarsi; tra anticipazione della storia ed ancora negazione dell’astrazione; per la cui soluzione, in definitiva, “c’è solo un mezzo: la prassi”. Reputata questa, costituita dall’economia, la critica ad essa è applicata. Nei manoscritti economico-filosofici, Marx reputa oramai che “l’operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza”. Alle sue analisi è presupposto il lavoro degli economisti, da Smith a Ricardo, ma è il rapporto tra la merce e l’uomo e quindi tra gli uomini che interessano la nuova ricerca per la quale essi sono colti nel processo storico. Marx punta a squarciare l’ideologia come astrazione e teoria per quanto si pone come una legge eterna al posto di quello che è semplicemente un fatto e tuttavia, non si ferma ad esso ma tende a spiegarlo. Proprio qui emerge il passaggio delicato al quale bisogna prestare molta attenzione poiché si tratta di una valutazione ed individuazione di essi fatti ed avvenimenti i quali non restano semplicemente tali ma li si vuole cogliere con un discorso scientifico. Non l’astrazione teorica dunque,

così intesa, e non il semplice fatto senza la spiegazione scientifica. Taluni, forse frettolosamente, hanno optato o per l'una o per l'altra. I fatti dunque, con le loro motivazioni ed implicazioni sono ora rappresentati dalla produzione e dai rapporti in svolgimento. Bisogna scoprire le leggi dalla "essenza". Questa è colta come risultato, prodotto, là dove, da altri, era ritenuta assoluta. Investite sono proprietà privata, merci, valore "del mondo delle cose <che> cresce in rapporto con la svalutazione del mondo degli uomini". Proprio su questi punti si incentra la valutazione dell'intero marxismo: È dato qui, anche o soprattutto se in confronto, un "mondo degli uomini" che è da spiegare, unitamente ad esso mondo delle merci e del rapporto di produzione tra queste e gli uomini o altresì tra gli uomini per esse. Se quest'ultimo, da Marx, sarà ottimamente affrontato, non così il primo che, in questo contesto, risulta semplicemente posto o ancora considerato risultato.

Un mondo degli uomini, al di là di quello emergente come un fatto reale costituito per rapporti concreti, dovrebbe rappresentare proprio l'oggetto della ricerca filosofica con la quale tuttavia non si può fare altro, in questa concezione, che smascherare quello che di illusorio vi è nella storia. Eliminata l'astrazione, al cui posto è la realtà e la scienza, si tratta di cogliere qualcosa per e in questo mondo degli uomini che resta nei rapporti di produzione che inoltre vanno a modificarsi. La comprensione riguarda solo quanto avviene o è possibile un intervento ed in funzione di cosa? Se esiste il fatto unico ed irreversibile come tale, non si pone nemmeno il problema dell'accettazione a livello conoscitivo poiché il riconoscere errori o ristabilire processi corretti o effettivi implica interventi per riferimenti che costituirebbero il campo rappresentato ancora dal fatto ma per quanto questo fatto non è ritenuto o in esso inserito o non. La stessa coscienza che deriva dal processo, non potrebbe ammettere altro qualora esso risultasse unico così che ogni opposizione reale dovrebbe rinviare ad ulteriori elementi, che possono essere comuni o diversi da altri uomini. Allontanando una filosofia di questo tipo, si avrà una ripercussione nel risultato né si escluderà che alla prassi si opponga altra prassi; esplicantesi azioni per forze o coscienze in quel modo determinate. Il discorso di Marx è rivolto tuttavia a quelle filosofie che non avevano coscienza del processo e di quella pratica così che la critica è indirizzata alla loro costituzione teorica. L'impeto dell'attacco nasconde, nondimeno, anche la validità o necessità di una filosofia diversa e comunque considerata. Se questo rappresenta il problema principale, seguiamo Marx nei suoi apporti. Al lavoro è applicata la oramai molto nota oggettivazione: il fuori di sé. "L'oggetto prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come oggetto estraneo, come una potenza indipendente dal produttore. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è l'oggettivazione del lavoro". Il lavoro ha preso il posto di quella che era l'essenza, l'essenza vera dell'uomo, quella stessa che non pone l'essere fuori da sé. La "realizzazione del lavoro", che si manifesta "come annullamento dell'operaio", si muove sulla linea di Hegel però "come perdita e schiavitù dell'oggetto". È la "alienazione" al posto della "appropriazione". Così "la realizzazione del lavoro si

palesa talmente come annullamento che l'operaio è annullato fino alla morte per fame". "Lo stesso lavoro, anzi diventa un oggetto di cui egli può impadronirsi solo con lo sforzo più grande". L'estraniamento è tale "che più oggetti l'operaio produce, meno può possederne tanto più cade sotto il dominio del suo prodotto, del capitale". La determinazione è data dal fatto "che l'operaio sta in rapporto al prodotto del suo lavoro come ad un oggetto estraneo". A questa strutturazione, Marx associa lo stesso mondo interiore dell'operaio che diventa sempre più povero similmente a quanto avviene nella religione dove "più l'uomo mette in Dio e meno serba in sé stesso". Il legame successivo proposto è quello della vita all'oggetto ed ancora l'attività "diventa senza oggetto". Senza cioè una produzione ed una realtà propria. "Di fronte a lui" vi è "come una potenza indipendente". Natura, come "mondo esterno sensibile" e potenza costituiscono gli elementi dell'indagine e della realtà. La prima fornisce gli alimenti sia del lavoro che della sussistenza. Su esso binomio si fonda la considerazione che "quanto più l'operaio si <appropria> col suo lavoro il mondo esterno, la natura sensibile, tanto più si priva di alimento". L'operaio che produce oggetti alienati li sottrae da quegli stessi alimenti che, essendo in natura, gli dovrebbero o potrebbero appartenere.

Una legge appare colta su questa equazione che sembra presentarsi in modo ineccepibile anche se i termini non sono così semplici per tutto quanto concerne il passaggio da quanto offerto semplicemente dalla natura a quanto prodotto in genere e in ciò inserite le possibilità concrete di produzione di rapporti e di consumi nonché di recupero per la propria parte. Marx, comunque, guadagna l'angolo visuale più consistente dopo che ha dato per scontata la produzione appartenente all'operaio. L'operaio, soggetto fisico in questo rapporto di produzione, è ritenuto il produttore. Per l'alienazione, risultano inversamente proporzionali i vari elementi intercorrenti e così "quanto più l'operaio produce, tanto meno ha da consumare... quanto più è raffinato il suo oggetto, tanto più è imbarbarito" fino a "quanto più è spiritualmente ricco il lavoro, tanto più l'operaio è divenuto senza spirito e schiavo della natura". "Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato, è lavoro costrittivo". Se gli effetti sono conseguenza di tutto ciò, è lecito chiedersi di individuare il lavoro volontario, i termini sui quali esso si è basato o può esplicarsi? O ancora quando il lavoro è sorto quali i termini in rapporto alla natura e quali le possibilità per le proprie esigenze o bisogni almeno con alcuni passaggi fino alla moderna alienazione e per quanto essa, precedentemente, risultava o non, tale? Potrebbe ciò costituire un ausilio per tentare una comprensione degli sviluppi nei quali la produzione successiva può spiegare ulteriori rapporti anche tra coloro che producono e diversamente e non solo tra quelli che producono e non. Il lavoro costrittivo è ritenuto non "la soddisfazione di un bisogno bensì soltanto un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso". Questo "lavoro è fuggito come una peste", "appena cessa di esistere una costrizione". È questa costrizione che si è inserita su ciò che è considerato natura. È proprio questa natura, soprattutto delle origini, che bisogna osservare per quanto il rapporto dell'uomo fosse appagante e per quello che invece potesse essere ritenuto

anche qui emergente da pressioni interne o esterne con le dovute distinzioni ed individuazioni. Dopo ciò l'operaio deve recuperare il proprio riferimento, dato che, in queste condizioni, l'unica umanità è data dalla bestialità <mangiare, bere, generare>. Il discorso appare ora incentrato sull'umanità che rappresenta una gestione delle cose e non la loro astrazione nonché separazione quali "scopi ultimi ed unici". La riflessione, dunque, non può che a questa umanità essere rivolta se non la si vuole ritenere come semplicemente data. Bisogna lavorare perché questa non resti, altresì, astratta inglobando inoltre uomini in genere ed operai ed anche quando l'attenzione fosse rivolta solo a questi, potrebbero risultare legati in una considerazione unica che potrebbe ancora risolversi in effettiva o meno nonché per parti od aspetti.

Marx rivolge, quindi, lo sguardo a chi gli "sta di fronte come una potenza straniera". "Chi è questo ente?" "altro da me". Nei primi tempi la produzione principale "appare al servizio degli dei, e anche il prodotto appartiene agli dei". Inizia le analisi da società che comunque costituiscono uno stato con produzioni non più in gruppo gestite ed ancorate alla proprietà privata con divisioni di ruoli e del lavoro? "Ma gli dei non furono mai i soli padroni del lavoro <quindi> esso appartiene a un altro uomo estraneo all'operaio". "Soltanto l'uomo stesso può essere questa potenza estranea". "La proprietà privata è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro espropriato, del rapporto estrinseco dell'operaio alla natura e a sé stesso". Il lavoro condotto per altri non potrebbe risultare lo spostamento dell'appropriazione di quanto non più o impossibile in natura per portare avanti la propria esistenza e quindi nel migliore o unico modo "per sé" possibile così che ciascuno, servo o padrone, esprima ed imprima, per la propria parte, la strutturazione, causa, a propria volta, di potenzialità e sviluppi, opposizioni e contraddizioni che su ulteriori elementi di base, tuttavia, fanno leva anche se lontani nelle origini? Marx ritiene che, similmente a quanto avviene per gli dei i quali "sono in origine non causa ma bensì effetto dello smarrimento umano", "la proprietà privata è piuttosto una conseguenza" del lavoro espropriato. Da ultimo il segreto è svelato "essa è il risultato del lavoro espropriato, e secondariamente", "è il mezzo col quale il lavoro si espropria".

Emerge da ciò la considerazione che "Proudhon da questa contraddizione" <dal lavoro alla produzione anche se l'economia è politica>: "al lavoro non dà nulla e alla proprietà privata dà tutto", "ha concluso a favore del lavoro" ma questa "è la contraddizione del lavoro alienato con sé stesso" e "l'economia politica ha espresso soltanto le leggi del lavoro estraniato". Identici invece sono "lavoro e salario"; il rapporto, su ciò fondato, non elimina la schiavitù anche quando la retribuzione fosse migliore, né porta alla conquista della "umana vocazione e dignità". È proprio questa che si addita di fronte o contro ogni rapporto alienante. La stessa "eguaglianza dei salari, come l'esige Proudhon" non trasformerebbe i rapporti. Il passaggio successivo è rappresentato dall'emancipazione umana connessa a quella dell'operaio. È appena il caso di rilevare che l'umanità, da tanto derivante, è relativa alla liberazione dal rapporto salariato e se rappresenta una

condizione concreta, la valutazione non può escluderne altre se altrettanto reali, naturali o comunque effettuali. Il problema centrale tra teoria e prassi ovvero inerente all'interpretazione della realtà, viene ulteriormente delineandosi, con il contributo di Engels, a cominciare dalla critica ai giovani hegeliani. Costoro, di fronte ai "vecchi" ritengono di scoprire idee religiose in qualsiasi cosa; di aver compreso, con il ricondurre ad una categoria logica. I "giovani" operano solo una critica ma non vanno oltre la religione, i concetti, l'universale nel mondo esistente. "Usurpazione", per questi; "legittimo", per quelli. L'ulteriore differenza è data dal fatto che i "giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza, da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini". I vecchi hegeliani invece "ne facevano i veri legami della società umana". I "giovani" "devono combattere soltanto contro quelle illusioni della coscienza". "Secondo la loro fantasia", tuttavia, "le relazioni fra gli uomini, ogni loro fare e agire...sono prodotto della loro coscienza...coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana". "A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il proprio ambiente materiale". Ecco dunque indicato il superamento delle frasi contro frasi: Questi giovani hanno portato comunque dei chiarimenti "parziali" "nel campo della storia delle religioni".

"Sono presupposti reali" quelli da cui Marx ed Engels muovono, "dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione". Di fronte a questa, l'unico termine che resta è la realtà - che non è affatto considerata dogma - e, tuttavia, bisogna tenersi pronti nell'aspettare la scientificità con la quale essa realtà è non solo conosciuta ma interpretata anche nel suo svolgersi. Per essa si intendono "gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica". Se questa via non fosse ulteriormente delineata e fondata, ci si affiderebbe a ciò che, appunto, con empirico si intende e varrebbero pure le critiche ad una conoscenza di questo tipo. Quello che comunque non si abbraccia come dogma, appare recuperato, nondimeno, come assunto. I presupposti vengono esplicitati e il "primo" di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. A parte la predicazione che ricalca ciò che è da definire, ad un filosofo non basta il semplice "naturalmente" che potrebbe anche coprire tante altre cose, ma tuttavia, in questo caso, emerge "chiaramente", senza ulteriore indagine, che si muove da individui. Si constata, dunque, "l'organizzazione fisica di questi individui ed il rapporto che ne consegue verso il resto della natura". Gli autori non si addentrano "nell'esame né nella costituzione fisica dell'uomo stesso, né delle condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche e così via". Questo è compito della storiografia. La storia costituisce inoltre, la realtà e l'indagine ed è ritenuta comunque, al di là delle distinzioni degli "uomini dagli animali per la coscienza, per la religione e per tutto ciò che si

vuole” ché “essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica”. L’assunto è che “producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale”. Si tratta di “un modo determinato dell’attività di questi individui”. “Un modo di vita”. “Come gli individui esternano la loro vita così essi sono”. Gli esseri, in questi termini, si presentano legati all’esternazione, anzi essi coincidono “con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto col modo come producono”. In definitiva, “ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione”. Questa la realtà evidente o semplicemente o ancora il fatto empirico senza spingersi ad eventuali condizioni o situazioni precedenti ad una produzione materiale per quei rapporti colti ed ancora tralasciando una possibile preistoria nella quale fossero presenti elementi diversamente in rapporto o costituenti basi per lo sviluppo di altri. Tanto, compito o meno di una storiografia, non incide nella conoscenza storica allo stato attuale dove reali sono i rapporti della produzione e il tutto è considerato realtà anche o soprattutto in svolgimento. “Questa produzione non appare che con l’aumento della popolazione. E presuppone a sua volta relazioni fra gli individui”. “I rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro e le relazioni interne”. All’interno “il grado di sviluppo delle forze produttive” è dato “dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro”. E a un nuovo sviluppo di questa porta “ogni nuova forza produttiva”. La divisione spinge, altresì al contrasto di interessi.

“La posizione reciproca di queste singole suddivisioni è condizionata dai metodi impiegati”. A “diversi stadi” corrispondono “forme diverse della proprietà”. “In ogni singolo caso l’osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame fra l’organizzazione sociale e politica e la produzione”. È questo il compito della filosofia non astratta? Non si tratta qui di “rappresentazione propria o altrui” bensì della realtà ovvero di come gli individui “operano e producono materialmente e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dalla loro volontà”. Si aggiunge a tutto questo che “la produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale”; il problema è costituito proprio dallo sciogliere questo intreccio, per quello che consenta alla coscienza di rilevare la sua dipendenza, fino a porsi in modo tale da valutarla ed unitamente a ciò, individuare le induzioni e le determinazioni ossia gli elementi che convergono nella stessa produzione del linguaggio nonché del pensiero e si presenta, altresì, relativo ad un’attività che si pone per produrre ulteriormente anche quando ritiene che “le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale”. Engels, tuttavia, in seguito, preciserà che se ogni cosa potesse essere derivata semplicemente dall’economia e dalla materialità “sarebbe più facile che la soluzione d’una semplice

equazione di primo grado". Il discorso comunque è complicatissimo ed investe la centralità del materialismo per le derivazioni note e sopra accennate. Al di là delle "formazioni più estese", con Marx ritiene che "la coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita". È ancora il processo storico che fa apparire capovolti i rapporti; "all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca", "non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano" "ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita". È appena il caso di notare che la filosofia si è posta come ricerca del vero al di là della stessa ideologia o dei costumi strutturali o sovra, anche se la realtà storica non poteva non rappresentare elementi e riferimenti di quell'indagine stessa; solo che, secondo Marx, allora si muoveva dal cielo alla terra. Egli ed Engels ritengono ora che "anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita". "Esse non hanno storia", questa è data dalle relazioni materiali; in ultimo "non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza". Il presupposto è costituito dagli uomini reali, non isolati "ma nel loro processo di sviluppo". Viene qui a delinarsi non solo la differenza già chiarita con gli idealisti, ma quella con gli empiristi "che sono anch'essi astratti" perché la loro è "una realtà di fatti morti" laddove si tratta della "rappresentazione dell'attività pratica, del processo di sviluppo degli uomini".

"La scienza reale e positiva" inizia "la dove cessa la speculazione". La prima condizione della storia è il vivere che "implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni". "Il secondo punto è che il primo bisogno soddisfatto" porta "a nuovi bisogni". "Il terzo rapporto è che gli uomini... cominciano a fare altri uomini, a riprodursi" dunque ancora "il rapporto tra uomo e donna, fra genitori e figli: la famiglia". Ritenuti, questi, momenti, sono comunque ora considerati nella storia; appaiono però più naturali che per lo sviluppo della produzione in esame. Ciò, inoltre, è presentato "come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra"; la "risoluzione", tuttavia, è affidata ad "un modo di cooperazione o stadio sociale determinato" altresì come "forza produttiva". Ma questa "quantità delle forze produttive" che "deve essere sempre studiata e trattata in relazione con la storia dell'industria e dello scambio", non può non costituire elemento della valutazione attuale e in essa. "Il legame materiale fra gli uomini" è già all'origine e troviamo che la coscienza è a tanto relativa; "non esiste fin dall'origine come <pura> coscienza". Lo stesso linguaggio sorge "dalla necessità dei rapporti con altri uomini". Tenuto conto che ogni rapporto "esiste per me", l'animale non ha rapporti". Il discorso non appare chiaro, tenuto conto che "la coscienza è innanzitutto semplice coscienza dell'ambiente sensibile immediato" e che della natura si ha una coscienza "puramente animale <religione naturale>" laddove le bestie "si lasciano dominare". A dover essere approfondito è il rapporto tra l'uomo e

la natura che condiziona il rapporto tra gli uomini e viceversa “perché la natura non è stata quasi ancora modificata storicamente”. Quando si sviluppa “la divisione del lavoro, che in origine era niente altro che la divisione del lavoro nell’atto sessuale, e poi la divisione del lavoro che si produce contemporaneamente o <naturalmente> in virtù della disposizione naturale <a cominciare dalla forza fisica> del bisogno, del caso... la divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale”. È ancora il passaggio da un naturale ad una storicità unica, quindi reale ed effettiva a rappresentare la problematica legata alla considerazione della divisione non fondata su altro che sugli elementi sopra ritenuti senza intervento alcuno di altri che, a propria volta, potessero esprimere una diversità così che, da ultimo, è la divisione tra il mentale e non, a costituire la base e la differenza effettiva. Realtà è da ritenersi il processo storico e quanto muove come condizione. Il naturale precedente, superato, è inesistente ora e quindi non reale? O è “scomparso” perché e per quanto assorbito nel processo? Egli ritiene che “da questo momento” la coscienza può “concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale”.

Legate a tanto sono ritenute “<pura> teoria, teologia, filosofia, morale...” Una realtà, che costituisce la contraddizione, non scompare tuttavia, perché godimenti e consumi toccano “a individui diversi e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel terrore ad abolire la divisione del lavoro”. Alla prassi è affidato il compito di rovesciare i rapporti esistenti e nondimeno è stata conosciuta la contraddizione che bisogna eliminare. La prassi può sostituirsi alle stesse idee dominanti della classe dominante materialmente, di cui sono frutto, ma senza la conoscenza diversa può solo sostituirsi ad essa forza con le idee che nel frattempo produce. Essa prassi comunque, “come attività sensibile umana” non è stata colta soggettivamente e ciò ha rappresentato “il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi <compreso quello di Feuebach>” così “che l’oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell’oggetto o dell’intuizione”. Si tratta, dunque, di eliminare il discorso astratto per il quale l’oggetto è colto nella sua staticità dall’intuizione che non lo rileva nel processo dinamico ed effettuale-reale. Il passaggio è in ciò che “il lato attivo <la sensibilità?> fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall’idealismo - che naturalmente non conosce l’attività reale, sensibile, in quanto tale”. Gli elementi in considerazione sono rappresentati dalla conoscenza e soprattutto dal sensibile in rapporto al soggetto attivo. La via è quella “dell’attività rivoluzionaria, pratico-critica”; praticità che è realtà ed attività nonché critica che si manifesta come attività della realtà. Se chiaro si presenta il rilievo a Feuerbach che “vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero”, più difficile risulta esprimere “l’attività umana stessa come attività oggettiva”.

È questo il tema portante della riflessione di Marx e che bisogna sforzarsi di individuare per la comprensione filosofica. Non allora, l’oggetto astratto, non il soggetto con le sue idee ma l’attività oggettiva del soggetto ovvero quello che dal soggetto attivo è prodotto come oggetto reale. La

realtà è data dal processo storico per i rapporti che sono venuti a determinarsi e che costituisce l'esplicazione di quanto si pone, ivi compresa anche l'espressione teorica, il cui problema maggiore è rappresentato dalla possibilità stessa di una coscienza che in esso e per esso può coglierlo o meno. Marx reputa necessario superare "l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata nel suo modo di apparire sordidamente giudaico", portato avanti da Feuerbach nell'essenza del cristianesimo. La prassi di Marx, come attività, supera, in uno, l'oggetto esterno nonché le teorie autonome del soggetto ma ciò non esula da un fondamento di essa stessa attività, da distinguere da fantasie e questo non sempre risulta facile soltanto perché esse non producono oggetti reali sui quali si fondano i rapporti umani ma soprattutto allorché essa attività si pone ed è colta come scientificità se esiste già soltanto altro da tutto questo. Diversamente, quanto proposto diventa un postulato almeno quando non rappresentasse semplicemente, univocamente e determinatamente quella realtà che, tuttavia, altri non hanno visto o voluto vedere nonché potuto, prima che i mezzi di produzione e la realtà moderna la offrissero in questi termini. Nella tesi II, Marx afferma che la questione non è teoretica ma pratica "se al pensiero umano spetti una verità oggettiva".

Egli muove da un pensiero umano al quale sia collegata o collegabile una verità oggettiva. Se oggettivo significa fuori di sé e rappresentante qualcosa come prodotto, è ovvio allora che ciò è dato da un'attività pratica; cogliere però questo qualcosa e valutarlo e riportarlo anche o soprattutto ad altri riferimenti, rappresenta quanto è opera della critica che egli ritiene unita alla pratica. Sembra però legittimare quest'ultima, nella quale "l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero". In questo modo può apparire che essa verità sia costituita dal semplice fatto che, in queste condizioni, risulta oggettivo, perché frutto di un potere nonché di un "carattere immanente del suo pensiero". Forse sarebbe più chiaro ritenere ogni cosa come pensiero che si è esplicitato per il suo potere. Se "la disputa sulla realtà o non realtà del pensiero - isolato dalla prassi - è una questione meramente scolastica", ciò non esime dall'individuazione del nesso critica-pratica. Marx è cosciente di ciò e reputa che "la dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato". Il problema è insito proprio in questo "dovere" nonché nel rapporto largo al di là di quello pensiero-oggetto. Si tratta di "non sollevare una delle due parti nelle quali la società si trova costretta nella divisione". La trasformazione, che può essere "compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria", presuppone un soggetto attivo nonché pratico che esprima quell'oggetto, rappresentato, tuttavia, qui dalla attività umana intera e dalla sua trasformazione. Tanto sembra presupporre o il soggetto nell'umanità o questa frutto di esso soggetto o la conoscenza di questa attività come prassi o una fusione o unità della prassi del soggetto con quella che è ritenuta umanità. Per quanto concerne il mondo profano, fondamento di quello religioso e la famiglia terrena "scoperta come il segreto della sacra famiglia" si tratta proprio di operare sui primi termini e

sulla loro contraddittorietà che “deve essere dissolta teoreticamente e praticamente”. È ancora “la sensibilità come attività pratica umana-sensibile” che deve prendere il posto “del pensiero astratto” di un Feuerbach che “non soddisfatto”, “vuole l’intuizione”. Egli “risolve ancora l’essenza religiosa nell’essenza umana”. Per Marx, però, “l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo”. Si ripresenta il problema già sopra affrontato di come possa l’individuo cogliere o produrre l’oggetto umano della storia che non è semplicemente e solo suo e che “nella sua realtà essa è l’insieme dei rapporti sociali”. Sono questi che lo investono e lo rendono tale e tuttavia, come così determinato, egli deve poter cogliere la contraddizione che, non essendo teoretica, risulta prassi come attività di fronte ad altra pratica. Il problema per Feuerbach è dato dalla non penetrazione “di questa essenza reale, è perciò costretto: 1) ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto isolato. 2) L’essenza può essere concepita soltanto come genere cioè come universalità interna, muta che legghi molti individui naturalmente”. Anche per Marx si tratta di cogliere un’essenza, con l’attività critico-pratica però e non nella naturalità ma nella società e questa è una “forma sociale determinata” e né l’individuo né il sentimento religioso sono astratti ma è tanto “stesso un prodotto sociale”. È questa la prassi da comprendere che è “soluzione razionale”; bisogna andare oltre il “materialismo intuitivo” “degli individui singoli e della società borghese”.

“Il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l’umanità sociale”. È necessario coglierla e fondarla nella sua realtà pratica. “I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo: si tratta di trasformarlo”. Questa trasformazione è legata comunque a quell’umanità sociale, a quella “soluzione razionale” che è da Marx ritenuta non solo pratica ma critica; e ragione e critica non sono da eliminare ma costituiscono tutt’uno con la pratica, il cui rapporto tuttavia, non è ancora emerso in modo soddisfacente e scientifico. Dopo qualche anno, comunque, essa scientificità appare ritrovata in pieno ed è rappresentata dalla concezione materialistica della storia, da quel percorso dato dai termini reali di esso processo con le sue contraddizioni e con i suoi correlati che esprimono l’intera produzione che sarebbe impensabile già a voler eliminare una parte ritenuta negativa, mantenendo l’altra. Sarebbe come bloccare ed annullare esso processo che, invece risulta, su quelle basi, inevitabile, fino a spingere alla realtà attuale. Per questa scientificità sono condotte le critiche ai vari socialismi non su essa fondati, a cominciare da quello utopistico che presenta termini slegati dalla realtà storica concreta ovvero dalle condizioni materiali effettive. Altri socialismi sono considerati tutti riconducibili ad una tipologia borghese quando non si sfocia addirittura nella conservazione dell’esistente con auspici filantropici o comunque riformatori. In questo caso il pensiero non ha colto il processo e la diversa realtà, a causa dell’operare su schemi o “categorie” che non appartengono alla realtà come materialità e storicità. Per Marx ed Engels “la storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotta di classe”. Questa impostazione costituisce la svolta totale ovvero

scientifico del “Manifesto del partito comunista”. “Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi...oppressi e oppressori...condussero una lotta ininterrotta ora latente ora aperta; lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta”. Sarebbero da riferire “trasformazione” e “rovina” nonché la possibilità stessa della loro valutazione; continuando tuttavia nel discorso, in un caso e nell’altro sono state prodotte nuove condizioni materiali unitamente ad annullamenti ed assestamenti di forze che hanno posto in essere, altresì, nuovi contrasti unitamente ai beni ed alla loro appropriazione nonché “distribuzione”. A livello scientifico si tratta non solo di comprendere ciò ma di considerare quali le condizioni inevitabili e come e perché intervenire, qualora queste condizioni possano essere tali da permettere uno sviluppo o una risoluzione, sempre storica, ovvero necessaria oltre che possibile delle contraddizioni. Se si ritenesse di muovere per sensazioni o aspirazioni si cadrebbe nell’utopia; al contrario, ritenere di risolvere o fermare un processo, duro quanto sia, bisogna che si diano condizioni che, da ultimo, risultino risolutive di tutte quelle precedenti che alla lotta perenne hanno portato. Marx ed Engels ritengono che la borghesia abbia “semplificato gli antagonismi di classe” laddove sia nell’antica Roma ma soprattutto nel medioevo, le gradazioni erano particolari.

Ci si va scindendo ora in due grandi classi contrapposte: borghesia e proletariato. Questo è quanto la scienza materialistica coglie. Con i commerci e l’allargamento geografico, alle divisioni fra corporazioni subentrò quella all’interno della “singola officina”. Con il fabbisogno aumentato emerge la grande industria con i suoi “borghesi moderni”. Essa “ha respinto nel retroscena tutte le classi tramandate dal medioevo” e “si è conquistata il dominio politico esclusivo nello stato rappresentativo moderno” laddove aveva rappresentato un “ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali” e quindi “insieme di associazioni armate ed autonome nel comune” nonché “terzo stato tributario della monarchia” e “contrappeso alla nobiltà” nelle “grandi monarchie in genere”. “La borghesia ha avuto nella storia una parte sommamente rivoluzionaria”. “Non ha lasciato fra l’uomo e l’uomo altro vincolo che il nudo interesse, freddo <pagamento in contanti>”. Lo sfruttamento aperto “al posto di quello” “mascherato d’illusioni religiose e politiche”. La borghesia rivoluziona “continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali” laddove prima si tendeva allo “immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione”. Appare delinearsi la diversità cui perverrà lo stesso materialismo dialettico. Si riconosce ad Hegel di aver offerto la chiave di lettura della realtà, non prima però di averla epurata da quanto non razionale la avvolge nonché “rimessa in piedi”, applicata alla materialità che costituisce la realtà dalla quale dipendono le stesse idee. La borghesia, dunque, che potenzia l’aumento del proprio capitale, produce anche e sempre più il proletariato, suo antagonista, che si avvantaggerà dell’unione, frutto della concentrazione nelle fabbriche e che, inevitabilmente, si opporrà eliminandola ed, insieme con essa, la lotta di classe, dato che esso proletariato resterà la sola classe, tenuto conto inoltre che la borghesia si è posta in un mercato mondiale e si

è lasciata dietro, superando ed eliminando, le stesse industrie nazionali in una globalizzazione. L'eliminazione della proprietà privata, fondata sull'accumulo del lavoro dei proletari, ed, in definitiva, l'eliminazione dello stato, come carattere politico dell'opposizione delle classi, farà sì che a queste "subentri una libera associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti". Se queste analisi scientifiche hanno colto larghissima parte del processo reale della società, si sono lasciate dietro, tuttavia, approfondimenti non meno necessari alla individuazione della problematica a cominciare dalla proprietà, prima che si costituisse sul lavoro dipendente e diviso, fino alla libertà per posizioni concrete prima di quelle sovrastrutturali. Sembra quasi che il processo storico, individuato quando i rapporti di produzione sulla divisione del lavoro e sulla proprietà sono incentrati, siano ritenuti totali. Anche ciò può rappresentare nondimeno, l'intero reale se esso processo comunque giunto, esprime, oramai, l'intera realtà effettiva; diversamente gli elementi tralasciati potrebbero riemergere. Se ad essere sostituito, altresì, da quello rilevato come determinazione dei rapporti di produzione, è l'uomo "astratto" allora, scomparso questo con i suoi simili, si ha una libertà che, in positivo però, potrebbe e dovrebbe essere connotata per la nuova situazione o per quanto ancora emergerebbe.

Lo stesso discorso può risultare valido in generale se ciascuno, inoltre, in esso rientra come, comunque, Marx ed Engels ritengono. Già l'emergere di capacità gestionali nonché soprattutto la necessità di controllo per acquisizioni e diversificazioni anche attribuite a coloro che sono coscienti dell'importanza dei rapporti costituiti e da mantenere, implicherebbero il rinvio ad essi sottraendo, con ciò, almeno una parte alla necessità e realtà storica; in questi termini allora, esso materialismo dialettico non spiegherebbe il tutto. Se si aggiunge ancora quell'uomo che astratto non si presenta e che però "pilotato", diventa diversamente concreto così che libero in quei termini non è, unendo talune sue richieste egoistiche, personali o deviate, affidandone una esplicazione in un contesto diverso e se ancora i capitalisti "correggessero" quel loro aumento di capitale con l'offerta volta ad irretire, a potenziare, a modificare, allora attratti e mossi da tanto molti potrebbero considerarsi nuovi piccolo-borghesi uscendo così dalle file del proletariato per porsi con una loro ritenuta superiorità ed inseguita anche non appena un barlume attiri. Se ineccepibile appare l'analisi del capitale per il suo plusvalore e quella inerente i rapporti reali di produzione borghese, con il potere derivato, unitamente alle esplicazioni che di essa sono frutto, nonché per quanto concerne lo scambio operante su una merce che giunge a porsi come un feticcio anziché ritenuta per il lavoro necessario alla produzione, la restante parte bisogna di una pur breve indagine sullo stretto ed intersecato rapporto della produzione di Marx ed Engels che possa far emergere quegli elementi sui quali si avvieranno i molti e grandi sviluppi critici successivi a sostegno e contro il materialismo storico e dialettico. Se il punto di partenza è quello ovvio e fin troppo della dialettica hegeliana, ribaltata o raddrizzata ed applicata alla società che rinvia alla produzione, fondata sulla divisione del lavoro, con lo sviluppo della realtà necessariamente determinata dalle

condizioni storiche concrete di essa produzione, con l'opposizione delle classi che vi ineriscono così che dalla dominante si accresce, ed in questo senso si potenzia, l'altra fino al punto da doverla sostituire, accorpando, in un certo modo, taluni ceti e formazioni intermedi e tanto appare una "peculiarità" di Marx che quanto si allontana, considera fermamente teorico nonché astrazione ovvero palesemente fuori dalla prassi che diventa, in definitiva, un tutt'uno con la spiegazione ovverosia rappresenta per sé stessa la scientificità nonché la razionalità come comprensione, Engels si rivolge anche a quella "astrazione" facendo emergere anche più di un "dover porsi" con una spiegazione che non disdegna una valutazione anche minima applicata alla natura, dalla quale ritiene si possa rivelare la legge dello stesso sviluppo dialettico, similmente a quanto avveniva già per Hegel che apportava esempi dalla natura. Alla luce di ciò sono da intendersi le leggi della dialettica, a cominciare dalla "conversione della quantità in qualità e viceversa" per ciò appunto che è posto come superamento di un materialismo univoco al quale soltanto, lo sviluppo è affidato. In quest'ottica si inserisce la stessa "compenetrazione degli opposti" che presentano già l'altro in sé ed inscindibile - questo, da Hegel, era stato ampiamente esplicitato - ma è proprio su ciò che si innesta una diversità, che debba risolversi o non, nel procedimento oppositivo ed esplicativo totale ed univoco di fronte al quale si leveranno tutti coloro che non avranno ritenuto che tutta la realtà e quindi quella di classe, sociale e politica, potesse risolversi senza lasciare altro, così da investire, anzi essere ogni cosa per quel meccanismo e per la scientificità di esso, apportando altresì esempi e soprattutto, con il passare del tempo, testimonianze dell'inadempienza di quanto, da Marx, ritenuto ineluttabile e necessario.

Forse che, ribaltata la dialettica, non sia stata trovata nell'esterno "in sé" la logica ed il motore dello sviluppo? L'univoco altro da sé esterno, si lascia dietro qualcos'altro ancora, almeno come interazione? Dopo tante elaborazioni, che hanno investito la vita culturale e non solo di un arco di tempo così vasto ed importante ed inoltre ancora attuali, interessa focalizzare l'attenzione proprio su quello a cui Engels si era già rivolto. Sembra che egli, oltre la materialità, abbia considerato l'umanità; o forse non è azzardato supporre o ritenere che con questa e per questa abbia letto quella o meglio, reputando le leggi dialettiche inerenti alla natura, ha ritenuto applicare l'umanità come insieme ed unità, quasi "essenza" di uomo che uno sviluppo generale possa supportare, individuare e se non autonomamente porre in essere, mantenere e guidare altresì. Emblematici sono apparsi molti passi se non intera "La situazione della classe operaia in Inghilterra". Forse l'urgenza della prassi nonché una spiegazione che appariva così chiara e necessaria, hanno sottratto larghissima parte di pensatori ad un approfondimento di quegli elementi da coniugare o far interagire con quanto è stato portato avanti o avversato, con quello che è risultato rivoluzionario e tuttavia non ha eliminato ciò che comunque si è portato dietro, soprattutto alla dialettica inerente, o ha modificato. La libertà umana, scientificamente fondata, ha bisogno di ulteriori contributi, spiegazioni e fondamenti nel suo percorso che se, ora, è affidato alla storia con le sue leggi

necessarie fino al meccanicismo vivo della dialettica - ed il materialismo è forse quello più alto e più vicino ad una libertà generale - non può tralasciare quegli elementi dell'uomo ovvero quelle determinazioni universali inseguite da Platone ed "epurate" e recuperate nei nuovi rapporti fino ai nostri giorni, nonché da Socrate o anche dall'uomo primitivo che, probabilmente, in qualche momento, pure avvertiva in sé una generalità al di là del suo rapporto reale o anche cosciente con una natura dura ossia con quanto altresì mortale e di morte violenta. Se la produzione è la realtà concreta del rapporto non solo dell'uomo moderno ma a cominciare dal neolitico, prima ancora e più in là è da rilevare qualcosa che interviene e si sviluppa poi, consentendo l'innesto di bisogni od esigenze più o meno legittimate e coscienti nell'appropriazione, per le quali ad altri ci si oppone su cui fanno leva altresì particolarismi, sfruttamento, egoismi e contraddizioni. Anche Marx riteneva che la libertà di ciascuno si fondasse sull'abolizione di quanto potesse sprigionare individualità ed alienazione che attribuiva solo alla proprietà privata e non a quanto altro, anche con "piccola potenza", potesse accompagnarsi.

Nietzsche

Per spiegare filosofia, bisogna essere filosofi, altrimenti la si può solo raccontare. È questo il filosofare, colto da Nietzsche nella sua peculiarità. Ripercorrere gli elementi significa averli individuati, compresi e determinati con operazioni e procedimenti che li spiegano e li riferiscono così che il percorso, relazionato a ciò che è, per ciò che è, ovvero a quello che si pone in quel modo, risulta una correlazione definita ed ancora per ogni altra comprensione che deriva altresì da quanto non appartiene ed è allontanato e per quello ancora che comunque o diversamente si manifesta che, a propria volta, rappresenta un contributo ulteriore che concorre alla definizione ed esplica ciò che si dice ricerca filosofica. Filosofo dunque risulta anche colui il quale non aggiungesse altro ad un percorso se questo risulta compreso ed espresso in modo da offrire i passaggi suoi propri, non presentando altro se non i negativi di quanto esplicito. Già l'ampiezza di questo negativo necessita di un procedimento da ripercorrere in proprio che comprende e ridetermina per la propria parte. Tenuto conto, altresì, che quando si procede verso i riferimenti "primi", ci si spinge sempre oltre ed ancora che essi non risultano né sicuri, né unici ma da fondare inoltre o presupporre, avviene, anche per quanto attiene ai vari passaggi, che nuovi contributi, proposte, elementi o specificazioni emergano dalle molteplici ricerche ed ancor più quando condotte da un angolo visuale, così da risalire, per una via, proprio a ciò che deve rappresentare la base che possa sostenere il tutto. Sia questa fisica, metafisica o in ogni caso costituita da un campo di validità o comunque da principi, esprime un rapporto per l'esplicazione nonché comprensione della realtà. È possibile ritenere che, dato il vasto e "movimentato" campo, risulti difficile essere filosofi senza aggiungere nulla; almeno qualche "sfumatura" che, tuttavia, quasi mai, si ritiene di dover esprimere, quasi che tanto fosse riservato solo a grandi scoperte. In questo senso si è filosofi, per la comprensione ed il procedimento, anche

senza la produzione di una “nuova filosofia”. Essa filosofia cessa di essere tale non appena la si racconta. Cosa manchi o in che diverga il racconto da quella, risulta più che evidente poiché al di là della carrellata dei fatti o di quanto a questi sia riconducibile - la riproposta meccanica di una critica di fatti in questi stessi rientra - la filosofia rappresenta il procedimento così che, per le determinazioni sia in positivo che nella loro relazione anche sporadica con il negativo, può verificare il “risultato” emergente, sia, per un percorso nuovamente prodotto, può cogliere qualche errore o diversificazione. Se una deficienza può venire colmata e se ulteriori elementi possono risultare ancora nascosti, non significa che il nuovo sia inferiore o superiore, tenuto conto del vantaggio dell’uno o dell’altro di lavorare su un minor numero di elementi o su uno maggiore poiché molti passaggi sono stati già prodotti. Proprio questi possono, però, rappresentare una fuorvianza o portare all’abitudine di una velocità per la quale sia lasciato dietro soprattutto quanto da ricercare ed ulteriormente valutare. Come Nietzsche esprime questo filosofare che lo porta al superuomo, alla filosofia nell’età tragica dei Greci, alla “volontà di potenza”? Cerchiamo di ripercorrere la sua filosofia attraverso elementi e rappresentazioni quasi mai sintonizzati sul significato abituale del filosofare tentando di cogliere quanto, con filosofia, egli stesso intende e da cui ci siamo mossi, per giungere al suo “ribaltamento”. Egli afferma che il problema dell’uomo “moderno” è nato con Socrate. La falsificazione è stata continuata dal cristianesimo e quindi dal positivismo nonché da quanto altro, compreso lo stalinismo, ha negato e compatato o annullato la vitalità costituita dal manifestarsi libero di un uomo, imbrigliato invece in una morale da schiavi. La contraddizione deve essere superata ed egli, a tinte forti, la addita. La vita, dunque, di uno spirito all’insegna di Dioniso di fronte ad un intellettualismo che ha ribaltato i valori ed ha portato alla rinuncia alla vita per la morte a cominciare da quella socratica. Bisogna risalire all’età tragica dei Greci per trovare l’espressione autentica di fronte a quella inattuale che ne ha preso il posto.

Quali gli elementi ed i riferimenti per queste affermazioni? Se in negativo appaiono piuttosto evidenti per ciò che è considerato rinuncia e morale relativa, tralasciando diversificazioni e com-posizioni particolari, le quali proprio potrebbero costituire la base delle tesi diverse, più difficoltoso si presenta il recupero proposto in positivo. I risultati cui perviene sono frutto di valutazioni razionali individuative o di sensazioni o altro comunque avvertito? Se le elaborazioni di Socrate, considerate razionali, contengono l’errore, le sue o tali non sono o rappresentano diversa applicazione che non porta alla contraddizione. Quella di Nietzsche, in definitiva, sarebbe una filosofia irrazionale o di “opposta” “ragione”? Egli appare esprimersi chiaramente per l’irrazionalità, per quel destino e quelle forze che si manifestano nelle tragedie. Noi possiamo seguirlo con le nostre possibilità, dalle razionali all’affidamento sensibile o per una conoscenza quale che possa essere ricavata dal contesto stesso delle sue opere. Aperti ad ogni ulteriore possibilità, tentiamo il percorso, anche solo dall’interno se ci è consentito. Se, nelle tragedie, il destino appare grandioso, vitale, irrazionale, non così o almeno non semplicemente si presenta l’uomo in esse espresso, ché se non

è sottoposto ad alcunché di “stereotipato”, soprattutto perché non bloccato socialmente e quindi autoponentesi - ma anche qui la società è presente con taluni suoi valori - sicuramente non costituisce il sinonimo del destino, di fronte al quale si trova, o un suo correlato, poiché, se non sempre egli soccombe -e quindi che si realizza o meno- è posto comunque di fronte all'accettazione di quella situazione che se razionale non è, tuttavia, di fronte alla quale, si è levata la sua esplicazione vitale. Questa, come fatto, fa da riferimento ad altri per i loro fatti? Quegli eroi esprimono già il super-uomo o semplicemente ogni uomo che vive per la propria forza esplicativa? Quale il fine di essa rappresentazione tragica? Liberare l'uomo dai falsi valori, come la filosofia irrazionale si auspica o semplicemente proporre quelle esplicazioni, tenuto conto che i valori non sono costituiti ma è manifestato un vivere?

Può una tragedia, per la sua parte, essere simile ad una filosofia? Per Nietzsche sembrerebbe di sì, dopo l'analisi di quanto di distorto è stato prodotto. Il problema è rappresentato dalla coniugazione o meno della spinta vitale con una ragione o con un logos, emergente altresì per sé stesso o dato in un rapporto, così che ancora un vero, un giusto, un bene quale che sia o un discorso comunque generale possano svilupparsi per l'uomo, per quello stesso libero o liberato da questa filosofia che alle passate si oppone. Ciascuno, diversamente, esprima la sua forza vitale senza vincoli né rapporti ma come appariranno poi soprattutto quelli “idilliaci” con una natura riconciliata così che appaiano i doni che “la terra getta”, con l'avvicinamento, altresì, “a belve rapaci”. Questo “idillio” è recuperato come un fato naturale o per una “logica” che essa natura esprime? Emerge comunque che ciascuna vita, non potendo esplicitare altro, ma solo sé stessa ed in quelle condizioni, altresì uniche, appare realizzata per la sua parte e per le proprie caratteristiche anche quando soccombe. Tutto questo per la tragicità del suo ruolo. Prima di giungere ad esso allargamento, Nietzsche si riferisce a quell'uomo con forze tali da farlo considerare più vicino al destino; a colui che si oppone alla filosofia dello schiavo o a riferimenti ultraterreni. Le problematiche si manifestano con l'avvicinarsi alla posizione generale così come avviene per ogni filosofia o conoscenza. Se di fronte ai falsi valori, al ribaltamento operato dai deboli e dai vinti, frutto del “risentimento” che ha aperto la via al rifugio metafisico con la creazione di un Dio ed un cristianesimo che hanno imbrigliato ed irretito, egli pone la volontà dei forti, dei nobili, di chi ha coscienza della propria individualità che crea, così che il super-uomo possa e debba esprimersi dopo la morte di Dio, essa stessa volontà non si presenta ulteriormente determinata per ciò stesso che dovrebbe costituire la dignità se non per quanto attiene alla sua forza che si esplica e che rappresenta la realtà della sua filosofia alla quale è collegata la natura con il suo idillio.

Chiedere una identificazione per una via intellettuale, con la quale leggere almeno quanto concerne il ripetersi del mondo che non segue un fine ma essa stessa volontà, o domandare un riferimento, significherebbe risolvere la stessa “irrazionalità” che pervade l'opera di Nietzsche e che tuttavia, come forza e razionalità si pone quando opera in negativo almeno come

spiegazione tendente all'eliminazione di quanto è stato "assurdamente" prodotto e che, per la sostituzione, dovrebbe approdare al positivo. Né in un caso comunque, né nell'altro, le analisi scendono in profondità; restando affidato il "discorso" all'irruenza e veemenza sia di ciò che deve essere distrutto che di quanto è posto ad espressione di essa forza. Un filosofo non può non dedicarsi alla analisi degli elementi, soprattutto quando ad altri si volge per comunicare ma il potente grido di Nietzsche si presenta impegnato per essere ascoltato forse da chi è già sintonizzato su essa volontà, lasciando a ciascuno la libertà di porsi per creare ciò che si possa, una volta sciolti da quanto comprime e compatta. Nietzsche parlava, tuttavia, già di "grande acquisto alla scienza estetica, quando saremo giunti non solo al concetto logico, ma anche all'immediata certezza dell'intuizione" e però "lo sviluppo dell'arte è legato alla dicotomia dell'apollineo e del dionisiaco". L'arte figurativa e quella della musica si pongono sostituendo quello che deve essere intuito diversamente, anzi rappresentando proprio l'intuizione nonché staccandosi dal concetto, ed ancor più poiché si tratta di contrasto tra istinti che culmina e si realizza come tragedia. Il "principium individuationis" è presente come verità nel sogno e in Apollo come "saggezza dell'<apparenza> in uno con la sua bellezza". Dopo "il carro di Dioniso" ne deriva che l'uomo "è divenuto egli stesso opera d'arte" e "non più artista". È questo il nuovo uomo recuperato da Nietzsche di fronte a quello "metafisico che trova il suo primo addentellato in Socrate per il quale "il pensiero, guidato dal filo conduttore della causalità, giunge fino agli estremi abissi dell'essere" pretendendo "addirittura di correggerlo". Il discorso si presenta ora tra metafisica, scienza ed arte. Se la scienza giustifica l'esistenza, il "Socrate morente" pone quella e giustifica questa; non disdegna di aggiungere miti e principi chi ciò vuole come riferimento. Su tanto si è sviluppata tutta la filosofia con la quale si legge il mondo e che Nietzsche considera "il cardine della così detta storia universale".

"L'uomo nobile e intelligente", "s'imbatta inevitabilmente in quei punti periferici dove s'arresta di fronte all'inesplicabile". Per lo spavento "che la logica arrivata a questi limiti", produce, trova la luce di "una nuova forma di conoscenza, la conoscenza tragica". Può, il tragico di una conoscenza, essere risolto con l'allontanamento da essa per una pratica? Oppure bisogna intendere essa "conoscenza tragica" costituita da elementi che possono essere individuati almeno dal soggetto ed eventualmente agli altri offerti? O bisogna attenersi a quanto comunque è facilmente constatabile ovvero al fatto che, al di là dello "ottimismo <socratico> che vaneggia di non avere limiti", gli altri uomini e la stessa società ribollano per "bramosie sensuali"? Se sono esse a costituire la realtà, la sostituzione è già avvenuta o può per ciò avvenire. Queste, tuttavia, rappresentano ancora tragicità, conoscenza o una forma comune? Ad essere investite sono la causalità e la spiegazione per l'organizzazione o meno, nonché su principi o altro che sulla coscienza della "relatività della conoscenza" è possibile innestare per sostituire quanto con Kant e Schopenhauer, oltre Socrate è stato rilevato. Si tratta di colmare quella "frattura". Questo "travaglio universale", per Nietzsche, è rivelato dall'arte. Come è possibile nondimeno, una coniugazione con la "storia

critica” al di là di quella “antiquaria” o “monumentale”? La critica si risolve o diventa parte dell’arte? E in ciò sono da considerare le “capacità di grandezza”? O “le forze vitali”, come tali, non sono suscettibili di determinazione alcuna? Egli, tuttavia, per distinguere il bambino dall’uomo, si affida all’intelletto. Si tratta ancora di ridefinire l’interno caotico considerato interiorità di fronte all’esterno né ci si può affidare al fatto che “per ogni vivente questo è un contrasto del tutto innaturale” poiché questo tipo di vivente non opera nemmeno la critica in negativo. Non una semplice cultura ma una “risoluzione di cultura” oltre “un’indifferente convenzione”. È il “processo interno” che bisogna cogliere e comunque Nietzsche, di fronte alle personalità avviliti all’interno, chiede l’esterno. Se tanto è invocato in sostituzione dell’erudizione, è lecito chiedersi se esistono interni diversi che possano agire e reagire all’esterno? Bisogna prima “essere maturi” e ciò significa sottrarre “una quantità di forze <al mercato del lavoro>”. A cosa, la maturazione rinvia? Alla possibilità di non essere eruditi ma grandi altresì da poter agire? Eppure egli rende chiaro che si tratta di capire “una guerra”, “un’azione diplomatica”, “una politica commerciale” prima che i giovani possano “essere introdotti nella storia politica” e non semplicemente spinti “con la frusta attraverso tutti i millenni”.

Di fronte ad ogni massa, altresì, “soltanto con un’intenzionale ottusità”, il giovane si può, tuttavia, salvare. Per emergere dall’egoismo bisogna riconoscerlo o almeno eliminare quello “malaccorto” come fa lo stato quando organizza gli “accorti” nei quali far confluire, con lo studio di certa storia, quello di altri; similmente bisogna riconoscere la stessa affermazione “Dio è morto!” ed in essa vi è bisogno non solo del “tempo” come lo vogliono “fulmine e tuono” e “il lume delle costellazioni”. La comunicazione che non può avvenire al mercato, che non può essere recepita dagli “orecchi della plebe” e che ha bisogno di “uomini superiori”, necessita di termini esplicitati oltre che avvertiti così come non solo dell’invito alla vita dopo la morte di Dio. “Come conservare l’uomo nel modo migliore, per il tempo più lungo, con il massimo del piacere?” Non sono queste alcune domande che la filosofia si è posta da secoli? Sembra solo mancare il cosa è con il rinvio metafisico, là dove non sia stato possibile trovarlo diversamente. E Nietzsche-Zarathustra trova “il coraggio dei solitari e delle aquile, cui non fa da spettatore nemmeno più un Dio”. Rappresenta tutto questo l’orgoglio di chi “soggioga la paura”. Ad emergere è la “energia dell’uomo”. Il discorso si allarga all’altezza che questi può raggiungere, sulla cui via è la saggezza; si tratta ancora di comprendere le sue capacità e ciò cui la plebe non può pervenire. Questa ha imparato senza i motivi; non è possibile dunque far leva su essi; non così il super-uomo. Se ragione e verità non possono persuadere la plebe, proprio queste devono appartenere a chi plebe non è considerato. La verità non consiste soltanto nell’ “essere impotenti alla menzogna”. “L’essere senza febbre non significa ancora conoscere!” E di conoscenza e di capacità si tratta. La virtù, tuttavia, per Nietzsche, non vuole cause “per il prossimo” e l’egoismo altresì non può restare semplicemente tale, data la spinta verso l’alto così che nell’incontro con altri non può non essere affrontato e valutato anche o soprattutto perché “la solitudi-

ne è da sconsigliare a molti”; il discorso si allarga all’uomo riuscito o “malriuscito” nonché al futuro volto. “La perfezione insegna a sperare”. Si giunge all’essere cosciente contrapposto all’istintivo? Per Nietzsche, nemmeno “il pensiero cosciente di un filosofo” può staccarsi dai suoi istinti. Ritenendo la vita a tanto legata, anche le elaborazioni non possono che a tanto rispondere, intervenendo quasi come un a priori anche o soprattutto quando la falsificano. Lo stesso riconoscimento di ciò rientra in una problematica conoscitiva. “Ammettere la non verità come condizione della vita”, non significa solo non “metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore” ma esprimere una condizione. “E una filosofia che osa questo” non solo “si pone soltanto per ciò, al di là del bene e del male” ma non può non portare con sé almeno talune caratteristiche del super-uomo anche volte al futuro, soprattutto di fronte alla non onestà di filosofi nonché ad una loro “puerilità” o “candore”. Costoro, per Nietzsche, non si differenziano dai mistici se non per il fatto di trovare, a posteriori, ragioni, quali avvocati, per patrocinare ciò che era semplicemente <ispirazione>. Lo stesso “vecchio Kant” “ci adescia sulle vie traverse della dialettica” con “tartuferia altrettanto rigida quanto morigerata”. Alla “mascherata” è presente anche Spinoza con <l’amore per la propria saggezza>. Se ogni filosofia ad istinti è riconducibile ed anche l’uomo superiore non può che su ciò poggiare, la comunicazione resta affidata ad uno di questi istinti o ad uno nuovo o a vie che semplicemente a tanto sono funzionali? Nietzsche ritiene, altresì, che “nel filosofo” siano presenti in “disposizione gerarchica i più intimi istinti” al punto che non vi è “un bel nulla di impersonale”, nonché “che un pensiero viene quando è <lui> a volerlo e non quando <io> lo voglio” e con ciò reputa squarciata la logica della predicazione <io> soggetto del predicato <penso>. Il problema non appare risolto spostando il riferimento dall’”io” al “penso” poiché è questo ora a venire comunicato. Egli reputa, tuttavia, che in seguito si troverà forse quanto consentirà di abbandonare il “residuo terrestre”. Se non può avere senso una morale riconducibile a quello che è posto come metafisico o ad esso assimilabile rinvia o a quanto risulta falso, non ci si può esimere dalla giustificazione di quanto si presenta nel momento che lo si presenta sia che possa essere costituito dal fine dell’uomo o dalla volontà. La sofferenza è relativa al non senso; un non senso era stato offerto dall’ideale; è legittimo chiedersi quale il senso della volontà o dell’istinto? O questi pongono un loro senso da sé stessi così che si esplicano e comunicano insieme? Rappresentano l’unico valore non ulteriormente esplicitato? Proprio oltre questo alternarsi si porrà, in seguito, il nichilismo, di fronte al quale una “volontà di potenza” già non aveva bisogno di altro, eliminata quasi interamente la produzione precedente.

Comte

Le leggi positive costituiscono la ricerca ed il riferimento di Comte. Il loro fondarsi sui fatti, senza che questi, altresì, rappresentino il metafisico, osservati nelle loro relazioni, senza spingersi a chiedere la sostanza di essi, esprime proprio quanto considerato scienza di fronte a ciò che tale non

risulta. Le stesse scienze, individuate nella loro generalità e complessità ossia definite nella loro peculiarità, risultano classificate e si presentano di fronte alla filosofia volta a cogliere i loro rapporti. Bandita la metafisica, la matematica si propone ovviamente e si manifesta in tutto il suo impianto logico di base. La gestione di una società che deve essere conosciuta, per evitare le crisi, può rappresentare il fine precipuo di Comte, che alla sociologia si affida per cogliere le leggi, sia statiche che dinamiche, osservabili nelle società, aspettando che l'esperimento si presenti ove già non lo fosse stato nella storia. Egli muove dall'analisi dello "svolgimento dell'intelligenza umana nelle diverse sfere della sua attività". Le "prove razionali", "fornite dalla conoscenza della nostra organizzazione" come leggi, consistono "nel fatto che ogni nostra fondamentale concezione" passa "attraverso tre stadi storici. Lo stadio teologico o fittizio; lo stadio metafisico o astratto; lo stadio scientifico o positivo". Si tratta di "tre diversi modi di filosofare". Al di là dei risultati, cui, di volta in volta, si perviene, ad essere interessata è la stessa modalità della ricerca che, in ultimo, investe, perché lega, la stessa scienza attuale così che il rapporto scienza-filosofia si ripropone, risultando la conoscenza affidata proprio a ciò cui è relativa. Comte, tuttavia, sembra "dimenticare" la caratteristica precipua di essa modalità quando ritiene che l'ultima, quella definitiva, costituisca lo "stadio stabile". Al secondo attribuisce "il compito di servire da transito"; il primo esprime il "punto di partenza dell'intelligenza umana". Mediante la ricerca mira così alla "natura intima degli esseri", alle "cause prime e finali", "alle conoscenze assolute". "Nello stadio teologico, lo spirito umano", "si rappresenta i fenomeni come prodotti dell'azione diretta e costante di agenti sovranaturali". "Nello stadio metafisico", "gli agenti sovranaturali sono sostituiti da forze astratte, varie entità", "inerenti ai diversi esseri del mondo".

La "spiegazione consiste allora soltanto nell'assegnare a ciascun fenomeno l'entità corrispondente". "Nello stadio positivo", infine, "lo spirito umano, riconosciuta l'impossibilità di toccare nozioni assolute, rinuncia ad indagare sull'origine e sul destino dell'universo e tenta di scoprire, mediante l'uso ben combinato della ragione e dell'esperienza, le loro leggi effettive, ossia le loro relazioni invariabili di successione e di somiglianza". Ad aprire invece o a riaprire la problematica è proprio il rapporto tra "leggi effettive" ed "uso ben combinato della ragione e dell'esperienza". In quel "ben" dovrebbe racchiudersi la possibilità di cogliere la verità con la relativa "spiegazione dei fatti, ridotta allora in termini reali" a quell'incontro affidata. Tralasciando una modalità ai fenomeni legata, essi fatti sono ritenuti, in quei termini, non solo leggi ma veri e reali laddove, a dover essere determinato, è proprio il rapporto. Comte, tuttavia, ritiene "il legame stabilito fra i diversi fenomeni particolari" rientrante in "qualche fatto generale, il cui numero tende, via via, a diminuire in seguito al progresso costante della scienza". Proprio a questo appare affidata, in ultimo, la sua filosofia. La similitudine con lo stadio precedente è ancora data dal fatto che esso, al culmine, ha concepito "una sola grande unità", in luogo di differenti entità particolari" che si è posta come "natura, considerata come unico fondamento di tutti i fenomeni". L'ultimo stadio "consiste nella possibilità di rappresentare tutti i

fenomeni come casi particolari d'un solo fatto generale come, per esempio, la gravitazione universale". Noi sappiamo, però, che se la gravitazione spiega tanti fenomeni non costituisce la realtà quanto piuttosto una legge colta. Il metodo generale di indagine, tuttavia, Comte chiama filosofia positiva di fronte alla filosofia naturale che, in Inghilterra, indica "l'insieme delle diverse scienze d'osservazione" ed allontana così anche la stessa denominazione di "filosofia delle scienze". Se peculiari ambiti interessano le singole scienze, è il metodo unico che connota la filosofia che, per questo, costituisce il fondamento di tutto quanto è positivo? È questo il suo fine? Ovvero quello di ritenere l'unità della realtà o esso è spostato ancora oltre? Egli reputa che fine ultimo sia quello di "por fine allo stato di crisi nel quale si dibattono da sì lungo tempo anche le nazioni più civili". Costituisce questa la sua "ambizione", alla giustificazione della quale si rivolge. Dà per scontato che "il meccanismo sociale riposa, in ultima istanza, su opinioni". Dalle "massime fondamentali" bisogna passare ai "principi" comuni ai quali "le intelligenze individuali" dovranno aderire. Quali le cause per cui tutto questo non era sinora avvenuto? Comte considera il disordine frutto "di tre filosofie radicalmente incompatibili": la teologica, la metafisica e la positiva. Probabilmente egli si attiene troppo ai soli fatti che reputa elementi sui quali lavorare ulteriormente senza affrontare cause e fondamenti per i riferimenti che possono sostenere quanto ritenuto e in una unità che al solo emergere di una scienza che avanza affida e proprio tanto costituisce il limite di questa filosofia che quanto più si presenta unita alla scienza meno diventa filosofia e quanto di metafisico voleva espellere fa ritornare con una aspettativa del progresso. Egli ritiene che non possa prevalere che quella positiva, tra le tre filosofie anche alla pari, tenuto "conto del corso naturale delle cose"; è proprio questo però a dover costituire il corrispettivo di una ricerca al fine di ricondurre e cercare di comprendere quanto si considera natura in genere anche se spinta in spazi sempre più compattati e ridotti che, non per questo, scompaiono, anzi rappresentano la peculiarità che alla stessa impostazione rinvia. Egli, che si attiene al "fatto incontestabile", non avverte il bisogno di spingersi oltre.

Preoccupato di tenere lontane le "speculazioni illusorie", non si avvicina a quelle che, ben diversamente, sono funzionali. Sul positivo, per lui, è incentrato lo sviluppo di ogni cosa e ad essa filosofia è affidata l'unità e l'organicità; si tratta solo di inserirvi la valutazione ovvero la scienza dei fenomeni sociali che ancora mancava e "sarà così assicurato il ristabilimento dell'ordine sociale", continuando quanto iniziato "da Bacone, Descartes e Galileo". Si giunge ora, con la sociologia, ad una "previsione razionale" anche se "i fenomeni sociali come suscettibili di previsione scientifica alla stregua di tutti gli altri fenomeni" si presentano con una loro "superiore complessità". Si esige solo che le teorie assolute lascino posto al "corso naturale dei fatti". La "sicurezza veramente scientifica" è esposta solo al legislatore, sia divino che umano, che può immettere l'accidente. Il lavoro deve vertere sullo "insieme delle diverse condizioni destinate a caratterizzare il vero spirito fondamentale della politica positiva". Ancora più complesso diventa qui il recupero di quanto dai fatti non può semplicemente emer-

gere e che deve rappresentare ed esplicitare una organizzazione su principi fondata. Un “dovere”, su essi incentrato, non può andare oltre quello che è rilevato come possibilità di coniugazione unitaria e conoscitiva senza poter aggiungere altro. Comte reputa invece che, dopo la scienza, la pratica della politica possa “cominciare ad assumere un carattere giudiziosamente sistematico”, “appoggiandosi direttamente alle tendenze corrispondenti dell’organismo”. A quest’organismo, dunque, come positivo, apparirebbero affidate la politica e la filosofia come sociologia che semplicemente lo assecondano ed organicamente lo sviluppano anche eliminando ostacoli. Oltre ciò ritiene che bisogna cogliere e distinguere uno “stato statico” e uno “dinamico”. È ancora la filosofia a dover operare “la necessaria comparazione”. “In sociologia, la divisione deve avvenire...tra lo studio fondamentale delle condizioni di esistenza della società, e quello delle leggi del suo continuo movimento”. Comte reputa che la fisica sociale sarà scomposta in una “statica sociale” ed in una “dinamica sociale”. Per una migliore comprensione dei fatti o perché essi così emergono e sono recuperati? Una “teoria positiva dell’ordine”, “non può in effetti consistere essenzialmente che in una adeguata armonia permanente tra le diverse condizioni di esistenza delle società umane; ugualmente e ancor più chiaramente si può scorgere che lo studio dinamico della vita collettiva dell’umanità costituisce necessariamente la teoria positiva del progresso sociale che, scartando ogni vano pensiero di perfettibilità assoluta e illimitata, deve naturalmente ridursi alla semplice nozione di questo sviluppo fondamentale”. L’analisi muove dalla constatazione che “ogni essere vivente presenta due ordini di fenomeni essenzialmente distinti, gli uni relativi all’individuo, gli altri alla specie, soprattutto quando questa sia di natura socievole”. Il secondo, più complesso, dipende dal primo “senza influire a sua volta”. Da quale la funzionalità da ricavare?

Da entrambi i fatti? Da una sintesi o da quanto ancora emerge da una natura nonché da una scienza o altresì da una filosofia positiva per quello che è consentito dall’ambito riservato o non possibile all’altro tipo di conoscenza? Comte ha bisogno ancora di distinguere la “fisiologia” e la “meccanica sociale”. Attraverso vari individui è immesso qualcosa nella specie. Egli ritiene di dover muovere dallo studio degli individui senza giungere inoltre a simmetrie tra la fisiologia vegetale e quella animale, simmetria che apparirebbe puerile anche perché lo studio approfondito, via via, elimina le distinzioni. Ciò premesso, “la filosofia positiva si distingue in cinque scienze fondamentali, la cui successione è determinata da una subordinazione necessaria e costante, fondata indipendentemente da ogni ipotetica opinione sulla semplice comparazione approfondita dei fenomeni corrispondenti. Esse sono: l’astronomia, la fisica, la chimica, la fisiologia e infine, la fisica sociale”. Dalla prima all’ultima si esercita un’influenza e si rappresentano la semplicità e l’astrazione fino alla complessità che aumenta. Se si può concordare sull’astrazione maggiore a cominciare dalla prima, il discorso si complica a partire dalla considerazione della semplicità che deve essere attribuita a rapporti più nettamente determinati ma proprio perché relativi a ciò che è stato maggiormente astratto e come tale definito; per quanto

concerne però l'influenza, è pur sempre questa "semplicità" considerata, ad essere immessa come principio esplicativo di quanto effettivamente si indaga e con quello si vuole spiegare nonché individuare sia nell'astrazione che nella concretezza. Si tratta di costanti e principi che quanto più sono semplici, tanto più possono essere lontani da ciò che rappresenta l'individualità ed è sempre questa che può essere più o meno accorpata e "risolta" in leggi o diversificazioni; in "sostanza o accidenti".

John Stuart Mill

Mill rileva che la conoscenza, in "massima" parte, è influenza sia per quanto concerne il generale che il particolare così che "non solo quasi tutta la scienza, ma anche la condotta umana" alla logica conducono. L'inferenza è usata "ogni giorno", "non per uno scopo generico", "ma perché quei fatti hanno importanza" per gli interessi e le occupazioni dell'uomo. Si tratta di ricavare dal giudizio "un'azione conforme". Fine e conformità costituiscono dunque gli elementi di riferimento. Questa richiama, in uno, la verità ovvero, in termini più moderni, la funzione adeguata. Evidente si presenta la differenza tra una logica ed una conoscenza generica. "La logica è il giudice e l'arbitro comune di tutte le investigazioni particolari". Essa determina se l'evidenza "sia stata trovata". Giudica "sulla sufficienza" delle osservazioni ed esperienze e "sulla sufficienza delle sue regole a giustificare la sua condotta". Essa si volge alla validità delle prove; "stabilisce a quali condizioni ogni fatto debba rispondere per poter provare altri fatti". È questa l'operazione di una scienza che non si chiede cosa sia un fatto, cosa un qualcosa, ma opera con le proprie relazioni, valutando contesti ed inferenze con regole di giudizio. Operazione questa che al positivismo può dirsi rinvianti, per quanto, come scienza, appunto, si pone, senza affrontare ulteriormente la realtà di indagine ovvero i legami del fatto, nonché soprattutto tenendo lontana, in termini metafisici, la cosa. Vedremo poi se e come Mill questo problema affronta ed inoltre il fine che sopra era emerso.

Ad arte, ad ogni "singola scienza" oppure alla nostra conoscenza di quel particolare argomento" spetta "decidere se un dato fatto risponda a queste condizioni, o se si possono trovare fatti che vi rispondano in un dato caso". L'attenzione deve essere concentrata proprio sulle condizioni e comunque non appare sufficiente definire, con Bacone, come fa Mill, la logica né come "ars artium" né "scienza della scienza stessa" ma, potremmo dire, scienza della conoscenza determinata in modo da contenere gli elementi validi della inferenza ossia la validità in quelle condizioni, eliminati gli errori che possano inserirsi e tali da inficiare il risultato. Essa logica dunque non è arte, poiché opera come determinazione nelle condizioni che altresì rappresenta e queste ancora sono date e trasmesse; né può essere scienza di scienza, se con quest'ultima si intende un lavoro di determinazione del non noto al di là delle "semplici" inferenze ma di una fondazione appunto dell'esperimento per regole che lo traducono e lo spiegano così che il non noto possa essere verificato come noto e in quei termini constatabili, in quelle condizioni, dopo le ipotesi. La logica, come scienza, esprime un noto dal quale deve essere ricavato "correttamente" un altro noto o ciò che tale

non risulta così che o non può essere ritenuto vero o non altrettanto per mancanza di quella adeguata ovvero scientifica inferenza sull'apporto fondata. Se "ogni scienza consiste di dati e di conclusioni da quei dati, di prove e di ciò che esse provano" non è lo stesso noto o non noto ad interessare la logica e la scienza, al fenomeno applicate poiché qui si tratta soprattutto di riconduzione; lì di inferenza stretta in una possibilità e condizione generale di ritenzione. Potrebbe, tuttavia, anche risultare larga nonché all'esterno legata per quanto recuperato dall'esperienza ma allora, a dover essere determinata sarebbe questa e solo in questo senso si potrebbe parlare per la logica di scienza di scienza o ancora più semplicemente di una scienza che ha la logica come condizione. Tutto quello che si pone oltre la scienza rappresenta una problematica non diversa da quanto lasciato sul campo dallo stesso positivismo e concernente quanto dal fatto e come fatto non è stato ulteriormente affrontato e ciò ancor più, non appena ci si vuole spingere alla "realtà delle cose" anche quando queste risultino correlative ad una logica. Eppure per Mill, "tutte le conoscenze acquisite altrimenti che per intuizione immediata" costituiscono le "leggi della logica che proprio perciò si presentano diverse da quella "intuizione immediata". Egli ritiene nondimeno che "non occorre dunque ricercare più oltre una soluzione della questione", essa logica "dev'essere utile". E quelle regole, se usate correttamente, funzionano che se ne possa essere coscienti o meno; il problema investe comunque i limiti per quella non conoscenza che pure si pone come scienza e che emergono non appena vengono in rapporto o si ha bisogno di principi.

La differenza con lo stesso genio consiste proprio nella teoria, ovvero nella enunciazione di esse regole la cui validità è frutto dell'applicazione della "estensione ed esattezza... per giudicare dell'evidenza proprio di quei particolari rami di sapere". Ad essere investita, in ultimo, è la verità che all'evidenza rinvia sia per ciò che concerne le regole e la conoscenza del non noto dal noto, che per quanto attiene alla inferenza che dovrebbe rappresentare la logica in senso stretto e che invece abbraccia, per Mill, tutto il pensiero compresa "l'operazione della denominazione, in quanto il linguaggio è uno strumento di pensiero, non meno che un mezzo di comunicazione dei pensieri". Ad essa sono ricondotte "pure la definizione e la classificazione". Se nella logica rientra ogni "giudizio di evidenza", l'attività dell'intelletto è spinta ancora più indietro così che la sua constatazione appare piuttosto relativa all'operazione dalla quale o da altro l'evidenza deve derivare e comunque Mill mira ad "un'analisi precisa del processo intellettuale". Avverte però che non vuole "scomporre le operazioni mentali in questione nei loro elementi ultimi" ma che, precisa, giungano "abbastanza in fondo per i fini pratici della logica". Il problema verte così sulla precisione, ai fini pratici, unita. Egli ritiene probabile che "un fenomeno complesso nelle sue parti componenti" non rinvii ad "una catena di prove connesse ed interdipendenti". Bisogna fermarsi, tuttavia, a quegli elementi ai quali la precisione possa affidarsi. Si tratta comunque di un "passo" da fermare. Egli propone l'esempio della chimica i cui risultati "non sarebbero meno validi, anche se si scoprisse che tutte quelle che ora chiamiamo sostanze

semplici sono in realtà dei composti”. Dobbiamo, nondimeno, ritenere che il suo discorso si presenti valido se l’inferenza e le regole, così ottenute, risultano le stesse ovvero mantenibili nell’applicazione sia al composto che alle sostanze semplici e che risultassero presentare le stesse caratteristiche ed elementi in rapporto altresì a quello per cui e su cui la regola è stata trovata; e non rinvianti a riferimenti e causalità diversi. Spiegherebbero così un qualcosa, lasciando altro insoluto o si porterebbero dietro un errore per una soluzione diversa. Mill si affida a precisione e correttezza senza spingersi oltre non solo in ciò che ancora è da ricercare ma nemmeno nella definizione di quelle, proprio perché non ne avverte il bisogno. Delimita la stessa sua logica dalla filosofia così che ritiene “l’estensione della logica come scienza”, “determinata dalle sue necessità come arte” e comunque “quanto non occorre per i suoi fini pratici, essa lo lascia alla scienza più vasta che si può dire corrispondente”, “che si occupa della costituzione delle facoltà umane e cui spetta...decidere quali siano fatti ultimi, e quali siano risolvibili in altri fatti”; questa non può che essere la filosofia e tuttavia “la metafisica, nel tentativo di risolvere il suo problema particolare, deve far uso di mezzi, la cui validità cade nell’ambito della logica”. Appare evidente il problema del fondamento così che essa logica, in ultimo, a questo rinvia; la metafisica, nella ricerca fa uso di regole e la filosofia, pur richiamata di fronte alla logica “positiva”, risulta, nello stesso tempo, superata in quanto alla metafisica associata. È questa altresì quell’evidenza alla quale ci si appella quando non si riesce “a raggiungere il fine”. Né immune da problematiche si presenta la costruzione delle regole sulla percezione fondate che ad una evidenza vogliono affidarsi poiché, se non risultano percezione di percezioni, ad altro rinviano che, a propria volta, deve essere fondato.

Nella stessa geometria, se le linee sono solo quelle concrete recepite, ovvero “realmente esistenti”, le stesse operazioni di inferenza non possono che risultare o sussunzioni o associazioni che però richiedono l’evidenza alle regole unite per le quali la scienza ricava i risultati. A tanto si perviene, nondimeno, con una somma di induzioni così che la rassomiglianza ha bisogno ancora di ulteriori “aspetti determinabili” che devono essere applicati, dopo essere stati colti, sui quali l’inferenza può essere valida; si tratta inoltre, di determinare le circostanze. Non appena però, queste sono affidate ad un “corso della natura”, la metafisica si ripresenta proprio per quanto non è stato ulteriormente fondato e tuttavia è posto come principio e sostegno, condizione altresì dell’aspettativa. In ultimo, la legge dell’esperienza, alla esperienza si affida e, sotto questo aspetto, potrebbe essere definita l’arte della scienza, capace di cogliere lo stesso principio di non contraddizione sempre all’esperienza rinviante. Percezioni dunque tra quanto sostiene, che non vuole essere altro e ciò cui rinviano che altrettanto non vuole essere altro, così che la strada al fenomenismo appare dispiegarsi. Proprio sulla conoscenza di questi fenomeni che si “allarga” fino a considerarli caratteristiche, Mill afferma che se fosse possibile coglierli nell’uomo, le azioni di questo potrebbero essere previste, similmente a quanto accade per le applicazioni della scienza in genere. Nel ritenere, in generale, che l’uomo sia volto al proprio utile, dalla felicità costituito, egli si districa in

connotazioni in classi e ripartizioni per correggere quanto, con la semplice e sola libertà dell'individuo, sulla quale, secondo lui, la produzione è incentrata, deve essere distribuito e politicamente gestito al punto da ritenere non solo la validità della maggioranza ma la tutela della minoranza; se queste furono le sue più note proposte, non appare siano state affidate, similmente alla logica, a fondamenti ulteriori. La stessa concezione di Dio, alla cui realtà l'uomo "contribuisce", sembra implicare sia l'induzione che ciò che è al di là. In questo contesto si inserisce lo stesso discorso sulla libertà che non si presenta nella sua consistenza ma in una sua posizione. Importante, per quanto concerne le donne, il rilievo che la discriminazione rinvia alla storia e non alla natura. Lo stesso fondamento della qualità del piacere non è proposto oltre una considerazione degli uomini e piuttosto indeterminata resta la stessa dignità presentata. Per larga parte della sua produzione può valere quello che dice degli uomini in genere che "le loro verità sono per la maggior parte mezze verità" e in ciò la diversità è un "non male".

Spencer

La ricerca di Spencer, volta a "i primi principi", opera una preliminare considerazione con il delineare l'ambito del conoscibile nei noti termini positivi, inclusi lo spazio ed il tempo unitamente a quanto, invece è oltre, ovvero assoluto. Ha sbagliato così, in passato, la religione quando ha preteso agganci esplicativi nel "mondo" non suo ed ha similmente invaso il campo di quello la scienza ovvero sia la ragione, quando ha preteso di individuare taluni elementi da quella proposti con quanto attiene alla natura. Proprio questa natura, che Spencer ritiene in evoluzione, che si incontra variamente con quella di Darwin e comunque più specificamente "fondata", rappresenta ciò che di metafisico si porta dietro, con il ritenere in essa, ma soprattutto oltre, una forza che, come principio appunto, spinge e muove proprio quanto va a delinarsi da caos a processi sempre più complessi ed evoluti nelle determinazioni. Si tratta di cogliere questo sviluppo nell'ordine che è anche o soprattutto passaggio a cominciare da ciò che è fisico, quindi biologico nonché psicologico; e qui si va dall'istinto all'interazione con la specie fino a quello che, come ragione, è indicato. L'uomo è tale, dunque, come risultato e di quel mondo psichico che dalla specie è trasmesso ma che, aggiungiamo, al primo anello rinvia nonché a ciò che rappresenta quanto da quella forza naturale è posto in essere o, come appare, solo modificato e spinto da essa.

L'adattamento alla specie non è completato tuttavia, non appena l'individuo avverte quanto per altri sta operando e come appartenente ad altro da sé, da cui il sacrificio o la semplice coscienza di essa diversità. Non si danno comunque ulteriori valutazioni circa la possibilità stessa che ciò rappresenti una identità come forza in sviluppo, in concorso scontro con altre laddove qui sembra piuttosto che sia l'ordine generale dello stadio a costituire e rappresentare lo sviluppo. Similmente a quanto per i principi, accade per le conclusioni che contengono, soprattutto, la parte con la quale si chiude ed esprimono una metafisica non diversa da quella presentata con essi principi. A tanto Spencer, tuttavia, affida l'organizzazione della società

che risulta così più che legittimata per il fatto che è; ma così, nella sua staticità, quasi non esprimesse dinamicità. La focalizzazione ha inquadrato l'armonia come realtà e non gli incontri-scontri come processo. Bisogna analizzare in modo più consistente questo processo per trarne individuazioni più adeguate. Sviluppo e decadenza, integrazione e disintegrazione, contrazione ed espansione, per Spencer, interessano "tutte le cose". Lo sconfinamento nell'infinito unitamente a questo allargamento rappresentano già caratteristiche di totalizzazioni se non di illazioni ed in ciò si gioca la completezza. Se il calore disintegra "la massa rendendola liquida e se spinto più oltre ancora, disintegrerà il liquido in un gas" e, al contrario, il processo contrario, bisognerebbe fermarsi a quanto, con ciò, inoltre, è considerato. Egli reputa di ottenere "un'idea generale di queste azioni universali". Dagli aspetti "più semplici" comunque cui queste sono applicate o rilevate, passa a quelli "più complessi". È cosciente, Spencer, che si tratta di una supposizione relativa ad uno o all'altro processo perché "nessuno dei due rimane mai affatto indipendente dall'altro; poiché in qualunque momento ogni aggregato acquista e perde moto allo stesso tempo". Dato lo stesso tempo, il riferimento deve cogliere proprio questo fatto.

Quale allora il riferimento? La constatazione di uno sviluppo e del suo opposto, considerato unico in un verso o in un altro e in ciò compreso uno stesso momento di quiete che subito è considerato in uno dei due, ovvero nel processo tale ritenuto. Egli, inoltre, col concetto di massa, ritiene una materia che va da "un granello di sabbia ad un pianeta". Il minimale, tuttavia, negli esseri non viventi, non solo diventa più evidente nei viventi ma addirittura si esplica in forme le quali dovrebbero rappresentare la continuazione del calore per quanto prima ritenuto. Non si tratta ora di integrazione ovvero di "attrazione molecolare" ma di "forma di nutrimento". Il "progresso differenziale" è reputato comunque unico. Questo "principio vale ancora" anche quando parti non seguono altre nell'accrescimento o nella diminuzione; "infinite sono le probabilità" così che questi opposti "non si fanno equilibrio". L'impercettibile, inoltre, investe la materia e il moto. "I processi che sono così ovunque in lotta... noi li chiamiamo Evoluzione e Dissoluzione. L'evoluzione sotto il suo aspetto più generale è la integrazione di materia e la concomitante dissipazione di moto; mentre la dissoluzione è l'assorbimento di moto e la concomitante disintegrazione di materia". Non solo sono affrontati moto e materia ma la "Umanità sotto la sua forma individuale" nonché "l'umanità come corpo sociale", per trovare "la legge generale esemplificata in modi più vari". Le variabili generiche presenti costituiscono proprio ciò su cui il discorso è portato avanti e che esplica la caratteristica di questa e di altre filosofie che ad un positivo si affidano e così materia e moto esprimono quanto altri filosofi hanno recuperato come principi. Più vicine ad una spiegazione "filosofica" l'evoluzione e la dissoluzione che interessano la formazione. Il cambiamento che propone, comunque "continua sempre a procedere con crescente rapidità". Si vanno a determinare così, nelle società, quei poteri che nella primitiva, di presentavano non delineati in modo autonomo, nonché compartecipi di altri e di altre attività. Si associa a ciò la stessa religione con il suo sviluppo. Questo,

per quanto attiene all'intera società, è dato dalla diversificazione e specializzazione della produzione. Sono le leggi dell'evoluzione a dover essere esaminate; ma l'induzione "manca di quella completezza ch'essa acquista quando consideriamo questi diversi ordini di esistenza <astronomica, geologica, biologica, sociologica...> come formanti insieme un tutto naturale". L'evoluzione investe, dunque, "un unico cosmo" e il progresso ogni sistema, fino a quello della "evoluzione superorganica" e tuttavia questa non può risultare interamente diversa da quella organica, oltre la quale va a considerare proprio ciò che da quella sembra esulare. Si tratta di quanto si esprime oltre gli individui a cominciare da una società degli insetti con "una divisione del lavoro" per "sforzi combinati". Spencer vede l'analogia tra "incrementi" di "sviluppi degli aggregati individuali" ed i corrispondenti sociali, fino alle abitudini "in grado maggiore" e sociale ed inoltre reputa che come l'organismo individuale cresce e sviluppa le sue parti, che qui sono organi, così avvenga per quello sociale. Ciò presuppone che la base dello sviluppo sia unica - ed essa resta una supposizione - ovvero che gli embrioni siano tali per gli uni e per gli altri e da ciò soltanto l'evoluzione "unica"; saranno comunque solo le funzioni a distinguere quanto si presenta come organico dall'inorganico.

Ad essere affrontato, in definitiva, è il passaggio ad una struttura, sia per quanto concerne l'essere vivente che la società. Il "sistema nervoso" distingue il vivente sociale dall'altro; ché, inoltre, la stessa società è in funzione del vivente, così che questo, nello sviluppo, trova sempre meno imposizioni e durezza anche se nota solo quello che avverte come negativo accorgendosi sempre meno dell'integrazione. Su questa impostazione, Spencer, legge la società e raffronta quei termini con quanto può emergere dalla considerazione del socialismo e tuttavia rinvia ad una meta-organizzazione, al di là dell'antagonismo tra chi "dirige" e chi lavora ed indica perciò "una nuova aristocrazia". L'egoismo che egli attribuisce a quegli operai che non vogliono sentire, risulta comunque lo stesso oltre il quale altri devono andare al di là di quel tipo di padroni. È questa la libertà cui egli si appella di fronte a quella di "fare ciò che gli si dice": Solo una natura libera può difendere "libere istituzioni". Solo "se non tollera un'aggressione fatta su di sé, essa deve avere tali simpatie da non tollerare un'aggressione fatta sui suoi simili, siano essi della medesima razza o di altre razze". È la stessa coercizione invece che agisce "coattivamente contro altre società" quella volta all'assoggettare i suoi membri". Si è di fronte al sacrificio della propria individualità con quella degli altri. È possibile superare le barriere con il riconoscimento di un'umanità presentata nella società come organismo? E questo da doversi porre in essere altresì oltre quanto si fermasse ad inferiorità in egoismi sfocianti? Il problema è rappresentato proprio dal corrispettivo di ciò con quanto, come evoluzione, si presenta con i suoi sviluppi che potrebbero, altresì, consistere in nuove forme o ritorni nonché portare ad assoggettamenti diversificati da parte di altri ancora. L'evoluzione non è da intendersi come miglioramento latente ma come "produzione occasionale di una forma" idonea ad una vita più complessa e nondimeno, Spencer, auspica una federazione per la "evoluzione umana" e ciò egli reputa società

“senza ostacoli”, dove restrizioni sempre meno necessarie siano il prodotto di un tipo “di uomo tale che, non solo soddisfi i propri desideri ma adempia anche ai bisogni sociali”. Protetti “da antagonismi esterni” forse è possibile ritenere l’allargamento della bontà; egli si auspica di non dover recedere da quanto già riteneva cinquant’anni prima; che la natura dell’uomo possa spontaneamente portarlo alle “funzioni di un’unità sociale”. Lo stesso Spencer appare cosciente del problema affrontato e rimasto aperto per quanto dall’evoluzione è esplicito nonché per una “certa natura” prima di taluni uomini e per quanto ancora da parte di tutti deve essere fondato.

Cassirer

La filosofia si diversifica dalla scienza, che è volta alla risoluzione in legge di relazioni di fatti, proprio per la valutazione di quanto dalla scienza non è in senso peculiare valutato; non restano allora che i fatti e gli ulteriori riferimenti di ciò che, come legge, è dato. Oltre la funzione, Cassirer coglie un’unità ulteriore, che distingue, altresì, l’uomo dall’animale, rappresentata da quanto consiste nel simbolo e nell’attività che conduce dal mito, all’arte, al linguaggio, fino ad abbracciare ogni ambito. È proprio questo mondo simbolico a costituire la realtà dell’uomo che, per lui, oramai è un “animal symbolicum”, di fronte all’animale razionale. A questi due elementi bisogna rivolgere l’attenzione. Se, dopo Kant, il problema della cosa in sé appare scontato, questo non significa che esso non possa essere diversamente risolto anzi risulta variamente affrontato. Per Cassirer, il pensiero stesso, connotato come simbolo, rappresenta il suo essere. L’esterno tuttavia, non può essere colto che con un pensiero, che risulta delimitante data l’impossibilità di sfociare in altro. In questi termini non ha bisogno di un’ulteriore coscienza fondante o di forme nelle quali un “esterno” possa prendere corpo. Spazio e tempo non possono, ora, che essere risolti in un pensiero che, tuttavia, con quanto “contiene”, tenuto conto che una considerazione pure si ha nel momento stesso che si individua qualcosa, è insieme unico e distinto così che quanto voleva unire, in essa constatazione, si distingue e quanto voleva distinguere, di fronte alla scienza, per rappresentarne solo le funzioni, viene unito. Per l’animale simbolico, vale ciò stesso che Cassirer ritiene dell’animale razionale.

Se l’uomo non è solo razionale, ed Aristotele era lontanissimo dal pensare ciò, le restanti componenti avrebbero dovuto essere date da quell’animalità di genere. Sicuramente, nel passaggio, molto è venuto a mancare, proprio per quanto, con l’astrazione, non si riusciva a cogliere, costruendo generi dalle specie; ora, nel simbolo, non appaiono contenute tante altre realtà e che comunque all’esterno sono considerate per i soli animali e non per l’uomo. Se non tutto è dato semplicemente come realtà esterna, altrettanto può dirsi per i simboli che non coprono almeno la possibilità di risolverli come attività e quella di squarciarli per la traduzione. Né tutto ci appare incluso nella somma di un linguaggio emotivo e di uno proposizionale, anzi l’uno e l’altro si allargano fino a rappresentare elementi e termini ulteriori di indagine. Ben additata comunque si presenta l’apertura delle idee di Platone per ciò che, come oggetto da costruire, si presentano. Se

Cassirer riconosce a Kant la “rivoluzione nella maniera di pensare”, le determinazioni trascendentali sono ritenute esplicate “in sede puramente logica”. Cassirer vuole allargare quella “obbiettività” e portarla oltre la “fisica matematica”. In questa “forma di legge obbiettiva” deve “rientrare tutta l’attività dello spirito e della sua spontaneità”. Si tratta, così, di determinare l’intera “realtà” e questa è data dal “concetto idealistico-critico di spirito”. Essa realtà “si sviluppa” inoltre “solo nel processo costantemente progrediente dell’analisi critica”. Se appare chiaro che questa analisi deve continuare, essa concerne non solo l’ambito ma le stesse condizioni? Lo “essere spirituale” non può comunque, non essere determinato in quello che costituisce il “suo cammino”. Questo processo, da Cassirer è visto come contrasto “tra potenza e atto, tra il semplice <schema> logico di un concetto e il suo sviluppo e compimento”. La “rivoluzione” continua poiché interessa la “attività formatrice dello spirito”. Bisogna altresì risolvere la “questione” se si vuole “intendere la funzione partendo dal prodotto o il prodotto partendo dalla funzione” Risulta indispensabile risolvere il legame che egli considera spirituale.

Il “pensiero critico”, tuttavia, “prende in ogni campo particolare una nuova forma ed esige una nuova fondazione indipendente”. L’indagine è incentrata dunque, sulla fondazione del processo. Né una semplice funzione, quale quella del linguaggio o altro, né l’insieme possono rappresentare la fondazione proprio per quanto questa si distingue da quelle che operano sui rapporti come scienza di fatti. La “attività formatrice” deve risolvere e non solo ritenere o muovere dal “nesso sensibile” ma giungere a considerare “un’oggettiva totalità intuitiva”. “La critica della ragione” non “diviene critica della civiltà” con la sola comprensione di particolari funzioni! Cassirer sa bene di dover andare oltre “un semplice contenuto singolo” e tuttavia rinvia ad “una originaria attività dello spirito”. In ciò converge comunque, sia la forma conoscitiva che la “visione ingenuamente realistica del mondo”. Egli reputa, in questi termini, di sostituire il concetto di civiltà a quello del mondo. La rivoluzione sta nel fatto che l’essere è ora dato dallo “operare”; gli oggetti sono dati dalla “fantasia” e dalla “intuizione estetica”. Anche nella religione più matura si è consapevoli di riferirsi ad esso oggetto; “ente obbiettivamente pensato”. Ad un centro ideale, “unico punto focale”, vuole riferirsi “il pensiero filosofico” e questo è “un compito” e tuttavia si tratta di “trasformare il mondo passivo delle semplici impressioni” e però da spirito, egli si ferma solo ad “espressione spirituale”.

Boutroux

Al passaggio tra la qualità e la quantità, ovvero a ciò che la scienza può risolvere con l’applicazione quantitativa per spiegare quello che è, è volta la riflessione filosofica del Boutroux, per il quale se taluni ordini sono colti con alcune leggi, altri, per quelle stesse, non possono. La modifica delle stesse leggi porta alla considerazione che leggi diverse, appunto, risultano funzionali e così necessarie a spiegare qualcosa che non rientra nello stesso ordine e quindi nella stessa realtà. Questa è ritenuta allora forma diversa e non identica - quando fondante o altresì semplicemente considerata o am-

messa quando esterna – ch  sarebbe coglibile con le stesse leggi sia che rispecchino la matematica o il trascendentale, quando non il metafisico. Diversamente alle leggi, rispondenti a riferimenti separati,   attribuita la potenzialit  di rilevare, in questi termini, una realt . Se pure si riuscisse a ridurre tutto ad unit , si avrebbe, per lui, contraddizione, in quanto le cause produrrebbero l’unit  dello stesso mutamento. Appare d’obbligo addentrarci ad esaminare tematiche tanto profonde ed inerenti alla conoscenza scientifica stessa ed alla “natura”, con l’uso altres  della “causa” e di quanto altro la scienza, almeno quella del suo tempo, ingloba. Emergerebbe che Boutroux consideri una natura e soprattutto in essa riconosca o individui o ancora distingua alcuni agglomerati che assumono identit  per una spiegazione possibile in taluni termini, connotata, altres , in forme superiori ed inferiori. Pensavamo di spingerci molto lontano, invece il problema si presenta gi  qui. Come   possibile riconoscere una forma superiore da una inferiore? Non per quella scienza che cerca le cause e le determinazioni specifiche; essa   volta solo a quell’ambito e se vuole affrontarne un altro, risulta inadeguata, potendo soltanto ritenere di cogliere quanto di pertinenza. Un’altra, considerata superiore, dovrebbe, tuttavia, per i suoi stessi termini, spiegare quella che, inferiore,   inclusa.

Qualora ci  non accada, significa che esse o sono diverse o ad ambiti separati si riferiscono. Quando diversa   la realt  e si tenta di avvicinarsi alla spiegazione con supposizioni ed un lavoro sugli stessi strumenti, ci  appunto indica che esse non sono soltanto leggi quantitative proprio per il correttivo che deve essere introdotto. Non ci si pu , inoltre, affidare alle leggi matematiche qualora esse e per s  stesse non spieghino interamente alcunch  ed esse non spiegano infatti l’intero per i margini appunto e per quanto bisogna “integrare” e “differenziare”, non appena si esce da quello per il quale si   avuta quella astrazione o quel fondamento, ovvero da quell’ambito di validit  che costituisce il riferimento stesso del soggetto e delle sue “possibilit ”. Se il rapporto resta aperto   perch  n  la qualit , n  la quantit , da sole, possono comprendere le cose per il fatto stesso che esse si presentano in quei termini e questi non sono quelli che nella natura si possono constatare unitamente a quanto altro pu , con essi, essere spiegato. La stessa contraddizione, tuttavia, da Boutroux additata, non considererebbe l’elemento soggettivo cos  che esso, rientrando nell’intero discorso, implicherebbe la diversit  nella totalit  e la conoscenza con la realt . Se tutto fosse, altres , determinazione, non vi sarebbe posto per una libert . Se tutto costituisse conoscenza e la migliore e pi  completa possibile, possiamo aggiungere, forse non avremmo bisogno nemmeno di una libert  che dovrebbe porsi fuori da essa conoscenza e diversamente da essa con le implicazioni di opposizione a ci  che appunto   rappresentato dal reale e dalla sua conoscenza. Se la scienza, invece, non rappresenta l’uomo che si pone con essa di fronte alla natura, allora maggiormente all’uomo bisogna rivolgere l’attenzione proprio per quanto egli non   scienza e determinazione in essa ma determinazione di essa. Di fronte alla determinazione scientifica, alla quale Boutroux affida la validit , la preoccupazione investe proprio quello che in essa e per essa determinazione, non appare presentarsi: “il

sentimento della libertà”, “nell’anima umana”. Se gli antichi superavano questo scoglio con due scienze, “la scienza moderna tende soprattutto ad abolire questa dualità. La sua idea fondamentale è stata espressa da Descartes: essa consiste nell’ammettere che esista un punto di coincidenza tra il dato sensibile e la costruzione matematica, tra il divenire e l’essere”. Il riferimento è costituito da quell’universalità, coglibile o meno con la matematica, se essa rappresenta le “determinazioni particolari”; è ancora la considerazione della “intima trama della realtà”. Di fronte a tutto questo, restano trascendenti sia la matematica che l’esperienza incerta. “La radice del determinismo moderno” consiste in ciò che “le matematiche comunicano alla scienza la necessità; l’esperienza, la conformità ai fatti”. In questa sintesi, tuttavia, sono immesse e quindi da valutare, la stessa necessità nonché la conformità oltre a quanto viene, come fatto, legato. “La questione è di sapere se questo è un principio veramente costitutivo o soltanto un principio regolatore ed un’idea direttrice. La scienza prova o si limita soltanto a supporre che l’essenza delle cose sia esclusivamente matematica?” Anche in questo caso si tratta di oltrepassare “la pura logica”, oltre tutto quello che è comunque oscuramente definito. “Se la logica contiene alcuni elementi irriducibili al pensiero puro, le matematiche poi ne contengono un numero anche maggiore”. Già il solo rapporto con il pensiero puro porta alla problematicità di quanto, di volta in volta, si afferma in concreto, con l’uso dello stesso pensiero applicato così che o è stato già individuato il pensiero puro o esso è recuperato per ciò che non è, ossia per il concreto cui si lega anche per condizioni o strumenti. La problematica investe quanto di diverso dallo stesso pensiero comunque si pone in essere. Su ciò e oltre ciò si muove da intuizioni o da “alcuni principi dati ed impenetrabili” come “giudizi sintetici a priori, postulati, assiomi, fatti fondamentali” che “i matematici filosofi ammettono”.

Di un lavoro di generalizzazione consistono “le matematiche” che immaginano “assiomi e definizioni che permettano di sviluppare le dimostrazioni colla maggiore continuità e col minor numero di lacune possibili”. “L’analisi filosofica... vi rivela buon numero di determinazioni contingenti, e di artifici ammessi”. Questa “necessità matematica”, che gli antichi consideravano “interamente a priori”, che “ha perduto il carattere estetico che aveva per i pitagorici ed i platonici”, “esiste veramente nelle cose?” Due sono gli elementi supposti ed “impenetrabili l’uno all’altro: il movimento e la coscienza” e, tuttavia, il primo è “il legittimo sostituto del secondo”. Ancora una volta si tratta della risoluzione in uno ma, proprio perciò, si “confonde”, secondo Boutroux, quello che in filosofia è “distinzione di quantità e qualità”; tanto a cominciare dalla meccanica che “presenta elementi irriducibili alle pure determinazioni matematiche, e non può giungere a trasformare interamente i suoi dati sperimentali in verità razionali”. I rapporti puramente contingenti non giungono a rispondere al pieno perché. La conoscenza di fatti porta a parti ed altresì, per approccio. Un termine esterno non può essere dedotto dall’altro per l’impenetrabilità che aumenta da scienza a scienza fino allo “studio della vita e del pensiero” dove “i postulati richiesti divengono più numerosi”. Qualità restano nella fisica ed ancor più nella chimica che “si

fonda sul postulato che esistano e si conservino elementi di specie diversa". Né si tratta di "semplice reazione meccanica" in biologia, laddove interessate sono "la conservazione, l'evoluzione e la riproduzione di una determinata organizzazione. La reazione psichica è qualcosa di più, poiché tende a procurare all'individuo la scienza delle cose, cioè la conoscenza delle leggi e, quindi, una facoltà illimitata di utilizzarle per fini da lui stesso posti". In questo caso, all'opposto di quanto era indicato per la matematica, potrebbe, la coscienza, prendere il posto del movimento. Se "infine in sociologia l'azione dell'ambiente non basta a spiegare i fenomeni, bisogna considerare anche l'uomo"; allora l'indagine non può escluderlo con le sue facoltà, idee e quanto altro e la filosofia su esso si incentra appunto per quanto e come possa essere ovvero per ogni funzione o rapporto dal quale emerga la sua conoscenza e così posta. Le due leggi "della necessità" e della "determinazione" non possono giungere a fondersi "in un'unità". "Riassumendo, da un lato le matematiche sono necessarie solo in quanto ammettono postulati la cui necessità è indimostrabile, e così la loro necessità, in conclusione, è soltanto ipotetica. D'altra parte l'applicazione delle matematiche alla realtà è, e sembra non poter essere altro, che approssimativa". "La dottrina del determinismo" è "una generalizzazione ed un passaggio al limite". La distanza "non può essere colmata". "E se anche appare che diminuisca il numero degli intermediari che bisognerebbe intercalare per congiungerli sempre più, appare sempre più infinito". Può essere considerato metafisico questo stesso principio o postulato del Boutroux? Sì, non appena esso non risultasse un semplice negativo, per l'allargamento stesso all'infinito che contiene e tanto pone comunque sulla constatazione di rapporti ed analisi contributivi; ed egli sa che si tratta di "un ideale trascendente" quello che storicamente ha costituito la "ignoranza dell'incommensurabilità" ovvero "di ridurre la realtà alla matematica" e tuttavia quello slancio "si è mostrato, senza dubbio, fecondo".

Se è proprio il tentativo di risolvere, quanto più possibile, la realtà in quantità a costituire la scienza, esiste un riferimento per la filosofia oltre una coscienza che abbraccia e supera quella conoscenza scientifica così delineata? Boutroux trova, per essa, una "coscienza in favore della libertà". Per il dualismo cartesiano, materia e pensiero, si ammetteva "che lo spirito, come sostanza, muovesse la materia" e "questo era incomprendibile" forse non solo o non proprio per i motivi addotti "sia supponendo che lo spirito possa produrre della forza motrice, sia ammettendo che ciò che in sé stesso non è movimento, possa direttamente determinare un movimento". Alla scienza nondimeno si affida la quale "non conferma punto questo dualismo". Ed ancora, osserviamo che non è essa che "ci mostra invece una gerarchia di scienze" ma è un'ulteriore riflessione su esse che può dirsi ancora scienza o filosofia e solo per ciò noi possiamo chiederci "se il pensiero ed il movimento, con l'abisso che li separa, non siano il nostro modo di rappresentarci chiaramente le cose piuttosto che la loro effettiva maniera di essere". Appena si tocca un "in sé" sorge il sospetto che si tratti di un'astrazione. Tanto riteniamo dovrebbe abbracciare lo stesso spirito e la stessa materia, e le leggi non sono che "metodi che abbiamo trovato per adattare le cose

alla nostra intelligenza". Dopo il sovrannaturale, dopo la legge fisica, l'uomo ritrova la sua libertà a "dirigere i fenomeni". Se l'esterno è legato all'interno da una "catena", esse leggi meccaniche "ci affrancano e ci permettono di aggiungere una scienza attiva alla contemplazione in cui gli antichi erano rinchiusi".

Dilthey

Obiettivi e chiave di lettura appaiono già delineati nei titoli delle opere di Dilthey, la cui indagine tende ad una critica della ragione storica. Se interesse e formazione sono soprattutto storici, suoi strumenti risultano altrettanto la critica ed i fatti stessi che scientificamente sono da indagare. Di scienza dello spirito infatti si tratta e la sua può essere considerata più che una introduzione e meno di una proposta interamente approfondita che costituirà il lavoro degli altri storicisti. Se Kant si era rivolto ad una fondazione della ragione teoretica come possibilità conoscitiva nonché pratica e di giudizio, Dilthey affronta l'uomo nella storia e come storia da cogliere scientificamente. La peculiare differenza emergente è che essa storia, non rappresenta un esterno come la natura o quanto in sé emani fenomeni ma permea l'uomo fin quasi a rappresentarlo unitamente a quegli elementi che sono diventati propri ovvero interni. Appare chiaro che questo interno, quanto più diventa tale, tanto più spinge oltre tendendo a sostituirsi a ciò che, per il criticismo, interno era, ossia forme a priori. Quello è dunque da valutare e delinearne, come prima quelle forme alla base di ogni conoscenza possibile e necessaria. Quanto più, inoltre, l'interno, dal movimento storico è prodotto, tanto più ci si allontana da una fissità degli stessi criteri, così che, perché si abbiano leggi, bisogna trovare nuovi ed ulteriori riferimenti e se essi sono, quindi, mobili, maggiore risulta lo sforzo per una scientificità che non vuole comunque approdare ad un metafisico.

La situazione si presenta ancora più complessa allorché i dati, diventati interni, risultano, altresì, incompleti rispetto ad essa organizzazione conoscitiva o ancora, applicati ad una "storia" esterna, debbono trasformarsi nuovamente in vitali, per rappresentare e comprendere essa storia che è vita. È necessario prestare la massima attenzione per non inserire elementi estranei, con i quali spiegare quanto invece è rappresentato solo da essa storicità. Il compito si presenta arduo e "spiega" gli stessi tentativi e perplessità di Dilthey che doveva recuperare, in uno, contenuto e riferimenti dove un "a priori" di questi è sì interno ma legato ad elementi vitali che alla storicità rinviano. In termini più semplici, non si presentano qui delineati nettamente contenuti e forme; per quanto appunto il contenuto può essere forma e la forma contenuto ed altresì in una applicazione che non si fonda su "costanti" diverse da quelle che l'uomo può cogliere al suo interno ma subito rapporta alla dinamicità della storia che ha prodotto sia ciò che altro. Si tratta di individuare, dunque, le possibilità conoscitive su quanto constatato o comunque affermato, facendo in modo che la metafisica, che ci si sforza di tenere lontana, non sia sostituita da un'arte che, come tale, si accinga a cogliere ciò che è, ma per le sue caratteristiche peculiari e ben diverse da quanto, di fronte, si intende con scienza. È una storia come vita che si

indaga e da tanto un primo problema; l'altro deriva dalla vita come storia e qui si affaccia il metafisico. Come è possibile il passaggio dall'arte alla scienza e da questa a quella, su questi presupposti? E come altresì a questi si giunge? Dilthey si volge alla ricerca di categorie con le quali riferire ed intendere quanto è ritenuto emblematico e quindi "reale", vitale, essenziale di un popolo in un dato periodo o di manifestazioni, correnti di pensiero, culturali, più o meno di gruppo e quanto altro. Avendo come modello il criticismo, appare allontanarsi da quella vitalità peculiare che costituisce proprio la storicità da cogliere come rappresentazione sia autonoma che generale. Se, per lui, non possono darsi valori assoluti, non significa, tuttavia, che essi possano essere conosciuti per rapporti a categorie, a propria volta, date e non nello sviluppo appunto di quella storicità che rappresenta, propriamente, ciò che si vuole cogliere né si può aspettare la conclusione del processo "indefinito" poiché quanto riteniamo è già in esso e noi consideriamo processo anche quello che, alla fine, se non solo come conclusione, qualcosa pure, oltre esso, può non risultare affatto secondo le precedenti aspettative. Il problema non cambia altresì, con il ritenere un qualcosa processo e quindi, con il rinviare le conclusioni finite ad un infinito, il che significherebbe derivare da esse le categorie di una finalità che comunque dovrebbe, solo alla fine, emergere. La stessa analogia inoltre, alla quale ci si affida, non può non operare sulle traduzioni e sostituzioni di taluni riferimenti pur presenti in noi, ma non di noi esplicativi, e tuttavia di altri e di quanto su essi presupposti ricavati ed immessi, possiamo cogliere come insieme vitale. Lo scoprire qualcosa è un rivivere ovvero un vivere e così comprendere altro, oltre un nostro tempo ed un nostro spazio, solo perché diventano uno spazio ed un tempo, nelle loro connotazioni, vissuti. È questa "l'elaborazione del pensiero", che è relativa, altresì, alla "arte di leggere le intenzioni che stanno al di là dell'espressione". Tutto questo rinvia comunque all'Erleben che, nondimeno, esige una "validità universale". Vita dunque ed "intendimento della vita"; "in una maniera sempre più priva di presupposti". La guida è un ideale che vuole cogliere una struttura ma che è vita.

Windelband

Risolvere la metafisica che porta alla divisione tra scienze storiche e naturali appare essere il problema dal quale Windelband muove, ritenendo che di determinazione si tratti quando si conosca il fatto particolare nella sua unicità e sempre di determinazione, ma divenuta una legge quando, con essa, è definita o spiegata la generalità, all'interno della quale i fatti. Emerge subito che se questi fatti sono gli stessi - almeno all'interno di ciascun soggetto - la determinazione non può risultare che unica, nell'allargamento pure della determinazione generale in legge che li contiene; laddove fosse la differenza peculiare ad interessarli, allora l'indagine deve volgere su essa appunto. Un metodo, dunque, deve applicarsi a ciò che è considerato nomotetico ed a quanto risulta idiografico, così che potrebbe conseguirne uno stesso o un diverso. E, tuttavia, Windelband considera una legge di natura o il particolare storico fino a spingersi a ritenere una forma permanente e per l'altro un contenuto singolare. A noi sembra che, seguendo la

problematica ai suoi tempi presente, esca dal riferimento peculiare che pure aveva individuato come determinazione metodologica con la quale appunto non solo risolvere la metafisica ma rilevare le differenze nelle applicazioni determinative sia generali, nei termini colti, nonché di quanto, per essa fissità, si lascia fuori e quindi di irreali, perché finalizzato alla conoscenza, rappresenta con quanto invece può essere conosciuto per una determinazione che può cogliere proprio ciò che è unico ossia individuale e, tuttavia, dato come scienza. Il lavoro verte su elementi così vicini e simili per cui ancora più difficile si presenta una possibilità di superamento ed insieme di compenetrazione per quanto può essere sintetizzato unitamente a quello che deve essere tenuto distinto. Quanto bisogna superare è proprio una legge da una parte e l'individualità dall'altra poiché appunto in ciò potrebbe annidarsi quella metafisica che ci si preoccupava di eliminare in quanto, ad essere spinta fuori non è solo la legge generale ma l'individualità stessa che comunque deve essere colta così, prima ancora di essere considerata tale. Windelband è cosciente che legge ed evento risultano, in ultimo, incomensurabili e tuttavia sono espresse misure critiche e valutazioni sia per quanto concerne il conoscere come riferire sia così il volere nonché il sentire e questi rappresentano giudizi in riferimento tra coscienza e finalità con le problematiche inerenti tra necessità rapportata e valutata e libertà come possibilità diversa. A valori che "sono" o che devono essere, egli giunge, considerando la stessa verità teoretica in funzione di un'esigenza che al trascendentale conduce.

Rickert

Al riferimento del particolare e del generale si interessa Rickert che reputa unico e tuttavia, quando bisogna attuare una scelta, il rinvio è ad una critica ulteriore. Ad essere interessato, questa volta, più che il metodo, è il valore; e sono i valori a costituire un riferimento di quello che è l'ambito di indagine della scienza che alla storia si volge e, in quei termini, va a definire. Appare legittimo chiedersi se questi valori sostituiscono, perché inglobano, le stesse condizioni conoscitive e pratiche nonché di giudizio ed ancora, se esse sono frutto della storia in divenire, in ultimo, rappresentano, in unione, proprio ciò che era stato distinto come natura e storia nonché come conoscenza generale e particolare. Egli stesso oscilla in questa considerazione che da un a-priori si ferma ad un'assolutizzazione con la quale gli avvenimenti sono letti e posti in essere. L'apertura, nondimeno, alle condizioni nonché ai fini stessi di una scienza storica emerge in modo evidente proprio per quanto un particolare si presenta come reale in una scienza che le condizioni dell'uomo nella storia non solo cerca ma ritrova e per le quali egli vuole conoscere.

Tra intuizioni concrete, fatti di coscienza ed intuizioni possibili, oltre ciò che, comunque, è considerato il solo reale, anche o soprattutto quando questo deve solo essere, si svolge la ricerca di Rickert ed in questo problema è risolto l'altro della stessa divisione in scienze della natura e scienze dello spirito e tuttavia, è all'individuo irripetibile e così che viene affidata l'elaborazione di una costruzione che se ha proprio lui come riferimento e

sui valori che gli sono diventati propri si pone, tende comunque ad essa individuazione che se non è o vuole essere legge generale di natura, pure vuole cogliere una storia posta in essere proprio dalle sue scelte e dalle sue determinazioni aspiranti, inoltre, ad impossessarsi di una verità per quanto di fronte ad una realtà. Dopo una pratica, altresì, deve applicarsi ai fatti passati solo una teoria volta alla comprensione e spiegazione di quanto accaduto alla luce di quei valori lì comunque ritrovati. Riferimento e giudizio, dopo l'ampliamento, anche qui si distanziano ed inoltre da chi pure vuole capire e riferire e al massimo, quando filosofa.

Simmel

Le possibilità di affrontare la storia, in termini critici, costituiscono, per Simmel, la tematica che non differisce, sotto questo aspetto, dagli altri storicisti che ad una storiografia, per così dire, filosofica si sono dedicati. Mantenendo un termine, ovvero l'oggetto, anche come fatto dal soggetto recuperato, l'attenzione si rivolge a quella forma ossia a quell'a-priori per il quale possa aversi la sintesi. Diversamente da Kant, tuttavia, e similmente ad altri contemporanei, egli ritiene che queste forme stesse siano da cogliere nell'esperienza. L'esperienza e la storia si trovano a rappresentare ed insieme a sostituire quelle che erano le condizioni a priori e così esprimono, in uno, il vero, se esiste un riferimento con il quale sia possibile determinarlo o il metafisico se esso, come esterno, si pone senza ulteriore determinazione. Sarà questo il problema in cui, in ultimo, Simmel si ritroverà appunto tra un relativismo ed un metafisico e comunque non senza aver attraversato "quell'intimo processo, la cui vitalità", "le esposizioni della storia della filosofia, s'io non m'inganno, non si sono troppo spesso proposte di facilitare questo modo di comprendere la filosofia". Al di là di una "forma logicamente determinata" come "estremo e culminante risultato del pensiero" bisogna volgersi alla "mobile continuità vivente del processo creativo". Bisogna allargare quella "forma che sinora ha posseduto solo il filosofo di fronte al pensiero di altri filosofi".

Proprio, tuttavia, per "quell'interna potenza ricreatrice" si avvia ad allontanarsi da un percorso che comunque non può essere semplice e che è dato da ciò che si considera potenza e che deve essere chiarito e determinato poiché, in ogni caso, si tratta di rivedere ed intuire "le condizioni dell'atto stesso della produzione filosofica". Simmel si propone di "offrire l'immagine di questi grandi filosofemi, così come essi si presentano ad un filosofo che cerca una propria soluzione di quei problemi e che a questo fine richiama e discute le loro soluzioni anteriori". Che il problema sia speculativo e non di "indole storica" appare evidente. Non il problema acquista "valore solo perché Platone o Hegel lo abbiano discusso, ma, al contrario, Platone od Hegel hanno valore per lui <per chi filosofa> solo in quanto essi hanno discusso il problema". E tuttavia si tratta soltanto di "onde di forma particolare senza infrangerne la continuità col porsi come fine a sé stesse". È proprio questa continuità che rappresenta il diverso ed il peculiare che Simmel immette che deve esplicitare quanto costituisce il problema di quella che si pone come una filosofia della storia ma che vuole

ricavare ed individuare principi ovverosia forme e fatti connessi. Egli non intende “oltrepassare nell’esposizione quei limiti” e nondimeno vuole adentrarvi e si affida ad un “movimento spirituale” lasciando fuori l’esterno ed il caduco che, come forma “vien via via sconfessata dall’evoluzione storica dello spirito”. Sforziamoci al massimo, allora, per cogliere gli elementi vitali di questa filosofia, al di là di quanto, oggettivo, la storia e lo sviluppo possono eliminare come scoria fissata. Il campo si apre continuamente non appena tentiamo di individuare e quindi vogliamo spiegare ovvero ci volgiamo a riferire e definire essa vita, essa storia ovverosia essa problematica generale sia che possa interessare una sociologia con il suo ambito ed i suoi criteri, a cominciare da quelli di una comprensione, sia che interessi il vivere o il ri-vivere o il ri-produrre quello che è pregnante ossia storico come realtà dalla quale emergono le leggi. Si tratta di porre o allontanare “categorie”, di mettere a punto le possibilità stesse dell’indagine, tentando di risolvere le variabili con la produzione di strumenti che, a propria volta, potranno risultare fatti e scorie insieme, per un’indagine successiva in una storia che si evolve, a cominciare dalla modalità per la quale un procedimento stesso è studiato, è posto o si chiede. Con una spinta ulteriore si giunge a ciò che costituisce o rappresenta un io, il proprio, per una coscienza quale che sia con la conseguenza di far rientrare, come determinazione o recupero, l’altro a cominciare dal “tu” fondando la propria rappresentazione e quella degli altri.

Allontanata la legge a similitudine di quella che in una natura può cogliere gli effetti per un loro ripetersi in quelle condizioni, quale legge, e se possibile, trovare, per la storia che indaga, quelli che si presentano fatti unici e, come tali, sempre diversi così che “oggetto” di conoscenza devono diventare gli stessi criteri e che dal rapporto e dall’esperienza devono essere ricavati? Se si dà come possibile una comprensione del soggetto per ciò che di fronte ad una coscienza può apparire, allora si tratta “solo” di intendere per esso, l’altro, fino alle complessità ed ancora passate; se il soggetto fosse, però, esso stesso costituito da particolari condizioni storiche o di sensibilità allora sarebbero proprio queste, anche più o meno epurate, a costituire traduzione ed interessi ed inoltre letture della società e della storia. Per quanto sia rilevabile, ponendosi od incontrandosi con altri dopo aver considerato sé, e in quelle condizioni, è forse possibile fornirne tali che, note, possano costituire un fondamento di una scienza che si sviluppa non appena quello stesso sia interessato nonché modificato unitamente a quanto all’esterno si è sviluppato. Per comprendere sia doveri che valori a quei riferimenti storici si rinvia così che lo studio interessa la loro evoluzione; ma se quanto si vuole è unicamente da ciò determinato, essi possono risultare solo reali perché effettuali. Qualora si volesse ulteriormente fondarli con una ricerca ci si rivolgerebbe ad una organizzazione e quindi ad un’unità che non solo riferisce un “tutto” ma tende ad evitare contraddizioni e svantaggi, indicando un utile in rapporto agli altri, senza la considerazione dei quali verrebbe meno un termine reale. Sulle cose poste da una semplice relazione emerge il problema per una coscienza che chiede i termini di una conoscenza che vuole presentarsi come legge prima genera-

le e poi, al di là di quanto astrattivo, pure può essere colto per rappresentare la realtà più consistente ed ancora oltre quanto va ad oggettivarsi, ivi compreso l'ideale.

La stessa vita, che produce ed elabora, supera, per Simmel, continuamente sé stessa così che il processo, che ad essa rinvia, diventa impossibile da fissare; eppure le sue produzioni si impongono ed operano come un esterno quale quello di altri prima che venga fatto proprio. Tra forme che tendono a fissarsi e forme da recuperare e che mutano, si svolge la storia che, a propria volta, è "oggetto" di indagine e fornisce gli stessi elementi della comprensione. La filosofia, che si muove senza "alcuni particolari presupposti" giunge, con Simmel, che li elimina quasi totalmente, a cercarli tra il divenire, tra l'io nell'esperienza e nel rapporto con le oggettivazioni, con il recupero per un nuovo superamento ed inoltre di ciò che, come presupposto, si presenta "oscuro".

Proprio per superare l'oscurità, tanti filosofi sono approdati alla metafisica, traslando ed allargando rappresentazioni ed intuizioni, creando un mondo che racchiudesse e spiegasse tutte le cose sia per un tale principio che per un altro od altro ancora che li riassume entrambi permettendo comunque l'organizzazione del tutto a cominciare da Eraclito o da Parmenide, per il divenire o l'essere. Platone affida la risoluzione al rapporto del reale con l'ideale fino a spingersi al terzo mondo; e così immanentisti o spiritualisti, idealisti e dialettici, mistici o empiristi hanno ritenuto di trovare leggi universali, ipostatizzando ed allargando quella che è rappresentazione viva e dinamica che nella storia si esplica e dalla storia trae alimento e, forse anche per lui, questo sconfinamento ha scacciato ogni altra cosa dopo averla colta nella storicità.

Spengler

È ancora la storia ad interessare Spengler ed una storia non solo di fronte ad una natura con le sue leggi che, in quanto meccaniche, subordinano al divenuto, il divenire. Essa storia comunque, che subordina il "divenuto al divenire", è considerata come un organismo; la metafisica contenuta, si rafforza con il ritenere che si possa penetrare con intuizioni in esso, con forme che da quella stessa provengono, tenendo conto che ogni organismo nasce, invecchia e muore. Se assoluti si pongono i valori in essa umanità, che altro non è che un'esplicazione storica, relativi si dimostrano questi rispetto ad altre epoche, verso la fine delle quali, altresì, essi appaiono rovesciati; si avverte qui la posizione di Nietzsche. Senza liquidare come semplicistica questa tematica, alla quale lo stesso nazismo ha attinto o almeno ne ha tratto alimento e senza addentrarci in analisi specifiche, è possibile delineare gli elementi peculiari che la caratterizzano.

Se il relativismo storico e il problema delle "forme" conoscitive possono considerarsi in linea con altri autori di questo storicismo, senza un approfondimento di quanto propriamente lo caratterizza ovvero il recupero delle possibilità della conoscenza all'interno di essa stessa storia tra fatti e sviluppo, se il ritenere la vita di questo organismo, da penetrare più che da comprendere con leggi, né ci si sarebbe aspettati quelle valide universal-

mente e fissate, è affidato ad essa similitudine con quanto può essere ritenuto biologico, allora proprio questa storicità appare uscire da sé per essere definita ancora non più con le leggi di natura ma al loro posto sì da quelle biologiche e, tuttavia, da cogliere ulteriormente. Da un rapporto con farfalle o da una similitudine con “sangue che si coagula” non emergono maggiori elementi analitici per una filosofia che è volta, con riferimenti, ad un campo unitario sia in unione con quanto spiegare che di fronte ad altro e che può rappresentare o meno una verità. Che quella di Spengler sia rappresentata dall’aver colto uno storicismo verso la fine?

Troeltsch

A focalizzare ulteriormente l’attenzione su quello che costituisce l’elemento centrale della storicità è Troeltsch che riflette sulle possibilità di rapportare e determinare proprio ciò che è relativo. Quanto si presenta come un fatto, egli valuta rispetto a ciò che deve essere; e questo risulta comunque posto. Dalla problematica appena aperta, subito però egli sembra muovere verso una definizione in “positivo”, legando questo dover essere a ciò che la religione rappresenta e pone, così che essa viene ad inserirsi nella storia, costituendone un nuovo termine: l’elemento diverso che si cercava.

È appena il caso di notare come le possibilità ed un riferimento esplicativo ed altresì determinante, rispetto a quanto presente, siano costituiti appunto dall’uomo che, riconoscendosi storico, vuole cogliere essa stessa storicità; ma proprio in ciò Troeltsch recupera la religiosità di quello con il “mistero” che porta con sé e, tuttavia, all’etica rinvia “in quanto teoria dei fini e degli scopi ultimi dell’esistenza umana” che non può sussistere senza confrontarsi con le grandi intuizioni del mondo da cui soltanto si origina la valutazione dell’esistenza dell’uomo”. Al di là della stessa evoluzione storica sembra ripresentarsi un uomo di fronte, con talune caratteristiche o almeno alcune esigenze. Ad essa “teoria del valore” rinvia la volontà che “non è altro che l’affermazione di sé”, la cui indagine “compete alla psicologia”. La “religione per sé stessa” è da cogliere, inoltre, “puramente ed autonomamente nella sua specifica essenza e, in ogni caso, intenderla nella sua relativa indipendenza da ogni cosmologia”. Sarà tutto questo il corrispettivo, cercato, dell’a-priori kantiano.

Meinecke

Superare il relativismo estetico e la stretta individualità rappresenta l’obiettivo di Meinecke il quale oltrepassa la via che afferma sia il passato che il futuro e nondimeno, si tratta di andare oltre, per cogliere lo stesso attimo che, per gli altri storicisti comunque rappresentava la realtà concreta, individuale ed irripetibile, da cui i noti problemi.

La fuoriuscita da quanto può essere prodotto da una forza, con tutte le sue implicanze, viene, anche per lui, dall’alto, così che, rispetto all’eterno, una determinazione dell’attimo è possibile ed altresì un dover essere rispetto ad ogni essere a cominciare da una “ragion di stato” di fronte alla quale, la morale. A queste “conclusioni” il Meinecke perviene non senza essere

passato attraverso una valutazione di quanto il mondo antico ha epurato dalle passioni degli uomini per ritrovare ciò che possa avvicinarsi a quell'assoluto al quale ritenere ancorati, ai suoi tempi, rapporti, spiegazioni e finalità.

Max Weber

Allo studio della società conducono gli interessi di Weber e se egli ritiene inadeguata una spiegazione di essa con la considerazione dei fatti, linea sulla quale muoveva il positivismo, tuttavia reputa che la sua comprensione non possa essere data da uno psicologismo al quale, in ultimo, apparivano approdare i vari tentativi dello storicismo che di un'arte sembravano bisognare per integrare una scienza, almeno dove questa non fosse, addirittura, da quella sostituita. Quale, allora, l'ambito di una ragione che potesse riferire o determinare quanto si svolge tra gli uomini e per gli uomini? Quali gli elementi? Quale soprattutto il metodo? Il rapporto intercorrente tra i termini rappresenta, per Weber, proprio ciò che è da cogliere al di là di ogni spiegazione metafisica o generalizzante o ancora fissata una volta e poi applicata come chiave di lettura come, secondo lui, avveniva per la concezione materialistica della storia e con tanto vuole significare che culture o idealità presenti, scelte o comunque poste in essere, non sempre rappresentano l'effetto ma, a volte, la causa, altre il risultato di interazioni così che l'indagine, a ciò volta, può far comprendere quanto "necessario" per una coerenza da inserirsi in esso percorso che riguarda la scienza e comunque essa non solo non esaurisce ma non determina una volontà che, nella società e nella storia, opera. Due le vie tematiche nelle quali seguirlo, allora, oltre il metodo e la considerazione generale, nella quale, il tutto, altresì, converge. Che non siano i fatti a rappresentare la realtà appare scontato, per le critiche già condotte, per cui essi, nella generalizzazione, lasciano dietro quanto di concreto e peculiare non solo dalla storia ma dalla stessa natura è prodotto, ammesso che si possa avere di queste una conoscenza come tali. Le relazioni con gli altri costituiscono, per Weber, i termini sui quali portare avanti le indagini e sono esse a fornire il materiale. Questo, inoltre, è semplicemente o contiene, a propria volta, gli elementi da separare per la spiegazione?

Ché, proprio tanto rappresenta lo storicismo. Egli, tuttavia, isola alcuni elementi dal fine da raggiungere con un'operazione di ragione al valore sempre rapportata. Esistono azioni che al soggetto rinviano ma per causalità non razionali che potrebbero essere ricondotte ad un istinto o ad altri elementi. Egli considera infine, quelle oramai rese proprie da ciascuno per quanto dall'ambiente ovvero dalla tradizione proviene. È lecito chiedersi se sia giunto a ciò per osservazioni, per catalogazioni, per analisi, per intuizione o comunque e in che termini ed ancora se abbia definito una ragione e per quanto e come essa opera quando al fine è volta oppure, coscienti che forse tanto rappresenta il culmine del problema ci si può accontentare per ritornarvi solo in seguito, tenuto conto che egli porta avanti una sociologia prima ancora che una filosofia? Fissiamo, nondimeno, almeno questo che egli, procedendo in questa scienza della società, espliciti il passaggio quan-

do alla filosofia si rivolge o quando questa subentra o almeno quando alla verità si indirizza, così che, con la scienza, allora, non si proponga di offrire soltanto misurazioni. Sì, perché deve essere valutato proprio quanto non è né ciò, né intuizione, né esperienza vissuta, né rivissuta e se da evitare è ogni “utopia” concettuale che “unisce determinate relazioni e determinati processi della vita storica di un cosmo”. Si tratta di recuperare quello che è reale o vero, almeno al di là della “accentuazione”. Weber reputa di cogliere il “carattere specifico” dei “processi dipendenti dal <mercato>” con lo “illustrare e rendere intelligibile pragmaticamente”, con una “connessione in un tipo ideale”. Proprio in questa individuazione-traduzione egli pone realtà e metodo. Ciò indica, altresì, “la direzione all’elaborazione di ipotesi”. “Il concetto tipico-ideale”, “intende fornire alla rappresentazione un mezzo di espressione univoco”. Questo non significa comunque né verifica né verità. Queste idee riguardano sia la società moderna che l’antica. “L’accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti” deve pure essere risolta se la sua non vuole risultare scienza sul modello positivista, alla quale, quelle ipotesi, se non metafisiche, possono giovare, contribuendo a spiegare così alcuni procedimenti ma senza una pretesa diversa. Bisogna definire, inoltre, il restante “lavoro storico” per constatare “la maggiore o minore distanza dalla realtà da quel quadro ideale”.

Né si tratta di costruzioni per astrazioni, ché esso piuttosto può servire alla elaborazione di idee. Diverse, comunque, queste costruzioni per ciascuno che le elabora e così le pone, tuttavia generano interesse “in qualità di fenomeni culturali”. Il problema è spostato dalla costruzione di questi alla loro comprensione che non deve essere per ciascuno o se così, con quali caratteristiche? La spiegazione investe inoltre gli “stessi punti di vista” che, come tali, appaiono una selezione in riferimento “in via puramente classificatoria”; “non soltanto il confine tra l’uno e l’altro, ma anche il contenuto concettuale deve rimanere sempre fluido”. Reputa però che se si vuole “concepire il concetto di <setta> geneticamente, cioè in riferimento a certi importanti significati culturali che lo <spirito di setta> ha avuto per la cultura moderna, allora determinate caratteristiche dell’uno e dell’altro divengono essenziali poiché essi stanno in relazione causale adeguata con quegli effetti”. Affida ora a causa-effetto, Weber, ciò che deve proporre come verità o scienza. Se la “piena purezza concettuale” non si presenta mai, lo stesso discorso può valere per la realtà indagata per essi e per la causa-effetto fino a ritenere altresì che “ogni concetto non puramente classificatorio allontana la realtà”; quasi che questa fosse per sé o coglibile come tale ed egli comunque afferma che “la natura discorsiva del nostro conoscere”, con la quale “noi possiamo cogliere la realtà solo mediante una catena di mutamenti di rappresentazioni, postula una siffatta stenografia di concetti”. Il problema si presenta, per questi termini, solo spostato.

Dopo tutto questo si passa al “significato pratico” del quale “deve occuparsi il lavoro della scienza sociale nel nostro senso” e tuttavia si tratta ancora di riferire il “dato empirico ad un caso-limite ideale”. Con ciò, Weber reputa di aver superato sia quello storico che “rimane attaccato al

campo di ciò che è <sentito> indeterminatamente”, sia chi “di regola” “impiega, consapevolmente o meno, altri concetti simili senza una formulazione linguistica e un’elaborazione logica”. Ciò che si vuole comprendere, implicando una scelta, è riferito a quanto come valore ed interesse, l’uomo che ricerca, si propone. La stessa elaborazione alla soggettività rinvia per quanto non è - né vuole essere - una riproduzione. Se è così recuperata una realtà per gli interessi e questa è pratica, più lontana è spinta la scienza che pure opera per i rapporti che si indagano. La stessa differenza tra le scienze della natura e quelle storiche si presenta nel fatto che in quelle le “leggi sono tanto più importanti e fornite di valore quanto più esse sono universalmente valide; per la conoscenza dei fenomeni storici nella loro base concreta le leggi più generali, in quanto sono le più vuote di contenuto, sono invece di regola le più prive di valore”.

Non si può parlare così di “trattazione <oggettiva> dei processi culturali”; né si vuole conoscere la “realtà sociale” ma si tratta di “conoscenza soltanto di uno dei diversi strumenti di cui il nostro pensiero ha bisogno a tale scopo” e ciò “sul fondamento del significato che ha per noi la realtà della vita, sempre individualmente atteggiato, in determinate relazioni particolari”. Weber rinvia ad “idee di valore”, ad una <cultura> come “sezione finita dell’infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell’uomo”. Ammettere già un divenire anche senza senso, significa porre un qualcosa che, in quei termini considerato, esprime una metafisica. Da definire ulteriormente è quel “punto di vista dell’uomo”, diversamente, registrando semplicemente il fatto, si cade proprio in quanto voleva essere allontanato per una scienza che i fatti registra, astrae o cataloga in leggi e particolari di settore. Weber pone anche l’infinità di un divenire e questo stesso non può non essere riferito come tale; per l’infinità valga quanto di logico o illogico è stato da tanti filosofi detto. Se le idee di valori sono concrete rispetto ad altro, dovrebbero, esse, costituire ulteriormente l’indagine. Il senso non è solo attribuito dalle “capacità e volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo” ma gli “esseri culturali” dovrebbero poter riferire anche la loro cultura. Un raccordo tra il soggettivo, per la scelta cui si volge e l’interesse da parte di altri, sulla via dell’universale, da Weber è trovato in una gradazione del senso che investe altresì il metodo, ritenendo per il resto, il ricercatore “vincolato alle norme del nostro pensiero”. Queste ci sono presentate ora come diverse da ciò che dovrebbe costituire comunque il riferimento della realtà per valori, lasciando fuori da esse una determinazione stessa del metodo.

Sembrerebbe così che questa metodologia recuperasse e compenetrasse quanto si presenta come scienza per l’individuazione comune di rapporti a cominciare dalla logica con una sua causalità applicata e tuttavia ciò deve “valere per tutti coloro che vogliono la verità”. Ancora però “la corrente del divenire sconfinato scorre senza fine verso l’eternità”. Mutano invece “le connessioni concettuali in base a cui esso <individuo storico> è considerato e penetrato scientificamente”. Un “non-senso” sarebbe “un sistema delle scienze della cultura” poiché “da un tentativo del genere potrebbe derivare

sempre solo una collezione di punti di vista, specificamente diversi e tra loro in vario modo eterogenei e disparati, in base ai quali la realtà è risultata o risulta, per noi, <cultura>”. Se manifesti appaiono i contributi metodologici o soprattutto connotativi di un processo e specificamente di riferimento per valori ed individualità, altrettanto si presentano le problematiche aperte, con gli elementi ulteriormente da ricercare.

Bergson

Constatare nella coscienza una durata e cogliere un tempo che ad essa appartiene, non come sommatoria ma come formazione che si evolve, rappresenta, per Bergson, sia la continuità con la critica al positivismo sia un'innovazione della stessa evoluzione che egli reputa vita. La divisione e la misurazione con un tempo esterno, può essere utile per comprendere, nei termini di una scienza, quanto è fuori ma quello non è il temporale, poiché non è legato alla vita che si sviluppa e solo lo esprime. Vita e divisione nonché organizzazione esterna rappresentano i termini che una filosofia dunque ed una scienza affrontano nei rispettivi campi dove, inoltre, un'intelligenza con una intuizione ed un istinto sia come “conoscenza” che come esplicazione di essa funzione vitale, in definitiva, opera e questi possono restare distinti o legati con un'ulteriore intuizione che l'istinto compenetri similmente a quanto, sotto l'altro aspetto, avviene tra una vita che, quando si arresta, appare come materia e che non appena si slancia nuovamente modifica e supera.

Su presupposti non diversi egli valuta sia la morale, come fissità ed abitudine, sia quella che è rappresentata da esplicazioni nuove e potenti che non si lasciano irrigidire, portate avanti da coloro che all'evoluzione della vita, nel senso più alto, si accostano. Se questi gli elementi precipui in una breve sintesi, seguiamo Bergson in alcune specifiche analisi. Per ciò che concerne la matematica egli reputa che “l'intervallo in sé stesso, la durata, il movimento... rimangono necessariamente fuori dall'equazione”, per quanto si voglia “sostituire la nozione di differenza con quella di differenziale”. Può essere individuata qui anche la sua concezione per la quale la vita si esplica in diversificazioni ma non da essa coglie ovvero raggiunge e pone l'unità. “Durata e movimento sono sintesi mentali” poiché “con i punti di una linea... il movimento non ha nulla in comune”. “Movimenti distinti” si hanno da “posizioni differenti”. Non si può cogliere con il numero ciò che non risulta rappresentato dalla divisione. Si tratta dell'impossibilità di ridurre la qualità a quantità ovvero, specificamente, di misurare la vita con ciò che non può coglierne la realtà.

Diversamente dal tempo, Bergson ritiene “che solo lo spazio è omogeneo”, che gli elementi “situati nello spazio costituiscono una molteplicità distinta” e però in esso “non vi è né durata e neppure successione” poiché solo “una coscienza” è “capace dapprima di conservarli, poi di giustapporli, rendendoli l'uno esteriore all'altro”. Egli ricava tanto dalla considerazione che nella coscienza, essi fatti “si compenetrano, s'organizzano insensibilmente insieme, e legano il passato al presente per effetto di questa stessa solidarietà”. La distinzione, tuttavia, avviene perché li allinea “insieme nello

spazio, in cui ognuno di essi esisteva separatamente”. Che i fatti, rappresentati in una coscienza, siano distinguibili per un ulteriore riferimento e non la rappresentino semplicemente e conducano ad essa che ha le possibilità di distinguere anche al suo interno uno spazio similmente al tempo o esso spazio è rappresentato solo dall'esterno o per esso? In tanto consiste il problema fondamentale soprattutto rispetto alle forme a priori di Kant. Se la coscienza è la vita stessa del soggetto, il “fatto” ulteriore riguarda la conoscenza, almeno se questa, con quella non coincide. E Bergson all'intuizione si affida dopo aver altresì, colto l'istinto. Se delineati si presentano spazio e tempo esterni con le problematiche non ridotte nemmeno con le integrazioni, bisogna ora, per superare ciò, determinare l'interno e la coscienza, evitando inserimenti metafisici, facendo leva sulle osservazioni ma, soprattutto, chiarendo l'intuizione sulla quale, in ultimo, questa conoscenza fa leva e il suo “oggetto” è “una molteplicità qualitativa”; è da questa che fa derivare anche l'altra e solo in un caso appaiono coincidere: quando le unità esterne possono essere paragonate ad interne così allineate in “un processo dinamico” che, comunque, non è mai ripetitivo, né composto di unità semplici ché, anzi, esso è una formazione in sviluppo compenetrato. E tuttavia noi abbiamo la possibilità di porci diversamente, di “astrarre” quasi che si trattasse di elementi ridotti per una distinzione e così irreali.

Quali i termini, allora, che rendono possibile, oltre che questa operazione, la comprensione soprattutto del processo vitale come realtà della coscienza? Se con la “qualità della quantità noi ci formiamo l'idea d'una quantità senza qualità” allora la conoscenza ad essa qualità deve essere volta. Bergson, oltre ad una “rappresentazione simbolica” considera “un doppio aspetto”, “per la nostra coscienza”, “l'uno sempre identico a sé, quando noi pensiamo all'identità dell'oggetto esterno, l'altro specifico, in quanto l'addizione del termine provoca una nuova addizione dell'insieme”. Il fenomeno esterno inconoscibile in sé “prende per noi la forma del movimento” per posizioni che la nostra memoria chiama e “fa sì che queste immagini si compenetrino”.

“Attraverso dunque l'intermediario del movimento la durata può, in particolare, prendere la forma d'un mezzo omogeneo, ed il tempo proiettarsi nello spazio”. Può individuarsi un movimento se non è né solo interno né esterno? La distinzione sembra interessare, per Bergson, un “io” “di superficie” “a contatto del mondo esterno” e sarebbe esso, altresì, a produrre quella unione nonché con-fusione tra esterno ed interno. “Ma il carattere simbolico di tale rappresentazione diviene sempre più evidente a mano a mano che ci addentriamo nelle profondità della coscienza”. Quell'io che si compenetra avverte tutto il distacco di ciò che si sviluppa nello spazio e nondimeno, esso “forma una sola ed identica persona con l'io superficiale”; anche all'interno si presenta quello che in superficie è diverso e come tale viene avvertito: “Così si ripercuote” “quell'esteriorità reciproca che la giustapposizione nello spazio omogeneo conferisce agli oggetti materiali: a poco a poco le nostre sensazioni si staccano l'una dall'altra, come le cause esterne che han dato loro origine, e i sentimenti e le idee come le sensazioni di cui sono contemporanei”. Alla divisione dell'io con il superficiale che

recepisce l'esterno con essa divisione si presenta affidata la conoscenza. "Vi è una realtà esterna e tuttavia immediatamente data al nostro spirito" e questa rappresenta la base sulla quale Bergson pone l'intuizione o ciò che al metafisico volge, non appena considera la realtà, mobilità e "stati che mutano", "non stati che si conservano" e queste affermazioni vogliono essere generali e ciò sulla considerazione che "la coscienza che abbiamo della nostra propria persona, nel suo continuo scorrere, ci introduce all'interno della realtà sul cui modello dobbiamo rappresentarci le altre". In stridore appaiono questi allargamenti soprattutto in rapporto a quanto ci si poteva aspettare per analisi volte a fondamenti diversamente ed ulteriormente imperniati sulla coscienza o su possibilità ulteriori; sullo "spirito" che pure "prende, di quando in quando, vedute quasi istantanee sulla mobilità indivisa del reale".

La divisione serve alla vita pratica per comunicare ed alle scienze per comprendere? Sarebbe così solo la realtà vera, unica e completa a non ritrovarsi in tanto? L'intelligenza può percepire solo quello che è solido e procedere solamente "per concezioni stabili". Bergson reputa che nella sua rete non possa essere presa "una conoscenza interiore e metafisica del reale". Egli considera metafisica la realtà interiore e non solo prima ma unica vera, "l'essenza". Eppure, secondo lui, tutte "le difficoltà", dalle contraddizioni alle antinomie "provengono, in gran parte, dall'applicare alla conoscenza disinteressata del reale i procedimenti di cui, di solito, ci serviamo per uno scopo di pratica utilità". Bisogna "ricollocarci nel movente per attraversare con lui le posizioni immobili". "Per mezzo di fermate per quanto numerose, non si farà mai della mobilità". Eppure il pensiero non solo "potrà trarne", "quante fermate si vorrà" ma dovrà comprendere essa mobilità se ogni dogmatismo non è riuscito "con la fissità dei concetti" a cogliere "la mobilità del reale". È l'assoluto, ciò che scorre, che egli vuole afferrare, laddove hanno fallito idealisti, scettici e criticisti. Questa realtà mobile bisogna incontrare seguendo un "cammino inverso", "intuitivamente". "Concetti fluidi" devono "seguire la realtà" e "filosofare consiste nell'invertire la direzione abituale del lavoro del pensiero". Solo con essa inversione si è avuto quanto di grande ha prodotto il pensiero a cominciare dalla "analisi infinitesimale".

La stessa matematica moderna pur "essendo scienza delle grandezze segue dall'interno il generarsi anche se l'intuizione è legata al simbolo", ma la metafisica, "dovrà astenersi dal convertire l'intuizione in simbolo" ed essa dovrà cominciare "col prendere contatto con la continuità e la mobilità del reale" che è qualità di cui la quantità della matematica è un caso limite; quella deve "operare differenziazioni e integrazioni qualitative". "L'intuizione una volta afferrata, deve trovare un modo di espressione e di applicazione conforme alle abitudini del nostro pensiero". "in ciò si trova la condizione" che, però, non appare ancora esplicitata proprio perché "questa intuizione attinge un assoluto" di fronte ad una "conoscenza simbolica", ritenuta relativa e comunque si tratta di unificare scienza e metafisica e Bergson reputa che questa sia la via. Sull'organismo e sulla coscienza in movimento è ritenuta fondata altresì l'evoluzione ed a coglierla dovrebbe essere un'intui-

zione da mettere in atto nei termini sopra espressi e forza e scelta ad una coscienza o “supercoscienza”, in ultimo, rinviano ed è essa coscienza che nell’uomo “spezza la catena”. È “la corrente della vita” che bisogna cogliere e tuttavia essa “vita trascende la finalità” ma è “solo con l’uomo” che l’evoluzione ha proseguito il cammino della coscienza tra i suoi possibili ed essa “è soprattutto intelligenza”, distinta dalla intuizione per il fatto che questa “procede nel senso della vita” e quella “in senso inverso, e come tale, è naturalmente regolata sul movimento della materia”. Essa intuizione nondimeno, “getta una luce debole e oscillante, ma che vale a rompere l’oscurità della notte in cui ci lascia l’intelligenza” la quale divide e spazializza e così individua.

Husserl

Che i fatti, sui quali si incentrano positivismo e psicologismo, non rappresentino quello oltre cui non si possa andare, spingono Husserl ad una ricerca ulteriore con la quale egli reputa di trovare un fondamento o, in legame con esso, un universale nonché un necessario logico o, prima ancora, qualcosa che si presenti, dopo aver praticato un’epoché volta ad allontanare quanto oramai si è imposto e da apparirci reale o valido e che, tale, invece, non è. Per quanto concerne i fatti valgono le critiche portate alle scienze positive che lasciano fuori ciò che ad essi è dietro nonché interagente ed esprime una ulteriore e diversa realtà concreta di cui quasi sempre quelli ne esprimono una generalizzazione o astrazione che hanno bisogno continuamente di essere corrette, proprio per quanto, in essi termini, non riesce ad essere spiegato. Cosa si presenta dunque ed a cosa? Con cosa sono avvertiti ed a che riferiti gli elementi? Rappresenta questo il problema di una ricerca che si presenta come Fenomenologia. Non il fenomeno come fatto quindi, o almeno tale da non esprimersi senza il suo precipuo riferimento così che esso possa rapportarsi come il più reale e non ulteriormente scomponibile. Esso si manifesta per il riferimento che lo pone e vuole riconoscerlo e risulta al di là sia di ogni particolarità concreta diversa sia di una universalizzazione per presentarsi come termine sul quale operare. L’antico problema della oggettività della conoscenza appare spostato nel conosciuto nonché, dopo Kant, nelle stesse possibilità conoscitive, per quanto ancora riconducibile al necessario e a quanto dall’esterno proviene e, nelle condizioni, essere determinato.

Né a semplicismi è riconducibile la prospettiva di Husserl che si pone quasi senza alcunché, aspettando di analizzare quanto di valido e non ulteriormente riducibile si presenti e non ad una forma ma ad una coscienza che ha bisogno, a propria volta, di essere esplicitata in quello che consiste tra analisi e separazioni per quanto resti dopo aver allontanato l’estraneo. Più complesso ancora si connota il lavoro non appena si usano categorie alle quali altri termini si legano o con esse vengono spiegati. Liberato il campo, tuttavia, da ciò che alla coscienza si è sovrapposto, non solo Husserl deve trovare essa coscienza ma gli elementi tradotti da una compenetrazione che è oggetto di indagine della psicologia che non può investire né il semplice esterno, poiché alla coscienza è riferito, né rappresentare un ideale ed

inoltre puro, poiché verrebbe a mancare il rapporto con l'esterno; eppure la fenomenologia si prefigge di misurare esattamente quanto alla coscienza è relativo, la cui individuazione è possibile con filosofia, con logica ovvero con scienza nel significato che solo da ciò emerge. L'epoché investe tutto il discorso che si presenta quasi interamente da fondare in modo non dissimile dalle ricerche dei primi filosofi a parte l'elaborazione delle individuazioni, dei metodi e dei contenuti da epurare. Egli vuole porre la sua scienza al di là dei dati degli stessi sensi e non solo di quanto ideale, e trova una coscienza dalla quale muove ma questa esprime dati da valutare, da riferire o da logicizzare al punto da affermare che si tratta di una "coscienza di..." Se questa rappresenta il riferimento di qualcosa, di uno ulteriore si ha bisogno, non appena si vuole determinare o stabilire un sentimento, così come ogni altra cosa fino ai valori, elementi tutti che costituiscono, non appena si pongono, il corrispettivo di quanto pure di formale era stato allontanato, dallo a priori sensibile alle categorie, a meno che essa coscienza non diventi il riferimento unico e di base ma allora si presenterebbe ancora il problema della sua conoscenza che la recupererebbe autonomamente se non traducendola dal suo contenuto.

Gli oggetti ai quali si perviene che non sono già logici oltre che mentali, costituiscono questa ricerca con le sue problematiche, che includono l'intuizione, alla quale resta affidata la stessa possibilità che sulla forma, sulla essenza è incentrata. Tra esperienza e forma, si gioca il significato stesso di essa essenza prima, con la considerazione in sé e tuttavia in essa coscienza che, come tale, risulta doverla contenere, se lì è stata trovata e non risulta né esterna ad essa o rinviante né, sulla stessa linea, ma, all'opposto, metafisica; ed è quanto resta in essa coscienza dopo l'epoché. A quanto rappresenta sia la realtà che l'intuizione in rapporto, va rivolta l'indagine che non può accontentarsi di divisioni o "contenuti noematici" che anzi si tratta di porre in essere. Né esente da problemi risulta un essere emerso dalla stessa coscienza ché, al contrario, deve essere esplicitato soprattutto se si pone, a propria volta, come condizione e di conoscenza e di ulteriore sviluppo, per i termini suoi propri. La definizione si fa ancora più urgente qualora essa rappresenti, come incondizionato, la condizione di ogni altra cosa con la sua essenza ed esistenza; con il suo essere così. "La filosofia come scienza rigorosa" deve poter fornire un metodo ed esso deve essere volto ad evitare oscurità ed imprecisioni operando su quegli elementi che possono permettere la scienza che vada oltre le "teorie matematiche". Non ad una semplice riduzione degli elementi o ad un'intuizione, che a ciò pare associata, si rivolge Husserl, ma ad una essenza oltre la stessa logica, che pure, con le sue regole, considera base delle altre scienze come scienza di scienze e dovrebbe costituire, essa realtà ritrovata, proprio la base dello sviluppo a quei principi affidato ed a quanto, in ultimo, nella coscienza si presenta, al di là di ogni particolarità poiché si tratta di ritenere la "essenza in tutte le sue formazioni distinguibili. Nello stesso tempo si deve però studiare ciò che la coscienza <significa> ossia i diversi modi in cui essa, conformandosi all'essenza di queste sue formazioni, intenziona la <oggettività>, ora cioè in un modo chiaro ed ora oscuro, in presenza autentica o

presupposta, in mero riferimento segnico o in immaginazione diretta, immediatamente e direttamente oppure attraverso il pensiero in questo o in quel modo attenzionale, e così via in un'infinità di altre forme. Intenzionando l'oggettività, la coscienza può eventualmente comprovare come <valido>, effettivo>...”

Perché tuttavia questa linea metodologica possa andare consistentemente oltre le rivelazioni e le dinamicità di quelli che comunque possono essere constatati come rapporti di fatti, bisogna puntare alle specificità e caratteristiche che, comunque, Husserl, ritiene essere quelle essenze che invece spingono ad uno sforzo per determinare, con riferimenti ulteriori; il percorso non può fermarsi agli “adeguati processi di <chiarificazione>, né “nella ricerca delle correlazioni” anche se ciò è molto lontano da ogni derivazione analitica di “giudizi dei significati verbali” come tanta ricerca scolastica ha ontologicamente prodotto. La necessità di una definizione nell'uso stesso del linguaggio popolare nonché di ogni altro elemento che ne bisognasse, non si presenta come una novità, ché risale almeno ad Aristotele, ma Husserl la lega a quanto ancora costituisce il lavoro di una fenomeno-logia. Se l'essere, tuttavia, è recuperato da una natura alla quale è attribuito, per le scienze ad essa relative, non appare interamente sganciato da una coscienza della quale anzi si presenta espressione dopo tutto quanto è ritenuto soggettivo e mutevole. Si tratta di fondare l'intuizione e di riferire la riflessione. Bisogna lavorare proprio su quello che non è né flusso né essenza ma posizioni di essere e verificabilità e tanto non può risultare assorbito dalla “sola linea intenzionale che lo guida”. Se nel tempo si ha solo il fenomeno, si tratta di determinare la sintesi per cui “il fenomeno intuito entra in relazione con la cosa esperita” e l'intuizione non può esprimersi nella “connessione monadica” e ciò non può essere inoltre dato dall'evitare le contraddizioni poiché il posto è costituito proprio da quanto la coscienza esprime dopo le analisi.

Se l'intuizione è applicata e considerata “come essere-essenza e non pone affatto alcuna esistenza”, il problema investe poi la conoscenza di una “materia di fatto”. Metodo e possibilità generale, come scienza, urtano, secondo Husserl, contro lo storicismo non appena si vogliono, dalla storicità rilevare leggi, né si possono usare elementi non ricavati rigorosamente per costruire una Weltanschauung quale che sia, e sempre “il processo essenziale della ricostituzione della scienza rigorosa sta nel trasformare le intuizioni profonde in forme razionali inequivocabili”. Simile discorso però può essere applicato alle “idee” che reali come “il numero 2 nella serie numerica” possono essere considerate oggetto solo se tali risultano in una coscienza che così le colga poiché se ciò fosse frutto di una valutazione esterna esse pretenderebbero un riconoscimento diverso che implicherebbe la stessa astrazione e, nondimeno, bisogna prestare molta attenzione a quel “2” pure trovato nella coscienza così che “tocca alla teoria di rivolgersi ai dati, e tocca in particolare alle teorie della conoscenza di distinguere le modalità fondamentali dei dati e di descriverli secondo la loro intrinseca essenza”. Sono interessati, tuttavia, il sostrato ed il facile passaggio al metafisico che un “sentimento di chiarezza” dovrebbe fugare. Si tratta di valutare

l'intero mondo di esperienze, compreso ciò che di esso può restare di fronte ad una coscienza in rapporto e comunque cogliere quanto in relazione; è questa la fenomenologia che studia quello che non scompare ma può e deve presentarsi essendo comunque coscienti che esso è in quel rapporto. Il problema è costituito, ancora una volta, dal rilevare proprio quel puro che individua quanto si presenta. L'io che coglie quanto è per sé è tuttavia rispetto a ciò e per ciò, quale lo era quello di Cartesio per l'applicazione allora del pensiero. Proprio la "costante riflessione" spinge avanti la filosofia.

Dewey

L'esperienza, per il Dewey, si pone a rappresentare, nel suo dinamismo, sia quanto è prodotto non solo in una "coscienza" ma quanto può esplicitare la stessa possibilità conoscitiva come indagine volta ad orientare, raggruppare ed organizzare quello che è funzionale, come ipotesi, nella stessa "realtà" con la quale si è in rapporto pratico. Tra esperienza, coscienza e conoscenza si manifestano gli elementi della sua ricerca in rapporto sia con gli antichi che con le altre scienze. Se la coscienza non racchiude l'intera esperienza, se i termini di questa costituiscono la condizione della stessa conoscenza, l'operazione, tuttavia, di orientamento e sistemazione, che rappresenta soprattutto ciò che si dice scienza, se non si "esaurisce" in un raggruppamento "autonomo", ovvero individuativo dell'altro restante nonché da indagare, ha bisogno di una attività che può essere costituita da un'intelligenza come forza naturale che comunque è incentrata, per Dewey, proprio e solo su quanto avvertito ed al quale la gestione è volta. Superata la distinzione soggetto-oggetto, intendendosi, per quest'ultimo l'elaborazione stessa di quello che è stato recepito in modo simbolico ma su quanto di effettivo e reale si manifesta ed esiste come esperienza, negativa o positiva che sia, da questa deve essere recuperata ogni determinazione e possibilità; anche, possiamo aggiungere, di quello che è possibile distinguere e ritenere soggetto.

Per quanto concerne il rapporto teoria-pratica, se indifferente si presenta la precedenza dell'una o dell'altra ovvero se a volte l'una o l'altra può seguire o anticipare, bisogna affrontare una risoluzione che, se appare ben fondata come recupero di elementi della pratica che, come teoria, anticipano ciò che, in pratica, può succedere e quindi risulta "verificata" proprio per quanto una scienza, opera sui fatti senza ulteriori approfondimenti, si distingue da una filosofia così che quanto è lasciato fuori da quella, da questa non può essere affrontato. Se la scienza può spiegare l'elaborazione dei "principi" dell'esperienza ovvero, più precisamente, in questo contesto, degli elementi che fungono da orientamento comprensivo, essa, nella funzione che esplicita, non sembra affrontare il problema posto da questa stessa e da ciò che può riferirla o risultarne riferito, si voglia chiamarlo soggetto o altro. È proprio la riflessione sull'esperienza, per quanto costituisce o può esprimere una condizione di conoscenza ulteriore, a rappresentare l'indagine filosofica che si volge all'analisi degli elementi interessati da ogni rapporto, ed è quanto portato avanti dai filosofi moderni, la cui epura-

zione funzionale però, a cominciare dall'eliminazione di ciò che, come contraddittorio, risultava impossibile, accomunava gli stessi filosofi naturalisti. La metafisica si insinua nella stessa natura, ritenuta quasi in una considerazione più o meno generale di esperienza. Per Dewey, si tratta di una natura di fronte ad una natura e soltanto perché l'ipotesi interessa ciò che verrà come verifica e non vuole ridursi a regola per il divenire di esperienza, termine di un rapporto, essa filosofia si presenta diversamente da uno storicismo che a regole tende, pur nella dinamicità della storia. Essa, ancora oltre le filosofie di questo tipo, si spinge altresì più in là, nell'esperienza e nella dinamicità per cogliere quello che aveva lasciato come principio nonché forme e quanto altro da quell'esperienza non risultasse. Potenziato riemerge, per lui, il problema rispetto alle diverse applicazioni precedenti con quegli ambiti di indagine così che ciò a cui ci si volge come a fondamento per l'esplicazione ulteriore, può risultare un soggetto ma, come una volta, deve presentarsi oltre una "concezione che ad un'arte rinvia", così deve poter essere colto o dato nella sua funzione e con una sua identità in esso fluire.

Se la geometria e la matematica lavorano ora su una realtà, frutto di concetti o concezioni che un tempo, "probabilmente" avevano il loro rapporto con la pratica ed a quella realtà od esperienza rinviavano, perdendo così il loro riferimento esistenziale, per quanto concerne l'uomo, al di là dei concetti che si sono andati strutturando fino a perdere il loro rapporto concreto, si tratta di tentare di individuare quello che è effettivo ma in una funzione che se all'esterno è diretta e, come tale, fa, di volta in volta muovere, bisogna sforzarsi di andare oltre i fatti anche o soprattutto quando questi non fossero costituiti dall'intera esperienza ma da un'elaborazione che interessi sia quello che si dice teoria che quanto si esprime come pratica. La riflessione non può accontentarsi di ciò che può essere dato come generica minaccia e relativo impegno volto a modificare, poiché ciò stesso significherebbe porre la stessa minaccia rispetto a qualcosa o qualcuno che si avverte minacciato e non solo per semplice esperienza di quanto, allontanato, resta minaccia. È la funzione intelligente dell'uomo operante con quanto di esperienza si è appropriato a costituire ciò che si dice filosofia, con la riflessione, altresì, che riferisce e fonda, allontanando ogni metafisica che, sostituendosi, possa falsificare i rapporti sui quali e con i quali operare.

Dewey sa che l'uomo rappresenta l'elemento precipuo di ogni funzione, soprattutto per quanto di pratico chiede ma alla luce di una conoscenza che essa pratica possa consentire potenziata e quanto più scientificamente esplicitata. Se la conoscenza è migliore quando risolve i problemi, sono questi, nel loro insieme, a costituire l'indagine della filosofia; né la loro funzione si esaurisce nella chiarezza nell'armonia ... ché sono proprio esse da cogliere e da fondare di fronte a quanto può ulteriormente rappresentare errore, confusione, limitazione o svantaggio, con il dubbio che vuole uscire dal conflitto e questo interessa già gli stessi fatti che tali non sono semplicemente, così come ogni altra operazione anche quando ci si va ad organizzare intorno a quel qualcosa che costituisce l'ipotesi da portare avanti e da

verificare, poiché la stessa verifica pone ancora i suoi riferimenti. La pratica, dunque, che sarà verificata o meno, non solo su tanto troverà la sua valutazione ma, e forse ancor più, su quanto era stato condizione come esperienza e come intelligenza che avevano spinto in essa direzione; se l'esterno si fosse però "opposto" e l'effetto costituisse, quindi, da solo il giudizio, emergerebbe ancora un semplice fatto e da un insieme di diversità del soggetto operante ed altresì più effettuali di quanto prodotto con le proprie motivazioni, verrebbe ad essere posta non solo una realtà di esperienze ma quale che sia a trovarsi di fronte e che si impone con quanto presente a dispetto proprio di ciò che si vuole modificare al fine di evitare il conflitto. Sembra ora emergere una confusione tra la funzione di elementi che, da altri parimenti di esperienza, si distaccano per diventare cardini di operazioni e queste volte ad un nuovo superamento con una riflessione fino ad una funzione di ciò che si pone come idea ma che non rappresenta quella di altri; spesso, anzi, si oppone e, sempre secondo Dewey, si sviluppa per il rapporto sempre nuovo di esperienze ed "elaborazioni" o epurazioni, laddove si tratterebbe, invece, di cogliere una funzione intersoggettiva su elementi che potessero includere e, se non armonizzare, evitare almeno gli stridori. Da definire dunque, in ultimo, risulta la stessa armonia così nella società come nell'arte e la sua funzione che però resta legata volutamente a quanto, muovendo da quelle condizioni da portare avanti, con verifica per migliorare, può essere espresso; né ci chiediamo più, a questo punto, "cosa", poiché emerge continuamente dall'esperienza nei suoi rapporti, questi sì da cogliere.

Il problema principale è rappresentato dalla stessa determinazione di ciò che, per una soluzione, può essere posto. "Il primo passo" è costituito dalla "ricerca degli elementi di una data situazione"; ed essi quando già risultassero frutto di un'osservazione, aprirebbero la via a quanto può essere oltre essa come considerazione delle potenzialità nonché in vista dello sviluppo che, diversamente, può essere precluso. Su ciò si inserisce la logica e la funzione che, tuttavia, Dewey, reputa solo progressiva rispetto a quanto, comunque, comincia a staccarsi da una confusione magari originaria sulla quale iniziano a porsi le idee, dapprima anche solo come suggestione. Al di là del dualismo, Dewey, trova l'esperienza ma questa ha bisogno, a propria volta, di aprirsi così che si possa avere un riferimento di quanto può e vuole essere esplicito; riferimento che, emerso dall'esperienza, che ha superato, in uno, natura e soggetto, sull'esperienza trae la sua funzione e questa, nondimeno, rinvia anche ad idee emergenti ed attività che un avvenimento possono ipotizzare e "prevenire". "La teoria della conoscenza", che "dovrà essere derivata dalla pratica che più riesce a creare conoscenza" era applicata già da Platone su quella virtù che egli non solo avvertiva come "esperienza" ma come elemento peculiare da portare avanti, altresì, e sul quale fondare una pratica non solo migliore ma universale oltre che intersoggettiva solo che si sforzava di coglierla come essenza e porla al sicuro in una metafisica che qui potrebbe dirsi dell'esperienza epurata e condotta a funzioni.

Croce

Già nella critica al materialismo storico emerge quella distinzione che si concretizzerà in una logica per le attività peculiari dello Spirito in cui il nesso rappresenta quella che è l'unità negli opposti hegeliani. La filosofia di Croce, che elabora quella di Hegel, tralascia le peculiarità cui era giunto lo stesso storicismo tedesco che si era posto il problema della conoscenza incentrata sul divenire, con la forma kantiana da allontanare ed insieme da rifondare ed ogni volta nel processo storico, e si presenta con una sua caratteristica di approfondimento ed elaborazione dello svolgimento dello Spirito nelle sue distinte ed unite attività per le quali comincia, è, nonché conosce. Che lo spirito sia la realtà con un suo inizio che è anche fine - il tutto circolare li rappresenta entrambi - e che si muova per opposti, non è il caso di approfondire in quanto ad Hegel rinvianti ma il discorso sugli opposti che, in negativo, risultano funzionali al positivo e soprattutto sui distinti che esprimono elementi dello Spirito o sue "forme" o sue "categorie" che altresì spiegano, connotano o rappresentano la realtà, costituisce la peculiarità di Croce da valutare. Prima di addentrarci nelle analisi degli elementi proposti nonché nel loro rapporto e con lo Spirito, ed inoltre nelle manifestazioni relative, bisogna rilevare quanto, costituendo il punto di partenza, rappresenta proprio l'individuazione del problema cardine e del materialismo e della filosofia dalla quale deriva. Nell'uno e nell'altro caso si tratta dell'allargamento di esse concezioni a filosofia e come tali, inglobanti l'errore; dato questo, nel materialismo, dalla riduzione ad economia anche di quanto a ciò riducibile non è, in quanto "distinto" e, similmente, per la filosofia di Hegel, nella quale lo Spirito è ritenuto operare per opposti e senza distinzioni.

A come Croce affronta, dunque, questa distinzione e per quali elementi presenti nello Spirito e costituenti la sua realtà, è necessario rivolgere l'indagine che è tutt'una con quella che egli dedica all'individuazione degli errori attribuiti alla filosofia di coloro ai quali si riferisce. Se la distinzione conduce a ritenere quegli elementi, forme, momenti o essere dello Spirito, nelle manifestazioni di quanto all'uomo è peculiare, appartiene o lo rappresenta, indica proprio ciò che si cerca come realtà che va così a determinarsi ed altresì, nelle implicanze reciproche dalle quali deve emergere sia la conoscenza come intuizione, che sia estetica o logica, sia la pratica come volontà, particolare o generale ed, in ultimo, la storicità come presupposto e realtà con una coscienza per la quale esso si rileva come ciò nonché come precipuo superamento. Si tratta, infine, non solo di cogliere il rapporto tra distinti, solo all'interno dei quali sono valide e reali le opposizioni e le sintesi al riguardo, ma di porre quanto, dinamicamente, sta alla base e rappresenta la realtà di esso spirito come unità, colta in rapporto alle sue manifestazioni nei passaggi. Se la pratica diventa teoria ed ancora questa, quella, il tutto è imperniato su essa "circolarità", per quanto diventa "oggetto" di intuizione e per il fatto di essere avvertito e di esigere, quindi, un'esplorazione come volontà. Quale la determinazione concreta dell'uomo, che è e diventa quello spirito che si rappresenta insieme come universale ma soprattutto particolare e distintivo dagli altri e quale quell'universale se ad

esso si tende nel superamento di quanto, per ciascuno, è utile o semplicemente è? Per Croce, “la conoscenza ha due forme”: “intuitiva” e “logica”. “Conoscenza per la fantasia o conoscenza per l’intelletto; conoscenza dell’individuale o conoscenza dell’universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è, insomma, o produttrice d’immagini o produttrice di concetti”. Date la circolarità considerata e la distinzione, se queste forme sono una condizione o un presupposto, la conoscenza è ad esse relativa; se esse rappresentassero invece una “forma” come momento o conoscenza già completata o costituirebbero taluni elementi o rinvierebbero ad un riferimento o nesso ulteriore.

Lo spirito, che esprime sé stesso in questa forma distinta, procede comunque solo per opposizione e non è e non ricava altro da sé che come negazione o in negativo per lo stesso Croce. Esso Spirito allora riconosce se stesso unico in opposizione ma in queste distinzioni. Ciò che è universale però, per essere distinto come tale, non è riconducibile al particolare, altrimenti, compenetrandosi in esso, potrebbe risultare risolvibile e, tuttavia, invece è, sia di fronte al suo opposto, come il bene al male sia in rapporto a quello che è distinto, per il quale è, a prescindere dalla opposizione sua propria interna. Se l’utile, d’altra parte, viene prima e resta in una sua distinzione dall’universale che si dice morale è perché né esso scompare ed è superato nell’altro né viceversa; in questo modo però, lo stesso universale è spirito così avvertito e reale ma nella sua forma propria, per la quale comunque è e potrebbe essere prima, se da questo “punto” dello Spirito si muove e, tuttavia, la forma distinta deve assorbire ed “integrare” l’altra, restando concreta anche come concetto universale, diversamente “cadrebbe” nell’astrazione e nella considerazione, quindi, di pseudo-concetto, ambito sia della matematica che, per altro verso, delle scienze naturali che tali non possono essere proprio per quanto di estraneo è presupposto a ciò che vuole porsi come scienza.

Come è possibile il passaggio dalla intuizione estetica alla logica? Si tratta di definire intuizione ed intelletto e, per Croce, l’intuizione è non solo possibile senza concetti, ché, anzi, quando questi intervengono non sono più tali; al filosofo più spinto non è inferiore chiunque, se non soltanto per l’intensità di essa. È da intendersi con ciò quanto per l’arte diventa rappresentazione nonché “oggetto”; cosa, tuttavia, resterebbe fuori dall’arte che dovrebbe racchiudere ogni cosa non come intuizione ma come percezione? Eppure si tratta proprio di distinguere questa percezione da ciò che tale non è, proprio perché l’intuizione che è, a propria volta, diversa dal concetto, non può non essere, come questo e l’altra, reale. V’è bisogno dunque che questa intuizione sia espressa ovvero che essa espressione sia conosciuta nei suoi termini. Non ponendo però riferimenti ulteriori, ci si può affidare solo ad essa forma dello spirito che sia il sentimento o altro nonché al suo processo dialettico per opposizione all’interno dei distinti? Eppure Croce affida il passaggio dalle immagini, dalle impressioni, dai sentimenti ad uno “spirito contemplatore” alla cui chiarezza si giunge “dall’oscura ragione della psiche” e tuttavia egli afferma che “è impossibile, in questo processo conoscitivo, distinguere l’intuizione dall’espressione”; ed ancora che “l’una

vien fuori con l'altra nell'attimo stesso dell'altra, perché non sono due ma uno". La realtà, così, non è "più di quanto effettivamente se ne intuisce". Similmente quando i pensieri si dicono non poter essere espressi "gli è che o non esistevano o erano soltanto scarsi e poveri". È ancora la concentrazione spirituale in alcuni particolari momenti" a costituire la differenza sia di immagini, sia di intuizione, sia di realtà tra artisti e non, e non solo la capacità tecnica di rappresentazione; sono ancora "pochi tratti distintivi particolari" ai quali inoltre è affidato "un mondo da scoprire". La scoperta implica comunque ciò che non si sa, che è altro ovvero che non è il nostro noto; e l'esistere è dato dallo spirito anche confuso; ed ancora l'intuizione si distingue dalle "formazioni e appercezioni, anche posteriori, di spazio e tempo" per porsi come chiarezza espressiva di esso spirito che è considerata forma e distinta dalle altre e "l'intuizione pura è la forma teoretica dell'arte". Di fronte a ciò è "distinto" è il concetto della cui definizione si tratta, così che la sua universalità riguarda la filosofia "la quale non si definisce in altro modo che come pensiero o concepimento o concetto puro".

La sua definizione interessa, dunque, "la filosofia in senso stretto"; quanto "esposto" "in forma di giudizio individuale", "la storia". Se, con la distinzione, Croce, può spiegare aspetti della realtà dello spirito che, invece, interamente uniti, come razionale-reale, nell'esplicazione per opposti, non era possibile, restano quelli relativi al nesso, per il quale, quei distinti sono e rappresentano lo spirito nonché la loro individuazione, che non può risultare realtà a sé, poiché verrebbe a perdersi proprio quello spirito e l'unità-opposizione del soggetto come tale. Posto così il soggetto come uno nelle distinzioni ed esplicate, attraverso esse, le opposizioni, ne derivano manifestazioni che se permangono distinte, pure debbono rappresentare quello spirito nella sua realizzazione così che, in ultimo, l'utile ed il bene, se restano distinti, esprimono una coscienza del soggetto in esse manifestazioni e realtà che questo non può compenetrare non appena egli presenta la sua coscienza per la quale le rileva entrambe. Ne risulterebbe, diversamente, uno Spirito non determinato che, per esse manifestazioni nella quali si esplica, è e resta distinto. Se l'utile esprime un soggetto che effettivamente realizza in sé questa distinzione - e da ciò è rappresentata la scoperta crociana - esso si realizza, altresì, nel bene come universale; né può, tanto, considerarsi paritetico, non appena si pone la necessità di scelta o essa scelta si renda indispensabile per la contraddizione della stessa unità-impossibilità a contraddirsi ulteriormente per opposizione, come crescita, sulla sintesi fondata. Se lo Spirito, inoltre, è l'universale che si concretizza come individuale, quello fa da base esplicativa a questo, né il discorso muta se dall'individuale all'universale si tende, perché nel rapporto avvertito o solo in una graduazione di esso. O lo Spirito è solo quanto si manifesta o un rapporto con l'universale, che costituisce il riferimento, appare ineliminabile. Fuori da ciò sarebbe un'altra realtà a costituire, per esso Spirito, il rapporto ma questo, per l'idealismo non si dà. Se può essere relazionato così quanto per l'utile si realizza in economia, quanto, per l'universale può essere considerato etica e quanto, per conoscenza, si riferisce sia al particolare che all'univer-

sale, il problema investe l'unità-distinzione del soggetto, a meno che essa unità non sia posta e ci si fermi inoltre in esse distinzioni, in opposizioni e sintesi che, non giungono all'universale, dal particolare da cui sono partite, e comunque tanto non è possibile per l'universale considerato e dato, sia per quanto concerne la teoria che la pratica. Una risoluzione potrebbe essere quella di uno Spirito che sia insieme universale ed individuale, nonché conoscitivo e volitivo, ovvero un soggetto umano a ciò ridotto o così considerato e nondimeno, in larga parte, verificato come tale. Ma come è possibile ancora una conoscenza dell'universale e come un bene distinto dall'utile? Questi gli altri interrogativi da affrontare, né sembra che possa applicarsi una circolarità a questi distinti sui quali opererebbe una compenetrazione simile a quanto, su una diversa linea, avviene per gli opposti lasciando il soggetto alle determinazioni per le quali egli, in questi termini, si coglie manifestato.

Nessun giudizio potrebbe esservi, in questo caso, tra l'utile e il bene, perché l'esplicazione sarebbe costituita semplicemente dal passaggio, con quanta sia la parte dell'uno o dell'altro nelle opposizioni proprie, che ciascun distinto, concretamente ha realizzato e, ciò che è lo stesso, per quanto il soggetto così e concretamente è rappresentato. Eppure Croce pone un bello di fronte a quanto negativamente si oppone; ma non dandosi, dalla semplice negazione, la realtà e la sua conoscenza, significa che quanto come bello è presentato, è conosciuto in modo proprio nonché con la sola opposizione di quello che tale non è. In questi termini è individuato l'utile e rispetto solo a ciò che può essere colto come dannoso ma ancora così il bene di fronte a quanto è male e siccome il bene è universale e tale solo per lo spirito, questo, per distinguersi, segue una volta una tipologia esplicativa, che potremmo chiamare forma o semplicemente distinzione, e una volta l'altra o ancora insieme; in questo caso si crea però confusione di fronte alla distinzione trovata. Per Hegel, l'unità-opposizione non costituiva contraddizione per quanto allo spirito atteneva perché, per esso principio, lo spirito si realizzava e si riconosceva ed era dato dal risultato, di volta in volta, sintetico con cui esso, unitariamente, nei susseguentesi momenti si esprimeva. Tutto questo non è possibile per Croce che parla di un bene e di universale che, come tali, non appena un soggetto pone in essere, relazione con i particolari, con le conseguenze che o essi restano distinti e così lo stesso soggetto in rapporto a quelli o in esse forme o possono e debbono compenetrarsi con una individuazione di esso spirito, dinamica quanto si voglia ma che l'universale pone e ad esso si rapporta come esplicazione. Questo è presente anche nella sintesi inscindibile di sentimento ed immagine nell'intuizione ovvero nell'unione di forma e contenuto nell'arte ed ancora se "individuo e cosmo", "finito e infinito" non "hanno realtà l'uno lungi dall'altro, l'uno fuori dall'altro" è perché essa compenetrazione non solo è possibile ma è un fatto, lo stesso fatto che rappresenta l'arte e l'intuizione. L'unità-distinzione è posta ancora da Croce per quanto concerne la logica del concetto puro che, però, nella applicazione può essere inteso piuttosto come attività volta "alla varietà degli oggetti che in quella forma vengono pensati"; ma allora si tratta proprio di definire questa forma distinta dalle

altre ed essa non può che avere un'espressione e questa si concretizza per le possibilità espositive così che quando essa realtà che, come concetto, si va formando, può essere esplicitata. Croce vuole definire il concetto stesso nella sua effettualità di fronte a ciò che è empirico o puro - scienze naturali e matematiche - che, come tale, appartiene all'economia dell'utile. L'operazione che pone, esclude, distingue, inferisce, è, a propria volta, per lui, tutt'uno con il contenuto e ad esso concetto così costituito come forma e contenuto è riconducibile quanto dalla logica era ed è portato avanti. Se ogni volta è predicata, altresì, l'universalità alla quale è affidata la verità che è tale per lo stesso fatto, è proprio essa universalità logica che Croce dall'altra universalità dell'arte e, tuttavia, non solo, deve poter cogliere per quanto presenta in comune o quantomeno deve essere definita nella sua distinzione, il che non appare emergere per essa forma peculiare; né l'universale può essere rappresentato dai predicati che pure sono costituiti e posti in essa e per essa universalità. Sarebbe ancora la forma da definire, quando si volesse cogliere il passaggio dalla intuizione che, già universale, si presenta come individuale di fronte all'universale discorsivo cui, come predicazione, si relaziona. E la forma dell'universale, per Croce, non solo è la stessa ed, unitamente al metodo, appartiene all'attività e solo quando, con l'astrazione è "foggiata questa dualità, si è condotti poi ad aggiungervi un terzo termine, che si chiama l'oggetto di quella forma. Ma, come il metodo è la forma stessa, così forma e metodo sono l'oggetto stesso". Tutte le forme, oramai, hanno una realtà che è quella dello Spirito. L'unità comune, dalla quale il Croce sembra derivare le distinzioni è costituita da quell'universalità come forma generale dello Spirito; ma questo rappresenta piuttosto quanto noi ricavamo che quanto egli esplicita. Più difficile risulta comprendere come lo Spirito crei forme distinte.

Come dall'utile non scompare l'universale dell'intuizione così per il bene non può porsi il concreto dall'universale, tanto che sono riproposte anche qui le riflessioni sul primo gruppo di distinti. Croce afferma comunque che l'utile non può essere scisso dal bene così come l'universale dall'individuale poiché il tutto rappresenta la volontà in un'etica che sembra volere non distinguere o almeno non mantenere tale senza ricondurre ad un'unità dopo la quale altresì o per la quale, la distinzione-unione e la negazione appaiono rientrare e quasi sostituire la distinzione. Del fine particolare e razionale, in ultimo, si tratta così che l'utile rientra in tanto ed unisce. Ma è l'utile che porta all'universale-razionale ovvero sulla via del bene si pone e diventa, esso, un fine come il bene. In questo caso però non sarebbe lo Spirito a creare i distinti ma piuttosto uno spirito che all'universale tende dall'universale muovendo, partecipandosi altresì il particolare che, inglobato nella forma, diventa ed è sempre universale e, tuttavia, si può volere anche un fine "irrazionale" "che tale sarà giudicato in un grado superiore della coscienza" ed è a questa che Croce affida, sembra, in ultimo, lo Spirito: "Lo spirito che vuole se stesso, il vero se stesso, l'universale ch'è nello spirito empirico e finito" e "questa volizione del vero se stesso è l'assoluta libertà". E questo volere emerge dalla storia come azione che l'universale ed il pensiero presuppone e si tratta di un travaglio "di bene contro male, di utile

contro dannoso, di bello contro brutto, di vero contro falso” ovvero di lotta per superare il negativo di quello che, come positivo, è stato trovato e tanto appare rappresentare la filosofia all’interno stesso della storia, di una storia nondimeno, nella quale traspasano gli affetti e le condanne pur velate nei giudizi in rapporto a valori soprattutto di chi la scrive. La falsità dei giudizi totalizzanti non può non essere avvertita da chiunque nelle sue lodi vedesse lasciate fuori tante proprie manifestazioni diverse. Tocca alla filosofia sgombrare “le immaginazioni”. Tra storia come fatti e filosofia tra utile e bene si gioca il trascendente o lo stimolo all’universale per l’universale che ha comunque l’unità di volere e di pensiero e se tutto il presente è storia e tutta la storia è recuperata come presente si ha lo storicismo assoluto che tuttavia, non appena rinvia alla libertà ed alla universalità, si pone come filosofia e non solo per quanto concerne la conoscenza ma l’azione.

Gentile

L’ “approdo” del Gentile alla filosofia, sulla scia dell’idealismo italiano, che le sue radici aveva in quello europeo è dato dalla dialettica fondata sul pensiero che pensa e quindi crea una realtà come pensato. Come atto si delinea, altresì, questo pensiero e puro, perché epurato da quanto di ancora diverso ovvero oggettivo, oggettivato o non, di esso manifestazione, è ritenuto a cominciare dalla antica dialettica di Platone fino a quella imperniata sulla distinzione del Croce. Per quanto concerne Platone egli reputa che questi abbia operato una sola volta dialetticamente, ipostatizzando e fermando il pensiero nel pensato come mondo delle idee, universale ed eterno di cui quanto è nel mondo non sarebbe che copia. Anche a Gentile sfugge, come a tantissimi altri filosofi e pensatori, che la filosofia di Platone, viva nella ricerca, si rifugiava in quel mondo ideale che poneva a sostegno di quello che, sulla via dell’universale, aveva man mano trovato; di un universale che, non ritenuto sostenibile dal soggetto, ossia dalle sue possibilità determinative, aveva traslato in alto, al riparo da quello che gli appariva come un divenire non mantenibile nelle sue caducità o contraddizioni ovverosia particolarismi.

Non una dialettica, dunque, quella di Platone ma l’ipostatizzazione di un solo passaggio dialettico dopo l’analisi filosofica di ciò che si presentava sia come esterno alla riflessione sia interno avvertito come virtù, sensazioni o sensibilità sempre più alte fino ad un’universalità in genere dell’uomo che dà per scontata o lascia fuori una coscienza come soggetto che costituirà proprio l’elemento “rivoluzionario” della filosofia moderna. Se Platone però chiude a sempre nuove determinazioni è perché si volge a quella universalità che dovrebbe costituire il fine oltre che il fondamento di fronte al quale si troveranno i moderni dialettici poiché, in ultimo, si tratta pur sempre dello Spirito generale o dell’uomo che pone la sua realtà di pensiero che sia continuamente universale nella particolarità o viceversa ma come continuo che nessuno ha avuto il coraggio di lasciare con o senza l’intero suo prodotto ed anche Hegel, che recuperava il reale intero come razionale, pure qualcosa di diverso ha cercato e posto, fosse la fine o interruzione della dialettica al sommo grado contemplativo o l’universale di chi, come co-

scienza, a ciò giunto, poteva godere ed essere ma un essere universale di fronte a tutti gli altri particolari e non solo come momenti e però limitati, al contrario di quello, e tutto questo è diverso, solo per l'altra via, da quello cui Platone era giunto al di là della tensione viva che, nella quasi intera sua espressione, traspare. Per Gentile, invece, la dialettica deve essere intera "la dialettica della vita", che "non conosce mondo che già sia". Residui di oggettivazioni o immissioni, non derivanti dal solo pensiero che pensa muovendo dal soggetto, egli rileva a cominciare da Hegel che non da un atto pieno e puro fa iniziare il processo nel quale non potrebbe aversi un non io concreto senza un concreto io nonché mantenere ancora una Natura imperniata su un'idea che tuttavia doveva essere compenetrata con la sua fenomenologia così che la logica e una natura apparivano proporsi ancora di fronte ad esso spirito che, invece, ogni cosa produce.

Anche in questo caso, Gentile ha colto larghissima parte della problematica presente e nondimeno egli stesso ha rimarcato, in ciò che ha riflettuto, talune oggettivazioni: Lo stesso Kant, per Gentile, si è trovato con idee organizzatrici di quanto emergeva al di là del noumeno, proprio perché non assumeva quanto lo stesso pensiero da solo produce e non adeguata ed intera risoluzione è stata data dal Non-io di Fichte proprio per quanto non tutto ed interamente era derivato dal procedimento dialettico continuo dell'Io. In tutti i casi si trattava di un essere più o meno legato all'io e non del solo io, come atto che produce la realtà come essere del soggetto pensante. Il soggetto che pensa, non solo produce la realtà come suo pensato ma la riconosce come tale nonché fuori di sé e ciò o per una autocoscienza di esso pensiero nel suo sviluppo o come coscienza anche come riflessione ma questa stessa non potrebbe essere che relativa ad altro se non al solo pensato. È qui che dobbiamo aspettarci il tema chiave della filosofia di Gentile che, ponendo una sola "realtà", dovrà ricavare da essa soltanto sia la coscienza che la dialettica ovvero gli elementi della filosofia con i riferimenti, gli eventuali fini o quanto altro non risultasse semplicemente dal pensante-pensato, soprattutto quando si voglia comunicare o ancor più cogliere o una validità principalmente in un rapporto con quanto meno valido volesse essere ritenuto o contraddittorio o particolare o dannoso o non utile così da porre quello di fronte a questo per volgere un'azione quale che sia del soggetto verso qualcosa che non è altro da sé ma non deve nemmeno presentare diversità che possano comunque indirizzare. Dove ogni cosa è atto del pensiero e il pensato risulta semplicemente come tale, non si può né chiedere al pensiero di modificare o valutare esso né quanto ne deriva.

Se Croce si trovava in difficoltà già per aver immesso i distinti che pure servivano a spiegare manifestazioni, diversamente non risolvibili, i cui gradi, Gentile può reputare categorie che, come tali, inficiano l'unità di quell'unica forma, di quell'unico Spirito che non è propriamente né l'una né l'altro, in quanto semplicemente atto, poiché la forma è già forma di qualcosa e lo Spirito è anche quello generale, questi non potrà che riferirsi e derivare ogni cosa dal solo soggetto, atto pensante che "non conosce se non realizzando sé stesso". Se Hegel, per concepire le cose, "distinse l'intelletto" "dalla

ragione che concepisce lo spirito”, per Gentile si tratta del “reale continuo moto logico” e solo da esso deve emergere quanto Hegel, “volendo definire nei momenti del suo ritmo la dialettica del pensiero, che intende sì come unità del vario e quindi le cose come varietà dell’uno”, affida all’intelletto “che si rappresenta astrattamente le cose analiticamente ciascuna per sé, identica a sé, differente da tutte le altre” e alla ragione “che le intende tutte nell’unità dello spirito, come identica ciascuna a sé, ma anche diversa” così che “quindi diversa da tutte le altre, ma identica anche a tutte le altre”. “Hegel stesso... tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto, non poté non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo, e di cui perciò non è dato intendere come possano, per sé stessi, passare l’uno nell’altro e unificarsi nel reale continuo moto logico”.

Il concetto, infatti è un pensato, un pensiero che si è posto, che ha preso coscienza altresì del suo essere quello di fronte a ciò che non è, la cui sintesi, a propria volta, è ulteriormente superata nel processo per il quale essa risulta ancora un pensato per un Io che è, però, fuori non appena, come tale, lo rileva così che o la sintesi rappresenta la coscienza di un momento ma in rapporto a quello che ulteriormente pone e si aspetta come serie e tale che questa non esplica né può il semplice pensato futuro che, in quei termini, non è e, tuttavia, essa serie in continuazione, rileva dalla precedente trascorsa così da costituire una illazione non immune dal “metafisico” per quanto è posto in essere dal pensante-pensato ed esprime dunque una sintesi ultima di tutta la dialettica oppure, ponendosi come termine semplicemente effettivo, non può, senza altro, essere rilevata. Lo stesso pensato non può passare “l’uno nell’altro” se non attraverso ciò che lo ha prodotto come pensante poiché non solo nulla è ritenuto al di fuori di tanto, ma il pensato, di fronte all’altro, costituirebbe un ulteriore rapporto da cogliere quasi che rappresentasse un “oggetto” di fronte ad un pensiero esterno. E ciò avviene non appena ci si immette nella “deduzione” di categorie come, similmente in seguito, per i distinti crociani.

Non è allora l’essere in divenire che abbraccia ogni cosa o in tanto astrae la cui identità contraddizione con il non-essere costituisce la dialettica che per Gentile deve essere ed è solo quella “del pensare”; non è dunque “l’assoluto indeterminato”, “ma l’essere del pensiero che è soggetto del definire e, in generale pensa: ed è, come vide Cartesio, in quanto pensa, ossia non essendo”. Se risulta piuttosto evidente che ciò che si pensa, come tale, si pone, la situazione si complica non appena ci chiediamo il principio di questo pensiero o comunque la sua rilevazione anche per una eventuale coscienza e ancor più se volessimo porci il problema della derivazione qualora il pensiero non pensasse solo da sé stesso ma recuperasse materiale ed elementi comunque emergenti. Si tornerebbe così nel problema filosofico del principio, spessissimo ipostatizzato poiché richiamato al di là di ciò che non si ritiene o si vuole ritenere magari per una coerenza di sistema. Lo stesso atto di Gentile e che costituisce il principio e la realtà, come pensante, deve rappresentare ancora sviluppo e leggi nonché coscienza e riflessio-

ni. Gentile, che ha eliminato così “tutte le difficoltà” derivanti da una realtà che comunque non è quella pensante e nella quale sono raggruppate come estranee sia quella di Platone che quella di Aristotele, “il comune storicismo e il rude naturalismo evolucionistico”, la trova solo nell’atto e, nondimeno, “esterno” senza il suo stesso invito a mirare “con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto”. Vero può essere “poi” che “la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l’aver coscienza di ciò che pensa”. Questo pensiero concepisce un concetto unico al quale sono riconducibili le molteplicità; queste, anzi, non sono altro che derivazioni e realtà di esso e tutto questo per lo “sdoppiarsi come sé ed altro, e ritrovarsi nell’altro”. Così, da ciò che si pensa, Gentile deriva l’io, il soggetto, l’oggetto; tenuto conto che “io non sono mai io senza essere tutto quello che penso” e che “la mera molteplicità appartiene sempre al contenuto della coscienza astrattamente considerata; e in realtà è sempre risolta nell’unità dell’io”; che però diventa sia Spirito nella sintesi sia da esso muove per “la monotriade”.

Ad essa “realtà spirituale” è relativo il conoscere che “è assimilarla a noi che la conosciamo”. Lo Spirito rappresenta la realtà, anche se unica, con la conoscenza per “una legge”, “che l’oggetto si risolva nel soggetto”. Ecco come, dall’atto puro, si è passati alla realtà dello Spirito che può inglobare le stesse morte astrazioni sulle quali si opera anche con una logica di vecchio tipo come se vi fosse una realtà esterna. Egli distingue inoltre “fatti spirituali”, “dai veri e propri soggetti” e dà inizio al distacco “da ogni soggetto particolare” fino a giungere ad una “forma del pensiero” che, per quanto concerne la lingua, “pare si liberi da ogni contingenza o particolare determinazione, e si liberi nel mondo dei concetti, che non è soltanto il mondo che si realizza, ma anche il mondo che, semplicemente, si può realizzare. La lingua allora diventa un fatto ideale”. Rientrano così determinazioni, concetti, idealità che pure Gentile deve spiegare, distinguendo tuttavia, una “lingua in sé”, “anche se nessuno la parli” da una “lingua sonante sulle labbra dell’uomo” al quale inoltre è attribuita; ed ancora ciò che “non si stacca più dal soggetto” che “non è un fatto spirituale che si possa distinguere dallo spirito in cui avviene” e comunque, egli lo lega alla storia “inerente alla stessa natura dello Spirito” e però non “come fatto psicologico o come fatto ideale” ma quale altresì “idealmente è da ricostruire quando non ne sia inteso il principio”. Principio, idealità, storia che se possono risultare un corrispettivo nonché esplicativo di larga parte di passaggi conoscitivi dell’effettualità; di quanto è espresso come pensato, si portano dietro significazioni autonome ed implicanze reciproche non sempre né autonomamente derivate e derivabili dalla dialettica da lui proposta, sull’atto imperniata e in tanto rientrano l’uso e la considerazione del tempo e dello spazio quali che siano ma che al soggetto rinviano. Si tratta di distinguere, dopo aver unito, ciò che diventa proprio, quale la Divina Commedia, da ciò che è prodotto come proprio e che, in ultimo, “non è nulla di estraneo a noi che la pensiamo”. Spirito, inoltre, è, per lui, il “fatto spirituale”, “individualità concreta, storica: soggetto che non è pensato come tale” e “spirito come soggetto”; ed ancora “l’oggettività si risolve nell’attività reale del soggetto

che la conosce". Esso "mondo spirituale", tuttavia, "è concepibile" <soltanto> in contrapposizione "all'attività di chi lo concepisce" ed inoltre "conoscere è identificare, superare l'alterità come tale". Pone ancora Gentile, una "natura immanente del nostro spirito" per il quale "l'altro è semplicemente una tappa attraverso la quale dobbiamo passare". "Passare, non fermarci" ed inoltre, esso spirito, pur nella sua dinamicità ritenuta, sembra rappresentare la fissità di fronte alla particolarità di "ogni scienza" che "ha altre scienze accanto a sé", e solo "dove supera i limiti del proprio oggetto particolare, tende a trasformarsi in filosofia". Gli oggetti separati rinviano al "presupposto naturalistico", la cui "intuizione naturalistica" porta "verso il meccanicismo e il materialismo". La scienza presenta l'oggetto "innanzi al pensiero", laddove si tratta del "problema della posizione del reale in tutta la sua universalità" ed è proprio ciò che distingue la scienza dalla filosofia, e l'empirismo deriva dal "rapporto estrinseco dell'oggetto col soggetto"; in questo caso, l'astrazione è fondata sulla sensazione. "La scienza perciò è dommatica"; non "può dimostrare: 1) che esista il suo oggetto; 2) che abbia valore quel fatto iniziale e sostanziale del conoscere, che è l'immediato rapporto con l'oggetto, la sensazione". "La vita, l'attività pratica, la volontà" non possono essere diverse da quanto attiene alla filosofia così che non può esservi distinzione "tra conoscenza e volontà" poiché, al di là di ogni intellettualismo, per Gentile, il mondo la presuppone ed essa intuisce "la realtà dello spirito". Fuori dalla considerazione che la realtà è spirito, non è possibile, per lui, né una pratica né una teoria e "una volta costituito il concetto di natura", lo stesso cristianesimo di Paolo "naufrega" nella "impossibilità di concepire realmente la creatività dello spirito come volontà". Una volta, altresì, dato il tutto come "presupposto", "fuori del tutto, esso non può essere altro che nulla" e ciò può valere per la sua stessa concezione nella quale il tutto rappresenta lo spirito, l'intelletto e la volontà e tuttavia "una volta il pensiero si prende in astratto, e un'altra in concreto" ma azione è sempre e solo quella del pensiero che pone e che agisce. Ogni paragone non avviene che sulle idee pensate che non connotano più lo Spirito come atto e quando esso è tale è "atto presente della coscienza che ha di quella azione. Atto della coscienza, che ora appunto è la vera azione". Tutto ciò è considerato da Gentile, filosofia come atto che pone in essere e filosofia ancora ciò che "riassume" e "conserva" ma ancora come atto di quanto è oramai, per l'atto precedente, oggettivato; ed in tanto consiste la determinazione, ma solo per il fatto che essa, come atto, ogni determinazione pone e ciò ritiene "libertà dello spirito" che le manifestazioni esprime ed esse non sono che atti.

Heidegger

La ricerca di Heidegger, sia per quanto dall'ambiente possa essere stata stimolata, sia per quanto, sulla via della fenomenologia di Husserl, porti ad ulteriori indagini, all'essere si volge ma ponendosi subito la domanda sul senso di esso essere, nonché sull'ente che lo rappresenta ed, in definitiva, sulle stesse modalità del rapporto per il quale e nel quale, si ritiene tale qualcosa. In questa considerazione scorre tutto il problema a cominciare

dall'ente uomo che si coglie come esistere, Da-sein, come essere qui ed ora e non solo come gettato fuori, come ob-iectum ma possibilità stessa di esso essere che così viene ad esistere. Se questo esistenzialismo vuole dare spazio ossia riconoscersi come massima individualità e concretezza per essa esistenza, così e diversa non solo dalle altre ma da quante ancora possibili, non elimina né la meta-fisica, né il generale o universale di fronte al quale fortemente si presenta proprio per il rapporto con un essere dal quale deriva esso "ci", nonché per le possibilità stesse e le cause ricercate che possono rompere un assoluto che diversamente, come esistenza, si attua e di cui nulla potrebbe esprimersi senza riferimenti quali che siano. Lo stesso problema investe il rapporto con l'altro che non può essere, in tale concezione, che ulteriore da-sein, così che ciò che una volta è avvertito come tale dall'ente che si coglie come esistente, è attribuito anche all'altro da sé, unitamente al rapporto con un essere che, essendo inoltre da fondare, e se non avvertito o conosciuto, può condurre alla sua "scoperta" come un tutto o un nulla o quanto altro ricavato.

Laddove l'esistenza individuale si pone con la sua realtà, si presenta dunque, come problema nel rapporto che diventa ancora più complesso, non appena si volessero proporre valori dell'esistenza individuale irripetibile al posto di altri sia generali che intersoggettivi. Eppure l'esserci dall'essere, ossia l'ente che si pone come esserci, con le sue possibilità, può essere considerato una ulteriore conquista dell'uomo che avverte sé in una possibilità e si pensa in questi termini e, per essi termini, pensa anche l'altro. Proprio ciò è da estrapolare dalle considerazioni ulteriori dello stesso Heidegger che può sentirsi "deietto" o "relitto" fuori dall'essere in una situazione che non si è dato. Egli può spingersi fino ad una caduta e può risalire fino alla trascendenza pur muovendo dal tempo nel quale l'individuo è, che non scompare quanto impostato nonché ad un tempo legato con le problematiche anche ad esso relative quando lo si volesse considerare un fatto soltanto, oltre che una realtà. La stessa problematica investe sia un tempo in rapporto al passato, sia la coincidenza dell'esistenza con esso tempo ed ancor più futuro; nonché colpe, libertà e quanto altro, con la riflessione si vuole ritrovare o proporre che rappresenta comunque un superamento ed un trascendersi, a propria volta, da fondare per sé o da comunicare agli altri, da indicare proprio come filosofia e quindi realtà relativa che, se non mai raggiunta, non può essere, nei suoi elementi, diversamente additata ma forse nemmeno indicata ad altri che seguono il loro proprio trascendere o cadere o contraddirsi ovvero essere per il peculiare loro "ci", in relazione a quanto resta, e solo perché così considerato possibilità dalla quale, di fronte alla quale nonché per la quale. Unitamente o rispetto all'essere dell'ente uomo per quelle possibilità da cui il "ci" è, inoltre, il rapporto con quanto quotidiano è considerato a cominciare dal lavoro fino alle relazioni più banali. Il proprio esserci, al di là di questi rapporti, vuole e deve, altresì, essere rappresentato da quello autentico con l'essere o con il solo esserci che comunque tende a superarsi o riconoscersi per quello che è esistente, diversamente da quanto non lo "determina". Esso esserci però che non è altro dal rapporto e da quella realtà costituita da esser-ci non può che su

ciò fondarsi e cogliere la propria esistenza: “ci”, solo rispetto all’essere che, a propria volta, dovrebbe essere definito o almeno colto per le possibilità stesse anche o soprattutto allontanate per quel “ci” che solo è divenuto ed è reale perché individuale ed esistente. Né l’essere può apparire risolto nell’esperienza poiché questa rappresenta i “ci” che si sono succeduti e l’essere, non determinato ma presente, ha mosso, di volta in volta, l’angoscia. Quell’essere d’altronde, per la non determinazione, può essere considerato nulla nondimeno o la morte ed inoltre per la quale vivere o esserci in libertà per un essere che può ancora, in questi termini, portare quiete nonché un ente-uomo che può acquistare quiete per la morte, come nulla che altresì risolve l’angoscia ma anche propone un’autenticità. Non per l’esistenza, tuttavia, l’uomo può cogliere la morte ma solo come un fatto che si presenta fuori dall’esistenza così come si presentava l’essere e che comunque era dato in un rapporto ed a ciò si aggiungono coscienza e storicità e su ciò ed oltre si pone, ancora una volta, l’autenticità ma sempre legata alla possibilità. La stessa morte come “incondizionata” è posta sulla condizione dell’esistenza anche o soprattutto quando questa è “possibile impossibilità della propria esistenza”.

Lo stesso rapporto investe anche il tempo che sia “per”, “indietro-verso” o “venir incontro del”. L’essente, comunque, può avvertire l’essere solo come “totalità” ma questa è lo stesso vuoto che l’uomo ritrova come “noia” che non è diversa inoltre dalla “gioia” ma allora si tratta della “presenza dell’esistere di un essere amato” e così tra essente ed essere si presenta la “totalità che tutto lo penetra”. Non ci si trova, sicuramente, qui di fronte ad una individuazione logica ed è proprio ciò che rappresenta l’“essere esistenziale”. Tanto, inoltre, copre lo stesso niente che si ricerca. A tutto questo si giunge nella non determinazione e tuttavia nella ricerca del riferimento-rapporto da quanto si avverte e relazionandosi comunque ad una totalità che è essere ma anche niente. La stessa indeterminazione che porta l’angoscia non reputa, Heidegger, un difetto “ma un’essenziale impossibilità di determinazione” così che egli non si chiede né “chi?” né “di che?” perché non reputa risolvere il tutto che pone. Di fronte a ciò è solo l’essente umano “che non può afferrarsi a niente”. In “Essere e tempo”, Heidegger, si prende “cura” della storia dell’Esserci ed essa cura, come esserci, si “fonda nella temporalità”. In questo ambito bisogna “ricercare uno storicizzarsi”. Tutto questo, nondimeno, è sulla stessa via del progetto “come decisione anticipatrice” delle possibilità che rappresentano “l’autentico esistere” e tuttavia “l’autoprogettarsi anticipatore sulla possibilità insuperabile dell’esistenza, la morte, garantisce solo la totalità e l’autenticità della decisione” e non si tratta di “una speculazione su di essa, ma, al contrario, proprio <di> un ritorno sul Ci effettivo”. L’intero discorso, comunque, appare imperniato su “questa determinazione fondamentale della cura”. Questa non lascia fuori la ricerca dell’autenticità al di là del rapporto con altri per quel “Si”. Il riferimento sarebbe così costituito dalla “scelta” della scelta ed è questa, come essente, che non ripete semplicemente ciò che è stata ma nel “ci” è presente così come è possibilità futura e, tuttavia, “passato” e “progresso”; “per l’esistenza autentica” “sono, nell’attimo, am-

bedue indifferenti. Se il tutto è in rapporto a quel “ci” ad esso riconduce. La storicità così come “esser-stato” presenta la “finitudine della temporalità” che è “l’autentico essere-per-la-morte”, ed ancora “il fondamento nascosto della storicità dell’Esserci” ed inoltre, esso si “assume” “nella sua storia”. Non appena Heidegger si chiede “che cos’è l’essere?” risponde che “non è né Dio, né un fondamento del mondo”, è “più lontano” e “più vicino” all’uomo di “ogni singolo essente” e tuttavia “il problema dell’Essere, resta sempre il problema concernente l’essente” e metafisica è, per lui, la stessa filosofia critica di Cartesio e di Kant poiché “a partire dall’essente”, “getta uno sguardo sull’essere, ma l’apertura stessa rimane nascosta alla metafisica” sia “nel suo <mostrarsi> o, dal punto di vista del criticismo, come l’oggetto reso visibile dalla soggettività nella sua attività rappresentativa mediante categorie” ed è proprio questo rapporto <ekstatico> che “è rimasto finora nascosto alla filosofia”. Egli che lo ha posto ha “risolto”, comunque, l’essere nel tutto di fronte al “ci”, nonché nel niente; così da sembrare che al posto della metafisica sia il “ci” di fronte a ciò che non si può definire se non come essere da Heidegger avvertito.

Jaspers

L’essere di fronte all’esistente rappresenta, anche per Jaspers, proprio ciò che non può essere colto con la scienza che invece si rivolge ad oggetti: ma da una somma o serie o ancora progressione di questi non emerge né quell’essere che si è stimolati a cercare né un riferimento guida per la vita stessa. Se la filosofia, come critica ulteriore volta al fondamento, può costituire, oltre la scienza ed in interazione con essa, proprio l’indagine che fornisce gli stessi criteri per i quali e con i quali andare oltre il fatto, fornendo costantemente ogni motivazione da qualunque parte provenga, apporta, tuttavia, con sé anche quanto di meta-fisico al critico si presenta legato in quanto al di là dello stesso oggetto da definire. Nel caso di Jaspers è l’essere, con il suo senso, ad essere presupposto, se non come realtà compiuta almeno come stimolo per ciò che viene ad esprimersi o si va a cercare muovendo dall’esistenza che il singolo rappresenta nella sua individualità anche di fronte agli altri. Da un rapporto con questi e con la stessa loro individualità diversa si rinvia, ancora una volta, a quell’essere ed ancor più perché non trovato né con gli altri né con l’esistenza propria che pure costituisce la precipua realtà dell’uomo e tale non solo per quanto di razionale od intellettuale presenta ma per come essa razionalità si dispiega nelle possibilità e queste si concretizzano nell’esistenza che è tale per la sua singolarità ed autenticità.

Ci si muove da un’autocoscienza posta che non è espressa né da un intelletto né da una ragione e comunque il tutto si rappresenta di fronte all’esistenza, che una verità cerca per essa nonché rispetto agli altri. Un’esistenza da cogliere non con l’intuizione applicata ad essa come soggetto, né da ritenere per quanto è, all’opposto e tuttavia, in essa realtà e possibilità. Quale l’una e l’altra, allora? E quali i mezzi o i riferimenti per coglierle, se il “luogo della realtà” è identico? Quali le possibilità oltre la situazione che è “intrascendibile”? Quello che ciascuno “ricava da sé, per sua iniziativa inte-

riore”? Rappresenterebbe tanto la filosofia come stimolo e ricerca al di là di ogni sistema? Se inutile o impossibile diventa il cercare un riferimento “oggettivo” per l’esistenza che, all’opposto, è singolarità anche con le possibilità che comprende, se dal rapporto con gli altri non emerge altro che un sostegno a quanto la propria esistenza avverte di particolare e diverso, se lo stesso essere-tutto è solo posto di fronte a ciò, senza possibilità né intenzione di riferire ed accomunare gli altri in esso rapporto, allora l’esistenza e la sua filosofia, così intese, si pongono di fronte al generale come ciò che generale non è eppure in relazione. Sembra quasi invitare gli altri, nonché i filosofi dei sistemi, ed in tanto è il suo contributo, a ritenere quanto di peculiare e realmente esistente ciascuno rappresenta senza comunque porre alcunché di comune oltre quanto l’esistenza esplica così che ad essa soltanto si affida, in ultimo, lo stesso uomo che riflette oltre il vivere l’esistenza con le sue stesse possibilità che, però, non solo la costituiscono ma la individuano e definiscono. Proprio l’individuazione di essa apre il problema non appena si voglia fondare, in termini diversi, la sua definizione. Appena, altresì, un solo elemento ulteriore fosse immesso, si sconfinerebbe nel metafisico; al contrario sembra si resti in un sotto-fisico conoscitivo, almeno per ciò che non è sentito o dato come reale di essa esistenza; ma senza riferirsi ad altro per poi abbandonarlo, altrimenti, appare ovvio il “naufragio” e tale da non poter nemmeno essere comunicato in termini comprensibili, almeno per un riferimento di fronte al quale. In ciò rientra la stessa libertà “senza darci una meta e senza imporci determinati compiti”. Se la “nostra via interiore” è stata liberata”, “il problema è come dobbiamo vivere”. Se Kierkegaard e Nietzsche ci hanno strappato “dal vuoto che sembra persistere ancora nello studio dei grandi filosofi”; se “è divenuto efficace un modo di intendere l’esperienza speculativa dell’esistenza, le cui conseguenze non sono ancora apparse sotto ogni aspetto palesemente”, il “problema insolubile, ma tangibile”, “rimane ancora aperto” e tuttavia “a noi rimane da vedere che cosa ... possiamo ricavare mediante noi stessi, ma questo in nessun modo prima di progettare una vera conoscenza di essi”. L’essere “pronti nella ricerca a ricavare, in ciò che è messo in questione, i nostri veri pensieri, cioè quelli che formano l’essere uomo” può essere dato dalla “formula abbreviata”: “ragione ed esistenza” che “non vuole significare un’antitesi” ma “possibilità di illuminare ciò che è oscuro nella conoscenza” poiché di questa si tratta anche o soprattutto quando essa concerne l’esistenza che Jaspers sembra cogliere in “cifre”.

Sartre

Su una coscienza tra esistenti ed esistenza in rapporto ad un essere che si manifesta, altresì, come nulla in contraddizione, appare incentrata la ricerca di Sartre. Sull’io, in relazione alla coscienza, si connotano, ulteriormente, le sue considerazioni, per le quali l’io “è un ente del mondo”; resta così da sfondo, poiché, per Sartre, non si può parlare, o almeno non ancora, di riferimento, la coscienza per la quale le cose sono recuperate o avvertite in termini che possiamo ritenere, in un certo senso, fenomenologici. Questa coscienza, comunque, non li fissa in una loro individuazione; ad una riconsi-

derazione, anzi o soprattutto per uno spostamento, essi sembrano svanire, presentandosi in una loro esistenza che alla nullità conduce e di essa è parte. A questo niente generale, ma, tuttavia, di volta in volta, esistente, si aggiunge ancora l'immaginazione che inserisce ulteriori elementi, nonché altri elimina, a cominciare dalla "riduzione" dello stesso tempo, per finire ad una spazializzazione così data e composta. Se tanto avviene a livello psicologico e come prassi che porta alla "nausea", non appena non si trova alcun senso di quanto dall'esistenza comunque deriva, per ciò che essa sola pone in essere, quale il correlativo logico, se esiste ed è dato di cogliere? Se l'esistenza pone ogni cosa e lo stesso io è rilevato in questi termini, dovrebbe restare solo essa come fatto e spiegazione che, tuttavia, recepisce una libertà che fa paura per il suo poter essere ogni cosa e niente come tale. Appena, però, si manifesta è in quell'esistenza che si determina e viene in rapporto con quel suo essere precedente nonché con gli altri così che non trova diversa giustificazione tra lo stesso suo aggredire ed essere aggredita in modo totale ma soprattutto parziale e vario. Eppure si tratta di cogliere l'uomo tra gli altri e di criticare ciò che non si ritiene esplicativo della realtà, e per questa operazione v'è bisogno di indagini, dalla quale pure emergono elementi, spessissimo da sostituire o almeno per i quali gli altri sono ritenuti riduttivi, falsificanti o non validi magari perché non tengono conto dell'evoluzione e della rappresentazione concreta della storia che si incentra su milioni di io che includono o presuppongono il proprio in interazione evitando, con quelli, talune cose e fondarne altre, come avviene nella "Critica della ragione dialettica", e ciò non si presenta più come semplice esistenza ma almeno come organizzazione per uno sviluppo che da esistenza muove ma per porla nel migliore possibile dei modi ed al di là dello stesso materialismo storico o dialettico con il quale si vogliono spiegare tutti i fenomeni che, non contenendo le particolari esistenze in "progresso" e "regresso", risultano generali ed astratti proprio da ciò.

Se l'esistenza non si può "dedurre", non si può spiegare, se è posta come "assoluto" ma nemmeno questo, come tale, può esserlo, poiché di ciò che è sciolto da ogni cosa nulla può dirsi e nondimeno, Sartre dice esistenza e libertà e predica altresì umanesimo oltre un sociale irrigidito ed ancora indica non solo una prassi con gli altri ma una sua teoria dalla prassi derivante così che possa rinnovare quanto va verso la fissità e burocratizzazione, nonché allontanare ciò che, con gli altri, pure tende ad irretirsi. Perché questo? Le risposte appaiono affidate ad una filosofia ulteriore, oltre ciò che come letteratura ma soprattutto come "realtà" recepita, le indagini di Sartre contengono, che addita un'esistenzialità umana o un umanesimo esistenziale e ciò stesso si pone come superamento "della nostra impotenza" a "cambiare noi stessi", ritenuta in "L'essere e il nulla". Egli avverte inoltre, che la considerazione è in rapporto al fine. È ancora la "libertà a costituire i limiti che incontrerà". Essa trova comunque "un residuum innominabile", "che appartiene all'in sé considerato". Per la realizzazione vi è un progetto in rapporto al fine che deve poter essere distinto ed in questo senso si presenta come "a priori". Questo mondo però "è simile a quello del sogno"; alla coscienza, ancora una volta, si rinvia così che "es-

sendo abolita la distinzione”, “la libertà sparisce con essa” e tuttavia la libertà investe lo stesso “oggetto che non esiste ancora”. Non si dà trascendenza per “un insieme di esistenti reali” e comunque si tratta dell’ordine di essi, possibile “partendo dalle determinazioni che <colgono> nell’esistente”, il fine. Lo stesso esistente ingloba libertà e resistenze e su ciò si incentra “l’autonomia della scelta” e nondimeno, si riconosce la realizzazione diversa dal sogno, con il fare. Per Sartre questo è “un argomento a doppio taglio, perché se permette di stabilire che la libertà non è distrutta dal dato, indica, d’altra parte, qualche cosa come un condizionamento ontologico della libertà”. Si tratta, in ultimo, del fondamento e questo sarebbe l’essere della stessa libertà e non invece il fine che, ad essa, come fondamento, rinvia. Sarebbe allora presupposta una “libera scelta della libertà”; in questi termini però, il rinvio ulteriore porterebbe all’infinito. Di fronte a ciò, egli pone l’inizio: “siamo condannati alla libertà”, “gettati nella libertà”, “una libertà che sceglie, ma non scegliamo di essere liberi” e questa è “l’esistenza stessa della libertà”; è il “fatto”.

“È la fattità della libertà”. Da questa affermazione, data come base, sembra iniziare piuttosto una “scienza” che una filosofia se non per quanto come principio è trovato dopo un’indagine, poiché, se da esso come fatto “constatato” e posto si muove, le inferenze ad esso presupposto, rinviano. Non la coscienza così, non un io o l’io, non fatti particolari o almeno oltre essi o unitamente ad essi, Sartre trova ma una libertà come condizione e realtà di fronte ad altra che, a propria volta, si pone contro essa libertà ed altresì la consente. Questi altri fatti non costituiscono, inoltre, i soli propri esistenti nonché l’immaginazione ma quelli ancora che, come esterni, esistono in un insieme posto di esistenze sulle quali è possibile, altresì, intervenire. Ogni azione di questo tipo, comunque, non può che alla libertà, come scelta ed esistenzialità propria, rinviare e questa sola può costituire il fondamento di ogni cosa che, con la pratica, si ponga o da essa pratica emerga per superare ogni univoca e materiale strutturazione. Si tratta sempre di definire quello che, all’inizio, come esistente è stato colto prima dell’essere e se “non è definibile in quanto all’inizio non è niente” è solo avvertito come tale niente? E “in seguito <...> sarà quale si sarà fatto”? Se l’esistenzialismo concepisce l’uomo quale si fa, si porta dietro quel problema di base. Se il progetto prende il posto del niente, esso progetto è tuttavia riferito ad un uomo che non può essere prima, ma solo un uomo-progetto o soprattutto un progetto-uomo e questo progetto, come esistenza, precede il volere. L’esistenzialismo è soggettività duplice: “scelta del soggetto individuale per se stesso e dall’altra, impossibilità per l’uomo di oltrepassare la soggettività umana”. Egli, comunque, “è responsabile di tutti gli uomini”. Ciò implica il giudizio su quello che “debba essere” e “nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti”.

Similmente per “l’immagine che è valida per tutti”. Con lo scegliere, si sceglie l’uomo e tanto conduce all’universalità, alla responsabilità, all’inter-soggettività, per la cui costruzione v’è bisogno di fondamento che non può non essere filosofico e scientifico anche o soprattutto quando dall’esistente si muove e in rapporto agli altri esistenti. Esistere, superare, valutare e

vivere l'esistenza tra esistenti e non solo esistere; perché senza almeno una coscienza dell'esistenza di fronte a qualcosa, non si avrebbe nemmeno l'esistenzialismo né di Sartre né di Heidegger. Non solo porre dunque "la soggettività", non solo "un universo umano" ma la stessa individuazione dovrebbe costituire lo "umanesimo esistenzialista". E "Umanesimo perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che Lui" e fuori "l'uomo si realizzerà precisamente come umano". Con ciò si supera non solo la disperazione ma si pone quanto rappresenta la realizzazione dell'uomo.

Russell

Se l'empirismo è allontanato da Russell, in quanto dall'esterno e da tutto ciò che può essere proposto da chiunque, nonché dal senso comune non derivano né la verità, né la scienza, non per questo egli recupera semplicemente una matematica per la quale, al di là di ogni tautologia, vede rapporti di classi riconducibili alla logica che tutto questo, come un suo ambito, sostiene. Posta questa individuazione, il problema si incentra sulla logica, con i suoi principi che riguardano, quindi, la filosofia come ricerca dei fondamenti. Su essa via ci imbattiamo subito nelle costanti logiche a cominciare dalla matematica per quell'implica: p, q . (p implica q) dove le variabili che costituiscono le proposizioni sono legate, in uno, dall'implicazione. Kant fondava sull'a priori la sua sintesi conoscitiva; l'implicazione qui è posta, ammessa o data dalle stesse variabili considerate nel loro rapporto reciproco oppure prima o dopo o invece essa rappresenta, in questo contesto, quelle che erano considerate categorie o all'opposto elementi della conoscenza ma dall'esperienza tratti? Come è riconosciuta l'appartenenza di un elemento alla classe allora che non è semplicemente posto? È questo il compito della ricerca filosofica che vuole non solo trovare principi con i quali spiegare una stessa scienza, in questo caso la matematica, ma cogliere il rapporto di essa scienza con una "realtà" ovvero sia con "oggetti" e su ciò e per ciò definire o determinare una verità. La logica, come conoscenza "particolare", è incentrata su un rapporto che può connotarsi, altresì, come modalità, relazione quale che sia o uguaglianza di elementi che ne rappresentano i termini necessariamente richiamentisi e per essa validità ritenuta.

Questi, a propria volta, possono "essere", o recuperati, in funzione di altri in quel rapporto, con quanto ciò porta con sé, o per essa implicazione rinviare a quelle riflessioni che costituiscono ancora ed ulteriormente la ricerca che propriamente si dice filosofia. Le analisi delle definizioni e la conoscenza dei termini interessano la stessa matematica così come tutte le altre scienze. Se in alcuni casi e sotto taluni aspetti una risoluzione appare possibile, in altri la problematica permane.

Russell reputa che il suo lavoro dia una risposta alla "natura del numero, dell'infinità, dello spazio, del tempo e del moto, nonché <al>la natura dell'inferenza matematica stessa" con il "ridurre i suddetti problemi a problemi di logica pura". Ritene inoltre che le precedenti controversie, che avevano investito fino ad allora la stessa "filosofia della matematica", riguardavano il "cosa fosse ciò che è vero". Così "gli idealisti furono tratti ognor più a considerare tutta la matematica come riguardante l'apparenza pura, mentre

gli empiristi sostennero che qualsiasi verità matematica costituisce un' approssimazione a qualche verità esatta di cui essi non sapevano dirci nulla". Alla domanda: "che significato ha la matematica?" Russell risponde con la riduzione del "complesso delle sue proposizioni a certe nozioni fondamentali di logica". Dei fondamenti, in primo luogo, si interessa la filosofia. Tornando alla matematica, egli reputa che consista "di deduzioni, eppure le operazioni ortodosse delle deduzioni erano completamente o in gran parte inapplicabili alla matematica esistente". "Teoricamente inadeguate" risultavano le stesse "dottrine moderne della logica simbolica" oltre alla "teoria aristotelica del sillogismo".

Per quanto attiene alla conoscenza a priori di Kant, Russell ritiene che essa "usa sempre l'intuizione" e che per la "dottrina kantiana", "il ragionamento matematico non è strettamente formale". "Con l'aiuto di dieci principi di deduzione e di dieci altre premesse di natura logica generale -per esempio "l'implicazione è una relazione"- è possibile dedurre rigorosamente e formalmente tutta la matematica; e definire tutte le entità che compaiono nella matematica mediante le entità che compaiono nelle venti premesse suddette". Proprio ciò che è premesso sostituisce, come "forma", quello che, di volta in volta, come forma ci si è portati dietro unitamente ai termini così che le inferenze risultavano possibili a cominciare da Aristotele dove nel sillogismo erano presenti: costruzione, termini e deduzioni, ovvero elementi ed inferenza che la sua ricerca tentava sempre più di isolare e recuperare nell'ambito proprio che però si presentava unito, - se diviso, la riunificazione costituiva il problema - al primo principio, come condizione nonché agli altri ai quali la logicità restava affidata. Se Russell, con le sue premesse può offrire la forma e le condizioni della deduzione, restano solo da fondare e da definire nonché da relazionare esse premesse e ciò rappresenta quanto si indica con filosofia della filosofia che della matematica ha trovato i principi che le deduzioni consentono.

Principi logici sono quelli dai quali si deducono principi logici e sono per Russell, "principi di logica pura", lasciando fuori le possibilità di applicazione che risultano un problema che "va risolto dalla matematica applicata fino al punto in cui è possibile l'esperimento e l'osservazione". Il rapporto dei principi stessi, per Russell, avviene per la sola implicazione ma resta fuori da questa e dall'esperimento quanto sta alla base o è oltre. Egli ritiene, altresì, che "tutte le proposizioni concernenti ciò che esiste effettivamente, come lo spazio in cui viviamo, appartengono alle scienze sperimentali o empiriche non alla matematica". Nell'applicazione, tuttavia, si tratta di "assegnare a una o più delle variabili, contenute in una proposizione di matematica pura, un certo valore che soddisfa l'ipotesi". La conseguenza che dall'ipotesi deriva, non può che essere "correlativa" all'implicazione stessa che, in quanto formale, opera su una costruzione posta ma ancora non diversamente rapportata. L'a priori, però, che ritiene "appurato dalla logica" dal quale "segue necessariamente tutta la matematica", per i filosofi è tutt'altro che scontato con le sue "costanti logiche" al di là della parte e della vastità che possono rappresentare sia nella stessa logica che nella matematica; né tutti i termini di tale classe appaiono semplicemente presup-

posti come fondamento. Tra “variabili e costanti logiche”, sia della logica che della matematica si pone quella ricerca che riferisce ulteriormente o altresì autonomamente nonché come insieme sia variabili che costanti e costituisce, questo, l’ulteriore lavoro filosofico. Che l’implicazione necessiti di ulteriori fondamenti e considerazioni, può emergere dalla valutazione di Epimenide Cretese quando dice che i cretesi mentono. Da individuare è la proposizione atomica oltre che l’enunciato soprattutto allora che in esso rientra come elemento ciò che deve costituire la condizione e la validità. L’affermazione inoltre di un bugiardo non può essere semplicemente recuperata all’opposto, se come opposto il bugiardo non fosse già individuato di fronte a ciò che si intende come vero. In queste condizioni e per queste condizioni le inferenze. Il lavoro sul linguaggio non può inoltre che interessare ciò, per quanto, come definizione, sia da creare o semplicemente recepita si pone come elemento. Sono queste e così espresse le proposizioni atomiche e molecolari. Siano esse numeri o significato, la loro validità è data dalla identificazione e con l’inferenza logica; né l’esistenza o l’essenza possono essere, al di là di ciò, poste o eliminate.

Popper

Falsificabilità e verificabilità, che costituiscono il nucleo centrale della speculazione di Popper, sono in relazione a quanto di metafisico deve essere allontanato nonché mantenuto per le ipotesi che ad una teoria portano così che ciascuna, al confronto con l’altra, può essere ritenuta per quanto i fatti, con essa spiegati, possono risultare più estesi e più precisi ovvero più individuati ed altresì unificati ed, in definitiva, più controllabili. Se tanto appare evidente, unitamente a quanto, come errore, può ancora risultare funzionale ad una ricerca volta al suo superamento, il problema è rappresentato da una verità e non dal grado di probabilità che invece emerge. Per la definizione di quella si ha bisogno di elementi di riferimento, da una rispondenza ai quali possa risultare o meno quanto si ritiene. Non essendo assoluti, né a priori, poiché la stessa mente sintetizza già aspettative che, a propria volta, possono risultare sia biologiche ed accumulate nonché culturali, né costituenti principi, poiché questi sono rappresentati da idee-guida, recuperate dalla esperienza alla metafisica, rinviano a quanto, per la stessa teoria, può essere posto e tale da essere controllato con l’emergere di una verifica, unita ad una coscienza, altresì, di falsificazione sia in un tempo successivo che presente.

Lo stesso non contraddittorio rilevato in una teoria, non indica l’estraneità della contraddizione e che non possa manifestarsi in fatti o modalità o altro che un ulteriore controllo o una nuova teoria possono apportare, tenuto conto che non si può ritenere di poter effettuare nonché di aver effettuato tutti i controlli possibili. Né dall’esperienza, quindi, né dalla induzione ad essa inerente può essere costruita inoltre una scienza che tale è ritenuta per la controllabilità e la spiegazione nei riferimenti e tuttavia, essa esperienza deve derivare come “possibile”. Il problema è aperto dalla stessa possibilità ed ancora Popper reputa che la distinzione tra il “nostro mondo di esperienza” ed “altri sistemi” debba risultare dalle analisi e descri-

zioni del “metodo deduttivo” applicato e nondimeno egli si distingue dagli “induttivisti” per la “decisione conclusiva riguardo la loro verità e falsità”. Torna il rapporto con la logica, per quanto di a priori o di metafisico, per “la loro forma” è presupposto ed ancora perché “debbono essere logicamente possibili”. Muovendo altresì da “asserzioni singolari” non è possibile né giungere a teorie né verificarle. Al contrario, partendo dalla teoria bisogna ammettere “anche asserzioni che non possono essere verificate”. “Ma io ammetterò – afferma Popper – certamente come empirico, o scientifico, soltanto un sistema che possa essere controllato dall’esperienza”. Questa operazione, per lui, non avviene in positivo; rientrerebbe, così, la verità, per gli elementi sui quali è posta e dai quali risulta, che non possono né derivare dall’esperienza, per quanto dall’induzione nulla possa ricavarsi né di necessario né di universale, né da altro ancora che non fosse l’ipotesi alla quale, in ultimo, la spiegazione scientifica è affidata ed intorno alla cui unità prende corpo un’organicità delle conoscenze che rientrano. Non “la verificabilità, ma la falsificabilità di un sistema” costituisce, dunque, per Popper, il “criterio di demarcazione”.

Dalla negazione non si giunge alla posizione, così che, se la falsificabilità significa che esso sistema non coglie l’ambito intero, né quindi la verità né la realtà, tutto ciò comunque, contraddistingue quello che una spiegazione propone e che risulta effettuale. Sono questi effetti, allora, a costituire quella realtà alla quale non solo ci si affida ma rappresenta essa la relazione di quanto, per noi, è; e ciò è dato soprattutto dal particolare del quale, il generale, che vuole porsi come legge, ingloba anche quanto non è spiegato e come tale non verificabile. Nella coscienza di ciò, il rapporto è dato a noi per la spiegazione effettuale. “L’asimmetria” risulta, infatti, dalla forma logica delle asserzioni universali. Queste “non possono mai derivare da asserzioni singolari, ma possono venir contraddette da asserzioni singolari”; una “verità” a queste asserzioni singolari è affidata, almeno per quanto costituiscono il riferimento per una realtà che rappresentano. Di fronte a tanto, Popper valuta il problema posto da Hume “dell’inammissibilità delle argomentazioni induttive” così da ritenere che la “contraddizione nasce soltanto se si assume che tutte le asserzioni empiriche della scienza debbano essere “decidibili in modo conclusivo”.

Proprio la conclusione rappresenta il riferimento sia della falsificazione, per ciò che il particolare nega il generale; sia della verifica per il contrario, che, poi, l’una o l’altra, possano essere chiamate o meno principio e questo possa essere rappresentato dall’esperienza o dalla tautologia ma non l’una e l’altra “decidibili in un unico senso”. “Se rinunciamo a quest’esigenza”, tuttavia poniamo il riferimento ma, soprattutto, fuori da questo prende posto il negativo che, come tale, ad uno ulteriore ancora rinvia. Tra il riferimento dell’esperienza particolare ed il principio “logico”, che sottostà all’ipotesi, si muove Popper così che risulta possibile falsificare quanto, come generale si propone ma che in una spiegazione scientifica ha preso corpo e, come tale, appare non poter essere ulteriormente verificato, poiché avrebbe bisogno di nuovi e diversi rapporti e conclusivi tendenti ad una fuoriuscita come generale, nel quale i fenomeni si risolverebbero, altre-

sì, in “oggetti” e ciò per le “asserzioni scientifiche” nelle quali si presenta, inoltre, la deduzione, e tanto non investe solo “su che cosa riposa la nostra conoscenza” ma lo stesso “modo” con il quale “controlliamo” ed al quale egli affida la domanda che l’epistemologia deve porsi soprattutto perché “tali conoscenze devono poter essere controllate intersoggettivamente”, per non sfociare in “sentimenti di credenza o di convinzione”. Se queste sono superate dalle “connessioni logiche” dell’epistemologo, sono esse ultime a costituire un riferimento precipuo della scienza per come, poi, a quanto altro, sono legate. Lo stesso dubbio non può che passare tra contraddizioni individuate e controlli offerti, tenuto conto che “un’asserzione puramente esistenziale” rinvia ad altra asserzione anche “tralasciando ogni riferimento a una qualsiasi regione singola dello spazio e del tempo” ed essa, una volta posta e così “può davvero contraddire una teoria” ma sulla base di un qualcosa che, in questo caso, è dato da una spiegazione effettuale frutto di una teoria. Anche quando l’osservazione riguarda lo spazio o il tempo v’è bisogno che gli osservatori “siano opportunamente collocati”. Tutto questo interessa, inoltre, sia i vari sensi che i diversi ambiti scientifici. Se le “osservazioni e le percezioni possono essere psicologiche”, “l’osservabilità non lo è”.

Questa, Popper, introduce “come un termine indefinito che diventa sufficientemente preciso con l’uso” e tuttavia, il problema si ripresenta ed egli ne è cosciente perché “tutti i controlli devono arrestarsi a qualche asserzione-base”. Emerge comunque che un controllo, alla logica affidato, si sposta ulteriormente e un fermarsi o meno rappresenta solo un fatto per il quale dirsi “soddisfatti”. L’accordo tra gli osservatori scientifici non interessa solo il linguaggio ma le condizioni stesse delle osservazioni che intersoggettivamente devono essere controllate e poste. Tra controlli ed “enunciati protocollari o di percezione”, “come raccomanda Carnap”, il lavoro “è relativamente complicato e difficile”. Popper avverte che dove il controllo cessa si pone il dogma. Né, inoltre, egli avverte “tentiamo di giustificare le asserzioni-base per mezzo di queste esperienze”. “Le asserzioni-base si accettano come risultato di una decisione o di un accordo; ed entro questi limiti sono convenzioni”; la scienza, al di là delle percezioni, esige “problemi teorici” e ciò trascina con sé una “metafisica” che porta “così spesso fortuna con le teorie che costruiamo”. L’ulteriore problematica è data dalle condizioni per le quali... e ciò, Popper, reputa asserzione-base singolare, diversamente dal convenzionalista con il quale condivide l’utilità. Dal positivista egli si distingue per il fatto che non giustifica “sulla base delle nostre esperienze immediate ma, dal punto di vista logico, vengono accettate mediante un atto di libera decisione”. “La base delle scienze non è assoluta ma ci si ferma quando si reputa che essa possa “sorreggere la struttura”. La falsificabilità che può condurre ad una teoria superiore che avvalori lo stesso ambito più ristretto di un’altra, rappresenta insieme la stessa ricerca filosofica volta ai riferimenti modificati ed approfonditi con quanto può essere mantenuto fino ad ulteriore prova contraria che a Socrate ci fa risalire, con quanto di soggettivo, innato o a priori da Platone portato avanti per giungere al metafisico o al recupero dell’oggetto fino a ciò che, come intersoggettivo,

forma o condizione della determinazione conoscitiva è stato proposto da Kant con i contributi di altri filosofi, oltre i quali, Popper, presenta il proprio, unitamente alle problematiche lasciate aperte.

Gadamer

Tra testo-oggetto, nella sua totalità nonché storicità, da interpretare, altresì, con pre-concetti o pre-comprensioni, la cui adeguatezza risulta dalla interazione, via via sviluppatasi, si muove l'ermeneutica di Gadamer che vuole superare lo stesso circolo, per cogliere ciò che, prima ontologico, non diversamente riferito oltre quei termini, può essere risolto con la posizione di un linguaggio che non solo interpreta e traduce quanto un altro presenta di inusuale ma sembra offrirsi come dimensione, al di là di quello che veniva rappresentato per condizioni a priori nonché, all'opposto, per il riferimento ad oggetti ed oltre lo stesso storicismo che, tuttavia, manteneva distinti gli elementi, pur sforzandosi di cogliere gli stessi "strumenti" nella dinamicità del divenire da cui dovevano emergere proprio le possibilità stesse di individuazione, con leggi, di quanto, in esso scorrere, poteva essere rappresentato e che, su quella anticipazione di regole, faceva leva. Questo storicismo non si differenziava perciò da quanto emergeva nell'ambito stesso del rapporto tra le scienze positive e la filosofia, come ricerca dei fondamenti di ciò che esse lasciavano dietro e su cui inoltre costruivano. Gadamer si volge, quindi, a recuperare la relazione intercorrente tra testo ed interpretazione, cosciente che tanto investa ogni approccio. Egli ha un testo davanti a sé; sa che quello non si presenta come un oggetto semplicemente dato né soprattutto immutabile ma, di volta in volta, è rappresentato da un'interpretazione.

Questa si pone come il termine corrispettivo di quanto, prima di lui, era ritenuto realtà, oggetto, fenomeno o altro. La stessa interpretazione che si presenta come unicità ed organicità, possiamo, comunque, ulteriormente riferire, non appena ci accingiamo a produrre analisi, nonché a porci domande circa la coscienza stessa di quanto accade. Questo è possibile, facilmente constatare, non appena ci volgiamo ad un testo ed operiamo comparazioni con quanto emerge da approcci successivi, ma soprattutto precedenti, di altri o di altre epoche. Non dovremmo chiederci cosa nella coscienza accade e come, quando riconosciamo i pre-concetti con i quali operiamo l'approccio ovvero poniamo in essere la conoscenza interpretativa? Sicuramente non li considereremo a sé stanti, al di là della loro presenza nell'interpretazione stessa nonché nel suo modificarsi. Quale l'ulteriore riferimento, perché non restino ancora "cose", quelle emerse dalla stessa "semplice" interpretazione? E come comunicarla in un rapporto ulteriore e per esso? Emergerebbe una considerazione che, anche per risultare più o meno adeguata, deve poter essere ritenuta in una differenza, anche senza cercare una risoluzione generale, la quale, a propria volta, avrebbe bisogno di una sua determinazione.

Se i pre-concetti non vogliono costituire un "a-priori" né possono, per il fatto che interagiscono con il testo e "scompaiono", nell'interazione con esso, nel momento in cui sono conosciuti come tali o sono sostituiti per un

riferimento quale che sia, essi, che non rappresentano il testo né ciò che è fuori o prima, costituirebbero la base per l'interazione successiva ed, in questi termini, non risulterebbero interamente diversi da una validità in attesa di superamento. Se Gadamer ha colto bene ciò che non è in assoluto, per quanto superate altresì a priori, oggettività e necessità, anzi solo per le interpretazioni ed in quel rapporto, una ricerca è richiamata dalla stessa coscienza che ad una validità rinvia e ad un riferimento in svolgimento che, in ultimo, nel linguaggio trova. Questo, che non è un semplice fatto, tuttavia, si pone anche quando all'interpretazione rinvia con una problematica che non si risolve, soprattutto, se si considera un suo uso come mezzo di intersecazione di proposte tra uomini. Seguiamo, comunque Gadamer, più da vicino nelle sue elaborazioni. Egli tende al "conoscere più originario", preoccupandosi di tenere lontano da sé il "circolo vitiosus" e nondimeno, se non vuole "imporre" "pre-veggenze" ma "farle emergere <le possibilità> dalle cose stesse" - e sappiamo che con questo termine non indica gli oggetti - dovrebbe intendersi con esse, il risultato organico ed adeguato di ciò che, come interpretazione si connota, allora è ancora questa che bisogna individuare, o non è lecito chiedere un'individuazione ma aspettare che emerga e quindi ritenerla?

Non dovremmo chiederci quali i termini ma recuperarli nel loro sviluppo che viene a presentarsi? Aristotele invita a chiedere una definizione per identificare una stessa mutazione così che possa riconoscersi lo stesso cambiamento. Gadamer sembra rispondere con il descrivere "il modo di attuarsi dello stesso comprendere interpretativo"; con il sapere, da parte di ciascuno, "quel che fa" e, tuttavia, avverte che bisogna avere "lo sguardo fermo", "superando tutte le confusioni che provengono dal proprio intimo". Significa ciò fondare le analisi e la loro validità magari con "dimostrazioni" del contrario? Eppure egli parla di progetto da portare avanti così che questo muova proprio da elementi. Rileva che lo stesso "senso più immediato" esibito dal testo, emerge, come tale, solo perché "si legge con certe attese determinate"; l'analisi non può non vertere proprio su queste; ma la stessa interazione non può non tenere conto dei termini con i quali e per i quali è rappresentata. Se la chiave di lettura dovesse emergere da un incrocio di interpretazioni sempre più adeguate, sarebbero proprio queste a dover essere spiegate come adeguatezza, a meno che non si voglia tenere fuori il concetto generale che però si porterebbe dietro anche il riferimento; né si dà la sostituzione di questo se non per un fatto, al quale, però, vuole essere sottratta la sua caratteristica peculiare, per offrirsi anche come spiegazione. E tanto anche quando essa non si presentasse come regola nemmeno in divenire come per lo storicismo. All'opposto, la conferma può essere cercata "nell'oggetto" se non come dato, eppure questo sembra, ad un certo punto, emergere, almeno nel senso di posizione dell'esterno, come realtà interpretata e che, quindi, può far ritenere una supposizione insussistente o meno e, tuttavia, dall'altra parte, si richiama la non arbitrarietà, così che, alla fine, sono richieste "l'origine e la validità di tali presupposizioni". Su tutto ciò può essere ritenuta, altresì, la possibilità diversa a cominciare dal migliore fino al più adeguato, passando per gli urti che sono avvertiti. Il

tutto implica, quantomeno, una coscienza dei propri presupposti in rapporto a quanto si considera fuori, magari per quello che, dal fatto interpretativo, di volta in volta, deriva. La stessa dialettica del linguaggio non può risolvere il passaggio chiave da un'arte, se tale è un'interpretazione, ad una conoscenza fondata per i suoi termini che già la dialettica scientifica di Hegel, si proponeva come risoluzione. Se lì "l'unità della cosa" era ritenuta "solo nella successione", qui si tratta di risolverla perché "c'è qualcosa di cui l'interprete avverte la necessità che sia esplicitato e chiarito" e ciò, per Gadamer, è rappresentato dallo sviluppo ulteriore e nondimeno esso investe "una totalità di senso in tutti i suoi aspetti", nonché la "individualità del senso del testo" ma per ciò vi è bisogno di "un vero e proprio inizio". "Il senso", "si definisce in base alla domanda".

"Il problema dell'inizio"..."è sempre in verità il problema della conclusione". "L'esperienza ermeneutica", invece, "è consapevole della costitutiva e permanente apertura dell'accadere del senso a cui partecipa"; ma proprio nella non esclusione della domanda da ciò consiste il problema aperto da essa ermeneutica. Sostenere che tanto sia solo un "<aspetto> della cosa stessa", significa rinviare ad altro di cui quello è ritenuto appunto, aspetto. Questo discorso vale per la stessa "parola interpretante" che non è "il linguaggio e il lessico del testo stesso". Si tratta di un "io comprendente la sua stessa concretezza" così che l'esistenza è relativa "alla comprensione"; si torna ancora a quella "verità" "speculativa" che è insieme "inafferrabile nel suo essere proprio" e comunque, esso linguaggio è il solo "che può essere compreso".

"Tra un essere e un presentarsi", "c'è una differenza", "che tuttavia non è una vera differenza". A tanto giunge Gadamer ritenendo che "solo nella parola riceva la propria sostanziale determinatezza" qualcosa che non "esista prima separatamente". "L'ermeneutica" si presenta così, come "un aspetto universale della filosofia e non solo la base metodologica delle cosiddette scienze dello spirito" e proprio l'aspetto in quei termini e l'universale richiamato, costituiscono il problema aperto.

Le traduzioni riportate tra virgolette sono relative alle seguenti opere:

Diels, *Frammenti*.

Platone *Opere complete* Universale Laterza 1974 trad. di M. Gigante: *Vita di Platone* di Diogene Laerzio; M. Valgimigli: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Teeteto*; L. Minio-Paluello: *Cratilo*; A. Zadro: *Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Leggi*; P. Pucci: *Simposio, Fedro, Alcibiade primo, Alcibiade secondo, Ipparco, Gli amanti, Teage, Carmide, Lachete, Liside*; F. Adorno: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone, Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno, Epinomide*; F. Sartori: *Clitofonte, La Repubblica*; C. Giarratano: *Timeo, Crizia, Minosse*; A. Maddalena: *Lettere*; G. Sillitti: *Definizioni, Sul giusto, Sulla virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Assioco*.

Aristotele, *Opere*, Universale Laterza 1973. Trad. di M. Gigante: *Vita di Aristotele* di Diogene Laerzio; G. Colli, *Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi analitici, Secondi analitici, Topici, Confutazioni sofistiche*; A. Russo: *Fisica, Della generazione e della corruzione, Metafisica*; O. Longo: *Del cielo*; R. Laurenti: *Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale, Politica, Trattato sull'economia, Costituzione degli ateniesi*; M. Vegetti: *Parti degli animali*; A. Plebe: *Etica Nicomachea, Grande etica, Etica Eudemia, Retorica*; M. Valgimigli: *Poetica*; G. Giannantoni: *Frammenti*.

Epicuro, *Opere*, pbf Laterza 1982 a cura di E. Bignone.

G. Federici Vescovini, *Opere filosofiche* di N. Cusano, Utet, Torino.

M. Lutero, *Scritti religiosi* a cura di Viiney, Utet, Torino.

Bruno, *De immenso*, trad. di C. Monti, Utet, Torino.

Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Editori Laterza, 1971.

Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, Editori Laterza, 1972.

Kant, *Critica del giudizio*, trad. di A. Gargiulo, Editori Laterza, 1972.

Kant, *Progetto per una pace perpetua*, trad. di Marina Montanari, Rizzoli Editore, 1968.

Hegel, *La scienza della logica*, trad. di A. Monti, Laterza, Bari, 1925.

Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, trad. di A. Lebe, Laterza, Bari, 1956.

Schopenhauer, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, trad. di N. Palanga, Mursia, Milano, 1969.

Feuerbach, *Opere*, trad. di C. Cesa, Laterza, Bari, 1955.

A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, trad. di A. Vedaldi, Paravia, TO, 1957.

J. S. Mill, *Sistema di Logica*, trad. di G. Facchi, Ubaldini, Roma, 1968.

E. Boutroux, *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, trad. di E. Liguori Barbieri, Vallecchi, Firenze, 1925.

M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad.; Einaudi, Torino 1958.

J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il saggiautore, Milano, 1970.

K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1970.

Le traduzioni riportate tra virgolette sono relative alle seguenti opere:

Giovanni Reale/Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, voll. 1, 2, 3, Editrice La Scuola 1983.

Ugo e Annamaria Perone -Giovanni Ferretti- Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, voll. 1, 2, SEI 1983.

Giovanni Reale/Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, voll. 1, 2, 3, Editrice La Scuola 1983.

Contributo di Nino B. Cocchiarella

Nino Barnabas Cocchiarella, nato negli U.S.A. da famiglia di origine beneventana, il padre era di Fragneto L'Abate, ed avellinese per via materna, professore emerito dell'Università di Bloomington (Indiana), è uno dei più grandi logici dei giorni nostri. Studioso di fama internazionale, allievo di Rudolf Carnap, Abraham Robinson, Alonso Church e di Richard Montague, in costante contatto con Joseph M. Bochenski, ha ereditato la competenza matematica e l'invidiabile tecnica dai primi tre, il rigoroso approccio ai linguaggi naturali dal quarto ed infine l'interesse per la storia della logica e per la problematica filosofica ad essa connessa dal Bochenski.

L'attività scientifica del Cocchiarella è poliedrica. Volendo raggruppare i suoi numerosi interessi e la sua molteplice produzione intorno ad alcuni temi centrali possiamo distinguere, grosso modo, lavori: di logica [*Logica del tempo. Studio del riferimento temporale* (1966)], di storia della logica e della filosofia [*Studi logici sulla prima filosofia analitica* (1987)] contributi filosofici [*Realismo concettuale come ontologia formale* (1996)] Si tratta di una distinzione di comodo perché, in realtà, la produzione scientifica del nostro non è circoscrivibile in compartimenti stagno irrelati. Come tutti i pensatori degni di questo nome il pensiero del Cocchiarella è strutturato organicamente, per cui non vi è in lui una logica pura, priva di risvolti filosofici, né una storia della logica pura o della filosofia pura, né tanto meno una filosofia senza connessione con la logica.

Se il Cocchiarella è un filosofo organico a maggior ragione non è un logico settoriale. Già nel lavoro del '66, che è poi la sua tesi di dottorato, non esiste una logica del tempo avulsa dalla logica modale e viceversa: il definiendum di "è talvolta vero che φ ", dove " φ " è una formula ben formata, è " $\mathbf{M}\varphi$ " ed il definiens è " $\mathbf{P}\varphi \vee \varphi \vee \mathbf{F}\varphi$ "; il definiendum di "è sempre vero che φ ", dove " φ " è una formula ben formata, è " $\mathbf{L}\varphi$ " ed il definiens è " $\neg \mathbf{M} \neg \varphi$ ".

Ora i cultori di logica sanno che " \mathbf{M} " è l'operatore modale della possibilità, " \mathbf{L} " l'operatore modale della necessità, " \mathbf{P} " l'operatore temporale del passato e " \mathbf{F} " l'operatore temporale del futuro. Come si vede vi è un'interazione tra le due logiche. Proprio l'interazione tra le due logiche comporta una portata ontologica dell'intero lavoro: il Cocchiarella ricorre ad una doppia quantificazione: l'espressione "tutti gli enti possibili" viene simbolizzata diversamente "tutti gli enti attuali". È chiaro che lo studioso fornisce gli strumenti per un approccio rigoroso sia alla filosofia scolastica sia a quella leibniziana. Non è un caso che la tesi di dottorato del Nostro abbia suscitato l'interesse di logici del calibro di Prior, il padre della moderna logica temporale, e di Hamblin.

La poliedricità del Nostro si manifesta anche nei contributi storiografici come si può constatare dal lavoro del 1987 sopra ricordato. Pur senza mai smarrire la prospettiva storica, ciò che al Nostro sta a cuore è il bilancio attuale di un pensiero. Rare volte si leggono pagine così chiare sulla teoria dei tipi, sui rapporti tra Frege e Russell, ecc. nonostante il massiccio uso di strumenti simbolici non certo accessibili a chi non abbia una conoscenza di prima mano della logica del secondo ordine. Soprattutto interessante è la rivisitazione dell'atomismo logico con gli strumenti nella logica modale, non

certo sviluppata negli ultimi decenni dell' '800 ed i primi del '900. Nel Cocchiarella storico fa sempre capolino il logico ed il filosofo interessato alla consistenza di un sistema e non l'erudito mosso da pura curiosità.

Un testo che rappresenta una delle pietre miliari non solo dell'itinerario intellettuale del Nostro ma degli sviluppi della logica connessa con metafisica è *Indagini logiche della teoria della predicazione ed il problema degli universali* (1986). Si tratta dell'unico lavoro al mondo che abbia affrontato il problema degli universali usando gli strumenti della logica modale del secondo ordine. Alla classica tripartizione di nominalismo, concettualismo e realismo, il Cocchiarella contrappone un'articolazione interna alle due ultime prospettive: distingue, pertanto, accanto al nominalismo, il concettualismo costruttivo e quello olistico, ed il realismo logico e naturale. Ognuna delle suddette parti riceve un adeguato trattamento.

L'ultimo importantissimo contributo apportato dal Cocchiarella come logico e come filosofo è costituito dall'ontologia formale. «Un'ontologia formale – scrive lo studioso – è sia una teoria della forma logica sia una teoria metafisica intorno alla struttura ontologica del mondo».¹ L'ontologia formale del Cocchiarella si diversifica profondamente dal logicismo di Frege: mentre per il logico e matematico tedesco l'unità di una proposizione è data da entità logiche saturate (oggetti) ed entità logiche non saturate (predicati), nel realismo concettuale l'unità della proposizione è generata da due entità logiche non saturate: concetti con funzione referenziale e concetti con funzione predicativa, analogamente a quanto ha luogo nella chimica dove ad es. un atomo di idrogeno monovalente, e pertanto non saturato, ed uno di fluoro egualmente monovalente, e quindi egualmente non saturato, generano una molecola di acido fluoridrico. Nel realismo concettuale i concetti non sono compartimenti-stagno. «I concetti predicabili, per esempio – scrive ancora il Cocchiarella – sono capacità cognitive intersoggettivamente realizzabili o strutture basate su tali capacità, per caratterizzare e porre in relazione oggetti in varie maniere».² Tanto i concetti predicabili quanto quelli referenziali sono capacità cognitive insature. Queste premesse consentono al Nostro di recuperare la distinzione formale classica, ma perduta nel pensiero moderno, tra “essere” ed “esistere”. Il Cocchiarella, da scaltrito logico quale è, fornisce gli strumenti formali e simbolici per l'importante distinzione. Rare volte i rapporti tra intensionalità (intensionalità con la s) ed estensionalità sono stati indagati con tanto acume come dal logico e filosofo statunitense.

Scrive ancora il Nostro: «... in contesti strettamente estensionali, l'intensione di un concetto può essere presa come l'estensione del medesimo, cosicché solo quando siamo capaci di apprendere l'intensione di un concetto partendo dal concetto, siamo in grado di apprendere anche l'estensione del concetto, partendo dal concetto stesso».³ Dal realismo concettuale intensionale al realismo concettuale naturale il passo è breve. Il Cocchiarella osserva giustamente che un realismo concettuale che non si estendesse al realismo naturale, tipico dell'ontologia aristotelica, sarebbe un'ontologia idealista. Il suo consequenziale rigore lo porta a rompere le strette maglie della logica fregeana e ad introdurre nuovi quantificatori indicizzati in

contesti modali per vincolare variabili predicative al fine di significare il riferimento di quei predicati a proprietà e relazioni naturali causalmente realizzabili nel modo fisico.

Mi sono limitato ad uno specimen del complesso pensiero del logico e filosofo statunitense. L'approccio alla sua produzione logico-filosofica richiede una preparazione tecnica non comune. Quando il Cocchiarella tenne una lezione di due ore all'Università di Napoli "Federico II" il 12 novembre 2003, il prof. Malatesta dovette tenere sei lezioni preliminari, tutte dedicate alle tecniche del logico statunitense, al fine di mettere i suoi allievi, che pure erano tutt'altro che digiuni di logica, in condizione di comprendere il senso della *lecture*. Ma la cosa che più piace del Cocchiarella è la sua umiltà che contraddistingue i grandi e li diversifica dai mediocri. Questo logico di fama internazionale non ha disdegnato di scrivere il presente contributo per gli studenti della prima liceale classica del Liceo "Giannone" di Benevento, perché venisse studiato e diventasse oggetto di riflessione e di discussione. Vada pertanto a lui la nostra gratitudine ed il nostro sincero ringraziamento.

¹ N.B. Cocchiarella, *Conceptual Realism as a Formal Ontology*, in R. Poli and P. Simons (eds.), *Formal Ontology*, Dordrecht/Boston/London, 1996, p. 27.

² N.B. Cocchiarella, *Logic and Ontology*, in "Axiomathes" 12 (2001), p. 135.

³ N.B. Cocchiarella, *Conceptual Realism as a Formal Ontology*, cit. p. 30.

Some Remarks on Stoic Logic

Nino B. Cocchiarella

For Class 1 C

Students of Professor Giuseppe Addona

Stoicism is an ancient school of philosophy. It was founded by Zeno of Citium in Cyprus around 300 B.C. Except for fragments, most of the writings of the stoics are lost. What little we know about the stoics is that they had a theory of ethics and a theory of logic. In stoic ethics virtue is the only good and the virtuous person is a person who has attained happiness through knowledge. The virtuous person has mastered his, or her, passions and emotions, and finds happiness in him/herself. Perhaps Professor Addona will say more to you on this subject. I will say some things about stoic logic here, although I am sure that Professor Addona has already told you much about the subject.

In ancient times, stoic logic was viewed by many philosophers as an alternative to, and perhaps even opposed to, Aristotle's logic, and that led to some disagreements between the two schools. Today we know that these two logical theories are compatible and today each is a different part of modern mathematical logic. Stoic logic was an early form of propositional logic, and most, but not all, of what the stoics had to say on this subject is now developed as truth-functional propositional logic. Aristotle's logic is the logic of syllogisms, which deals with the logic of such quantifier words as 'all' and 'some', which now can be developed as part of monadic predicate logic, that is, that part quantificational predicate logic that is restricted to one-place predicates.

1 Syllogistic Logic

Of course, one can also study syllogistic as a separate logic the way it had been studied in past centuries. The kind of propositions that are studied in that case are called **categorical propositions**. They are of four types, called **A**, **E**, **I**, and **O**. The **A** and **I** are from the Latin **A**ffirmo, and are of the universal affirmative form 'All *A* are *B*' and the particular affirmative form 'Some *A* are *B*'. The **E** and **O** are from the Latin n**E**g**O**, and are of the universal negative form 'No *A* are *B*' and the particular negative form 'Some *A* are not *B*'. Aristotle gave rules for immediate inferences between categorical propositions as well rules about syllogisms, which are arguments having two categorical propositions as premises and a third categorical proposition as conclusion. There are rules for deciding which syllogistic forms are valid and which are invalid. Professor Addona probably has covered this subject with you already.

2 Truth-Functional Logic

One can also study truth-functional propositional logic in a separate way as well, that is without being a part of mathematical logic. In that case we begin grammatically with simple “atomic” sentences of the subject predicate form that do not contain propositional forms as parts, and from these we construct complex, molecular sentences by means of negation and the propositional connectives ‘and’, ‘or’, ‘if..., then...’, and others as well. These are truth-functional connectives, which means that the truth values (truth or falsehood) of molecular sentences constructed by means of these connectives are determined in terms of the sentential parts connected.

Can you think of some other truth-functional connectives in addition to those listed above? There are other connectives, but all of the truth-functional ones can be defined in terms of just negation and conjunction. The stoics also considered causal propositions, such as ‘Socrates died because he drank hemlock.’ The word ‘because’ is not a truth-functional connective. Can you think of an example that shows why it isn’t truth-functional?

If we use the letters p, q, r, \dots to represent atomic sentences, then we can symbolize negation, conjunction, disjunction and conditional sentences as follows:

‘not- p ’ is symbolized as ‘ $\neg p$ ’.
‘ p and q ’ is symbolized as ‘ $p \wedge q$ ’.
‘ p or q ’ is symbolized as ‘ $p \vee q$ ’.
‘If p , then q ’ is symbolized as ‘ $p \rightarrow q$ ’.

The stoics distinguished between inclusive and exclusive disjunction, and they preferred the exclusive to the inclusive. Apparently they thought of the inclusive ‘or’ as somehow deficient. The distinction is explicit in Latin, which uses ‘vel’ for the inclusive ‘or’ and ‘aut’ for the exclusive ‘or’. Today logicians prefer to use the inclusive ‘or’, symbolized by \vee for the Latin ‘vel’. The exclusive ‘or’, the symbol for which we can use $\bar{\vee}$, can be defined in terms of the inclusive ‘or’ and conjunction and negation as follows:

$$p\bar{\vee}q =_{def} (p \vee q) \wedge \neg(p \wedge q).$$

You can represent truth-functions very clearly today by means of truth tables. It is a good exercise to write the truth tables for each of the above connectives.

3 Modality

Stoic logic was developed by Chrysippus (280–207 B.C.) from the teachings of the Megarians. Megaris was an ancient city in east central Greece. It was the

capital of Megaris, a mountainous region of ancient Greece on the isthmus of Corinth. One of the most important of the Megarian logicians was Diodorus Cronus. He is famous for his view of modality, which I briefly mentioned in my lecture at the liceo last November. Diodorus claimed that a proposition is possible if it either is or will be true, and hence that a proposition is necessary if it is true and will henceforth always be true. We can represent Diodorus's notion of possibility and necessity by means of the symbols \diamond^f and \square^f , with the superscript '*f*' to indicate that these modalities are with respect to the future. If we also use \mathcal{F} as the future-tense operator, read as 'it will be the case that ...', then Diodorus's definition can then given as follows:

$$\begin{aligned}\diamond^f p &=_{def} p \vee \mathcal{F}p \\ \square^f p &=_{def} p \wedge \neg \mathcal{F}\neg p.\end{aligned}$$

Note that we are representing the phrase 'it always will be the case that *p*' by ' $\neg \mathcal{F}\neg p$ '. Can you see why that is correct?

Diodorus had an argument, a trilemma, which the ancients called "the Master Argument", that he used to defend his interpretation of possibility and necessity. It is a very interesting argument that can best be formulated in tense logic. Perhaps Professor Addona will tell you a little about it.

Chrysippus and Diodorus's pupil, Philo, both disagreed with Diodorus on this interpretation of possibility and necessity. Both seemed to think that a proposition is possible if, as Philo said, "in its internal nature it is susceptible of truth," by which he apparently meant something like "self-consistent".

Diodorus and Philo were the first logicians in history to debate the nature of conditionals, i.e., how the truth conditions of propositions of the form 'If *P*, then *Q*', are to be understood. Philo gave the now standard truth-functional definition:

'If *P*, then *Q*' is true if, and only if, the conjunction, '*P* and not-*Q*' is not true,

which can be expressed in symbols as:

$$(p \rightarrow q) =_{def} \neg(p \wedge \neg q).$$

Diodorus, on the other hand, thought of the conditional as a kind of implication. In particular, Diodorus's interpretation was connected to his temporal view of necessity and possibility, and it amounted in effect to the claim that 'If *P*, then *Q*' is true if, and only if, *P* is not now true and *Q* false nor will *P* ever be true and *Q* false in the future. That is, in terms of the future-tense operator \mathcal{F} , Diodorus's notion of the conditional was defined as follows:

$$(If\ p,\ then\ q) =_{def} \neg(p \wedge \neg q) \wedge \neg \mathcal{F}(p \wedge \neg q).$$

This analysis is equivalent to the following:

$$(If\ p,\ then\ q) \leftrightarrow \square^f(p \rightarrow q),$$

which explains the conditional in terms of the weak truth-functional connective \rightarrow and Diodorus's temporal notion of necessity. Can you see why this is equivalent to Diodorus's definition?

Some philosophers speak of the truth-functional conditional as a "material implication", whereas Diodorus's conditional is a necessary implication, as the above equivalence makes clear. The truth-functional conditional does not represent implication, however, and we should avoid speaking of it that way. Note that the truth-functional conditional $(p \rightarrow q)$ is false in only one circumstance, namely when p is true and q is false. That means that the conditional $(p \rightarrow q)$ is true when the antecedent p is false regardless of whether or not q is true or false; that is,

$$\neg p \rightarrow (p \rightarrow q)$$

is a **tautology**, by which we mean a **logical truth** on the level of truth-functional propositional logic. It also means that the conditional $(p \rightarrow q)$ is true when q is true regardless of whether or not p is true or false; that is,

$$q \rightarrow (p \rightarrow q)$$

is also a tautology. Write a truth table for these formulas to see that they cannot be false.

Some philosophers speak of the above tautologies as "paradoxes", but they are not really paradoxes; and they seem odd only if we think of the truth-functional conditional as an "implication". This seems to be one of the confusions that caused so many of the debates between the stoics and other philosophers, as well as between the stoics themselves. And it is a debate that still goes on today.

Diodorus's interpretation of the conditional as an implication was also criticized, because as an implication it seems too weak. If instead of Diodorus's temporal notion of necessity we use \Box for logical necessity, then we can define implication, the symbol for which we can use \Rightarrow , as follows:

$$(p \Rightarrow q) =_{def} \Box(p \rightarrow q).$$

In other words, ' p implies q ' means that it is logically necessary that if p then q .

Some philosophers still object to this notion of implication, because on this interpretation a logically impossible proposition implies every proposition, i.e., then

$$\neg \Diamond p \rightarrow (p \Rightarrow q)$$

is valid; and a logically necessary proposition is implied by every proposition; that is, then

$$\Box q \rightarrow (p \Rightarrow q)$$

is valid. These are sometimes called the "paradoxes" of implication, but just as with the truth-functional conditional, these are not really paradoxes, because no contradiction follows from them. Nevertheless, today some logicians have

developed different kinds of “relevant logics” to represent their interpretation of the conditional as an implication, and in particular one in which the antecedent p is “relevant” to the consequent q of the conditional ‘if p , then q ’.

Finally, note that modal propositional logic, i.e., truth-functional propositional logic extended to include formulas of the form $\Box p$ and $\Diamond q$ is not truth-functional in its modal part. For example, if p is true, then although $\Diamond p$ then must also be true, we do not automatically know if $\Box p$ is true or false; and if p is false, $\Box p$ must also be false, but we do not automatically know if $\Diamond p$ is true or false. In other words, you will not be able to completely fill in a truth table for $\Diamond p$ or $\Box p$.

4 Propositions as Lekta

What we have been calling propositions the stoics called **lekta** (λεκτά) that are either true or false. The word ‘lekton’ means ‘what is meant’. There was some debate among Stoics as to whether a proposition, i.e., a lekton, is just a thought, a sentence spoken or written, or something incorporeal, i.e., an abstract entity. Most stoics seem to think propositions were incorporeal, abstract entities. But that is strange because the stoics were materialists and did not believe in abstract entities. In fact, they held that our minds and thoughts, as well as particular spoken or written sentences, are all material objects. So how could they say that propositions (lekta) are incorporeal, abstract entities?

The question of the ontological status of propositions is still an important issue today, and there is much disagreement on this among philosophers. Some philosophers, called nominalists, think that propositions can only be (declarative) sentences. Others, called conceptualists, think that propositions can only be judgments, i.e., certain kinds of mental acts; and yet others, called realists, think that propositions are real, abstract entities that exist independently of the mind and society in a kind of Platonic realm of “meanings”. My own position is that of conceptual intensional realism. For me propositions, and intensional objects in general, are abstract entities, but they do not pre-exist the evolution of consciousness and culture, and although they are not independent of mind and society they nevertheless have a certain amount of autonomy. Could the stoics perhaps have meant something like this when they said that propositions are incorporeal, abstract entities?

In addition to propositions, i.e., the lekta that are true or false, the stoics also spoke of questions, commands, and even prayers as lekta that are not either true or false. In other words, some lekta are neither true nor false. What about **future contingent propositions**, i.e., propositions about the future that are not necessarily true or necessarily false? Does the principle of excluded middle fail in those cases? That is, are they neither true nor false?

According to some philosophers, Aristotle, in his famous sea battle example, held that future contingent propositions are neither true nor false. In this example, the Athenians were planning a sea battle that was to occur the next day, and the position was taken by some that if the proposition that the Athe-

nians will win the battle the next day is already true, then it's already settled, i.e., determined, and hence they need not even bother to prepare for the battle (which is a really dumb thing to say or do).

Notice that the principle of excluded middle has the form:

$$(p \vee \neg p).$$

Construct a truth table for this formula and note that it always comes out true, i.e., that it is a tautology. That seems to be the stoics view, i.e., because propositions are lekta that are either true or false, the principle of excluded middle must be a truth of logic, and hence even contingent future propositions must be either true or false.

But what about Aristotle's sea battle argument? How do we answer the problem there? Note that because $(p \vee \neg p)$ is logically true, then so is $\Box(p \vee \neg p)$. But from this it does not follow that $(\Box p \vee \Box \neg p)$ is also logically true. In other words, the distribution of \Box over a necessary disjunction is not valid. Thus, where p is the proposition expressed by the Athenians that they will win the sea battle the next day, it is indeed necessary that they will either win or not win the battle, but it does not follow that it is necessary that they will win or that it is necessary that they will not win the battle. Determinism does not follow in other words. Do you think maybe that was really Aristotle's point about this example?

There are more things that can be said about the stoic's theory of logic, but I think we have covered enough ground here.

Traduzione degli alunni

Lo stoicismo è un'antica scuola filosofica. Fu fondata da Zenone di Cizio a Cipro intorno al 300 a.C. Eccetto per alcuni frammenti, la maggior parte degli scritti degli stoici sono andati persi. Quel poco che noi conosciamo circa gli stoici è che essi ebbero una teoria delle etiche e una teoria della logica. Nelle etiche stoiche la virtù è il solo bene e la persona virtuosa è una persona che ha raggiunto la felicità attraverso la conoscenza. La persona virtuosa ha dominato le sue passioni ed emozioni e trova la felicità in se stessa. Forse il prof. Addona vi dirà di più su questo argomento. Io dirò qui qualcosa circa la logica stoica, sebbene sono sicuro che il prof. Addona vi ha già parlato molto sull'argomento. Nei tempi antichi, la logica stoica era vista da molti filosofi come un'alternativa, e forse persino opposta, alla logica di Aristotele, e ciò portava ad alcuni disaccordi tra le due scuole. Oggi noi sappiamo che queste due teorie logiche sono compatibili e oggi ognuna è una parte differente della logica matematica moderna. La logica stoica fu una forma iniziale della logica propositiva, e la maggior parte, ma non tutta, di ciò che gli stoici avevano da dire su questo argomento è ora sviluppato come logica propositiva vero-funzionale. La logica di Aristotele è la logica dei sillogismi, che tratta la logica di alcune parole quantificatrici, come "tutto" e "alcuni", che ora possono essere sviluppate come parte di logica predicativa monodica, che è quella parte di logica predicativa quantificativa che è ristretta ai predicati di un solo luogo.

1 Logica sillogistica

Innanzitutto, chiunque può studiare la sillogistica anche come una logica separata nel modo in cui essa è stata studiata nei secoli passati. Il tipo di proposizioni che sono studiate in quel caso sono chiamate **proposizioni categoriche**. Esse sono di 4 tipi, chiamati **A**, **E**, **I**, **O**. La **A** e la **I** provengono dal latino **AffIrmo** e sono della forma universale affermativa "tutte le A sono B" e la forma particolare affermativa "alcune A sono B". La **E** e la **O** provengono dal latino **nEgO** e sono di forma universale negativa "Nessuna A è B" e la forma particolare negativa "Alcune A non sono B". Aristotele diede regole per le inferenze immediate tra le proposizioni categoriche come pure regole circa i sillogismi, che sono argomenti che hanno due proposizioni categoriche come premesse e una terza proposizione categorica come conclusione. Queste sono regole per decidere quali sono le forme sillogistiche valide e quali non valide. Il prof. Addona probabilmente ha già trattato questo argomento con voi.

2 Logica vero-funzionale

Si può anche studiare la logica delle proposizioni vero-funzionali in un modo separato, senza cioè costituire parte della logica matematica. In questo caso noi iniziamo grammaticalmente con semplici frasi "atomiche" della forma soggetto predicato che non contiene forme proposizionali come parti e da queste costruiamo complesse frasi molecolari per mezzo di negazione e di connettivi proposizionali "e", "o", "se...,allora...", e altri simili. Questi sono connettivi vero-funzionali, che indicano che i valori di verità (vero o falso) delle frasi molecolari costruite per mezzo di questi connettivi sono determinati in termini di parti sentenziali connesse. Puoi pensare ad altri connettivi vero-funzionali in aggiunta a quelli indicati prima? Ci sono altri connettivi ma ciascuno di questi vero-funzionali può essere definito in

termini di negazione e congiunzione. Gli stoici consideravano anche le proposizioni causali, come “Socrate morì perché bevve veleno”. La parola “perché” non è un connettivo vero-funzionale. Puoi pensare ad un esempio che mostri perché esso non è un vero-funzionale? Se usiamo le lettere p,q,r... per rappresentare frasi atomiche, allora possiamo simbolizzare negazione, congiunzione, disgiunzione e frasi condizionali come le seguenti:

“non-p” è simbolizzato come “ $\neg p$ ”
 “p e q” è simbolizzato come “ $p \wedge q$ ”
 “p o q” è simbolizzato come “ $p \vee q$ ”
 “se p, allora q” è simbolizzato come “ $p \rightarrow q$ ”.

Gli stoici distinguevano tra disgiunzione inclusiva ed esclusiva, e preferivano l'esclusiva all'inclusiva. Apparentemente pensavano l'inclusiva “o” come in qualche modo manchevole. La distinzione è esplicita in latino, che usa “vel” per l'inclusiva “o” e “aut” per l'esclusiva “o”. Oggi gli studiosi di logica preferiscono usare l'inclusiva “o”, simbolizzata da \vee per il latino “vel”. L'esclusiva “o”, per cui noi possiamo usare \vee può essere definita in termini di inclusiva “o” e congiunzione e disgiunzione come segue:

$$p \vee q = \text{def } (p \vee q) \wedge \neg (p \wedge q)$$

puoi rappresentare le vero-funzionali molto chiaramente oggi per mezzo di tavole di verità. È un buon esercizio scrivere tabelle di verità per ognuno dei seguenti connettivi.

3 Modalità

La logica Stoica è stata sviluppata da Crisippo (280-207 a.C.) dagli insegnamenti dei Megarici. Megara era un'antica città nella Grecia centro-orientale. Era la capitale di Megara, una regione montagnosa della Grecia antica sull'istmo di Corinto. Uno dei più importanti logici di Megara era Diodoro Crono. È famoso per la sua visione della modalità, che brevemente ho accennato nella mia lettura al liceo il novembre scorso. Diodoro ha sostenuto che una proposta è possibile se è o sarà vera e quindi che una proposta è necessaria se è vera e d'ora in poi sempre sarà vera. Possiamo rappresentare la nozione di Diodoro sulla possibilità e sulla necessità per mezzo dei simboli \Diamond^f e \Box^f , con il sovrascritto ‘f’ per indicare che queste modalità hanno luogo riguardo al futuro. Se inoltre usiamo la \mathcal{F} come l'operatore futuro-tensionale, letto come ‘esso sia il caso che...’, allora la definizione di Diodoro può essere data come segue:

$$\Diamond^f p = \text{def } p \vee \mathcal{F}p$$

$$\Box^f p = \text{def } p \wedge \neg \mathcal{F}\neg p$$

Si noti che stiamo rappresentando la frase ‘sarà sempre il caso che p’ da ‘ $\neg \mathcal{F}\neg p$ ’. Potete voi vedere perché ciò è corretto? Diodoro ha un argomento, un trilemma, che gli antichi hanno chiamato “L'argomento principe”, che ha usato per difendere la sua interpretazione della possibilità e della necessità. È un argomento molto interessante che può essere meglio formulato nella logica tensionale.

Forse il professor Addona vi dirà qualcosa a tale proposito. Crisippo e il discepolo di Diodoro, Filone, non erano d'accordo entrambi con Diodoro su questa interpretazione della possibilità e della necessità. Entrambi sembravano pensare che una proposizione fosse possibile se, come Filone aveva detto, "nella sua natura interna è suscettibile di verità," da cui egli voleva dire apparentemente qualcosa come "auto-consistente". Diodoro e Filone erano i primi logici nella storia a dibattere la natura dei condizionali cioè come i termini di verità delle proposizioni della forma 'se P allora Q', deve essere capita. Filone ha dato ora la definizione standard di verità-funzionale:

'se P, allora Q ' è vera se e soltanto se, la congiunzione, 'P e non-Q non è vera,

che può essere espresso nei simboli come:

$$(p \rightarrow q) = \text{def } \neg (p \wedge \neg q)$$

Diodoro, d'altra parte, ritenne il condizionale come genere di implicazione. In particolare, l'interpretazione di Diodoro è stata collegata al suo punto di vista temporale della necessità e della possibilità ed ammontava in effetti all'affermazione che 'se P, allora Q 'è vera se e soltanto se, P ora non è vera e Q falsa né P sarà mai vera e Q falsa in avvenire. Cioè in termini di operatore futuro-tensionale \mathcal{F} , la nozione del condizionale di Diodoro è stata definita come segue:

$$(\text{ se } p, \text{ allora } q) = \text{def } \neg (p \wedge \neg q) \wedge \neg \mathcal{F}(p \wedge \neg q).$$

Questa analisi è equivalente a quanto segue:

$$(\text{ se } p, \text{ allora } q) \leftrightarrow \Box^f (p \rightarrow q)$$

che spiega il condizionale in termini di connettivo vero-funzionale \rightarrow e nozione temporale della necessità di Diodoro. Potete vedere perchè questo è equivalente alla definizione di Diodoro?

Alcuni filosofi parlano del condizionale vero-funzionale come "implicazione materiale", mentre come il condizionale di Diodoro è un'implicazione necessaria, così la suddetta equivalenza fa chiaramente. Il condizionale verità-funzionale non rappresenta l'implicazione, comunque noi dovremmo evitare di parlare in questo senso. Si noti che il condizionale verità-funzionale ($p \rightarrow q$) è falso nella sola unica circostanza, vale a dire quando p è vera e q è falsa. Ciò significa che il condizionale ($p \rightarrow q$) è valido quando la p antecedente è falsa senza riguardo di se oppure no la q è valida o falsa; cioè,

$$\neg p \rightarrow (p \rightarrow q)$$

è una **tautologia**, da cui ricaviamo una **verità logica** al livello di logica proposizionale vero-funzionale. Inoltre significa che il condizionale ($p \rightarrow q$) è vera quando q è vera senza riguardo di se oppure no p è vera o falsa; cioè,

$$q \rightarrow (p \rightarrow q)$$

è inoltre una tautologia. Scrivi una tabella di verità per queste formule per vedere che non possono essere false. Alcuni filosofi parlano delle suddette tautologie come “paradossi”, ma non sono realmente paradossi; e sembrano strani soltanto se pensiamo al condizionale vero-funzionale come “implicazione”. Ciò sembra essere una delle confusioni che hanno causato tanti dei dibattiti fra gli stoici ed altri filosofi, così come fra gli stoici stessi. Ed è un dibattito che continua ancora oggi. L’interpretazione del condizionale di Diodoro come implicazione inoltre è stata criticata, perché come implicazione sembra troppo debole. Se anziché la nozione temporale della necessità di Diodoro usiamo \Box per la necessità logica, quindi possiamo definire l’implicazione, il simbolo per cui noi possiamo usare \Rightarrow , come segue:

$$(p \Rightarrow q) = \text{def } \Box (p \rightarrow q)$$

In altre parole “p implica q” significa che è necessario logicamente che se p allora q. Alcuni filosofi ancora obiettano su questa nozione dell’implicazione, perché su questa interpretazione una proposizione logicamente impossibile implica ogni proposizione, cioè, allora

$$\neg \Diamond p \rightarrow (p \Rightarrow q)$$

è valido; e una proposizione logicamente necessaria è implicata da ogni proposizione; cioè, allora

$$\Box q \rightarrow (p \Rightarrow q)$$

è valido. Questi a volte sono denominati “paradossi” dell’implicazione, ma come con il condizionale vero-funzionale, questi non sono realmente paradossi, perché nessuna contraddizione deriva da loro. Non di meno, oggi alcuni logici hanno sviluppato differenti generi di “logiche rilevanti” per rappresentare la loro interpretazione del condizionale come implicazione ed in particolare uno in cui la p antecedente è “rilevante” al conseguente q del condizionale “se p, allora q”. Per concludere, nota che la logica proposizionale modale, cioè, logica proposizionale vero-funzionale si estende fino ad includere le formule della forma $\Box p$ e $\Diamond q$ non è la verità-funzionale nella sua parte modale. Per esempio, se p è vera, allora anche se $\Diamond p$ allora deve essere vera, noi automaticamente non sappiamo se $\Box p$ è vera o falsa; e se la p è falsa, $\Box p$ deve essere inoltre falsa, ma non sappiamo automaticamente se $\Diamond p$ è vera o falsa. In altre parole, non potrete completamente riempire una tabella di verità per $\Diamond p$ o $\Box p$.

4 Proposizioni come lekta

Ciò che abbiamo chiamato proposizioni gli stoici chiamarono **lekta** (λεκτα’) che sono o vere o false. La parola **lekton** significa “cosa è significato”. Ci fu qualche dibattito tra gli stoici se una proposizione, cioè, un lekton, è solo un pensiero, una frase detta o scritta, o qualcosa di incorporeo, cioè, un’entità astratta. Molti stoici sembrano pensare che le proposizioni erano incorporee, entità astratte. Ma ciò è strano perché gli stoici erano materialisti e non credevano nelle entità astratte. Infatti, sostenevano che le nostre menti e i pensieri, come anche in particolare frasi parlate o scritte, sono tutti oggetti materiali. Così come potevano

dire che le proposizioni (lekta) sono incorporee, entità astratte? La questione dello stato ontologico delle proposizioni è anche oggi un importante problema, e c'è molto disaccordo su questo tra i filosofi. Alcuni filosofi, chiamati nominalisti, pensano che le proposizioni (dichiarative) possono essere solo frasi. Altri, chiamati concettualisti, pensano che le proposizioni possono essere solo giudizi, cioè, certamente tipi di atti mentali; e ancora altri, chiamati realisti, pensano che le proposizioni sono reali, entità astratte che esistono indipendentemente dalla mente e dalla società in una specie di regno platonico di "pensieri". La mia posizione è quella del realismo concettuale intenzionale. Per me le proposizioni, e oggetti intenzionali in genere, sono entità astratte, ma loro non preesistono all'evoluzione della coscienza e della cultura, e sebbene non sono indipendenti dalla mente e dalla società loro tuttavia hanno una certa quantità di autonomia. Potevano forse gli stoici aver voluto dire qualcosa come questo quando dicevano che le proposizioni sono incorporee, entità astratte? In aggiunta alle proposizioni, cioè, lekta che sono vere o false, gli stoici parlarono anche di problemi, comandi e anche preghiere come lekta che non sono né vere né false. In altre parole, alcune lekta non sono né vere né false.

Per quanto riguarda le **proposizioni future contingenti**, cioè, proposizioni circa il futuro che non sono necessariamente vere o necessariamente false? Il principio del terzo escluso viene meno in questo caso? Cioè, sono loro né vere né false? Secondo alcuni filosofi, Aristotele, nel suo famoso esempio di combattimento marittimo, sosteneva che proposizioni futuro contingenti non sono né vere né false. In questo esempio gli Ateniesi stavano organizzando una battaglia navale che doveva accadere il giorno dopo, e la posizione fu presa da alcuni che se la proposizione che gli Ateniesi vinceranno la guerra il giorno dopo è già vera, allora ciò è già stabilito, cioè, determinato, e perciò loro mai necessitano di alcuna preoccupazione per la battaglia (che è realmente una cosa sciocca da dire o fare). Denota che il principio del terzo escluso ha la forma:

$$(p \vee \neg p).$$

Costruisci una vera tabella per questa formula e nota che risulta sempre vera, cioè, questa è una tautologia. Questa sembra essere la visione stoica, cioè, perché le proposizioni sono lekta che sono o vere o false, il principio del terzo escluso deve essere una verità di logica, e perciò anche le proposizioni del futuro contingente devono essere o vere o false. E per quanto riguarda l'argomento della battaglia navale di Aristotele? Come rispondiamo a questo problema? Nota che poiché $(p \vee \neg p)$ è logicamente vero, allora così è $\Box(p \vee \neg p)$. Ma da questo non segue che $(\Box p \vee \Box \neg p)$ è anche logicamente vero. In altre parole, la distribuzione di \Box su una necessaria disgiunzione non è valida. In questo modo, dove p è la proposizione espressa dagli Ateniesi che loro vinceranno la battaglia navale il giorno dopo, è infatti necessario che vinceranno o non vinceranno la battaglia, ma non segue che è necessario che vinceranno o che è necessario che non vinceranno la battaglia. Il determinismo non segue in altre parole. Forse pensi che quello possa essere realmente la posizione di Aristotele circa questo esempio? Ci sono molte cose che possiamo dire circa la teoria stoica della logica, ma penso che ne abbiamo trattato la maggior parte qui.

Indice

Prima Parte	5
Premessa	7
Introduzione	9
Sviluppo della Filosofia	11
Talete	13
Anassimandro	14
Anassimene	15
Senofane	16
Pitagora e la sua scuola	17
Eraclito	17
Parmenide	18
Zenone	20
La “Dicotomia”	21
“Piè Veloce” Achille e la tartaruga	22
Melisso di Samo	23
Empedocle	24
Anassagora	25
Democrito	27
Protagora	29
Gorgia	31
Prodicò	32
Ippia, Antifonte e l’eristica	33
Socrate	34
Platone	38
Critica del “sistema” Platonico	40
L’amore	45
La socievolezza	48
La lettura	49
La musica tra “amici”	50
Schiavi medici di schiavi	51
Le indagini all’opposto	52
del rimedio con giochi ed altro	52
I giovani e la filosofia	53
Il recupero della verità dal racconto di uno o più	55
Il mito	56
I filosofi e la cosa pubblica	57
Eccellenza e virtù	60
Virtù e felicità	61
Aristotele	63
Dalla vita di Diogene Laerzio	65
Categorie	65

Dell'espressione	66
Analitici primi	67
Analitici secondi	67
Organon: topici	69
Organon: confutazioni sofistiche	72
Fisica	73
Fisica e metafisica	76
"Anima" e conoscenza	79
Etica	80
La politica	82
La poetica	85
Epicuro	85
Diogene: il cinismo	87
Pirrone e lo scetticismo	88
Stoà antica	89
Eclettismo	91
Antioco di Ascalona	92
Euclide	92
Eclettismo, Stoicismo e Neoscetticismo a Roma	94
Plotino	95
Un Nuovo Avvento. Il Cristianesimo	100
La patristica	102
S. Agostino	102
Giovanni Scoto Eriugena	110
Anselmo D'Aosta	111
Abelardo	114
Avicenna	116
Averroè	118
S. Tommaso D'Aquino	119
Bonaventura Da Bagnoregio	129
Giovanni Duns Scoto	130
Guglielmo Di Occam	133
Seconda Parte	137
Niccolò Cusano	139
Marsilio Ficino	142
Pico Della Mirandola	143
Pomponazzi-Montaigne-Erasmo	145
Martin Lutero	146
Leonardo Da Vinci	148
Niccolò Machiavelli	148
Bernardino Telesio	151
Tra Riforma e Controriforma	154
Bruno	155
Campanella	157
Bacone	160
Galilei	162

Cartesio	164
Pascal	172
Hobbes	176
Spinoza	177
Malebranche	179
Locke	180
Newton	181
Leibniz	187
Vico	189
Berkeley	191
Hume	195
Kant	197
Analitica dei principi	203
Fenomeni e Noumeni	205
La Dialettica Trascendentale	207
Critica della Ragion Pratica	214
La Critica del giudizio	224
Progetto per una pace perpetua	232
Terza Parte	235
Le obiezioni al Criticismo Reinhold – Jacobi – Schulze	237
Fichte	238
Schelling	242
Hegel	244
Herbart	266
Schopenhauer	268
Kierkegaard	275
La filosofia in Francia nell'età romantica	280
L'approccio filosofico nell'Italia dell'Ottocento:	
Romagnosi, Cattaneo, Ferrari, Galuppi, Rosmini, Gioberti	282
Feuerbach	285
Marx - Engels	289
Nietzsche	305
Comte	310
John Stuart Mill	314
Spencer	317
Cassirer	320
Boutroux	321
Dilthey	325
Windelband	326
Rickert	327
Simmel	328
Spengler	330
Troeltsch	331
Meinecke	331
Max Weber	332

Filosofia in un percorso

Bergson	335
Husserl	338
Dewey	341
Croce	344
Gentile	349
Heidegger	353
Jaspers	356
Sartre	357
Russell	360
Popper	362
Gadamer	365
Contributo di Nino B. Cocchiarella	369
Some Remarks On Stoic Logic	375
Traduzione degli alunni	381

Finito di stampare
nel mese di marzo 2007
presso la SannioPrint - Benevento
per conto di eDimedia - Benevento