

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

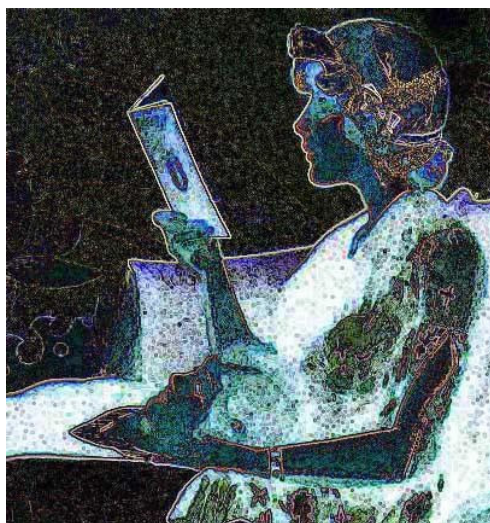
1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal *Bolero di Ravel* appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Xavier Zubiri

Cinque lezioni di filosofia

**Aristotele Kant Comte Bergson
Husserl Dilthey Heidegger**



hack the culture
crack the world

www.ilbolerodiravel.org

Xavier Zubiri

Cinque lezioni di filosofia

Aristotele Kant Comte
Bergson Husserl
Dilthey Heidegger

Edizione di riferimento: Xavier Zubiri, *Cinque lezioni di filosofia*, a cura di Gianni Ferracuti, Edizioni Augustinus, Palermo 1992 (edizione originale: *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985).

Premessa
alla terza edizione spagnola

Queste pagine costituiscono un frammento di una possibile introduzione alla filosofia. Tra i molti modi di intendere l'introduzione alla filosofia, effettivamente ne esiste uno: esporre il cammino dell'idea stessa di filosofia. Non si tratta di riunire le diverse definizioni date della filosofia, ma del tentativo di chiarire la struttura stessa della filosofia messa in cammino. Per questo scopo ho scelto cinque autori. Come dichiaro all'inizio del libro, questa selezione è assolutamente arbitraria e per di più molto incompleta. Arbitraria: non risponde ad un filo conduttore occultato dietro gli autori citati. È una selezione così arbitraria che avrei perfettamente potuto scegliere altri filosofi. E in questo senso, oltre che arbitraria, questa selezione è naturalmente incompleta. Un'esposizione adeguata dovrebbe includere moltissimi altri pensatori. Di fatto, in un altro mio corso, ho tentato di aggiungere altri quattro autori ai cinque cui fa riferimento questo libro: san Tommaso, Descartes, Leibniz, Hegel. Forse un giorno mi deciderò a pubblicare questi studi.

Si tratta dunque di cinque lezioni di filosofia, non nel senso di cinque temi di filosofia, bensì di cinque lezioni sull'idea stessa di filosofia. Una cosa sono i concetti e i temi che costituiscono il contenuto di una filosofia; un'altra, molto diversa, l'idea strutturale della filosofia stessa. Sono così diverse che certi concetti e persino certi stessi giudizi e ragionamenti possono essere perfettamente comuni a filosofie dalla struttura molto differente. La stessa cosa accade in altri campi del sapere, per esempio in fisica. Dall'ellenismo a Descartes, Leibniz e Newton, esistono concetti che ricompaiono costantemente, per esempio la forza, l'impulso, ecc. Tuttavia, ciò non impedisce che vi sia stato un cambiamento essenziale nella fisica. Per tutta la fisica anteriore a Galileo, la natura è un sistema di forme sostanziali intese come principi di operazioni. Invece per Galileo, come egli stesso dice testualmente, il gran libro della natura è scritto con caratteri geometrici. Con ciò, Galileo ebbe la chiara idea che, nonostante il repertorio corrente dei concetti fisici, egli aveva iniziato una *Nuova Scienza*: la nostra fisica. Ebbene, la stessa cosa accade in filosofia. Ad esempio, le idee di sostanza e accidente sono comuni ad Aristotele e a Kant; tuttavia, in essi l'idea strutturale della filosofia è radicalmente diversa. La stessa idea di atto è stata comune ad Aristotele e ad Hegel, nonostante le loro filosofie siano in un certo senso opposte.

Orbene, qui tratto in primo luogo dell'idea di filosofia. La filosofia ha anzitutto un *orizzonte* di inteliezione. Di fatto, nella filosofia europea questi orizzonti sono stati due. Uno fu l'orizzonte della filosofia greca: il

movimento, il cambiamento. Tutta la filosofia greca è concepita sulla base del fatto, a prima vista stupefacente, che le cose, che sono veramente, ciononostante cambiano, e reciprocamente che ogni cambiamento è determinato da ciò che veramente è. In modo diverso da questo orizzonte della filosofia, a partire dal cristianesimo se ne costituisce uno molto differente. Stupefacente non è che le cose siano e cambino; piuttosto, è stupefacente che le cose esistano: è l'orizzonte della nihilità. Le cose sono una sfida al nulla. È un orizzonte determinato dall'idea di creazione. Tutta la storia della filosofia europea post-ellenica, da sant'Agostino ad Hegel, non è altro che una metafisica della nihilità (*nihilidad*); pertanto si muove nell'orizzonte della creazione. In questo senso è una filosofia che non è filosofia pura. Dichiariamolo in modo molto tassativo. Mobilità e nihilità: ecco i due orizzonti della filosofia europea.

Ma la filosofia, oltre ad un orizzonte, ha una *struttura*. Dentro uno stesso orizzonte la filosofia può adottare, e di fatto ha adottato, strutture molto diverse. C'è in primo luogo la filosofia intesa come *forma di vita*. Tale è, per esempio, il caso dei cinici e dei cirenaici, e per molti versi il caso dello stesso stoicismo. Vivere filosoficamente è qualcosa che ancora risuona molte volte nella nostra lingua, per esempio quando diciamo di qualcuno che prende la vita con molta filosofia. Come forma di vita, evidentemente, la filosofia ha una struttura propria. C'è, in secondo luogo, la filosofia intesa non come forma di vita, ma come *dottrina della vita*. Problemi quali il significato della vita appartengono a questo concetto di filosofia. Anche questa dottrina è una struttura della filosofia. È ciò che sul finire del secolo passato e agli inizi del nostro fu chiamato filosofia della vita (*Lebensphilosophie*). Non è completamente estraneo a Dilthey questo concetto. Infine c'è la filosofia come *conoscenza* (nel senso più lato del termine) delle cose, includendo in esse l'uomo stesso e la sua vita. Ciò che viene studiato in questo libro è la filosofia come conoscenza. Come conoscenza, le diverse filosofie qui studiate hanno ciascuna una struttura propria: non è la stessa la struttura della filosofia come conoscenza nei cinque filosofi qui studiati.

Come conoscenza, la filosofia include la determinazione del suo oggetto formale, e 'insieme' a questo la determinazione del modo stesso di conoscere. Per Aristotele, l'oggetto della filosofia è l'ente; per Kant è l'oggetto fenomenico; per Comte, l'oggetto della filosofia è il fatto scientifico; per Bergson, l'oggetto della filosofia è il dato immediato della coscienza, *la durée*; per Dilthey, l'oggetto della filosofia è la vita; per Husserl, l'oggetto della filosofia è l'essenza pura della coscienza, l'essenza fenomenica; per Heidegger, l'oggetto della filosofia è ciò che è disvelato¹

¹ *Disvelato* traduce *desvelado*, da *desvelar*. Ordinariamente il verbo significa 'tener desto, sveglio', e deriva da *velar*, 'vegliare'. Tuttavia esiste anche il verbo transitivo *velar*, 'cubrir con un velo' (Casares, s.v.). Ora Zubiri, ma non solo lui all'interno della Scuola di Madrid, ricorre appunto a questo significato, in connessione con l'idea di verità intesa come *aletheia*, ciò che non è velato, non è coperto. La verità è in tal senso dis-coprimento,

nella mia esistenza temporea (*tempórea*): per lui questo oggetto è l'essere. Ed evidentemente, il modo della conoscenza dell'ente non ha la stessa struttura del modo della conoscenza del fenomeno o della *durée*, ecc.

Come dico nel libro, non ho in animo di discutere queste diverse concezioni strutturali della filosofia. Il mio interesse è stato meramente espositivo. In questa esposizione si può scoprire qualcosa che a prima vista estremamente sconcertante. Sembra, e in effetti è così, che queste filosofie non dicano la stessa cosa. È quanto esprimo dicendo che il concetto di filosofia non è univoco. Si tratta allora di un concetto più o meno equivoco? Evidentemente no. Perché questi filosofi, benché non dicano la stessa cosa, tuttavia parlano della stessa cosa. Di che? Non di un *concetto* di filosofia, ma di un *sapere reale in cammino*, di un sapere che costitutivamente sta cercando se stesso, sia per quanto riguarda il suo oggetto, sia riguardo alla natura peculiare della sua conoscenza. È un sapere intellettivamente sentito come imprescindibile, ma impossibile da definirsi anticipatamente. Conoscenza cercata (*zetouméne epistéme*) fu infatti la formula principale con cui Aristotele qualificò la filosofia. Sei o sette secoli più tardi, sant'Agostino scriveva: cerchiamo come cercano coloro che non hanno ancora trovato, e troviamo come trovano coloro che ancora debbono cercare.

Fuenterrabía, agosto 1980.

disvelamento, togliere il velo che impedisce la perfetta trasparenza o *patencia* delle cose. *Des-velar* è, dunque, disvelare. (Ndt).

*Avvertenza preliminare
alla prima edizione spagnola*

Queste pagine rappresentano il testo delle lezioni tenute durante la scorsa primavera, nei giorni 7, 14, 21, 28 marzo e 4 aprile, sotto il patrocinio della Sociedad de Estudios y Publicaciones. Hanno un carattere elementare, meramente espositivo e scolastico; in esse mi sono astenuto da ogni discussione o riflessione critica. Dunque, non costituiscono un libro. Molte persone, per, mi hanno manifestato il desiderio di disporre del testo, ritenendo che potrebbe loro fornire un servizio informativo e di orientamento. È la ragione che mi ha spinto a pubblicarlo; pertanto è destinato esclusivamente a questa funzione. In conformità con essa, il mio proposito era di pubblicare queste lezioni nella forma di semplice riproduzione del dattiloscritto; per, difficoltà tecniche hanno consigliato gli editori di utilizzare la stampa. Tuttavia, questo non altera affatto il carattere e la destinazione di questa pubblicazione.

Il testo è quello delle lezioni tenute. Ho introdotto solo due piccole modifiche. Una, l'inevitabile adattamento dallo stile orale a quello scritto, in alcuni passi. In altri casi, per non oltrepassare i limiti di tempo, avevo dovuto sopprimere alcuni dettagli nella mia esposizione; mi è sembrato opportuno incorporarli nel testo attuale. Con ciò, la redazione risulta un po' irregolare; però, dato il carattere della pubblicazione, ho pensato che questo non costituisse un inconveniente particolare.

Ad orientamento degli ascoltatori, avevo consigliato la lettura di alcuni brevi passi dei filosofi su cui vertevano le lezioni:

Lezione 1: Aristotele, i primi due capitoli del primo libro della «Metafisica».

Lezione 2: Kant, il prologo alla seconda edizione della «Critica della ragion pura».

Lezione 3: Comte, le prime due lezioni del primo volume del «Cours de Philosophie positive».

Lezione 4: Bergson, Introduzione alla metafisica, raccolto con altri suoi lavori in un volume intitolato «La pensée et le Mouvant».

Lezione 5: Husserl, «La filosofia come scienza rigorosa»

Dilthey, «L'essenza della filosofia».

Heidegger, «Cos'è la metafisica».

Esiste la traduzione spagnola di tutti questi testi, salvo forse quello di Comte.

Madrid 1963.

ARISTOTELE

Nelle lezioni di quest'anno voglio dirvi che cosa hanno pensato riguardo alla filosofia alcuni grandi filosofi. Non si tratta di fare un'esposizione riassunta delle loro filosofie, ma solo di dire che cosa hanno inteso per filosofia, che idea si erano fatti di ciò a cui si erano dedicati: il sapere filosofico, di cui sono rappresentanti illustri. Non è mia pretesa esprimere opinioni su alcuno di essi. Al contrario. Voglio omettere in assoluto ogni riflessione personale riguardo a ciò che ciascuno dei filosofi in questione ha concepito, limitandomi ad esporre il loro pensiero in una forma meramente scolare. Desidererei soltanto che al termine di queste cinque lezioni avessimo tutti - e io per primo - l'impressione suscitata dall'urto con queste concezioni così diverse della filosofia. Un'impressione che ci lascia con una domanda: sarà possibile che cose così diverse vengano chiamate semplicemente filosofia? È l'unico risultato che voglio ottenere: che alla fine della quinta lezione abbiate nella vostra testa lo stesso problema che io ho nella mia.

Non c'è alcuna finalità latente nella selezione dei pensatori; è assolutamente arbitraria. Non mi è possibile parlare qui di tutti, ma solo di alcuni, scelti dunque senz'altra ragione che il loro essere, tra gli altri, sufficientemente importanti per riferirmi ad essi.

Oggi, in questa prima lezione, parleremo di Aristotele, e fisseremo come tema della nostra meditazione ciò che Aristotele intendeva per filosofia. Come Aristotele intendeva la sua attività quando faceva filosofia?

All'inizio della sua *Metafisica*, Aristotele dedica i primi due capitoli a dirci che cosa intenderà per filosofia. Come è ben noto, la parola «metafisica» non si trova negli scritti di Aristotele; è un titolo puramente editoriale posto da Andronico di Rodi ad una raccolta di scritti senza titolo, che venivano dopo i trattati di Fisica. Perciò li intitolò: «Ciò che viene dopo la Fisica», *tà metá tà physiká*. Aristotele usa un'espressione più adeguata, di cui ci occuperemo poi: filosofia prima.

Filosofia significa il gusto, l'amore per la sapienza (*sophía*) e per la conoscenza, soprattutto per quella conoscenza ottenuta attraverso l'esame o ispezione (*inspección*) delle cose; un esame che i greci chiamarono *theoria*. Questi tre concetti (filosofia, sofia, teoria) furono sempre intimamente associati nella mente greca. Così Erodoto attribuisce a Creso queste parole di saluto a Solone: «Sono giunte fino a noi molte tue notizie, tanto sulla tua sapienza (*sophíe*) come sui tuoi viaggi, e che mosso dal gusto per il sapere

(*os philosopheon*), hai percorso molti paesi per esaminarli (*theorías éineke*) (*Histor.* 1, 30).

Come aggettivo, *sophós* è un vocabolo molto diffuso nel mondo greco. Non sempre, né principalmente, significa qualcosa di sublime e di inaccessibile. *Sophós* è, più o meno, l'esperto in qualcosa (*entendido*). Un buon calzolaio è *sophós* in calzoleria perché sa fare bene le scarpe. Dal momento che le sa fare bene, è capace di insegnare ad altri a farle. Perciò il *sophós* è uno che si distingue dagli altri per un sapere superiore in un ordine qualunque. Lungo questa linea, *sophós*, nel corso dei secoli, finì col designare chi, per il suo sapere superiore, fosse capace, di insegnare agli altri quanto concerne l'educazione, la formazione politica, ecc.: fu il *sophistés*.

Come si può vedere nel testo citato, l'idea del filosofare esisteva già, come participio, ai tempi di Erodoto. Tuttavia, probabilmente, fu solo nel circolo socratico che fu creato il sostantivo filosofia (*philosophía*). Perlomeno, fu in questo circolo che esso acquistò un significato nuovo e preciso, in contrapposizione alla *sophía* stessa. Il fatto è che in Grecia le parole *sophós* e *sophía* ebbero anche una tradizione di significato diversa da quella che abbiamo ora indicato. Alla fin fine, il *sophós* cui finora abbiamo fatto allusione, in fondo, non è altro che un 'esperto' nella sua materia, ed è capace di comunicare il suo sapere con l'insegnamento. Però, fin dalla più remota tradizione, *sophía* significò anche un tipo di sapere speciale: un sapere sull'universo, sulla vita privata e pubblica; un sapere eminente, che conferisce a chi lo possiede non proprio la capacità di insegnare, ma autorità per dirigere e governare: la Sapienza. Tali furono i *Sophoí*, i «Sette Sapienti» tra i quali si annovera appunto Solone. Hanno gravitato in modo decisivo su tutto il pensiero e il mondo greco. Il sapiente, in questo senso, è esistito anche in Oriente. I greci lo sapevano, e ce ne danno testimonianza i pochi frammenti conservati di un'opera giovanile di Aristotele: *Sulla Filosofia*. Però solo in Grecia la Sapienza venne ascritta all'esame, alla *theoría*. E questa interna unità di *sophía* e *theoría* fu la grande creazione dello spirito greco. È questo il motivo per cui i grandi filosofi, come Eraclito, Parmenide, Anassagora, Empedocle, Democrito, furono grandi sapienti.

Ebbene, di fronte a questi sapienti, che pretendono di possedere la sapienza, Socrate e i suoi discepoli assumono un atteggiamento diverso, apparentemente più modesto, ma in realtà forse un po' altezzoso, consistente nel professare il «non so niente» e che il sapersi ignorante è l'unico sapere che si possiede veramente: l'unica sapienza è l'ignoranza. Di conseguenza, la *sophía* non è un sapere che si possiede già, bensì si cerca per puro compiacimento; la *sophía* stessa è solo «filo-sofia». È una forma di sapere diversa, per esempio, dalla «filo-calìa», il gusto per le cose belle. Però una forma di sapere in cui l'elemento decisivo è appunto il cercarlo. Pertanto, più che una dottrina è un atteggiamento, un nuovo atteggiamento. Partendo da esso, Socrate si confronta con chi fino ad allora era ora creduto *sophós*. Anzitutto si confronta con i grandi filosofi. Secondo Senofonte, rimprovera loro il fatto che, con tutta la loro *theoría*, e prescindendo dal fatto che si

contraddicono, sono incapaci di sapere, circa la Natura, ciò che è più necessario per la vita: sapere come l'uomo potrà predire e utilizzare gli eventi. Ma Socrate si confronta anche con coloro che, attenendosi maggiormente alla vita immediata, credono di essere *sophoí*, nel senso di esperti in qualcosa. In primo luogo con gli esperti nella vita pubblica, i sofisti, che pretendono di insegnare la virtù politica, ponendo la questione centrale se la virtù (*areté*) sia qualcosa che si può apprendere e insegnare. In secondo luogo, però, se accettiamo la testimonianza di Aristotele e l'immagine del Socrate platonico - non entriamo ora in questo problema storico - Socrate si confronta anche con ogni esperto in qualcosa, sia relativamente alle qualità personali, sia riguardo alle necessità della vita quotidiana, incalzandolo con interminabili domande, per fargli comprendere che, in fondo, non sa ciò che crede di sapere meglio: se è giusto, coraggioso, felice, virtuoso, governante, ecc., domandandogli cos'è la virtù, cosa la giustizia, cosa il governo, cosa la felicità, ecc. E le domande non erano solo un mezzo per dimostrare l'ignoranza, ma anche una pressione per condurre ad un'autoriflessione («conosci te stesso») indirizzata a trovare al proprio interno il 'concetto' di ciò che si cerca, fino a farlo risultare plasmato in una 'definizione' di ciò che si ignorava. L'ignoranza non era solo uno stato, bensì un metodo: la maieutica socratica. In questa autoriflessione Socrate trovava un nuovo tipo di vita. Una vita felice, una *eudaimonía* raggiunta attraverso un sapere che esce da se stessi e perciò conferisce piena sufficienza all'uomo: un ideale di vita la cui decadenza può vedersi nelle piccole scuole socratiche (cinici, cirenaici, ecc.). Fu d'altronde il primo tentativo di formazione di un nuovo tipo di cittadino, rispettoso delle leggi, ma di esse critico inflessibile.

Platone portò queste direttive di Socrate alle loro estreme conseguenze filosofiche. Il termine della definizione socratica non sarà più la cosa, sempre variabile, ma ciò che le cose sono sempre. E questo essere è ciò che Platone chiamò Idea, qualcosa di cui si ha apprensione solo nella visione mentale che fu chiamata *Nous*¹. Questa visione non è solo diversa, cioè non permette solo di discernere con estremo rigore l'essere di una cosa dall'essere di un'altra, ma è inoltre ciò che ci permette di apprendere nell'Idea l'interna articolazione delle sue note e delle sue relazioni con le altre; cioè la definizione. La maieutica diventa dialettica delle Idee. Questo è ciò che Platone intendeva per filosofia.

¹ Il testo spagnolo ha *aprehende*, da *aprehender*, con il senso di *percibir simplemente las cosas sin hacer juicio de ellas* (Casares, s.v.). È un termine tecnico di filosofia, dal lat. *aprehendere*, diverso dunque dall'italiano apprendere. Poiché in spagnolo esiste *aprender*, il problema di una possibile confusione sorge con l'italiano, dove la distinzione tra i due verbi manca. Da qui il ricorso alla perifrasi. Determinante è il fatto che l'apprensione avviene senza sottoporre a giudizio le cose, come una sorta di pura presa d'atto. In italiano esiste, con questo significato tecnico, il sostantivo apprensione, senza la corrispondente voce verbale. Cfr. *Dizionario di filosofia* a cura di L. Sordi, Rizzoli, Milano 1977, s.v. *apprensione* (Ndt).

È in questo circolo socratico-platonico che Aristotele forgia la sua concezione della filosofia, un'idea rigorosamente nuova. Però questo scopo dovette confrontarsi con tutta una serie di aspetti della questione del *sophós*, della *sophía* e della *philosophía*, che riduciamo a tre:

1. *La filosofia come forma di sapere.* Che cosa sa il filosofo quando filosofa, o meglio, cos'è che Aristotele vuole che sappia, non per un suo capriccio, ma perché costituisce, secondo lui, il tema permanente del filosofare? La risposta a questa domanda fu la grande creazione aristotelica.

2. *La filosofia come funzione intellettuale.* Quale funzione svolge il sapere filosofico nel resto della vita?

3. *La filosofia come modo di attività,* come modo di essere del filosofo.

Ecco i tre punti di vista in cui ci situeremo successivamente, per vedere in sintesi che cosa pensava Aristotele della filosofia.

1. LA FILOSOFIA COME FORMA DI SAPERE

Sapere, *eidénai*, è possedere intellettivamente la verità delle cose. E all'inizio della sua *Metafisica* Aristotele dice: Tutti, gli uomini hanno per natura desiderio di sapere (*pántes ánthopoi toû eidénai orégontai physei*, 980 a 21). Si tratta dunque di un impulso (*órexis*), di un desiderio che l'uomo ha nella sua stessa natura. Aristotele ricordava sicuramente la frase del Fedro platonico: «Ebbene, amico, nell'intelletto dell'uomo è insita per natura una certa filosofia» (*physei gar ô phíle, énesti tís philosophía tê toû andrós diánoia*, 279a). Però Aristotele non mira tanto all'intelletto (*diánoia*), ma a qualcosa di più modesto: al desiderio, all'impulso (*órexis*). Il sapere verso cui per natura siamo spinti non è un sapere qualunque, ma è un *eidénai*, un sapere nel quale siamo saldi nella verità delle cose. E del fatto che abbiamo questo desiderio per natura è segno (*seméion*) il diletto, il godimento che proviamo nell'esercizio della funzione del sentire (*ê tôn aisthéseon agápesis*).

Vedremo che questa frase, apparentemente innocua, racchiude per Aristotele un profondo significato, di cui parleremo nel terzo punto della lezione.

Questo desiderio di sapere - ci dice - l'uomo lo condivide, in un certo senso, con l'animale, perché un primo abbozzo di questo sapere è incorporato nel sentire stesso, nella *aísthesis*. Perché in primo luogo, il mero fatto di sentire è effettivamente avere il mostrarsi di qualcosa. Ma inoltre, in secondo luogo, alcuni animali (Aristotele esclude le api) hanno la facoltà di conservare, di trattenere ciò che hanno sentito. Allora il mero sentire, che in se stesso sarebbe una serie di impressioni fuggitive, come un esercito allo sbando, si riorganizza grazie a questa memoria (*mnéme*): una percezione resta salda; ad essa si aggiunge la seconda, ecc. E così successivamente si organizza un ordine. Questo ordine organizzato dalla memoria sul sentire è ciò che Aristotele chiama esperienza, *empeiría*. Perciò, degli animali

diciamo che, in un certo senso, sono tanto più intelligenti quanto più hanno esperienza.

L'uomo, tuttavia, ha altri modi di sapere che gli sono propri in esclusiva. Altri modi di sapere che sono di diversa natura, ma che sono tutti basati sull'esperienza, sull'*empeiría* organizzata dalla memoria: *tékhne*, *phrónesis*, *epistéme*, *noûs*, *sophía*. Anzitutto la *tékhne*; i latini hanno tradotto il termine con *ars*, arte, la capacità di produrre qualcosa. Non discutiamo la traduzione; conserviamola alternandola con il vocabolo greco in trascrizione: *tékhne*. Seconda, la *phrónesis*, la prudenza. Terza, l'*epistéme*, scienza in senso rigoroso. Quarto, il *Nous*, propriamente: «intelligenza». Quinta la *sophía*, sapienza. Questi cinque modi di sapere, dice Aristotele, sono modi di *alétheúein*, un verbo denominativo di *alétheia* (verità). Si è soliti tradurre brillantemente il verbo con «esser patente» (*patentizar*); però preferisco tradurlo in modo più letterale con «essere nel vero» (*estar en la verdad*). I cinque modi di sapere sono cinque modi di essere nel vero riguardo a qualcosa.

1. La *tékhne*. L'uomo fa molte cose, dando al verbo fare il significato preciso di produrre, fabbricare, ecc. È ciò che i greci chiamano *poíesis*. Nel fare, ciò per cui l'uomo fa la cosa non si trova nelle cose stesse, ma nella mente dell'artefice, a differenza di ciò che accade con la natura (*physis*), che ha in sé il principio generatore delle cose. Perciò la *tékhne* non è natura. Orbene, sarebbe un errore pensare che la *tékhne* consista nella produzione stessa. Non si tratta di questo. Per un greco, la *tékhne* non consiste nel *fare* le cose, ma nel *saper fare* le cose. Ciò che costituisce la *tékhne* è il momento del sapere. Per questo Aristotele dice che è un modo - il modo primario ed elementare - di sapere, di essere nel vero riguardo alle cose. Così, per esempio, sapere che il tale farmaco ha curato Tizio, Caio e Sempronio, ecc., è un sapere per esperienza, empirico. Però, sapere che questo farmaco cura i biliosi, non è più esperienza, ma *tékhne*; nel caso in questione è la *tékhne* medica (*tékhne iatriké*). È difficile percepire a prima vista la differenza tra esperienza e *tékhne*, perché chi ha esperienza molte volte ottiene la guarigione con più successo del medico. Questo è vero, ma concerne solo la produzione di ciò che si pretende di produrre. Dato che ogni malato è individuale, e l'esperienza verte sull'individuale, è ovvio che in molti casi riesce meglio l'empirico che il medico. Ma tutto questo concerne il *produrre* gli effetti tentati, non il *saperli produrre*. Come sapere, dice Aristotele, il sapere della *tékhne* è molto superiore a quello dell'esperienza, dell'*empeiría*. E questa superiorità ha tre caratteristiche. In primo luogo, chi possiede la *tékhne*, il *tekhnítes*, sa le cose meglio di chi ha soltanto l'esperienza. L'empirico sa *che* Tizio è ammalato e *che* (oti) somministrandogli il tale farmaco guarirà. Invece, chi possiede la *tékhne* sa *perché* (*dióti*) guarisce. I due fanno forse la stessa cosa, ma il medico la sa meglio. Sapere il perché è l'elemento peculiare della *tékhne*. Non è una semplice abilità, ma un operare 'con cognizione di causa'. Perciò, dice Aristotele, la qualità del capo di Stato non è l'abilità nell'utilizzare i cittadini, ma la cognizione di causa negli affari pubblici, la *tékhne politiké*. Per Aristotele, non c'è solo il fatto che le cose

«sono» (*ónta*) semplicemente, ma anche che in ciò che chiamiamo il loro essere, il loro *eínai*, è inscritto, come loro momento intrinseco qualcosa che - senza impegnarci sull'espressione (un'espressione poco aristotelica) - chiamiamo «ragion d'essere»: le cose «sono» in questa forma di «essere» che è «essere con ragione»; se si vuole, «esser-ragione». Ne deriva che chi possiede la *tékhne*, nel conoscere una cosa, non solo ne conosce un'«altra», la sua causa, ma conosce anche l'essere stesso della prima, ma meglio, perché conosce il suo «esser-ragione».

In secondo luogo la *tékhne* non solo conosce meglio dell'esperienza, ma conosce di più di questa, *sa più* cose. Perché con l'esperienza sappiamo *di molti* malati; però con la *tékhne* sappiamo, ad esempio, di *tutti* i biliosi. Il sapere dell'esperienza, dell'*empeiria*, è particolare; ma il sapere della *tékhne* è universale.

Infine, per questo stesso motivo, chi possiede la *tékhne* è colui che sa meglio comunicare e insegnare agli altri il suo sapere. Ciò che è saputo nella *tékhne* è insegnabile (*máthema*).

In questa triplice superiorità (sapere meglio, sapere di più, saper insegnare) consiste la superiorità del modo di sapere della *tékhne*. E questo modo di sapere come abito è ciò che rende un *sophós* l'uomo che la possiede, il *tekhnítes*. Questo *sophós* è colui che ha l'abito di fare le cose con vera ragione (*éxis tis metá lógou alethoûs poietiké*, 1140 a 21). Il termine di questo sapere è una *poíesis*, il fare un'opera (*érgon*). Quando l'opera, l'*érgon*, è completa e terminata, termina anche l'operazione che la produce.

2. Però, accanto a questo sapere della *tékhne*, l'uomo ha anche un sapere che poggia sulla ragion d'essere e sull'universale, ma che non concerne le *operazioni*, la *poíesis* che l'uomo compie sulle cose o su se stesso in quanto cosa, piuttosto è un sapere concernente le *azioni* della sua stessa vita. È il sapere della *phrónesis*, che i latini chiamarono *prudentia*. Anche di chi eccelle nella *phrónesis* diciamo che è un *sophós*. La prudenza non è un saper fare le cose. Mentre la *poíesis*, il fare, produce un'opera, l'*érgon*, l'uomo vive realizzando azioni; non produce opere, ma è in attività. Se si vuol parlare di opera, bisognerà dire che è un'opera consistente nell'operare stesso, e non in un'operazione produttrice di qualcosa di diverso dall'operare. Aristotele chiamò *enéргеia*, stare in atto, in attività, questo tipo di opera, di *érgon*, il cui termine non consiste che nell'attività stessa. Uno dei saperi concernenti questa attività, questa *enéргеia*, è la *phrónesis*, la prudenza. Per questo il suo termine non è una *poíesis*, ma una *praxis*. La *praxis* è l'attività in atto, mera *enéргеia*. Per Aristotele, la *praxis* - ciò che è pratico, in questo senso greco - non si oppone a ciò che è teoretico. Al contrario, la *theoría* è, come vedremo poi, la forma suprema della *praxis*, dell'attività che basta a se stessa perché non fa nulla fuor di se stessa.

Il sapere della prudenza, di cui ci parla Aristotele, non è soltanto sapere che cosa si farebbe in determinate circostanze particolari. È un sapere universale, perché si riferisce alla totalità della vita e del bene dell'uomo: sapere il modo di agire nella vita nel suo complesso totale. Questo sapere non esisterebbe se non avesse un oggetto preciso. E questo oggetto preciso è

il bene e il male (*agathón kai kakón*). Sapere il modo di agire nella vita conformemente al bene e al male dell'uomo: ecco la *phrónesis*, la prudenza, per Aristotele. È un «abito di prassi con ragione vera riguardo al bene e al male per l'uomo» (*éxis alethés metà lógou praktiké perì tà anthrópo agathà kai kaká*, 1140 b 5).

Per quanto siano diverse, la *tékhne* e la prudenza hanno tuttavia un duplice carattere comune. In primo luogo, sono un sapere fornito di ragione e di universalità. In secondo luogo, tanto l'*érgon*, oggetto del «fare, della *poíesis*, quanto l'*enéргеia* della prassi vitale, «sono in un certo modo; grazie a questo possiamo sapere le loro cause con universalità. Però, «potrebbero essere in un altro modo». Ne deriva che questi due modi di sapere hanno la fragilità inerente al loro oggetto; qualcosa che è in un certo modo, ma potrebbe essere in un altro. Addirittura, anche se di fatto fosse sempre allo stesso modo, questo oggetto non «è» necessariamente cos.

Di fronte a questi due modi di sapere ne esistono altri di tipo superiore. Modi di sapere che certamente sono anche prassi e, pertanto, *enéргеia*, ma vertono su ciò che non può essere in altro modo, su qualcosa che «è» necessariamente: «ciò che è sempre», *aeì ón*, lo chiamavano i greci, sottintendendo che questo «sempre» significa «necessariamente». Qui l'essere, l'*eînai* stesso, non solo include una «ragion d'essere», ma questa ragion d'essere è necessaria in assoluto. Questo «esser-necessario» è il termine di tre modi di sapere.

3. Un primo modo di sapere ciò che è assolutamente necessario, è quello che non solo ci mostra (*deîxis*) la causa di qualcosa, ma ci fa anche sapere con verità l'interna articolazione della necessità costitutiva di quel qualcosa. Il sapere di questa articolazione non è più un mostrare, bensì è dimostrazione (*apòdeixis*). Reciprocamente, il modo del sapere dimostrativo di qualcosa non può che vertere su ciò che «è» necessariamente. Questo è il sapere che Aristotele chiama *epistéme*, scienza, in senso stretto. È l'abito (*èxis*) della dimostrazione. La scienza non è solo uno *scire* (*Wissen*, direbbero i tedeschi), ma è *scientia* (*Wissenschaft*). È realmente il sapere vero delle cose. Determinare la struttura precisa e rigorosa di questo modo di sapere esatto fu una delle grandi creazioni di Aristotele: l'idea del sapere scientifico.

L'oggetto dell'*epistéme*, della scienza, non è solo un «perché» universale (in questo la scienza coincide con la *tékhne*), ma è un «perché» universale in quanto necessario. Di conseguenza, la scienza consiste nel far sì che l'oggetto, ciò che esso è (*tí*), mostri (*deîxis*) a partire da se stesso (*apó*) questo momento del «perché» (*dióti*) grazie al quale gli compete necessariamente una certa proprietà. Dunque, questa *apó-deixis* è dimostrazione, qualcosa di molto vicino all'esibizione (*epídeixis*). Perché qui dimostrazione, per Aristotele, non significa in primo luogo un ragionamento, bensì un'esibizione che la cosa fa della sua interna struttura necessaria; dimostrazione ha qui il significato con cui la parola viene usata quando parliamo, ad esempio, di una dimostrazione di forza pubblica.

Questa di-mostrazione avviene in un atto mentale dalla struttura estremamente precisa: il *logos*. L'affermazione che un oggetto (S) ha necessariamente una proprietà (P) è un *logos*. Perciò la struttura mentale che conduce a questo *logos* si chiama Logica. La Logica è il cammino (*méthodos*) che conduce al *logos* di ciò che la cosa «è» necessariamente. Come struttura mentale, ha diversi momenti. Intanto, deve partire da un *logos* nel quale esprimiamo con verità che l'oggetto (S) ha intrinsecamente, nel suo stesso essere, un momento (M) che è il «perché». Però, necessitiamo inoltre di un altro *logos* che esprima con verità il carattere secondo il quale il momento M fonda con necessità la proprietà P; cioè che mostri il suo carattere di «perché». Solo allora risulta fondato il *logos*: S è necessariamente P, il quale, pertanto, è la conclusione dei due *lógoi* precedenti, chiamati per questo pre-messe. Le premesse sono ciò «da cui» deriva la necessità della conclusione. Ogni «da cui» (*òthen*) è principio (*arkhé*) giacché il principio consiste in qualcosa «da cui» qualcosa viene. Pertanto, i *lógoi*, che sono le premesse, sono i principi (*arkhai*) del *logos* della conclusione. Questa connessione di *lógoi* è ciò che Aristotele chiamò sillogismo (*syllogismós*): la connessione (*syn*) dei *lógoi*. Questa connessione necessaria, intesa come metodo, è ciò che si suole chiamare anche dimostrazione, nel senso di prova. Ma è dimostrazione non per questa connessione formale, bensì perché è in essa che si verifica l'esibizione, l'*apó-deixis* o dimostrazione dell'interna articolazione della necessità dell'essere di qualcosa. La dimostrazione non è dimostrazione per il fatto di essere sillogismo, ma al contrario, il sillogismo è dimostrazione perché la connessione dei *lógoi* nella cosa stessa ci fa vedere in essa la struttura del suo essere necessario, perché è *apó-deixis*.

Il sapere ottenuto in questo modo è ciò che Aristotele chiama *epistéme*, scienza. È l'intellezione dimostrativa. Di conseguenza, sapere non è *solo discernere* con precisione ciò che è una cosa da ciò che è un'altra, distinguere precisamente un *tí* da un altro *tí*; né è *solo definire* con esattezza l'interna articolazione di ciò che è una cosa, del suo *tí*; sapere è *dimostrare* l'interna necessità di ciò che non può essere in altro modo, è sapere apodittico. Fu questa la geniale creazione di Aristotele.

4. Ciononostante, dice Aristotele, questa scienza è limitata perché, pur mostrandoci la necessità, tuttavia ce la mostra solo in un modo limitato. Non tutto quanto c'è in ciò che non può essere in altra maniera è suscettibile di dimostrazione. Perché ogni dimostrazione, come abbiamo visto, poggia su certi principi o *arkhai*. Questi principi non sono tali soltanto, e in primo luogo, in quanto proposizioni di un ragionamento dimostrativo, ma in quanto presupposti primari che nella cosa stessa costituiscono la base della sua necessità. Pertanto, i principi basilari non possono essere ottenuti per dimostrazione. In primo luogo, perché, nonostante il fatto che molti principi del sillogismo dimostrativo si possano dimostrare, e si dimostrano a loro volta con altri sillogismi, tuttavia, bisognerà pure sfociare in qualcosa che non si possa dimostrare; in caso contrario, tutto l'edificio delle dimostrazioni resterebbe senza base. Inoltre, ed è la cosa più importante, i principi nel

senso di presupposti costitutivi di qualcosa, sono il fondamento della necessità di alcune proprietà; però sono a loro volta fondati. Poggiano, in definitiva, su alcuni principi che costituiscono la base ultima della necessità che stiamo studiando. Orbene, l'*apódeixis* ci mostra, a partire dalla cosa, l'interna articolazione delle sue proprietà, però non ci mostra apoditticamente la necessità stessa dei momenti basilari principali. La scienza è dunque limitata da una duplice linea, logica e reale. Non ci mostra tutta la necessità della cosa.

L'uomo conosce i principi basilari della necessità di qualcosa con un altro modo di sapere: l'intellezione (*noûs*). Aristotele prende qui intellezione (*noûs*) non nel senso di atto di una facoltà, ma nel senso di modo di sapere. Molte volte si è tradotto qui *noûs* con Ragione.

Che cosa sono questi principi? Come dicevo, non sono in primo luogo proposizioni, ma i presupposti che nella cosa stessa costituiscono la base della necessità apodittica. La matematica, ad esempio, conosce apoditticamente le proprietà necessarie del triangolo. Ma questo presuppone sapere già che ciò di cui si tratta è il triangolo. Ogni necessità lo è di qualcosa. E questo qualcosa, presupposto ad ogni necessità, e di cui la necessità è necessità, è l'essere-triangolo. Orbene, il triangolo non si identifica senz'altro con la moltitudine di cose più o meno triangolari che la percezione ci offre, perché il triangolo è sempre uno e identico. Il modo attraverso cui sappiamo di questo essere che «è sempre» è una specie di visione superiore, è il *Nous*. Platone aveva creduto che fosse una visione immediata e innata. Aristotele pensò che si trattasse di una visione noetica «nelle» stesse cose sensibili. Non addentriamoci in questo problema. L'unica cosa che qui ci interessa è che il *Nous* è quel particolare modo di sapere con cui, in forma videnziale², apprendiamo le cose nel loro essere immutabile. E questo essere è il principio di ogni ordine di dimostrazione. Naturalmente, Aristotele limita il *Nous* a certe supreme apprensioni videnziali dell'essere delle cose. Solo così è possibile l'intellezione apodittica. Il sapere apodittico non verte direttamente sulle cose triangolari, ma su «il» triangolo. Per

² 'Videnziale' traduce *videncial*, da *videncia* (cfr. più sotto: videnza noetica / *videncia noética*). *Videncia* è un termine costruito da Zubiri partendo da *evidentia* (evidenza). Come prima approssimazione, intanto evidenza è ciò che le cose mostrano al nostro sguardo, vale a dire ciò che appare alla vista fisica, senza che l'osservatore faccia altro sforzo che guardare. Ciò che ci si mostra, per così dire, è una sorta di superficie delle cose, costituita da molti elementi o note articolate tra loro (le foglie, i rami, i fiori... di un albero). Non è però con gli occhi fisici che vediamo l'articolazione come tale, nella sua necessità, non vediamo fisicamente il nesso che trasforma molte note in un albero. Questa necessità, o nesso, viene colta dal *Nous*, ma, nel pensiero greco, non si tratta di un'ipotesi sull'articolazione delle note, bensì di una *visione* della loro unità; una visione il cui organo non è l'occhio, ma appunto il *Nous* o intelletto. La necessità interna che collega le note costitutive della cosa, appare *al Nous* evidente anche se l'occhio, in fondo, non la vede. Questa visione intellettuale è appunto videnza (*videncia*). Grazie alla necessità che unisce le note della cosa, e che il *Nous* vede, la cosa ci appare "evidente". Questa "evidenza" allo sguardo deriva da una "videnza" all'intelletto; perciò è "e-vidente". Tale l'interpretazione di Zubiri (Ndt).

questo la videnza noetica della triangolarità è il principio di tutta la scienza del triangolo.

5. Orbene, questi principi non sono l'oggetto della scienza, ma i suoi presupposti. La scienza non si occupa di loro, ma li presuppone. La geometria non si pone il problema dell'esistenza dei triangoli, ma delle proprietà del triangolo. Molte volte una scienza prende da un'altra i suoi principi. Orbene, se esistesse un modo di sapere consistente, contemporaneamente, nella visione dei principi e nella necessità con cui da essi deriva una scienza apodittica, questo modo di sapere sarebbe superiore alla scienza e al *Nous*. E appunto ciò che Aristotele chiama Sapienza (*sophía*). È l'interna unità di *Nous* e di *epistéme* nel sapere. È il sapere integrale di qualcosa, perché solo allora sapremo in modo completo cos'è l'essere che è sempre necessariamente. Fidìa e Policleto, dice Aristotele, sono un esempio di sapienza nell'arte, non solo perché sanno scolpire meravigliosamente le loro statue (cosa che equivarrebbe *all'epistéme*), ma perché hanno avuto la visione (*Nous*) delle più belle statue realizzabili. Molte volte, soprattutto riferendosi alla filosofia, chiama anche semplicemente *epistéme* questo sapere: però è l'*epistéme* che include il *Nous*. Di questa sapienza ci dice che «è la scienza e il *Nous* delle cose che per la loro natura sono le più nobili» (*tôn timiotáton tê physei*, *Eth. Nik.*, 1141 b 2) delle cose supreme.

Presupposto questo, è qui che comincia il problema che ci preoccupa: che cosa è la filosofia come modo di sapere. Per la prima volta nella storia della filosofia, Aristotele vuol fare della filosofia stessa una scienza rigorosa, una vera *epistéme*, una scienza filosofica; però una scienza filosofica che giustifichi i suoi stessi principi; cioè una *sophía* nel senso già esposto. La pretesa di trasformare in scienza ciò che era stato chiamato filosofia esisteva già nel circolo socratico. Però la questione sta nel sapere cos'è una scienza. Mentre per i socratici, e in buona misura per Platone, scienza è definizione di ciò che le cose sono, Aristotele vuole qualcosa di più. Vuole un'*epistéme* nel senso rigoroso in cui egli l'ha definita: una scienza apodittica e non semplicemente una scienza che si muova tra visioni, tra Idee, come diceva Platone; vuole una scienza veramente dimostrativa. Questo il gran tentativo aristotelico. È per questo che chiama la filosofia «la scienza cercata» (*zetoumène epistéme*). Ciò che Aristotele cerca in primo luogo non è precisamente la filosofia stessa, ma la forma apodittica, scientifica della filosofia. Orbene, questa scienza non è solo *epistéme*, ma, per una ragione che vedremo immediatamente, è un sapere che, non solo di fatto ma per necessità intrinseca, deve porre in questione i suoi stessi principi. Dovrà essere *epistéme*, ma con *Nous*; cioè sarà *sophía*. Com'è possibile questo?

Per rispondere a questa domanda, Aristotele deve precisare con rigore la natura dell'oggetto proprio della filosofia. Il tentativo di fare della filosofia una scienza apodittica che sia sapienza, lo porta così, inesorabilmente, a concepirne in modo rigoroso l'oggetto.

L'oggetto della scienza filosofica deve anzitutto essere universale; ma universale non solo nel senso dei concetti, bensì nel senso di abbracciare la

totalità delle cose, e pertanto sapere di ciascuna di esse, secondo questo momento di totalità (*kathólou*). Di rigore, questo non era accaduto prima di Aristotele. Tutti i saperi fino ad allora esistenti, invece di prendere il tutto (*ólon*), ne hanno delimitato una parte e l'hanno fatta oggetto di sapere. Prima di Aristotele, il sapere va scoprendo *zone di realtà* diverse, dotate di una loro peculiarità propria; illumina regioni dell'universo sempre più insospettate e fa di ciascuna di esse un suo oggetto. In via di principio, il sapere filosofico si era occupato di preferenza *degli dèi*, e aveva visto nel mondo una sorta di loro prolungamento genetico (Esiodo, gli orfici, ecc.). Accanto agli dèi gli ionicisti scoprono la *Natura* come qualcosa di peculiare. Più tardi, Parmenide ed Eraclito scoprono in essa ciò che «è» sempre, però come qualcosa di separato, e che di fatto ha portato piuttosto alla scoperta del *logos* e del *Nous*. I fisici siciliani e ateniesi trovano nella Natura la zona occulta dei suoi *elementi*. Con i pitagorici, accanto alla Natura appaiono gli *oggetti matematici*, la cui realtà è diversa da quella degli esseri naturali. I sofisti e Socrate mettono dinanzi agli occhi dei loro contemporanei la realtà autonoma della *sfera vitale*, tanto etica quanto politica: il discorso, la virtù, il bene. Con Platone, tra gli dèi e tutta questa realtà fisica, matematica, umana e logica, appaiono le *Idee*, il mondo delle essenze ideali. Nacquero così la fisica, la matematica, la logica, la dialettica, l'etica, la politica, la retorica, ecc. Ma la totalità delle cose non fu oggetto di nessuna scienza; la cosiddetta filosofia era un conglomerato di saperi che coprivano l'ambito di tutti gli oggetti, ma non vertevano sulla totalità dell'ambito nel suo carattere stesso di totalità. Aristotele vuole che la filosofia verta su tutto questo, e che nessuna cosa sia saputa per se stessa in quanto diversa dalle altre, bensì secondo il tutto (*kathólou*) in cui sta. Fino ad allora erano esistite filosofie, ma non la filosofia.

Ne deriva che Aristotele si veda costretto, in un secondo passo, a dirci in che cosa consiste questo carattere di totalità che deve possedere l'oggetto della filosofia, se deve essere un sapere peculiare. In Aristotele, la risposta a questa interrogazione è rigorosa e precisa: la totalità consiste nella coincidenza di tutte le cose in uno stesso carattere. E ciò in cui coincide tutto quanto c'è (*hay*) è appunto l'«essere» (*ser*). Pertanto, il tutto (*ólon*) è un tutto di essere, e in tanto ogni cosa fa parte del tutto, in quanto è. Qualcosa (sia esso una cosa o tutto) in quanto è ciò che si chiama ente (*ón*). Pertanto la filosofia ha come oggetto proprio l'ente in quanto ente (*ón ê ón*). Ecco la determinazione precisa dell'oggetto della filosofia; nessun'altra scienza, dicevamo, considera la totalità delle cose, precisamente perché nessuna considera l'ente in quanto tale, ma solo l'ente di una natura determinata: l'ente in quanto mobile (fisica), l'ente in quanto espresso nel *logos* (logica), ecc.

Poiché nessun'altra scienza ha questo oggetto, ciò che l'ente è non appartiene al novero delle cose che la filosofia può ricevere da un'altra scienza. E poiché inoltre l'entità è un carattere supremo al di là del quale non può essere dato nulla, risulta che la filosofia stessa deve determinare che cosa si intenda per ente. Orbene, ricordiamo che questo è appunto ciò che Aristotele ha chiamato principio di una scienza, e che il relativo modo di

saperlo è il *Nous*. Ne deriva che la filosofia comincia con l'essere *Nous*: l'intellezione videnziale dell'entità, dell'ente, dell'*ón*. Reciprocamente, l'intellezione prima di qualcosa, ciò che in modo primario è saputo videnzialmente dal *Nous*, è che qualcosa è; cioè l'idea di ente.

Pertanto, la filosofia deve cominciare col determinare che cosa è l'ente di cui tratterà. Però, questo non è qualcosa di meramente descrittivo. È a sua volta problematico e difficile. Non solo la filosofia determina che cosa è l'ente, ma questa determinazione è discutibile; la filosofia deve porre in questione ciò che chiamiamo ente.

Ente, secondo Aristotele, si dice in molti modi (*pollakhôs*). Di qualcosa diciamo «che è» (*ón*) quando è *vero* ciò che gli attribuiamo. In questo senso, però, l'ente presuppone l'entità stessa di ciò che è espresso come verità. Pertanto, ci vediamo rinvii ad un significato più profondo dell'ente. Ma l'ente, in quest'altro senso, è di diverso carattere. Per esempio, dell'uomo adulto diciamo che già è uomo, mentre del bambino diciamo che ancora non lo è; diciamo della ghianda che ancora non è quercia. Non è che nel bambino e nella ghianda l'umanità e la quercia, rispettivamente, non abbiano alcuna entità; piuttosto hanno un'entità potenziale, mentre nell'adulto e nella quercia questa entità è attuale. E poiché, per Aristotele, ogni potenzialità viene da un'attualità, ed è diretta verso di essa, risulta che ente è anzitutto l'ente come qualcosa di *attuale* (*enérgeia ón*). Ma, nell'ambito di ciò che qualcosa è in atto, esistono ancora sfumature molto diverse. Socrate è attualmente musico, però non ha motivo di esserlo. Invece, Socrate è dotato di parola, e deve esserlo necessariamente, perché si tratta di una proprietà che gli compete per ciò che egli è di per se stesso. L'attualità dell'ente è anzitutto l'attualità di essere ciò che è *per se stesso* (*kath'autò*). Però, questo essere per se stesso è ancora abbastanza impreciso, ammette diverse maniere (Aristotele le chiama «categorie»). Perché, ad esempio, il suono è per se stesso durevole, e in questo senso ha una entità attuale propria. Ma il suono è sempre e solo suono di qualcosa che suona, è accidente di un soggetto. L'ente per se stesso è anzitutto questo soggetto, l'ente sussistente, la *sostanza* (*ousía*). E poiché l'ente in questo, senso non è momento di nessun altro, ma è sufficiente a se stesso, risulta che l'ente in quanto tale (*ón ê ón*) è la sostanza. Non è che il resto sia privo di entità. Abbiamo già visto, però, che negli altri sensi l'ente presuppone la sostanza. Cioè, tutto il resto ha entità nella misura in cui contiene, in forme diverse, a seconda dei casi, il riferimento alla sostanza. Così diciamo che la salute è propriamente un carattere dell'individuo sano; gli alimenti, invece, sono detti sani nella misura in cui conservano la salute; il colorito è detto sano nella misura in cui manifesta la salute; la medicina è sana nella misura in cui restituisce la salute, ecc. Conservare, manifestare, restituire, sono altrettanti modi di contenere il riferimento alla salute come qualità intrinseca all'individuo. Ognuna di queste cose è detta sana, ha la ragione (*lógos*) di sana, ma in un modo diverso, per il suo diverso riferimento (*ana*) a ciò che di per sé e formalmente ha ragione di sano. La ragione (*lógos*) di sano è, dunque, solo analoga; il sano ha solo una unità di analogia per il riferimento a qualcosa che dà fondamento all'analogia, vale a dire: l'individuo sano. Ebbene, dice

Aristotele, solo la sostanza è ente in senso rigoroso e formale; tutto il resto ha entità per analogia (*kath'analogían*) con la sostanza. Pertanto, l'ente in quanto tale è la sostanza, e il resto è ente per la sua unità analogica con essa³. Ecco, dunque, l'oggetto, peculiare e formale del sapere filosofico: l'ente in quanto tale, inteso come sostanza.

Ma tutto ciò non è che la determinazione dell'oggetto della filosofia ad opera del *Nous*; in effetti è l'aver messo in questione ciò che è l'ente; pertanto, il principio stesso della filosofia. Ma Aristotele vuole qualcosa di più; chiede una scienza apodittica dell'ente in quanto tale. Pertanto, deve cercare le ragioni e le cause (*arkhai kai aitíai*) dell'ente in quanto tale. Orbene, dato che non c'è niente, al di là dell'ente, risulta che queste ragioni e cause sono «supreme» (*akrótatai*). D'altra parte, però, queste cause e ragioni non possono essere aggiunte all'ente in quanto tale. Da ciò risulta che gli appartengono per una sua intrinseca ragione di entità; sono *tà ypárkhonta*. Però questo Aristotele le chiama *ta prôta*, le primalità dell'ente. Grazie ad esse, l'ente in quanto tale è «di-mostrabile» apoditticamente, a partire da queste primalità: è oggetto di scienza, di *epistème*. Così, la filosofia è una scienza dimostrativa, un sapere apodittico dell'ente in quanto tale.

Dunque, in definitiva, la filosofia è un sapere che è *Nous* ed *epistème*, cioè una *sophía*, una sapienza.

A volte, Aristotele chiama questa sapienza «teologia», non nel senso che la parola ha per noi, ma nel senso di un sapere riferito in qualche modo al *Theós*. Com'è noto, questa duplicità di Aristotele nell'assegnare un oggetto alla filosofia costituisce un problema storico. Non vi entriamo ora. I medievali pensarono che, essendo la scienza dell'ente in quanto tale una scienza che cerca le cause supreme, la filosofia dovesse culminare nella causa prima: in Dio. Non sono molto sicuro che questa sia la ragione di Aristotele. Al momento, sono piuttosto incline a pensare che, per Aristotele, il *Theós* è la più nobile e sufficiente tra le sostanze, la sostanza più perfetta, e che per questa ragione la scienza dell'ente in quanto tale, che è la sostanza, si può chiamare anche teologia, sapere sulla sostanza più perfetta. Tanto più, quanto più per Aristotele Dio non crea né produce le cose. La natura include in sé il *Theós*, ma come la più nobile delle sostanze. Nella natura, le sostanze sono in costante movimento di generazione e distruzione; e in questo movimento tendono a costituirsi come sostanze, cioè a realizzare la loro propria natura. Questa tendenza emerge dalla natura di ognuna di esse, per viene messa in atto come la tale tendenza o aspirazione, dall'azione del *Theós*, inteso come la più nobile tra le sostanze; per questo è il bene sovrano. Orbene, questo *Theós* non ha prodotto le cose, né il movimento che suscita è un'aspirazione delle cose verso Dio questo - questo non passò per la testa ad Aristotele. È un'aspirazione di ogni cosa ad essere appunto in atto ciò che per natura può e deve essere. E questa è l'aspirazione suscitata dal

³ Com'è noto, Aristotele non usa in questo punto la parola "analogia". Parla del fatto che tutti i significati di sano includono il riferimento a qualcosa di uno (*pròs én*). Però, per semplificare l'esposizione, sono ricorso al termine "analogia". (nota di Zubiri)

Theós, senz'alcuna azione da parte sua, come l'oggetto d'amore del desiderio muove senza essere mosso. Questo è il modo in cui la Natura include il *Theós*. Aristotele, com'è noto, per l'influenza dell'astronomia di Callippo, Eudosso, ecc., ammise nel corso della sua vita una molteplicità di queste sostanze prime. Però lui sono *theoi*, dèi. A partire da questa idea, riassume e critica tutta la teologia del passato, tanto per il suo contenuto, quanto per il modo in cui questo contenuto è stato conosciuto: è la teoria catastrofica e ciclica della sapienza. «Una tradizione, trasmessa fin dalla più remota antichità e affidata in forma di mito alle età successive, ci dice che le sostanze prime sono dèi e che il divino abbraccia l'intera Natura. Tutto il resto è stato aggiunto più tardi in forma mitica, per persuadere la gente e per giovamento delle leggi e dell'interesse comune. Così si è data agli dèi una forma umana, o li si rappresenta come simili a certi animali, aggiungendo ogni sorta di particolari. Ma se da questo mito si separa il suo fondamento iniziale, e [lo] si prende da solo - vale a dire, che le sostanze prime sono dèi - allora bisogna dire che questa è un'affermazione veramente divina. A quanto pare, tanto le diverse *tékhnai*, quanto la filosofia, sono state trovate e sviluppate varie volte, ma anche perdute altrettante volte. Però, quell'affermazione è uno dei resti che sono rimasti a galla nel naufragio della sapienza antica» (*Met.* 1074 b). Appunto per questo - perché gli dèi sono sostanze supreme tra le sostanze - a mio modo di vedere Aristotele chiama anche teologia la scienza dell'ente in quanto tale, la scienza della sostanza.

Questo è ciò che Aristotele cerca e vuole: una scienza dimostrativa apodittica, dell'ente in quanto tale. È questo ciò che intende per filosofia. È una scienza cercata non tanto perché fino ad allora non era esistito niente della filosofia (abbiamo già detto che da Esiodo a Platone sono esistiti saperi chiamati filosofici), quanto perché la filosofia non era arrivata ad essere una scienza. E questo per due ragioni: primo, perché non era una scienza apodittica, dimostrativa; e secondo, perché non era un sapere, mancandogli un oggetto formale, rigoroso, proprio. Questo oggetto è, per Aristotele, l'ente in quanto tale: la sostanza. Aristotele ha allora la convinzione non solo di aver raggiunto il suo proposito, ma anche di realizzare, con questa idea della filosofia, tutto ciò che confusamente, e senza alcuna precisione, era stato il motore occulto di tutto il passato filosofico, specialmente di Eraclito, Parmenide, Platone. «E così, ciò che dall'antichità, ed ora e sempre si era cercato, e ciò che sempre è rimasto sospeso tra difficoltà, cioè che cosa è l'ente (*tí tò ón*), altro non è che: che cosa è la sostanza (*tis e ousía*)» (*Met.*, 1028 b 2).

Non solo, ma questo sapere, questa scienza è un sapere che è *epistéme* e *Nous*; cioè svolge in quanto scienza la funzione intellettuale di essere *sophía*. È possibile questo? È il secondo punto che Aristotele deve chiarire.

II. LA FILOSOFIA COME FUNZIONE INTELLETTUALE

Intanto, la filosofia, qualunque ne sia la natura, è un modo di sapere e, come ogni modo di sapere, svolge la funzione intellettuale secondo la quale si dice che chi la possiede è *un sophós*. Inoltre, però, data la peculiare natura del modo di sapere filosofico, Aristotele deve porsi il problema se questa scienza apodittica dell'ente in quanto tale sia, in questa forma peculiare, capace di conferire al *sophós* quella forma speciale di sapere che è la Sapienza. Dunque, Aristotele dovrà dirci cos'è, di rigore, un *sophós*, e in secondo luogo, se la filosofia come egli l'ha concepita è Sapienza.

1. Per Aristotele, la funzione generica del sapere è la stessa che per tutti i greci: fare di chi possiede questo sapere un *sophós*. Ma ai suoi tempi questa idea aveva molte sfumature, più o meno indistinte. Aristotele fu il genio della precisione concettuale. E la prima cosa che fa è precisare rigorosamente le caratteristiche di ciò che, abbastanza vagamente, veniva chiamato *sophós*. Tanto se ci atteniamo al significato di ciò che è il *sophós* nella vita corrente, quanto se teniamo conto di ciò che era il Sapiente quando si parla dei Sette Sapienti, troviamo che il concetto comune latente sotto queste differenti accezioni di *sophós* è sempre lo stesso: un uomo che possiede una forma superiore di sapere che può andare dal dominio di qualunque *tékhne* elementare fino al sapere sull'universo, la morale e la politica. Quali sono le caratteristiche di questo sapere, cioè in che cosa consiste formalmente la superiorità di questo sapere?

a) Aristotele ci dice in primo luogo che è *sophós* colui che non solo conosce cose determinate, ma abbraccia anche, in un modo o nell'altro, la totalità di ciò che si riferisce al suo sapere, l'intero dominio delle cose che lo riguardano. Lo abbiamo già visto: l'empirico sa curare Tizio, Caio, ecc., che hanno sintomi più o meno simili. Invece il medico sa curare tutti i biliosi, cioè tutti loro: è *sophós*.

b) In modo più particolare si dice che è *sophós* chi possiede un sapere che è quanto di più difficile e inaccessibile.

e) È anche qualità del *sophós* possedere un sapere esatto sulle cose; è più *sophós* chi ha una conoscenza più precisa, rigorosa ed esatta delle cose sapute.

d) È *sophós* chi sa le cose in modo tale da insegnarle agli altri. Il sapere del *sophós*, in questo senso, è *máthema* l'insegnato, l'insegnabile.

e) È *sophós* chi ha un sapere che gli conferisce un carattere retto degli altri, qualunque sia la natura di questo «reggere». Nel semplice insegnamento, il *sophós* ha la funzione rettrice che chiamiamo magistero, rispetto alla quale, coloro cui viene insegnato sono discepoli (*mathetés*). In un altro ambito, il *sophós* classico aveva la funzione rettrice del governo. Aristotele chiama questa funzione rettrice indistintamente «comandare» e «sovrastare» (*epitáttein*).

f) Infine, è *sophós* chi possiede un sapere cercato non per i suoi risultati, ma solo per se stesso, per sapere. Il sapere del *sophós* non è rivolto a nessuna produzione (*poíesis*), ma è un'azione sufficiente a se stessa, una

pura prassi (*prâxis*). In questo senso, il sapere è in qualche modo inscritto nella natura umana. Ricordavo che nella seconda riga della sua *Metafisica* Aristotele ci dice che ne è un segno il compiacimento, il diletto che l'uomo prova nell'esercizio dei suoi sensi. L'uomo non sente questo compiacimento per l'utilità del sentito; piuttosto, si compiace, ad esempio, nel vedere per vedere, per la ricchezza e varietà del visto. Per questo, il compiacimento non è altro che segno del fatto che nell'uomo esiste per natura un desiderio di sapere per sapere. Di fatto, conseguire effettivamente un sapere cercato per se stesso è sempre stato difficoltoso.

Il fatto è che l'uomo ha nella sua vita diversi tipi di sapere, che corrispondono a diverse sue attività. L'uomo ha anzitutto la sfera delle urgenze (*urgencias*) (*tanagkaîa*). L'uomo deve forzare la sua mente per sapere come soddisfarle. L'oggetto formale di questo sapere è il necessario per la vita. Questo sapere è una *tékhnē*: è sapere come trovare il necessario, nel senso di ciò che è urgente. C'è però un secondo gruppo di *tékhnai* che non sono risposte alle necessità urgenti della vita ma, al contrario, riguardano la vita stessa, nell'ipotesi che abbia già risolto ciò che è urgente, cioè nell'ipotesi che sappia come soddisfare le sue necessità pressanti. Queste altre *tékhnai* sono, anzitutto, quelle relative a sapere come ottenere il piacere (*edoné*). Altre si riferiscono a saper conseguire una comodità (*rastónē*). Altre, infine, sono quelle che si riferiscono allo scorrere placido e gradevole della vita (*diagogé*). Questi tre tipi di *tékhnē* (riferite a *edoné*, *rastón*, *diagogé*) non si occupano dell'urgente, ma di ciò che i latini chiamarono il *negotium* della vita; la vita non è solo necessità, è anche *negotium*. Orbene, dice Aristotele, solo quando sono risolte le necessità della vita, e solo quando sono state scoperte, inoltre, tutte le *tékhnai* relative al piacere, alle comodità, alla vita facile, solo allora l'uomo può liberarsi del *negotium* e restare nel semplice *otium*, ozio (*skholé*). È qui che nasce un tipo di sapere completamente diverso, che non è una *tékhnē*, ma una scienza. L'ozio, per Aristotele, non consiste nel non fare niente, ma nell'occuparsi di ciò che non è necessario e del non-negozio: andare verso le cose, per le cose stesse, sapere di esse solo per ciò che esse sono. Il sapere ottenuto nell'ozio, nella *skholé*, è il *theorein*. Questo è ciò che Aristotele cerca ora. *Theoría* non è semplicemente «vedere per vedere». È stato spesso citato il passo di Erodoto cui mi sono riferito all'inizio di questa lezione, dove sembra sia detto che Solone viaggi per l'Asia Minore solo «per vedere» (*theoríes éineken*). Questa traduzione è esatta solo in parte. È esatta nel senso che chi «vede» così, non vede per nessun altro motivo che non sia per vedere. Però, manca l'altro aspetto della questione. In Grecia, il *theorós* era anche un funzionario pubblico incaricato di assistere ai Giochi «per vedere» il gioco, senza intervenire in esso, per vedere se il gioco si svolgeva secondo le sue regole. Dunque non si tratta solo di vedere per vedere, ma anche di ispezionare, esaminare, qualcosa di molto vicino a *episkopeîn*. Naturalmente, qui non si può ispezionare in riferimento ad un regolamento, epperò sì in riferimento a ciò che chiamiamo: ciò che le cose sono in sé e per sé». Ed è questo il tipo di ispezione che Aristotele ha in mente nel parlare di *theoría*. E dato che non si tratta di una cosa che si compie in vista

di un'altra cosa, ma solo in vista della cosa stessa, risulta che per Aristotele la *theoría* non è una *poíesis*, ma una *prassi*; più ancora: è la forma suprema della *prassi*. Non nasce da nessuna necessità vitale, bensì al contrario, da una liberazione da ogni necessità e da ogni negozio. In effetti, solo dopo che furono inventate tutte le *tékhnai* dell'urgente, del piacevole, del comodo e del facile, dice Aristotele, si poté organizzare in Egitto una casta sociale, la casta sacerdotale, il cui ufficio era appunto la *skholé*, l'ozio, nel senso definito più sopra. Si potrebbe dire che, com'è ben noto, la geometria nacque in Egitto dalla necessità di parcellizzare le terre dopo le inondazioni del Nilo. Ma Aristotele, che conosceva questa circostanza, direbbe che lui non si riferisce alla geometria come *tecnica* di misurazione, ma come *scienza* (*lógos*) delle figure. Questa scienza può servire a sua volta per la tecnica. Molte volte nell'ozio si è forgiato il negozio della vita.

E dice Aristotele, la prova che la *theoría* non nasce da nessuna necessità vitale sta nel fatto che, nell'ozio, nella *skholé*, è stata la meraviglia (*thaumázein*) a spingere l'uomo al *theoreîn*. Orbene, la meraviglia di cui parla Aristotele non è uno stupore qualunque, ma è la meraviglia socratica: la meraviglia che sorprende l'uomo che crede di sapere perfettamente ciò di cui si occupa, quando un bel giorno scopre che ciò che crede meglio conosciuto, in fondo, è sconosciuto, ignorato. Però fuggire da questa ignoranza (*diá tò pheúgein tén ágnōian*) è nato nella *skholé* il *theoreîn*, e con esso l'*epistéme*, la scienza. Ogni *epistéme*, ogni scienza., è un modo di prendere in considerazione, di ispezionare (*theoreîn*) il suo oggetto. Ed è questo sapere a fare dell'uomo un *sophós*. In questo *theoreîn*, infatti, l'uomo domina, come in un campo visuale, la totalità delle cose che vede, ha un sapere che è sufficiente a se stesso, ha ottenuto un sapere grazie al quale può insegnare e guidare gli altri, ecc. È una magnifica descrizione di ciò che per un greco era la *sophía*, e della funzione intellettuale svolta dal sapere: essere *sophía*.

2. Orbene, Aristotele deve fare un passo in più, un passo difficile. Nell'ozio si è originata anche quella forma di sapere che, in un certo senso, è anche *theoría*: il mito. Anche il mito è sorto per sfuggire all'ignoranza. Per questo Aristotele ci dice che l'amante del mito è anche, in un certo senso, un amante della sapienza (*ó philómythos philósophos pós estin*). Ma ciò che ora interessa Aristotele è la *sophía* rigorosa e l'amore per la sapienza rigorosa che, come il mito, è nata anch'essa nell'ozio. Ed egli ha la pretesa che questa scienza che ha cercato, la scienza dimostrativa dell'ente in quanto tale, quella scienza che esamina (*theoreî*) la totalità delle cose in quanto sono, sia appunto Sapienza, ciò che fa del filosofo un *sophós*, secondo l'opinione greca che ho appena esposto. Cosa poco ovvia, perché questa monotona scienza dimostrativa non sembra quanto di più adatto a tale funzione. Questa è la grande idea di Aristotele, un'idea completamente nuova: la filosofia che lui ha cercato è una scienza apodittica, e questa forma di sapere - la scienza apodittica dell'ente in quanto tale - non solo è *sophía*, ma è anche la forma suprema della *sophía*; è, come egli la chiama, la sapienza in prima linea, filosofia prima (*prôte philosophía*). Qui, prima non significa che dopo

vengano altre sapienze (filosofie seconde), ma che è la forma suprema di sapienza, di fronte alla quale le altre, tutte quelle forme di sapere che sono state messe in luce dalle origini del pensiero greco fino a Platone incluso, non sono che sapienze di secondo ordine, secondarie. La filosofia che egli cerca sarà, dunque, prima in un duplice senso: perché verte su ciò che è supremo delle cose, sulla loro entità (*tò ón*), e perché è per ciò stesso la forma suprema della sapienza. Questa sarebbe la funzione intellettuale della scienza filosofica: essere la sapienza suprema. Come riesce Aristotele a giustificare questa novità?

Anche qui Aristotele procede dimostrativamente. E il suo cammino è chiaro. Gli basta scorrere ad una ad una le caratteristiche che possiede il *sophós* e far vedere che in tutte la sua filosofia è la sapienza suprema.

a) Abbiamo visto, in primo luogo, che *sophós* è chi ha un sapere riferito alla totalità del suo dominio, e che è tanto più *sophós* quanto più e meglio sa di esso. Orbene, chi possiede la scienza filosofica dell'ente in quanto tale non solo ha un sapere su tutto ciò che questa scienza abbraccia, ma per sua natura la filosofia è una scienza che abbraccia la totalità delle cose in assoluto, posto che, come abbiamo visto, tutte le cose coincidono (*convienen*) nell'«essere». Poiché sono, non solo formano un tutto (*òlon*), ma questo è anche il tutto ultimo. L'essere è la caratteristica e la nozione più universale che esista. Dunque, nessuna cosa cade fuori della filosofia. Non che il filosofo le conosca tutte, una dopo l'altra, nella loro peculiarità individuale. Questo sarebbe *empeiría* e *tékhne*, e una *empeiría* e una *tékhne* che non arriverebbero mai ad esaurire le cose. Le cose entrano nella filosofia per ciò in cui tutte coincidono universalmente, vale a dire per l'«essere». Però, l'«essere» non è una nota in più che tutte le cose possiedono. Se così fosse, la filosofia non conoscerebbe altro che una nota delle cose, quella suprema. Ma non è così; in contrapposizione a Platone, Aristotele insiste che l'«essere» non è una nota generica delle cose, ma una caratteristica che trascende tutte le note, anche individuali, delle cose. Tutto, anche la cosa più piccola è - nella sua forma - dentro l'entità di ogni cosa. Tutto ha il suo modo di «essere». Perciò, la filosofia non solo è universale, ma abbraccia tutte le cose e tutto quanto è ognuna di esse. Di conseguenza, nel conoscere l'ente in quanto tale, conosce tutto quanto «è». Se la *sophía* si misura dall'universalità con cui domina il tutto di ciò che sa, la filosofia prima è la suprema tra le sapienze.

b) È *sophós*, aggiungeva Aristotele, chi conosce ciò che è più difficile e inaccessibile. Ebbene, niente di più difficile ed inaccessibile dell'universale; tanto più difficile e inaccessibile, quanto più è universale. Non confondiamo, aggiungerei io, l'universale con l'indeterminato. Le indeterminazioni sono esistite sempre e a profusione nella storia del pensiero; scopritori di un concetto universale, ben pochi. L'universalità suprema è quella dell'ente in quanto tale. E la prova del fatto che è la cosa più difficile, è offerta ad Aristotele dalla stessa storia della filosofia a lui precedente: ha sempre cercato l'ente (*tò ón*), dice, ed è sempre rimasta sospesa tra le difficoltà. Quando lo stesso Platone ha affrontato l'essere, ha creduto che si trattasse di un genere; errore profondo, secondo Aristotele.

Per il suo massimo grado di difficoltà, la scienza dell'essere è la sapienza suprema.

e) In terzo luogo, è chiamato saggio chi ha un sapere della massima esattezza, il sapere più preciso e rigoroso. Nessun sapere è più esatto della conoscenza apodittica, della dimostrazione. Nessuno è più esatto di quello che si pone il problema con rigore, nel *Nous*, del principio più rigoroso di ogni sapere: l'idea di ente. E chiaro: l'esattezza è più difficile da raggiungere, man mano che si sale nella scala dei saperi. L'esattezza della matematica è incomparabilmente più facile di quella della fisica o della morale. Nessuna, tuttavia, più rigorosa e difficile che quella di una scienza apodittica dell'ente in quanto tale.

d) È *sophós* chi sa qualcosa in modo così pieno che è capace di insegnarlo. L'oggetto della sapienza massima è quello massimamente adatto ad essere insegnato. Cioè l'universale. Sarà, ed è, la cosa più difficile da apprendere, ma è quanto di più insegnabile, per la sua stessa natura. Ne deriva che la filosofia prima sia massimamente insegnabile.

e) Il sapiente ha un sapere supremo, nel senso di sapere rettore. Nessun sapere può rivendicare questa caratteristica con maggior ragione della filosofia. Abbiamo già visto che, per Aristotele, tutti gli altri saperi erano solo parziali, secondi. Probabilmente, furono solo i discepoli, i commentaristi e gli scolasti a introdurre l'espressione «filosofie seconde». Sia però come sia, è certo che, per Aristotele, è dalla filosofia prima che queste ricevono il loro chiarimento e il loro fondamento ultimo; è la filosofia che sa i principi e le cause supreme del tutto, i principi della loro entità in quanto tale. E questo è ugualmente valido, sia che si tratti di fisica, di etica o di politica. La filosofia prima, per il fatto di essere prima, è il sapere massimamente rettore.

f) Infine, e soprattutto, la sapienza è il sapere cercato per se stesso. la forma suprema di quella prassi che è la *theoría*. Perciò Aristotele dice con un'espressione energica: qualunque sapere e qualunque scienza sono più utili della filosofia, ma nessuna è più nobile. È forse la migliore definizione di ciò che Aristotele intende per filosofia prima, di ciò che intendeva per «primarietà» del sapere filosofico.

In definitiva, per essere scienza apodittica dell'ente in quanto tale, la filosofia non è solo la suprema tra le scienze, non è solo *sophía*, sapienza, ma è la sapienza suprema.

Se questo è così, se la filosofia prima è il sapere supremo, sufficiente a se stesso, non solo in quanto scienza, ma anche in quanto Sapienza, Aristotele si vedrà costretto a dirci in che cosa consiste l'autosufficienza che la filosofia conferisce al sapiente stesso, al filosofo. Cioè, Aristotele deve confrontarsi con il tipo, con il modo di essere del filosofo: è il problema della filosofia come forma di attività. È la terza delle tre grandi questioni che ci proponevamo di chiarire.

III. LA FILOSOFIA COME MODO DI ATTIVITÀ

La filosofia, lo abbiamo visto, è per Aristotele la forma suprema di *theoría*. Orbene, ogni *theoreîn*, ogni *theoría* è un'attività umana. Non si tratta del fatto che l'uomo compia alcuni atti di *theoría* in modo sporadico e casuale, ma del fatto che la *theoría* è un'attività continuativa i cui atti isolati non sono che momenti frammentari. Pertanto, la filosofia, forma suprema di *theoría*, è un'attività e non una serie di atti sconnessi. Ciò che si domanda è, dunque, in che cosa consiste la forma di attività che Aristotele chiama filosofare, nel senso di filosofia prima.

Per questo, Aristotele deve dirci più concretamente cos'è ciò che, in modo vago, abbiamo chiamato attività. L'attività è qualcosa che, in quanto attività, non ha altro fine che se stessa; è pura prassi, non è *poiesis*. Come tale, consiste nello stare in attività. L'attività non è nulla se non si sta attivi. Questo essere (*estar*) attivi è ciò che Aristotele chiamò attualità. Orbene, l'uomo ha molte attività e, conformemente ad esse, ha molti momenti vitali diversi che costituiscono altrettanti eventi (li si chiami come si vuole). L'unità del corso di tutti loro è ciò che i Greci hanno chiamato vita, *bíos*. Il *bíos* comprende il corso di tutte le azioni umane, dalle naturali alle morali. In senso lato, i greci parlavano di *bíos* anche a proposito degli animali. Però, in senso stretto, il *bíos* è proprio soltanto dell'uomo. E in effetti, la letteratura greca è stata feconda nel descrivere i *bíoi*, le vite dei grandi uomini. *Bíos* è dunque l'unità dell'attività vitale umana; è l'*enérgeia*, l'attualità del vivente umano nella sua attività. Il *bíos* così inteso si declina in diversi tipi. Il fatto è che il *bíos*, così come lo intesero i greci, è certamente un'attività unitaria, ma determinata da un atteggiamento fondamentale, da un *éthos* soggiacente. E a seconda di come siano questi atteggiamenti o *éthos*, avremo *bíoi*, vite, diverse. Aristotele parla molto della vita dell'agricoltore, della vita del guerriero, della vita del politico, ecc. Poiché per Aristotele la filosofia non è un'occupazione sporadica dell'uomo, ma una forma di attività, risulta che, in ultima analisi, filosofare è un tipo di *bíos*, di vita. Pertanto, il problema della filosofia come forma di attività dell'uomo, non è altro che il problema del tipo di *bíos*, del tipo di vita dell'uomo consacrato alla filosofia, del tipo di *enérgeia* in cui consiste la filosofia in quanto attività umana.

Aristotele, come ogni buon greco, dà per scontato che in tutti i tipi di vita a cui si riferisce si tratta dell'uomo libero (*eleútheros*), non dello schiavo. Non è un puro caso. Aristotele è profondamente convinto che la Sapienza è patrimonio solo dell'uomo libero. Che intendeva un greco per libertà (*eleuthería*)? Aristotele ce lo ricorda dicendo che è libero «l'uomo che è per sé stesso e non in vista di un altro» (*ánthropos o autoû éneka kai mé álloú ón*, 982 b 26). Questo concetto non è, qualcosa di astratto; per un greco, ogni uomo vive in una *polis*, e la libertà non è anzitutto una caratteristica dell'uomo in astratto (prova ne sia che esistono gli schiavi, appunto coloro che non vivono né possono disporre di se stessi), ma un regime di vita nella *polis*. È libero l'uomo che vive nella *polis*, in questo regime di autodisponibilità. E questa libertà culmina nella *polis* in cui il cittadino

(*polítes*) non solo dispone di se stesso, ma dispone, con gli altri uomini liberi, del regime politico, del governo della *polis*: la *polis* democratica, fondata ad Atene da Solone. «Il presupposto basilare della democrazia - dice Aristotele - è la libertà» (*upóthesis tês demokratikês politèias eleuthería*, 1317 a 40). Questa libertà include, da una parte la condecisione indipendente nelle questioni concernenti il benessere pubblico, e, dall'altra, la scomparsa di ogni oppressione inutile di alcuni individui ad opera di altri o del governante; ciascuno abbia il minimo di impedimenti per determinare l'*enérgeia* del suo *bíos*. Tucidide, nella sua *Storia della guerra del Peloponneso* (11, 37, 1-2), mette in bocca a Pericle un lungo discorso, in cui questi si vanta che Atene è la repubblica dei cittadini, nel duplice senso indicato.

Qualunque sia la forma di libertà stabilita dalla *polis*, solo l'uomo libero può avere questa situazione di ozio (*skholé*), che gli permette di dedicarsi al *theorein*, all'ispezione di ciò che le cose sono. Perciò dirà della filosofia, come forma suprema di *theoría*, che è la scienza eminentemente liberale. Liberale non solo perché nasce in una situazione di libertà, ma anche perché non ha altre costrizioni che quelle imposte dalla natura necessaria delle cose apprese in una dimostrazione apodittica.

Ma la libertà (*eleuthería*) è solo una condizione del *theorein*: non è ciò che lo costituisce positivamente. Per accertare la natura positiva del *theorein*, Aristotele ha la necessità di determinare, con rigore, l'idea del *bíos* reso possibile dalla libertà. Ogni *bíos* è un'attività attuale (*enérgeia*) in vista del suo termine intrinseco, in vista del suo intrinseco fine (*telos*). Poiché non si tratta di un'attività particolare, ma dell'attività totale della vita, il *telos* riguarda la vita in quanto tale. Questo *telos* è chiaro, dice Aristotele; è la felicità (*eudaimonía*). All'inizio della *Metafisica* Aristotele aveva scritto: «Per natura, tutti gli uomini hanno il desiderio di sapere». Ma in uno scritto giovanile, nel *Protreptico*, scriveva riguardo all'inizio della filosofia: «Tutti noi uomini vogliamo essere felici» (*pántes ànthropoi boulómetha eû práttein*, Walzer, fr. 4). Di rigore, *eû práttein* non significa necessariamente essere felice, ma che ad uno va bene ciò che ha intrapreso e in virtù di ciò che ha tentato, a differenza dell'*eutykhía*, la buona sorte. Chiaramente, esteso alla totalità del *bíos*, questo significa la riuscita piena della vita, cioè, la felicità. Ogni *bíos* si iscrive in questo *telos*, in questo fine della vita felice. Aristotele, pertanto, si vede costretto a dirci che cosa la felicità (*eudaimonía*).

Evidentemente, la felicità è il conseguimento del meglio in un'attività. L'abito (*éxis*) di operare in vista del meglio è ciò che si chiama virtù (*areté*). Quando un greco parla di virtù, non si riferisce in primo luogo alle virtù morali; men che meno a ciò che oggi chiameremmo «valori». Però un greco, la virtù è puramente e semplicemente l'abito del buono, di ciò in vista di cui qualcosa è buono; così la virtù del coltello è tagliare, ecc. Pertanto, dirà Aristotele, la felicità è l'attività conforme alla virtù, cioè conforme a ciò per cui è buono l'uomo, l'attività conforme al suo bene (*e kath'aretén enérgeia*, 1177, a 11). Ne derivano i differenti tipi di vita. Queste differenze, come abbiamo visto, sono differenze di atteggiamento, di *ethos*. Ebbene, le

differenze di *ethos* sono differenze di fronte a ciò che viene considerato il bene dell'uomo. E ogni *bíos* consiste in differenti tipi di virtù, i quali conducono a differenti tipi di felicità.

Aristotele descrive vari tipi di vita. Ma ciò che più gli interessa è la contrapposizione di tre tipi in base al bene che cercano. Anzitutto il *bíos* rivolto al conseguimento di godimenti e soddisfazioni; *bíos apolaustikós*. In secondo luogo, la vita politica, l'attività consistente nel reggere con giustizia gli altri (*bíos politikós*). Qui Aristotele non si riferisce alla *tékhne* politica, ma alla virtù specifica del governante, alla giustizia. In generale, si può pensare qui a tutta la gamma di ciò che Aristotele chiama virtù morali, virtù nella condotta di ciascuno con gli altri. Orbene, nessuna di queste due vite rappresenta, secondo Aristotele, la felicità piena dell'uomo, perché nessuna è sufficiente a se stessa. Non sono sufficienti a loro stesse, perché sono rivolte a cose la cui esistenza non dipende dalla vita stessa. Questo è chiaro per quanto si riferisce alla vita di godimento, di soddisfazione. Ma la stessa cosa accade anche nel caso della vita politica e della vita meramente morale da uomo a uomo: il giusto ha necessità di altri sui quali esercitare la sua giustizia, e la stessa cosa accade a chi ha virtù morali, come l'amicizia, la magnanimità, ecc. È la ragione per cui nessuna di queste vite può essere la vita pienamente felice; cioè, nessuna è la forma suprema di *bíos*.

C'è per una terza vita, la vita teoretica (*bíos theoretikós*), la vita consacrata alla dedizione ispettiva, alla verità su ciò che le cose sono. È una vita fondata su virtù di carattere diverso dalle virtù morali: sulle virtù che Aristotele chiama dianoetiche, virtù dell'attività del *Nous*. Ad esse appartiene, ad esempio, la prudenza (*phrónesis*). Per noi la prudenza sarebbe una virtù morale, perché tendiamo a vedere nella prudenza un modo di agire. Per i greci, invece, come abbiamo già visto, la prudenza è un modo di sapere: un *saper agire*. Tra queste virtù dianoetiche, e le vite che esse possono determinare, ce n'è una, l'abito del *Nous* e della *Dianoia* (intelletto), e la vita che essa determina: il *theorein*, la vita teoretica. Si tratta della virtù e della vita della sapienza in quanto tale. Beninteso, della sapienza come Aristotele l'ha concepita. Orbene, per Aristotele il *bíos theoretikós* è la più felice delle vite, perché il suo *telos* è il più nobile. Il *bíos theoretikós*, in effetti, è il *bíos* determinato dalla parte superiore dell'anima e, al suo interno, da ciò che è supremo in questa parte superiore: dal *Nous*. Ne deriva che il suo *telos* è il *telos* supremo cui l'uomo può aspirare e tendere. Questa vita risulta determinata pertanto dalla virtù di ciò che migliore: è la più alta felicità.

Questa superiorità della vita teoretica ha infatti le caratteristiche che la rendono ciò che è più alto (1177 a 11, ecc.):

a) L'attività attuale (*enérgeia*) del *theorein* è superiore nel senso di più alta e più forte, più vigorosa. In primo luogo per il suo oggetto: gli oggetti del *Nous* sono sempre i più nobili e alti; nel caso della filosofia, il *bíos theoretikós* abbraccia nientemeno che lo stesso *Theós*; ma tra tutte le altre cose, quelle che sono termini del *Nous* sono sempre le più nobili. Inoltre, è la più nobile a ragione del soggetto stesso. Perché se, come dice Aristotele, già i sensi, e in particolare la vista, sono qualcosa in cui l'uomo si compiace

per il mero fatto di vedere, a maggior ragione si deve dire la stessa cosa del *Nous* in generale, e soprattutto del *Nous* in filosofia, che ha apprensione dei principi e delle cause supreme dell'universo.

b) È l'attività più continuativa (*synekhestáte*), quella che non si esaurisce, per quanto si trattenga nella cosa. Ogni altra prassi dipende, in un modo o nell'altro, dalle condizioni del suo oggetto, in modo tale che ha inscritto nel suo seno un momento di esaurimento nell'arrivare al conseguimento di ciò che pretende, non perché sia terminata la cosa, come nel caso della *poíesis*, ma perché cessa l'attività stessa per la sua stessa condizione. Invece, la prassi e l'*enérgeia* del *theorein* non solo non si esauriscono in se stesse, ma piuttosto il momento in cui la loro attività ottiene ciò che pretende è appunto il momento in cui è attività piena, e pertanto inesauribile, come l'amore, che non cessa quando ottiene ciò che ama, bensì è incessante per la sua stessa natura, proprio quando lo ha ottenuto. Accade la stessa cosa con il *theorein*, con il sapere che sa per nessun'altra ragione che per sapere. Per la sua stessa condizione, la vita teoretica è un *bíos* incessante.

c) È la vita che procura più soddisfazione (*edíste*), dice Aristotele, le soddisfazioni più ammirevoli (*thaumastás*). Si muove nella perpetua scoperta, nella perpetua fuga dall'ignoranza. Scopre quanto di più ammirevole vi è nell'universo - ciò che le cose sono - ed è per questo che costituisce la più ammirevole soddisfazione.

d) È l'attività più autarchica (*autárkeia*). È infatti l'unica vita sufficiente a se stessa. Tutte le altre vite si basano su virtù concernenti la condotta, il modo di comportarsi; ad esempio, la magnanimità, la giustizia, ecc. Ma queste virtù, per quanto siano molto elevate, necessitano sempre di un altro: la magnanimità richiede l'altro per ricevere ciò che viene dato; la giustizia politica lo richiede perché sia governato, ecc. Solo il *theorein* è sufficiente a se stesso. Il *sophós* sa per se stesso, in misura tanto maggiore quanto più è *sophós*. Forse è meglio che abbia dei collaboratori, però, dice espressamente Aristotele, non necessita di nessuno, è sufficiente a se stesso.

e) È l'unica attività pienamente amata per se stessa (*di'autèn agapâsthai*) e non per ciò che può fornire.

f) Sembra, aggiunge Aristotele, che la felicità si trovi nell'ozio; ad esempio guerreggiamo per vivere in pace, ecc. La ragion d'essere del «negozio» è sempre l'«ozio: negoziamo per dedicarci all'ozio, per dedicarci a noi stessi. Ebbene, è chiaro allora che il *theorein* è la più felice delle attività, perché per sua natura è la più oziosa di tutte. Nasce appunto quando sono state coperte tutte le necessità della vita, e solo allora. E ciò che il *theorein* «fa» in questo ozio è appunto la cosa più oziosa: non un «fare», bensì solo un «vedere».

Per tutte queste caratteristiche, la vita teoretica è per Aristotele la più alta forma di *bíos*. Ma Aristotele non si ferma qui. Il *bíos theoretikós* non è solo il *bíos* più elevato, ma - aggiunge - è nientemeno che il *bíos* più divino (*theiótaton*). E lo è per due ragioni. In primo luogo, lo abbiamo detto ripetutamente, per il suo oggetto. Il suo oggetto è quanto di più divino vi sia nell'universo: «ciò che è sempre» (*tò aèi ón*), e che per esser tale è immortale. Perciò include il *Theós*. Ma in secondo luogo, è il più divino

perché è la forma di vita del *Theós* stesso. Il *Theós*, infatti, è la sostanza assolutamente sostante⁴ (*substante*), pertanto indipendente da tutte le altre. In virtù di ciò, è una sostanza che è pura attualità (*enérgeia*), un atto che è la pura attività attuale. E questa attività è per ciò stesso la perfezione assoluta. In che consiste la sua attività, la sua vita? Non può consistere in perfezioni quali la giustizia o la magnanimità o il valore, perché tutto questo presuppone che al *Theós* necessitino altre cose. Neppure ha una vita produttiva (*poíesis*) di cose. «E tuttavia, aggiunge, tutti affermiamo che gli dèi vivono e sono pura attività attuale. Pertanto, in quale altra cosa potrebbe consistere (la loro vita) se non nella *theoría*? Di conseguenza, l'attività (*enérgeia*) divina non può che essere teoretica» (1178 b 20). Più ancora: è nella *theoría* stessa che consiste la loro vita, perché la *theoría* è un atto del *Nous*, e «l'attività attuale del *Nous* è vita» (*e gar nou̐ enérgeia zoé*, 1072 b 28). E a sua volta, questa *theoría* è pura; non dipende da alcun oggetto conosciuto estraneo al *Theós*; nella sua *theoría*, il *Theós* non fa altro che sapere se stesso, è il *Nous* del *Nous*. È questa la vita che conferisce al *Theós* la sua perfetta felicità, perché la felicità, lo abbiamo già visto, consiste nella consumazione dell'atto dell'attività. Nella sua *theoría*, dunque, il *Theós* è assolutamente perfetto e felice, con una vita che «è sempre» (*aión*). Anche l'uomo ha questa attività teoretica, ma «per noi solo per un breve tempo» (*mitrón krónon emîn*, 1072 b 15). Fin dai tempi remoti evocati dal *Prometeo incatenato* di Eschilo, il *Nous* è stato considerato un furto agli dèi. Tra i lirici primitivi, alcuni cantano che gli dèi hanno dato agli uomini tutto tranne il *Nous*, altri, più ottimisti, credono che hanno dato loro anche una particella di questa attività. Comunque sia, i greci hanno visto sempre nell'attività del *Nous* quanto di più divino esista nell'uomo. Non si tratta del fatto che l'uomo è partecipe della vita divina; questo estraneo al pensiero di Aristotele e di tutti i greci. Si tratta solo del fatto che gli uomini sono sostanze la cui suprema forma di attività è simile a quella divina. Alla *physis* dell'uomo appartiene questo *Nous*, scintilla della divinità. Il *theorein* umano non è una pura contemplazione passiva, non è un puro «vedere per vedere», ma è un'attività sufficiente a se stessa perché verte su ciò che entitativamente non può che essere come è, su ciò che «è sempre». E poiché per ogni buon greco la capacità di conoscere è sempre della stessa natura (*homoiosis*) della cosa

⁴ *Substante* è un termine tecnico che Zubiri usa con frequenza. In questo libro appare almeno cinque volte. La traduzione classica è *sostante*, che tuttavia non coglie tutta l'espressività della parola. In un caso, più avanti lo traduco con *sottostante*, integrato dal richiamo del termine originale in parentesi. In linea generale, sostanza è ciò che permane al di sotto dei cambiamenti delle cose, ciò che permette di parlare di un albero, nonostante tutte le visibili trasformazioni che esso subisce nel corso della sua esistenza. In senso greco, non si tratta di un principio di *continuità*, ma di una *permanenza* reale. Ora, Zubiri vuole indicare un fatto preciso: non è che le cose, così cangianti come le vediamo, *hanno* la sostanza, cioè possiedono un elemento, una nota in più, tra le tante, che chiamiamo appunto sostanza. Piuttosto, *sono sostanti*. Avere sostanza, dunque, va inteso come una qualità della cosa al modo in cui diciamo, in linguaggio colloquiale, che il brodo di gallina *ha sostanza* (è un esempio dello stesso Zubiri) (Ndt).

conosciuta (l'uguale è conosciuto dall'uguale), risulta che il *Nous* che situa l'uomo in ciò che «è sempre», è della natura dell'«esser sempre»; cioè, grazie al *Nous*, l'uomo è immortale. È per questo che la vita teoretica dell'uomo è formalmente divina. Aristotele descrive in un paragrafo straordinario cos'è il *bíos theoretikós* come suprema felicità dell'uomo: «Una vita simile, se esiste, è superiore all'umano. Perché così l'uomo non può vivere in quanto uomo, ma in quanto c'è in lui qualcosa di divino. Se per l'uomo il *Nous* è il divino, la vita conforme al *Nous* è per l'uomo la più divina. Non bisogna dar credito alle prediche secondo cui, essendo uomini, possiamo pensare solo cose umane, ed essendo mortali, solo cose mortali. Piuttosto, nella misura in cui ci è possibile, dobbiamo immortalarci (*athanatízein*) e far di tutto per vivere conformemente a quanto di più elevato (c'è, nell'uomo), perché anche se piccolo in grandezza, tutto supera di molto in forza e nobiltà... Ciò che in ogni cosa è più suo, per natura è anche la sua parte più elevata e migliore. Pertanto, la vita conforme al *Nous* è la più alta, perché il *Nous* è la parte migliore dell'uomo (1177, b 26 -1178 a 8). La vita teoretica, dunque, non è solo la più elevata, ma anche la più divina.

Riassumendo: il *theorein* è un'attività, e non soltanto una serie di atti sconnessi; è un *bíos*. Pertanto, il problema che il sapere teoretico pone ad Aristotele è il problema di sapere in che consiste il *bíos theoretikós*, la vita di chi si consacra all'ispezione di ciò che le cose sono. E questo *bíos* consiste in un'attività attuale del *Nous*, l'attività più alta e divina, nella quale consiste la perfetta felicità.

Orbene, per Aristotele, la filosofia prima, la scienza apodittica, la scienza dimostrativa dell'ente in quanto tale, è la forma suprema del *theorein*. Infatti è la *theoría* che ispeziona non solo le cose quali sono (*os estin*), ma anche in quanto sono (*ê estin*). Pertanto, intesa come prima, questa filosofia è prima non solo nell'ordine della sapienza, ma anche nell'ordine del *theorein* stesso. È *theoría* ultima. Perciò la felicità che procura all'uomo è la più elevata. Per Aristotele, nella sua filosofia, il filosofo, possedendo la sapienza prima, la sapienza del *Nous* che intende cos'è «essere», è l'uomo più propriamente divino e umano al tempo stesso. Questa è la filosofia come forma di attività dell'uomo.

In conclusione: come forma del sapere, la filosofia è il sapere degli enti in quanto enti, il sapere apodittico dei principi dell'ente in quanto tale e nella sua completa totalità. Come funzione intellettuale, la filosofia ha la funzione di essere sapienza; più ancora: è la sapienza per eccellenza, la sapienza prima. Infine, come forma di attività, la filosofia è *bíos theoretikós*, la forma suprema e più divina di quanto vi è nell'uomo di supremo e più divino: la vita conforme al *Nous*.

Aristotele ha creato in modo imperituro per il resto della storia umana l'idea di una filosofia come scienza apodittica. È magnifico muoversi riflettendo lungo i dialoghi di Platone; ma accanto ad essi, una delle pagine di Aristotele dense di *epistéme* è meno brillante e a volte, forse, meno ricca di pensieri, però infinitamente superiore nel rigore della conoscenza.

Ma come abbiamo appena visto, Aristotele volle inoltre fare della filosofia una *sophía* e un'attività felici, una *eudaimonía*. Questo può essere già più problematico. Aristotele ebbe la genialità di riunire le tre condizioni perché la filosofia esista in atto filosofico: la ricchezza dell'intuizione, il profilo spigoloso del concetto e il rigore apodittico della conoscenza. Ma allo stesso Aristotele è dovuta infine risultare un po' problematico la sua idea della sapienza e della vita teoretica come la vita più divina. Questa vita autosufficiente l'uomo la possiede per il fatto di essere filosofo, oppure la possiede il filosofo perché è già autosufficiente come uomo? Aristotele optò per la prima possibilità. Altri pensarono alla seconda: fu la base dell'idea stoica del sapiente, l'uomo che si stacca da tutte le necessità della vita, cosa che ancora viene espressa nelle nostre lingue quando si allude all'uomo che prende la sua vita con molta filosofia. Aristotele, dicevo, dovette sentire sulla sua stessa carne quanto vi fosse di problematico nella sua idea della filosofia prima come sapienza, come qualcosa di divino e come suprema felicità. Quest'uomo, che aveva scritto nelle prime pagine della sua *Metafisica* che l'amante del mito è in qualche modo amante della sapienza, scrive nella sua vecchiaia: «Quanto più mi sono ritrovato solitario e abbandonato a me stesso, tanto più sono divenuto amico del mito» (Ross, 668 *óso autítes kai monótes eimí phylomythóteros gégoná*). Non verosimile che Aristotele abbia abdicato alla sua idea della filosofia. Però è forse possibile che la sua idea della filosofia come sapienza e come la vita più divina dell'uomo sia finita col sembrargli un po' mitica: si tratterebbe del mito del sapere. Sia come sia, tra questi due miti, il mito che ancora non è arrivato ad essere un sapere, e il sapere come mito, Aristotele ha inserito la sua idea della filosofia come scienza (*epistéme*) apodittica dell'entità di tutto, e del tutto in quanto è, e solo in quanto è.

Sommariamente descritto, questo è quanto Aristotele ha inteso per filosofia

KANT

In queste lezioni ci siamo proposti di esporre che cosa hanno inteso per filosofia alcuni grandi pensatori. Non si tratta di esporre, neppure sommariamente, le loro rispettive filosofie, ma l'idea che hanno concepito riguardo a cosa sia la filosofia. La volta scorsa ci siamo dedicati ad indagare cosa pensò Aristotele sulla filosofia: una scienza apodittica, dimostrativa, dell'ente in quanto tale, delle cose in quanto sono. Oggi ascolteremo la risposta che, ventidue secoli dopo, Kant darà allo stesso problema.

Kant visse nel pieno del XVIII secolo. Non è che io attribuisca alle epoche un'eccessiva importanza determinante sui pensatori, come a volte si fa, in modo esagerato. Tuttavia, hanno un certo peso, benché molto variabile, a seconda dei casi. Kant visse nel secolo dell'Illuminismo (*Aufklärung*), questa strana miscela di razionalismo e naturalismo. Di questa miscela, lo stesso Kant sarà uno degli esempi più perfetti. In questo senso, pagò il tributo alla sua epoca. Però non ne fu un risultato; al contrario. Con una critica fondamentale dei principi della natura e della ragione, Kant distrugge l'Illuminismo e crea un'epoca nuova.

Per inquadrare la posizione di Kant dinanzi al problema filosofico conviene ricordare alcuni fatti, solo alcuni, e senza la benché minima intenzione di fare una descrizione storica adeguata, che, del resto, è conosciuta da tutti.

In primo luogo, la costituzione in forma piena di una scienza della natura. Iniziata con Galileo, e proseguita con Torricelli e i grandi fisici del XVII e del XVIII secolo, essa trova una sorta di bibbia nella gigantesca opera di Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Principi matematici della filosofia naturale). Lo stesso titolo del libro è quasi l'enunciato di un grave problema dello stesso Kant: com'è possibile che la matematica sia nientemeno che principio filosofico della natura? Accanto a Newton, altri matematici hanno esercitato una grande influenza sulla fisica del tempo e furono ammirati in Germania, come ad esempio D'Alembert; e Lagrange, contemporaneo di Kant, porta a termine la grande opera di sistemazione in coordinate generalizzate dei principi di Newton e D'Alembert. Col telescopio di Galileo era iniziata una nuova era nell'astronomia. Newton apporta nell'opera già citata le basi matematiche della meccanica celeste, mentre Laplace formula la sua famosa ipotesi sulla formazione del sistema solare. Lo stesso Kant fece una delle scoperte fondamentali dell'astronomia: ebbe l'idea che quelle che fino ad allora si erano chiamate nebulose fossero

quasi sempre universi isolati, diversi dal nostro, universi isole, ciò che oggi chiamiamo galassie.

Accanto a questa nuova scienza della natura si assiste allo straordinario impulso creatore della nuova matematica. Ad opera in gran parte dello stesso Newton, ma soprattutto del genio creatore di Leibniz, viene creata un'analisi nuova, fondata sull'idea dell'infinitamente piccolo: il calcolo infinitesimale. Euler lo arricchì non soltanto con grandi contributi, ma anche creando la teoria delle funzioni. Per parte sua, la geometria intraprende nuove strade. La soluzione data da Euler al famoso problema dei sette ponti di Königsberg fu un primo passo verso ciò che oggi chiameremmo topologia. Ma niente di più che il primo passo, perché, nonostante il termine topologia provenga da Leibniz, la verità è che non solo non arrivò a costituire una scienza matematica vera e propria, ma neppure si arrivò ad un concetto preciso di ciò che dovesse essere una scienza matematica del *topos*. L'importante è che in questo momento comincia a prender corpo l'idea di una geometria non euclidea, grazie precisamente ad un gesuita, Saccheri, con il fallito tentativo di dimostrare il postulato euclideo delle parallele. Infine, già l'ho indicato, D'Alembert, Lagrange e Laplace ampliano enormemente i metodi matematici, i risultati e il raggio di azione, per così dire, della meccanica (basti ricordare la fortuna che avrebbe avuto per tutta la fisica teorica l'equazione del potenziale): fu la creazione di ciò che da allora in poi venne chiamato meccanica razionale. Nello stesso tempo inizia il calcolo delle variazioni e, soprattutto, il calcolo delle probabilità. Ebbene, per quanto sembri strano, a parte un breve scritto giovanile in cui Kant crede di aver inteso ciò che Leibniz pretendeva col suo concetto di topologia, e a parte alcune allusioni al calcolo delle probabilità, Kant non sembra accusare l'influenza dello sviluppo della nuova matematica, che gli fu contemporaneo. Conviene registrare questa sorta di 'fatto negativo'; ci farà sospettare che, nonostante il suo costante riferimento alla scienza, la filosofia di Kant non è senz'altro una teoria delle scienze, ma qualcosa di più radicale.

Altri movimenti di idee mettono in rilievo l'originalità e il valore irriducibile della pura natura umana. Anzitutto, naturalmente, Rousseau. Però anche i moralisti inglesi, che cifrano la morale nei sentimenti (Shaftesbury, ecc.). Non dimentichiamo neppure l'enorme impressione prodotta su Kant dalla Rivoluzione francese. E in una direzione quanto meno omologa, Lessing dà impulso in Germania ad una concezione della storia tipica dell'Illuminismo. Il suo atteggiamento dinanzi alle diverse confessioni religiose va ad ingrossare le correnti di una concezione della religione naturale, più o meno legata al deismo. In ogni caso, viene aperta la strada ad una concettualizzazione teoretica del pietismo riformista.

All'interno di questi fatti - dal carattere estremamente generale, ma sufficienti per il nostro proposito - c'è naturalmente la grande preoccupazione per la filosofia stessa come scienza. Da una parte, tutta la filosofia ispirata a Leibniz aveva codificato la filosofia prima in un sistema deduttivo di verità razionali: fu l'opera di Wolff e Baumgarten. Kant si mosse lungo questa linea per molti anni. Ma gli empiristi inglesi, soprattutto

Locke, Berkeley e Hume, avevano intrapreso una critica delle basi stesse della conoscenza umana. Per quanto inaccettabile potesse sembrargli, ci dice Kant, tuttavia la critica di Hume - quest'uomo acuto, come Kant lo chiamava - lo svegliò dal sonno dogmatico, vale a dire: la pretesa indiscussa con cui il razionalismo fondava su evidenze il suo sapere filosofico. Nonostante questa antitesi tra il razionalismo e l'empirismo, entrambi sono una filosofia dell'Illuminismo; e lo sono per il loro presupposto comune, vale a dire: perché pretendono di 'costruire' il mondo e la conoscenza partendo da elementi ultimi, siano essi sensazioni o siano idee della ragione pura: in fondo, il tentativo di una filosofia intesa come scienza.

Kant, l'uomo solitario di Königsberg - nasce, vive e muore lì, senza essere uscito dalla città più di un paio di volte nella sua vita - si rinchiude in meditazione filosofica su questa situazione del sapere filosofico. Non che non avesse interesse per gli uomini e per i loro costumi e modi di vita; la sua Antropologia è una buona testimonianza di questo interesse. E si racconta che invitasse alla sua tavola i pescatori, tenendo anticipatamente preparato, *a priori*, il piano della conversazione e di ciò che in essa voleva accertare. Però, il centro più grave della meditazione di quest'uomo geniale fu ciò che è, può essere, deve essere, la filosofia come scienza.

Per avvicinarci all'idea kantiana della filosofia, prenderemo successivamente in considerazione cinque punti:

1. La formulazione precisa del problema filosofico per Kant.
2. L'idea di un nuovo metodo nella filosofia prima.
3. La struttura del sapere filosofico come scienza di oggetti.
4. La filosofia come sapere del trascendente.
5. L'unità del sapere filosofico: la scienza filosofica.

1. LA FORMULAZIONE DEL PROBLEMA FILOSOFICO

Si tratta, dunque, della filosofia come scienza: è appunto l'idea aristotelica. Aristotele, ricordiamolo, non ha creato tanto la *sophía*, quanto l'idea di dare alla *sophía* la forma di una *epistéme*. Aristotele chiamava questo tentativo la scienza cercata. Ora, il problema è questo: la trovò? Non è sufficiente dire che doveva farlo. Aristotele, certamente, elaborò una scienza filosofica. Questa almeno fu la sua credenza. Però, di fatto, fu così?

Per rispondere a questa domanda, Kant non ricorre a lunghe disquisizioni, ma si appella ad una semplice constatazione. Per sapere se effettivamente una serie di saperi ha intrapreso "il sicuro cammino [...] il reale cammino di una scienza" (*der sichere Gang [...] der königliche Weg einer Wissenschaft*), è sufficiente prestare attenzione al suo contenuto, ai risultati conseguiti. Sarà scienza: 1) se esiste verità nei risultati ottenuti; 2) se esistono non soltanto risultati veri, ma inoltre una direzione ferma, un metodo nella ricerca della verità; 3) se ogni verità così conquistata accresce

il sapere precedente, anziché distruggerlo semplicemente, cioè se il cammino secondo quel metodo è realmente progressivo. Certamente, potranno esserci delle oscillazioni, potranno esserci saperi dubbi, potranno esserci rettificazioni parziali, a volte molto profonde; però, in definitiva, presa nel suo complesso, la scienza si compone di verità già stabilite. Verità, metodo, progresso sicuro: tali sono le caratteristiche di ciò che chiamiamo scienza; tutto il resto sarà programma, ma non mai costituzione di una scienza reale. Orbene, così stando le cose, è sufficiente gettare uno sguardo sullo stato scientifico del sapere umano, per accertare quando e come è arrivato ad avere scienza.

Abbiamo una scienza, la logica, che, dice Kant, da Aristotele è entrata in modo esemplare nel reale cammino della scienza. L'*Organon* aristotelico è per Kant un edificio quasi non riformabile. Sono stati aggiunti - dice - solo dettagli, che appartengono più all'eleganza che alla ragione formale della logica stessa, o al massimo considerazioni antropologiche estranee al suo contenuto.

In secondo luogo, c'è un'altra scienza che, a fatica, fin dall'antichità, ha ugualmente intrapreso questo sicuro cammino: è la matematica. Kant raccoglie la tradizione che vede in Talete di Mileto lo scopritore di teoremi relativi ai triangoli equilateri. La tradizione va assoggettata a critica storica. Ma sia come sia, è fuor di dubbio che la matematica, quale la si trova nel *corpus euclideo*, è una scienza rigorosa nel senso richiesto da Kant.

Non è stato sempre così in ogni conoscenza umana. Per secoli e secoli la fisica non è riuscita a diventare una scienza in senso stretto e rigoroso. Pur avendo il valore e l'importanza che ebbe, la fisica di Aristotele non riuscì ad essere una scienza. La fisica era stata una serie di discussioni non solo sui suoi risultati, ma anche sui suoi stessi punti di partenza. Basti ricordare le disquisizioni cui diede luogo il famoso problema dei gravi. Solo Galileo ebbe la geniale idea di costruire una scienza nuova, la cui novità era nel modo stesso di avvicinarsi alle cose, nel metodo. E da allora, in linea retta, per così dire, da Galileo a Newton - e aggiungeremmo oggi: da Galileo ai nostri giorni - la fisica si è costituita in un corpo dottrinale solidamente fondato e che progredisce con certezza. Kant indica che, nel suo tempo, questa stessa cosa aveva cominciato a verificarsi per la chimica, grazie a Stahl.

Orbene: è accaduta la stessa cosa con ciò che viene dopo la fisica, cioè con la metafisica? Per rispondere a questa domanda, basta guardare cos'è stata la storia di questa presunta scienza. Se la fisica antica, come dice Kant, ha costituito un mero *piétiner sur place* (*ein blosses Herumtappen*), rimanere sempre sullo stesso punto a forza di tentativi, senza avanzare con certezza, ma discutendo l'una e l'altra volta i suoi stessi principi, nella metafisica questo continua ad accadere in modo ancor più evidente. Nonostante tutta, la sua *apodeixis*, cosa c'è nella metafisica che non sia soggetto a discussione senza che si giunga mai a chiarezze ultime? Qual è l'insieme di conoscenze di cui si può dire con rigore che è qualcosa di già stabilito, su cui sono d'accordo tutti i filosofi? La metafisica offre il triste spettacolo di non essere ancora entrata nel sicuro cammino della scienza.

Basti ricordare il suo contenuto. Il contenuto della metafisica era costituito da alcuni presunti saperi relativi ad ogni oggetto in quanto "è", all'ente in quanto tale, di cui parlava Aristotele. Questa scienza si basava su alcuni principi (*arkhai*) appresi, secondo Aristotele, nell'intellezione del *Nous*. Orbene, all'epoca di Kant, questi principi sono diventati enormemente problematici e insicuri.

Per Aristotele, come abbiamo visto, i principi sono visioni o videnze mentali certamente faticose e difficili, e tuttavia, alla fin fine, videnze. È tale soprattutto l'idea di "lente". Questi principi primi costituiscono ciò che compete ad un intelligibile primo, all'ente. Ma questi principi assumono nell'epoca di Kant una caratteristica oltremodo particolare, che in Aristotele non era mai stata primaria né decisiva.

Per Aristotele si trattava in primo luogo di "visioni" o di "videnze". Ora, invece, queste videnze vengono espresse in giudizi. Con ciò, il *Nous* diventa in primo luogo qualcosa che, per Aristotele, non aveva mai avuto un ruolo di primo piano: l'intellezione (*entendimiento*) dei giudizi primi¹. I principi si convertono in giudizi primi. Poiché ogni giudizio si compone di concetti universali, saranno giudizi primi quelli che contengono i concetti più universali, cioè quei concetti con cui si giudica circa le cose in quanto "sono". Con questo la "videnza" diventa "e-videnza". Poco importa la forma relativa e instabile con cui i sensi ci mostrano gli oggetti. Ciò che essi "sono" ce lo dicono i giudizi primi. Come tali, essi sono evidenti "per se stessi". Con ciò, *l'apodeixis*, la di-mostrazione, si converte in puro sillogismo raziocinante. E questa sarebbe la metafisica. Fu questa l'opera del razionalismo procedente da Leibniz e codificato, come abbiamo detto, da Wolff e Baumgarten. Ancora nel 1792, nel suo corso di metafisica, seguendo Baumgarten, Kant dirà che la metafisica è la scienza che contiene i principi primi della conoscenza umana (*scientia prima cognitionis humanae principia continens*), dove principio ha il significato di giudizio primo. Certamente, la metafisica non è una logica, perché l'evidenza in questione è l'evidenza costitutiva dell'intelligibile primo in quanto tale, cioè dell'ente nelle sue primalità (*primalidades*) (*tà prôta*) o, come diceva Kant, del mondo intelligibile. Però, per il razionalismo, questa evidenza si esprime nel giudizio. Con ciò, dice Kant, la metafisica si era convertita in una speculazione sull'essere delle cose attraverso puri concetti, speculazione rimasta completamente isolata da ogni scienza degli oggetti quali si presentano nell'esperienza (*eine ganz isolierte spekulative Vernunftkenntnis*).

La filosofia inglese aveva dato una versione completamente diversa dei principi. I principi sono certamente "videnze", però videnze prime. Orbene, le prime videnze non sono quelle videnze generali che chiamiamo concetti o

¹ *Entendimiento* significa tanto l'intelletto o facoltà di intendere, quanto il raziocinio, o atto di intendere. Laddove viene usato nel senso di intellesione, riporto il termine originale tra parentesi. Cfr. comunque il testo originale: "... conduce al entendimiento, a la intelección de lo trascendente" (p. 111) (Ndt.).

idee. Al contrario. Le idee generali non sono prime, bensì derivate da altrevidenze più elementari: le sensazioni esterne e la riflessione, diceva Locke. Chiamandole semplicemente sensazioni, per semplificare l'esposizione, risulta che i principi autentici, gli *arkhai*, sono sensazioni (*aístheta*). Col che la filosofia non è dimostrazione, ma una cosa diversa: la spiegazione dell'originazione (*originación*) delle idee. Principio, allora, non significa giudizio primo evidente per se stesso, ma "origine". Avviata la filosofia lungo questa rotta, Hume porta a termine una critica distruttiva di ogni idea generale. La causalità, ad esempio, non è mai data dai sensi. L'esperienza non mi dice mai che lo strappo dato alla corda è causa del suono della campana, ma che alla prima percezione segue invariabilmente la seconda: si tratta di un'associazione di sensazioni in successione, ma non di una causalità. La stessa cosa accade con la sostanza. È una sintesi psicologica di impressioni coesistenti; ma l'esperienza non ci dà mai una cosa permanente, una cosa sottostante (*substante*)². Ciò che chiamiamo intellesione (*entendimiento*), dunque, non è che l'elaborazione più generale di queste sintesi sensoriali. Di fronte all'evidenza e alla fondamentazione dimostrativa del razionalismo, abbiamo ora la sensazione e la genesi dell'intellessione (*entendimiento*). Una filosofia genetica di fronte a una filosofia logica. Il risultato, dice Kant, è lo scetticismo circa la verità.

Tuttavia, c'è un punto comune ad entrambe queste filosofie. È che "metafisica" è un'espressione che cambia di significato da Aristotele in poi. Benché Aristotele non abbia mai usato tale termine, tuttavia ciò che i suoi discepoli immediati, fedeli interpreti del maestro, vollero designare con il "metá" sono quelle caratteristiche che abbracciano la totalità delle cose, sensibili o no, vale a dire quelle caratteristiche per le quali tutte coincidono nell' "essere"³. Questa caratteristica trascende tutte le differenze delle cose nella loro diversità. Pertanto, "metá" significava "trans". E la metafisica era una conoscenza "trans-fisica" nel senso appena indicato. Tanto il razionalismo quanto l'empirismo coincidono nel dare un altro significato al "metá". Per il razionalismo, la metafisica è un sapere mediante concetti puri, indipendentemente dall'esperienza. E basandoci su concetti puri, arriviamo ad intendere per pure evidenze razionali cosa sono il mondo, l'anima e Dio. Poiché nulla di ciò si trova né materialmente né formalmente contenuto nell'esperienza, risulta che il "metá" della metafisica non significa più, come

² Qui penso che sia inevitabile tradurre *substante* con *sottostante* inteso come permanenza al di sotto dei mutamenti. D'altra parte, se l'esperienza ci dà qualcosa, è proprio la durezza delle cose, il loro carattere di "sostanti" (Ndt).

³ "Coincidono" traduce lo spagnolo *convienen* (*aquel carácter por el que todas convienen en "ser"*, p. 69 del testo originale). *Convenir* non è usato qui in senso abituale. Casares lo definisce: "*ser de un mismo parecer / corresponder, pertenecer / concurrir varias personas en un lugar / ser a propósito / ajustarse, componerse, ponerse de acuerdo*"; Carbonell dà come traduzioni: "convenire / riunirsi in uno stesso luogo / concordare / essere conveniente". Mi sembra interessante riportare un chiarimento della Sig.ra Carmen Castro de Zubiri, che mi scrive: "*Coinciden está bien dicho, porque puede significar que todas las cosas acaban siendo*" (Ndt).

per gli aristotelici, "trans", bensì "supra", ciò che sta al di sopra e al di là di ogni esperienza. Così la metafisica verte sul soprasensibile. E il soprasensibile viene conosciuto dimostrativamente dalla ragione pura. Orbene, l'empirismo ha la stessa idea della metafisica: è il sapere sul soprasensibile. Di questo, però, non solo non abbiamo esperienza, ma neppure dimostrazione evidente. Non ci restano che le credenze basiche senza le quali l'uomo non può fondare la sua vita; ma queste credenze non sono che meri sentimenti, credenze di sentimento. Il soprasensibile è cosa dei sentimenti.

Si comprende che, dinanzi a questa situazione, Kant ci dica che la filosofia non è ancora entrata nel sicuro cammino della scienza. Tuttavia, dice, "finché esisteranno uomini nel mondo, esisterà la metafisica", perché la metafisica è una "disposizione fondamentale" (è difficile tradurre il termine *Anlage* usato da Kant) della natura umana. Non si tratta del fatto che l'intelletto ha alcune idee innate, come pensarono Platone e Leibniz, né del mero "desiderio" di Aristotele. Si tratta di una cosa diversa, come vedremo a suo tempo; perché a Kant sembra che su questo punto la critica empirista sia decisiva. Ma contro ogni empirismo, Kant conserva l'idea della validità della metafisica. Per Kant, l'empirismo è in ogni ordine uno scetticismo; e Kant non può buttare via la verità; la scienza sta lì appunto come inconcusso testimone di conoscenze vere. La filosofia deve essere la ricerca dei principi del sapere vero sulle cose. Ma che significa qui "principio"? Ecco la questione che Kant deve porsi di fronte al razionalismo e all'empirismo.

Per l'empirismo, "principio" significa "origine", inizio. Ma questo equivale a confondere due questioni: la questione relativa a come si produce di fatto (*quid facti*, dice Kant) la conoscenza umana, e la questione relativa a da dove la conoscenza trae la sua verità (*quid juris*). Ogni conoscenza, dice all'inizio della sua *Estetica trascendentale*, comincia dall'esperienza; questo, però, non significa che derivi tutta dall'esperienza. Dunque, principio non significa origine, bensì fondamento. Ma questo fondamento non può essere l'evidenza logica, come aveva preteso il razionalismo. Per Kant, la critica empirista ha messo definitivamente in crisi l'idea di fondamento nel senso di evidenza dell'intellezione (*entendimiento*) pura. Con ciò, la possibilità di accertare cos'è la filosofia viene rimandata ad una riflessione critica su cosa sono l'intellezione e la ragione umana. L'intelletto è ciò che pretende il razionalismo, e cioè l'organo, la facoltà (*Vermögen*) delle evidenze? Per Kant, dopo la critica empirista, non lo è. Pertanto, non sarà che l'intelletto e la ragione sono un'altra cosa? Se così fosse, il principio del sapere filosofico non sarebbe "origine", bensì "fondamento" rigoroso; un fondamento, però, di natura diversa dall'evidenza. Risulta così posto il problema filosofico per Kant: è la ricerca di un nuovo principio fondamentale, e non soltanto originante. Il problema della filosofia non è il problema dell'origine delle idee, bensì un giudizio (*krisis*) che discerne la natura della ragion pura, una critica della ragion pura. Con ciò avremmo una metafisica che, da una parte, non abbandonerà senz'altro i risultati della critica empirista, e dall'altra darà soddisfazione a quella disposizione fondamentale o *Anlage* della natura

umana: una nuova idea della metafisica, basata su un principio dalle caratteristiche nuove. Qual è quest'idea?

II. L'IDEA DI UN NUOVO METODO IN FILOSOFIA

Per avviare la sua ricerca, Kant inizia ricordando che tratta della filosofia come scienza. Pertanto, a titolo di orientamento, Kant volge lo sguardo alle caratteristiche e al metodo delle discipline che già si sono costituite come scienza, nel senso spiegato prima; esse ci riveleranno la struttura fondamentale dell'intelletto quando riesce ad elevarsi alla condizione della scienza rigorosa.

La scienza verte sulle cose che sono il suo oggetto. Ma la scienza consiste in un modo estremamente preciso di conoscere i suoi oggetti. Aristotele cifra questo modo nella dimostrazione apodittica, *nell'apodeixis*. Questa dimostrazione prende dalle cose i suoi principi e i suoi concetti; e il razionalismo, con l'evidenza del ragionamento, giunge alle conclusioni in modo inesorabile, apodittico, in questo sapere su di esse che chiamiamo scienza. Di rigore, è una forma di scienza in cui l'intelletto, sottomesso a ciò che le cose gli danno, non fa altro che attenersi a ciò che ottiene di esse mediante la struttura formale dell'intelletto stesso: una struttura che è appunto la logica formale. Questa logica non è formale solo perché di per sé prescinde da un contenuto, ma perché esprime la struttura formale dell'intelletto stesso.

C'è, dice Kant, un altro modo di sapere le cose con rigore scientifico, sensibilmente diverso *dall'apodeixis* pura. La matematica conosce con rigore gli oggetti di cui si occupa, ma non li conosce soltanto mediante evidenze formali di concetti, bensì mediante una costruzione degli oggetti concepiti. La matematica costruisce i suoi ragionamenti non con semplici concetti, ma costruendo figure e numeri secondo i suoi concetti. E una scienza per "costruzione".

C'è però una scienza, la fisica di Galileo, che conosce con un metodo diverso *dall'apodeixis* e dalla costruzione. La fisica di Galileo non costruisce certamente i suoi oggetti; questo sarebbe impossibile. Però non è scienza per *apodeixis*, perché non estrae i suoi principi dalle cose, ma dall'intelletto. Quando Galileo vuol conoscere il movimento dei corpi, inizia con il concepirli in un certo modo - *mente concipio*, diceva - e poi si rivolge alle cose per vedere se confermano o smentiscono ciò che l'intelletto ne ha concepito. La fisica di Galileo non è scienza per *apodeixis* né per costruzione, ma per "ipotesi". Ecco il terzo modo di avere una conoscenza scientifica delle cose. Con una frase espressiva, Kant dice che lo scienziato si avvicina alle cose per apprendere da esse non con l'atteggiamento di uno scolaro cui la natura insegna ciò che vuole dire, ma con quello di un giudice che certamente apprende da un testimone, però sottoponendolo ad un interrogatorio previamente immaginato dal giudice stesso, il quale, pertanto,

prefissa ciò che vuole accertare. Con i concetti in una mano e l'esperimento nell'altra, dice Kant: ecco come Galileo ha creato una nuova scienza. Ma di che ipotesi si tratta? Che lo scienziato immagini ipotesi per ogni questione che deve risolvere, non è una creazione di Galileo; è una cosa vecchia quanto la scienza. La creazione di Galileo si trova in un altro punto, in un altro tipo di ipotesi. Non è l'ipotesi esplicativa di un tipo di fatti, ma qualcosa di più profondo e radicale: l'ipotesi assolutamente generale che, come egli stesso dice, il gran libro della natura è scritto in caratteri matematici. Contro ciò che si suole ripetere in modo monotono, la cosa decisiva non è il semplice *mente concipio*; decisivo è piuttosto il fatto che la mente concepisce l'idea generale della natura, l'ipotesi che la natura abbia una struttura matematica. Più che ipotesi nel senso corrente del termine, è un presupposto fondamentale, qualcosa che non è dato dall'esperienza, e che tuttavia l'esperienza rafforza in modo inoppugnabile attraverso tutti e ciascuno degli oggetti che studia.

La scienza così intesa ha anzitutto qualcosa di "dato"; è ciò che Kant chiama "intuizione". Ha inoltre, per così dire, un altro ingrediente: il concetto. Ma il concetto di cui si serve l'ipotesi (nel senso che abbiamo appena spiegato), vale a dire il concetto puro, non si fonda sull'intuizione, ma al contrario è una cosa concepita soltanto dall'intelletto per l'intuizione. Ed è per questo che il concetto è "principio" (*arkhé*): non lo è perché il concetto è concetto *dell'*intuizione, ma perché è concetto *per* l'intuizione. I due momenti dell'intuizione e del concetto non funzionano *ex aequo*, ma l'uno è "previo" all'altra. In tal modo, la conoscenza della natura non è né pura osservazione o intuizione né puro concetto, ma è concetto riferito a un'intuizione, ed è intuizione elevata a concetto. Come dice Kant, i concetti senza le intuizioni sono vuoti, ma le intuizioni senza i concetti sono cieche; è solo con il concetto che *vedo* la natura. Tutto avviene, dice, come se l'intelletto non potesse avere scienza delle cose reali altrimenti che conoscendo ciò che in esse è stato posto dall'intelletto stesso. Cioè, mentre la fisica greca, e in generale tutta la scienza fino a Galileo, è stata costruita sul presupposto che l'intelletto ruota attorno alle cose, Galileo, secondo Kant, ha costruito la sua fisica sul presupposto inverso: il presupposto che le cose ruotano intorno all'intelletto. E per quanto possa sembrare paradossale, è allora e solo allora che ha scoperto ciò che le cose sono. È ciò che Kant chiama la rivoluzione copernicana nella scienza.

Ciò supposto, perché non tentare la stessa rivoluzione in filosofia? Perché non rinunciare al presupposto che i concetti sono tratti dalle cose e, anziché far sì che la mente ruoti attorno agli oggetti, far che questi ruotino attorno alla mente? Copernico risolse di un colpo una massa di problemi astronomici coi solo supporre che fosse la terra a girare attorno al sole, anziché il sole attorno alla terra. Non si potrebbe fare la stessa cosa in metafisica? Varrebbe la pena di tentarlo. È forse avvicinandoci agli oggetti con l'idea "previa" di ciò che "sono" che potremmo ottenere una scienza rigorosa su di essi, e faremmo entrare la metafisica nel sicuro cammino della scienza.

Orbene per Kant questo non è una mera pensata più o meno plausibile, ma dipende dalla struttura stessa della conoscenza in quanto tale. E allora, per Kant, il fare appello alle scienze si converte in mero esempio illustrativo dell'essenza stessa della conoscenza. Dunque, la filosofia di Kant non è una teoria della scienza, ma una teoria della conoscenza in quanto tale.

Infatti, ricorriamo nuovamente, a titolo d'illustrazione, a quei saperi che sono già riusciti ad essere scienza: la logica, la matematica, la fisica. Queste conoscenze hanno due gruppi di caratteristiche.

a) In primo luogo, tutte e tre debbono il loro rigore scientifico al fatto che procedono *a priori*. La logica apprende la verità di un giudizio mediante la necessità con cui esso viene dedotto dalle premesse del ragionamento. Le premesse determinano *a priori* la verità della conclusione. La stessa cosa avviene con la matematica. La matematica ottiene la verità costruendo gli oggetti, ma non si tratta di una costruzione qualunque, bensì di una costruzione portata a termine conformemente a concetti previ, pertanto è una costruzione *a priori*. Il geometra costruisce le sue figure in base a qualcosa che è anteriore ad ogni figura costruita. Ad esempio, costruisce triangoli, ma in base al concetto previo di triangolo; non costruisce le figure arbitrariamente, scegliendo poi quell'oggetto costruito che casualmente è triangolare. Lo stessa cosa accade, e se è possibile in modo più evidente, con la fisica. Lo abbiamo già visto. La fisica non viene costruita grazie ad una raccolta di informazioni, ma facendo esperimenti in accordo con un presupposto previamente concepito dalla mente. Solo così è possibile che le conoscenze fisiche siano necessarie. La fisica procede dunque *a priori*.

b) Però, queste tre scienze differiscono su una caratteristica essenziale. La logica si fonda su evidenze assolute. Per Kant una conoscenza è evidente quando il concetto del predicato sorge dalla mera ispezione del soggetto. Questa ispezione, dunque, non è che una mera analisi del concetto del soggetto. Detto in termini kantiani, le conoscenze logiche sono composte di giudizi analitici. La logica è una scienza *a priori*, perché il suo apriorismo è assicurato dall'evidenza. Ed è assicurato, perché la logica si occupa solo del pensiero stesso, dei suoi concetti; la sola cosa che fa è esplicitarli in forma tale che non si contraddicano tra loro. Ne deriva che il principio supremo di questa scienza è il principio di non contraddizione.

Le altre due scienze, però, non si occupano solo di concetti, non sono un'occupazione del pensiero con se stesso, ma si occupano di oggetti. Perciò i loro giudizi aggiungono al concetto del soggetto un predicato che non vi era contenuto - cioè sono giudizi sintetici. La verità di questi giudizi non si fonda, dunque, su evidenze concettuali. Nella matematica, il giudizio "due più tre uguale cinque" (Kant fa l'esempio sette più cinque uguale dodici, ma per maggior chiarezza nell'espressione ho fatto l'esempio precedente) non è analitico. Come concetti, il concetto di due (la dualità), il concetto di tre (la trinità) e il concetto di addizione, non conducono al concetto di cinque (la pentalità). La pentalità non è la somma di tre concetti: dualità, trinità, addizione, ma è un concetto nuovo, che non ha nulla a che vedere con i tre precedenti. Ciò che accade è che il matematico costruisce una unione di due unità conformemente al concetto della dualità; ugualmente, costruisce una

unione di tre unità conformemente al concetto della trinità, e realizza l'operazione corrispondente al concetto di addizione. Così si ottiene un insieme di cinque unità, a cui corrisponde il concetto della pentalità. I giudizi matematici, per il fatto di essere costruttivi, sono dunque giudizi sintetici. Prendiamo il caso della legge di gravità: dal concetto di un corpo non uscirà mai il concetto di un altro corpo rispetto al quale il primo gravita. Dunque, è un giudizio sintetico.

Poiché questi giudizi non sono analitici, non si fondano su evidenze concettuali. Allora, qual è il fondamento della loro verità? Nel caso della matematica - l'abbiamo appena indicato - il fondamento della verità dei suoi giudizi è nella costruzione dell'oggetto. Orbene, poiché questa costruzione viene portata a termine in conformità con i concetti, risulta che i giudizi non solo sono sintetici, ma sono necessariamente veri; sono giudizi sintetici *a priori*. L'apriorismo della verità nella sintesi matematica è reso possibile dalla costruzione.

Anche i giudizi della fisica, dicevamo, sono tutti sintetici. Per il loro fondamento non è nella costruzione; il fisico non costruisce i suoi oggetti. Qual è allora, il loro fondamento? Certamente, molti giudizi della fisica, come quasi tutti i giudizi extrascientifici, possiedono una verità nella quale la sintesi si fonda su un ricorso all'oggetto dato nell'esperienza. Per esempio, è l'esperienza che ci mostra che il calore dilata i corpi. Pertanto questi giudizi sono empirici, esprimono solo uniformità empiriche. Ma la fisica non è prima di tutto conoscenza puramente empirica. Le leggi della fisica sono tutte sintetiche, come abbiamo visto, ma sono assolutamente necessarie. Che l'azione sia uguale alla reazione non è un giudizio risultante da misure sperimentate, ma un 'principio' della meccanica. La necessità di questi giudizi non si fonda su evidenze concettuali, ma neppure sul ricorso all'oggetto empiricamente dato. In altri termini, sono giudizi sintetici, ma *a priori*. Qual è allora il fondamento della loro verità? Ovvero, come direbbe Kant, come sono possibili questi giudizi sintetici *a priori*? In termini generali, lo abbiamo già visto: concependo anticipatamente ciò che la natura è. La verità dei giudizi sintetici *a priori* della fisica consiste nella conformità (*conformidad*) tra gli oggetti e l'ipotesi.

Orbene, un attento esame dei principi della metafisica ci mostra che essi sono, tutti sintetici. Così, ad esempio, "tutto ciò che accade ha una causa", è un giudizio sintetico. Perché dal concetto di una cosa non uscirà mai per analisi il concetto di un'altra cosa che ne sia la causa. La verità di quel giudizio non si fonda sull'evidenza. Neppure si fonda su un ricorso agli oggetti. L'esperienza, diceva Kant seguendo Hume, ci mostra che una cosa viene dopo un'altra, ma non ci mostra mai che l'antecedente sia causa del successivo. Tuttavia, se mai ne esiste uno, è proprio questo il giudizio che esprime una necessità assoluta con una verità indipendente da ogni esperienza. Dunque è un giudizio sintetico *a priori*. Cioè la sua verità non è fondata sull'oggetto e neppure sull'evidenza, ma in un principio diverso.

In definitiva, l'esempio di scienze come la matematica o la fisica ci ha mostrato che l'intelletto ha giudizi sintetici *a priori*. Ciò vuol dire che in queste conoscenze è l'intelletto a determinare anticipatamente gli oggetti,

con un principio che non è l'evidenza né l'esperienza, ma è un principio diverso. E l'analisi dei giudizi primi metafisici ci ha fatto vedere che la loro verità è fondata anche sul fatto che l'intelletto determina l'oggetto, in una forma o nell'altra. Questo è il significato della rivoluzione copernicana di cui ci parla Kant.

Ricordiamo ora il punto di partenza. Cercavamo il principio primo della conoscenza e dell'oggetto. Principio non significa "origine", ma "fondamento". Questo fondamento non è né l'esperienza, né l'evidenza. È un principio diverso. La matematica ci ha rivelato che, nel suo caso, questo principio entra in gioco in forma di costruzione. La fisica ci ha rivelato che il principio entra in gioco in forma di ipotesi. I giudizi primi metafisici ci hanno ugualmente rinviato a questo principio; questo principio è quello che determina *a priori* il suo oggetto. Di conseguenza, il problema della filosofia sta nel come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*. Questa formula significa semplicemente che il problema sta nell'accertare qual è e come è il principio, la cui natura consiste non nel fatto che l'intelletto ruoti attorno agli oggetti, adeguandosi ad essi, ma nel fatto che gli oggetti ruotino attorno all'intelletto, e sia questo a determinarli. Al pari della matematica e della fisica, la metafisica sarà riuscita allora ad entrare nel sicuro cammino della scienza. Come? È il terzo punto che occorre esaminare: la nuova metafisica come modo del sapere.

III. IL SAPERE FILOSOFICO COME SCIENZA

Si tratta di un sapere che sia scienza, cioè conoscenza nel senso stretto del termine. E abbiamo già visto che per Kant conoscere è sempre e solo sussumere ad un concetto qualcosa di dato in una intuizione, o riferire un concetto ad una intuizione. Il resto, dirà Kant, sono meri pensieri. Certamente, io posso pensare molte cose; posso pensare che lo spazio non è archimedeo, posso pensare che esistono molti dèi, ecc. Pensare per pensare, posso pensare tutto ciò che voglio purché non mi contraddica. Ma non per questo tali pensieri sono conoscenze, e nemmeno scienza. Perché lo siano, è necessario che a questi concetti pensati corrisponda un'intuizione, cioè che siano pensieri di qualcosa di dato. Ciò supposto, com'è possibile la metafisica come scienza in queste condizioni? La risposta di Kant è graduale. Qui non cerchiamo di fare un riassunto della filosofia kantiana, ma soltanto di esporre la sua idea della conoscenza metafisica.

1. Poiché si tratta di sussumere un'intuizione ad un concetto, Kant deve dirci in primo luogo che cosa sono questi concetti e i giudizi con cui affermo qualcosa di concepito, ad esempio il principio secondo cui tutto ciò che accade ha una causa.

a) Anzitutto, questi concetti e questi giudizi - i concetti e i giudizi dell'intelletto puro, cioè prescindendo per il momento dall'intuizione delle

cose reali - non sono evidenze, come abbiamo già detto. Sono giudizi sintetici. Però non sono neppure dati empirici; Hume ce lo ha mostrato. Tuttavia, è certo che nessuno può concepire effettivamente qualcosa, per quanto sia fugace ed effimero, se non concependolo, ad esempio, come una cosa (sostanza) relazionata con altre, come sue cause o effetti. Non si tratta di un'impossibilità magari psicologica; non si tratta, come pretendeva Hume, del fatto che siamo incoercibilmente abituati a collegare le nostre sensazioni in questo modo. Si tratta di qualcosa di più fondamentale e decisivo: niente è per me oggettivamente intelligibile se non in questa forma. Come avrebbe detto la filosofia precedente, i concetti e i giudizi a cui ci riferiamo esprimono la condizione prima dell'intelligibile in quanto tale, esprimono l'intelligibilità stessa di tutto. Questi concetti sono ciò che già Aristotele chiamò "categorie". Le categorie sono le condizioni di intelligibilità della cosa. Ma, come diceva Aristotele, intelligibilità ed essere "sono convertibili" (*se conuertent*), sono la stessa cosa": ogni essere è intelligibile proprio per il fatto di "essere", e tutto ciò che è oggettivamente intelligibile, "è". Risulta con ciò che le categorie sono contemporaneamente le condizioni oggettive delle cose e le condizioni della loro intelligibilità; le condizioni delle cose e quelle della loro intelligibilità sono le stesse. La questione sta nel fatto che Kant precisi cos'è questa faccenda della cosa e della stessità (*mismidad*).

b) Naturalmente, le cose sono l'oggetto di ogni possibile intelligenza (*entendimiento*). Nulla può essere conosciuto da me se non mi è presente come qualcosa di contrapposto al mio intelletto. Non basta che una cosa abbia realtà perché sia oggetto. Oggetto è ciò che si trova *ob-jectum*. È uno *jectum*, un *keímenon*, qualcosa che sta lì, e per che sta di fronte, *ob*, al mio intelletto, appunto per essere conosciuto. La cosa è l'oggetto. Ciò che l'intelletto conosce sono gli oggetti. Dunque, l'intelletto è intanto la facoltà di conoscere oggetti. Pertanto le categorie, cioè i supremi concetti metafisici, sono categorie degli oggetti, condizioni perché qualcosa sia oggetto, e contemporaneamente condizioni dell'intelligibilità dell'oggetto, condizioni dell'intelletto. Le condizioni dell'oggetto e dell'intelletto sono le stesse. Cos'è questa stessità? Ecco il problema.

e) Questa stessità: non è quella di una evidenza; lo abbiamo già detto. Non c'è alcuna evidenza nei principi primi metafisici, dato che sono tutti sintetici. L'intelletto arriva a scoprire le categorie e i principi primi, non per evidenza concettuale, ma partendo dagli oggetti dati e retrocedendo verso ciò che ogni oggetto, per il fatto di essere intelligibile, presuppone per esserlo. L'unica giustificazione della primarietà delle categorie e dei principi primi non è nella loro evidenza: è nel fatto che senza di essi nessun oggetto sarebbe per me intelligibile. Il principio primo non è dunque evidenza prima, ma primo presupposto di intelligibilità. Pertanto, le categorie non vengono scoperte attraverso evidenze immediate, bensì partendo da un oggetto e regredendo di presupposto in presupposto, fino ad un presupposto ultimo. La scoperta delle categorie non è evidenziazione, ma regressione. Questo presupposto ultimo consiste nel fatto che una cosa è un oggetto, un *ob-jectum*. Perché il presupposto non è una mera supposizione o ipotesi, ma una base prima, per così dire, affinché qualcosa sia ciò che è. E

naturalmente, il presupposto di tutti i presupposti di ogni oggetto è appunto che sia oggetto. Ed è questo carattere di presupposto che ci svelerà in che consiste la stessità delle categorie dell'intelletto e degli oggetti.

In effetti, che qualcosa sia oggetto è una condizione che dipende da me. Non ci si stupisca di questo. Che voi siate seduti occupando il luogo che occupate, dipende solo da voi stessi. Però, che questo luogo che occupate stia di fronte a me, è cosa che dipende solo da me; mi basterebbe ritirarmi da questa sala perché, senza muovermi dal vostro posto, voi cessiate di stare di fronte a me. Ebbene, l'intelletto non fa le cose, però fa sì che per lui esse siano oggetti. Di conseguenza fa il presupposto ultimo di ogni oggetto. Come lo fa? Semplicemente pensando. Per conoscere, l'intelletto ha necessità di mettersi a pensare. È l' "io penso" a far sì che qualcosa sia oggetto. E questo fare è un "porre"; ciò che l'io penso fa è il "supposto". E in ultima analisi le categorie sono i diversi aspetti di questa azione intellettiva, attraverso la quale e solo per la quale esiste l'oggetto. E poiché niente può essere oggetto senza questa azione, risulta che sono le stesse le condizioni dell'oggettività e le condizioni dell'intelletto, *perché* sono queste a far sì che qualcosa sia oggetto. La stessità non è evidenza, ma è il fondarsi degli oggetti sul porre dell'intelletto, sull'io penso. Questa è la rivoluzione copernicana tentata da Kant. Gli oggetti ruotano attorno all'intelletto, non per ciò che sono nel loro contenuto, ma per il fatto di essere oggetti. E poiché solo essendo oggetti sono intelligibili, risulta che è l'io penso a porre l'intelligibilità stessa degli oggetti. Niente mi si può presentare se non come oggetto, e niente può essere oggetto se il mio "io penso" non lo "fa" oggetto. Le categorie non si fondano sugli oggetti, come presumeva Aristotele, ma sull'intelletto stesso. Intelligibilità e oggetto sono convertibili, sono la stessa cosa, ma perché l'io penso pone intelligibilmente l'oggetto in quanto tale.

Come dicevo, quest'azione con cui l'io penso pone qualcosa come oggetto, ha diversi aspetti. Pone qualcosa come oggetto sostante (*substante*), come causa, ecc. Ne deriva che questa posizione è una sintesi, e una sintesi *a priori*, cioè fondante gli oggetti. Pertanto, l'io penso è il fondamento di ogni sintesi *a priori*: è quanto Kant cercava. L'io penso il principio supremo di ogni giudizio sintetico *a priori*.

Ciò che questa sintesi dell'io penso costituisce, dicevo, è il carattere di ogni oggetto in quanto oggetto. E questo è il carattere in cui tutti gli oggetti coincidono, quali che siano le loro differenze. In virtù di ciò, è un carattere trascendentale. L'ente di Aristotele diventa oggetto. E poiché questo carattere trascendentale è fondato sull'azione dell'io penso, Kant chiama quest'azione e questo io: azione e io trascendentali. L'aver mostrato, come ha appena fatto, che l'io penso è il fondamento della possibilità di ogni oggetto, è ciò che Kant chiama deduzione trascendentale, perché la trascendentalità del carattere di oggetto è dedotta dalla trascendentalità dell'io penso. Non si tratta *dell'apodeixis* aristotelica intesa come deduzione sillogistica alla maniera di Wolff. Si tratta, per così dire, di un movimento in due tempi. Prima si scoprono le categorie con la regressione dall'oggetto ai suoi presupposti ultimi, cioè all'io penso; e poi, per via discendente, si

scende dall'io penso alla costituzione dell'oggetto in quanto tale. E questo il metodo che Kant chiama trascendentale.

Con ciò Kant ha scoperto nella metafisica il nuovo principio che stava cercando. I principi della metafisica non sono evidenti, cioè l'intelletto non è anzitutto la facoltà di ricevere evidenze. Al contrario, è la suprema facoltà di sintesi. Ciò che gli è proprio non è un "vedere", ma un "fare", un *Tun*. Non è ricettività, ma spontaneità: sono io che, con una mia azione spontanea, mi metto a pensare e a far sì che qualcosa sia oggetto. L'azione, in cui l'intelletto consiste, non è un vedere non è un'azione videnziale, ma è un'azione cieca; facoltà cieca (*blindes Vermögen*) chiama Kant la sintesi. Ma quest'azione che in se stessa non è videnziale, tuttavia fa vedere gli oggetti nella loro piena intelligibilità. È un'azione che sta al di là di ogni evidenza. E per questo, proprio per essere un fare, è principio: non è evidenza prima, ma presupposto primo di ogni evidenza.

Questo fare sintetico dell'io non è intelligibile, bensì è il principio di intelligibilità. Solo quando qualcosa è già costituito come oggetto, con questa azione, posso vedere evidentemente ciò che questo oggetto è. Accanto al principio inteso come evidenza della filosofia precedente, abbiamo ora il principio come fondamento azionale (*accional*) spontaneo. Se chiamiamo logica la struttura formale dell'intelletto, dovremo dire con Kant che, accanto alla logica di Aristotele (chiamata logica formale per eccellenza), c'è una nuova logica della struttura primaria dell'io come principio trascendentale: una logica trascendentale.

2. Ma con questo Kant ha risolto solo la metà del problema. L'intelletto puro non produce conoscenze; il suo oggetto è un oggetto meramente pensato, qualcosa di simile alla semplice forma di un oggetto. C'è conoscenza solo quando c'è un oggetto dato, un oggetto intuito. Conoscere sussumere un oggetto *dato* ad un concetto dell'intelletto. Orbene, gli oggetti non sono dati all'uomo in una intuizione qualunque, ad esempio in un'intuizione intellettuale: gli sono dati solo in una intuizione sensibile. Ed è qui che comincia una grande difficoltà. Poiché gli oggetti sensibili sono dati, si domanda allora se si adattano alla condizione degli oggetti puri dell'intelletto. Che cosa importa al sole che l'oggetto inteso abbia la struttura che Kant ha appena spiegato? Il sole è dato in una intuizione; è un sole percepito, e non un sole concepito. Pertanto è necessario che Kant mostri che il sole percepito è lo stesso che l'oggetto concepito con l'intelletto puro. E poiché quest'ultimo dipende dall'io penso, la rivoluzione copernicana sarà completa solo mostrando che l'oggetto percepito è assoggettato alle stesse condizioni dell'oggetto concepito.

Riflettiamo. Che s'intende per percepire il sole? Intanto, percepire non è solo avere delle sensazioni: sentire il calore che chiamiamo solare, sentire il suo splendore, ecc. Il sole non è queste sensazioni, che non interessano affatto né al sole né all'astronomo che lo studia. Il sole non è una sintesi di sensazioni, ma una cosa reale che si manifesta in queste sensazioni; altrimenti neppure vi sarebbero sensazioni. Di conseguenza, percepire il sole è sentire tali sensazioni come manifestazione, apparizione o fenomeno della

cosa reale. Qui apparizione significa soltanto manifestazione: il sole si manifesta come caldo, splendente, ecc.

Ma questo non è così semplice come si potrebbe credere. Infatti, la prima condizione perché questo possa aver luogo è che la cosa sensibile mi si mostri, mi appaia *sensitivamente*. Non è sufficiente che la cosa sia reale; è necessario che sia sensibile. E questo già non dipende dalla cosa, ma da me stesso; è la mia sensibilità, cioè il fatto che io sono sensitivo, ciò che detta anticipatamente le caratteristiche che una cosa reale deve possedere per essere percepita. La mia sensibilità è il principio determinante la percettibilità di qualcosa. Con questo Kant non si riferisce al contenuto qualitativo delle sensazioni; è ovvio, ad esempio, che solo la vista può vedere i colori. Kant si riferisce a qualcosa di più radicale: può essere percepita solo una realtà che mi si manifesti in forma spaziale e temporale, in un qui e in un ora. Queste condizioni costituiscono la ragione formale del sensibile in quanto tale o, come dice Kant, sono le forme pure della sensibilità. Lo spazio, ad esempio, non è un ordine di consistenza dato dalle sensazioni, come direbbe Leibniz, ma appunto il contrario: il presupposto stesso dell'ordinamento. Se non stessero nello spazio, non potrebbero essere ordinate per luoghi. Dunque, lo spazio è anteriore alle cose. In che consiste questa anteriorità? Non è l'anteriorità di un concetto puro rispetto ad una intuizione. Perché ogni concetto è universale, mentre lo spazio non è universale ma è qualcosa di unico; ogni luogo, in effetti, è sempre un frammento di uno spazio unico. Pertanto, lo spazio non può essere qualcosa di puramente concepito, ma, come tutto ciò che è unico, non può essere che intuito. Però, come intuizione, lo spazio non è un'intuizione empirica, non è un carattere che si percepisce nelle cose, non è una specie di loro ricettacolo fisico, ma è puramente e semplicemente la forma previa secondo cui le cose debbono essermi presenti per essere percepite, per essere percettibili. Per questo, lo spazio è certamente un'intuizione, ma non un'intuizione empirica, bensì la condizione intuitiva di ogni intuizione, o, come dice Kant, è un'intuizione pura, un'intuizione *a priori*, non di cose, ma della forma in cui tutte esse debbono apparirmi. La funzione dello spazio non né permettere di concepire le cose, né essere un ricettacolo reale dove esse stiano, bensì essere la forma in cui debbono apparirmi le cose per poter essere percepite da me. La stessa cosa si deve dire del tempo: è la forma in cui mi devono essere manifeste sensitivamente le cose; vale a dire, in successione. Tempo e spazio sono così le condizioni sensitive mie che rendono possibile che qualcosa mi si manifesti sensitivamente.

Solo con questo, però, non abbiamo ancora la percezione. Perché la presenza delle cose in quanto spazio-temporale, è solo ordinamento: in virtù dello spazio, infatti, le qualità sentite costituiscono una figura spazio-temporale. Ma niente di più. Perché vi sia percezione, questa figura deve essere percepita come la figura che la cosa reale possiede e in cui si manifesta. Orbene, cos'è questo manifestarsi? Ogni manifestarsi è manifestarsi davanti a me; percepire è sempre io percepisco. E correlativamente, la cosa reale è allora oggetto percepito. Percepire è, di conseguenza, percepire qualcosa come oggetto. E questo non dipende dalle

cose, ma da me: la cosa mi si manifesta come oggetto solo se io la faccio oggetto, in forma sensitiva, per me. Questo fare di qualcosa sensibilmente un oggetto è, dunque, *un fare unico*, che ha due aspetti. Da una parte un fare mio, dal carattere o forma *sensibile*, e questo accade in forma spazio-temporale, grazie precisamente al fatto che spazio e tempo sono forme *a priori* della sensibilità. Fare sensibilmente oggetto di qualcosa è farlo spazio-temporalmente. Ma dall'altra parte, questo fare è fare sensibilmente un *oggetto*. E questo fare di qualcosa un oggetto è un'azione dell'intelletto: è un fare conforme alle categorie e ai principi primi dell'intelletto. L'oggetto sensibile, in quanto oggetto, deve costituirsi, dunque, come oggetto grazie alle condizioni dell'intelletto. E poiché lo spazio e il tempo sono forme *a priori* di ogni oggetto *sensibile*, risulta che questa apriorità appunto ciò che fa sì che inevitabilmente l'oggetto sensibile sia formalmente sottoposto *a priori* alle condizioni *a priori* di ogni *oggetto* in quanto tale, cioè alle condizioni dell'intelletto. In tal modo, il fare sensibile è un fare che, in quanto attività (*quehacer*), si fa conformemente alla sintesi dell'intelletto. È un fare unico con due aspetti. E in virtù di ciò, la cosa sensibile mi si manifesta come oggetto percepito. Dal che risulta che il percepito non solo è qualcosa di spazio-temporale, ma anche qualcosa di sostante (*substante*), qualcosa di causato e causante, ecc. E questo è, per esempio, il sole. Il sole non è una somma di sensazioni né una semplice figura spazio-temporale di sensazioni, ma un oggetto sensibile. Come tale sta ruotando attorno all'io. L'intuito stesso si trova coinvolto nella rivoluzione copernicana.

Reciprocamente, conoscere è sempre e soltanto conoscere qualcosa di dato. Ma nulla può essermi dato se non in forma spazio-temporale, perché spazio e tempo sono condizioni *a priori* della sensibilità. In virtù di ciò, i concetti e i principi primi dell'intelletto puro non forniscono conoscenze se non in forma spazio-temporale. Di per sé non sono che mero pensiero.

In definitiva, il principio primo di tutto l'intelligibile e di tutto il sentito è un cieco principio di sintesi, l'azione dell'io penso. Questa azione, dicevo, è trascendentale in un duplice senso. Primo, perché ciò che fa è conferire il carattere di oggetto a tutto; l'ordine trascendentale sarebbe l'ordine dell'oggetto in quanto tale. E secondo, perché questo carattere è il risultato di un fare dell'io; un fare che non è un mio stato, ma è un far che si manifesti qualcosa come oggetto; è perciò un fare trascendentale.

3. Orbene, ha senso che le cose ruotino intorno all'intelletto? Qui viene la sottile, la profonda distinzione di Kant che, in fondo, anima tutto ciò che abbiamo detto finora. Quando parliamo delle cose che ruotano intorno a me, parliamo delle cose in quanto sono oggetti, in quanto mi si manifestano come oggetti. E oggetto manifesto è appunto ciò che si chiama fenomeno. Le cose ruotano intorno a me in quanto fenomeni. Però, se considero le cose in se stesse, indipendentemente dalla loro manifestazione oggettiva, queste cose non dipendono affatto dall'intelletto, né gli ruotano intorno; non hanno alcun interesse per la struttura della mia mente. Intese come tali, è ben possibile, Kant non lo nega, che abbiano per sé gli stessi caratteri delle categorie dell'intelletto. Ma questo non lo conosceremo mai. Per conoscerlo,

dovremmo fare di esse un nostro oggetto, col che non sarebbero più cose in sé, ma appunto oggetti, e sarebbero soggette alle condizioni dell'intelletto non in quanto cose in sé ma in quanto oggetti. Certamente, l'intelletto deve ammettere che gli oggetti sono anche cose in sé, perché il contrario equivarrebbe ad ammettere che c'è un manifestarsi, senza qualcosa che si manifesta. Poiché la cosa in sé è qualcosa che l'intelletto deve necessariamente ammettere, Kant la chiama "noumeno". Senza di esso non esisterebbe l'oggetto. Ma di esso non possiamo conoscere nulla, se non in quanto si manifesta in forma di oggetto, cioè in quanto fenomeno.

Di conseguenza, l'intelletto, con tutti i suoi principi e le categorie metafisiche, non ha altra missione che rendere possibile l'esperienza, cioè fare del dato un oggetto. Dunque, se si vuole avere scienza, l'uso dei concetti primi dell'intelletto è soltanto trascendentale. Questi principi non enunciano i caratteri delle cose tali come sono in sé, cioè non enunciano caratteri del trascendente, ma enunciano le condizioni grazie alle quali le cose ci risultino intelligibili. E conducono a conoscenze teoretiche solo se c'è qualcosa di dato nell'intuizione. In questa direzione, la filosofia prima deve rinunciare al pomposo nome di Ontologia e convertirsi in una scienza delle condizioni trascendentali della conoscenza degli oggetti. Il trascendente è certamente pensabile, perché non è impossibile. Però, perché sia conoscibile, nel senso della scienza, sarebbe necessario che fosse dato in una intuizione, e l'uomo ne è privo. Il trascendente è dunque sovrasensibile. La scienza è sempre e solo sussumere un'intuizione ad un concetto, concepire il dato in forma di oggetto. La filosofia come scienza, in questa direzione, non è altro che il sapere trascendentale degli oggetti in quanto tali.

4. Questo vuol dire che il trascendente, il sovrasensibile, vale a dire le cose in sé e la loro connessione in ciò che chiamiamo mondo e anima, così come la loro dipendenza da Dio, non abbiano alcuna funzione nella filosofia come scienza? Kant ricorda qui le disposizioni fondamentali (*Anlage*) della natura umana: finché esisteranno uomini, esisterà la metafisica intesa come orientamento al trascendente, verso il mondo, verso l'anima, verso Dio. Questo è innegabile. Ma qui ci stiamo riferendo a quel modo di sapere che è intendere, comprendere con scienza le cose come oggetti. Sotto l'aspetto teoretico, lo abbiamo già visto, il trascendente non è termine di scienza, perché non abbiamo un'intuizione a cui applicare i concetti. L'intellezione di qualcosa mediante concetti puri, cioè senza che ci sia dato nulla nell'intuizione, è ciò che Kant chiama nozione. Un concetto puramente nozionale, che trascende pertanto dalle condizioni di possibilità dell'esperienza, è ciò che Kant, ricordando Platone, chiama Idea. E Kant ha chiamato sistematicamente Ragione, anziché Intelletto, la facoltà dell'uso dei concetti puri dell'intelletto, cioè la facoltà delle Idee. Ebbene, se si usano i concetti puri dell'intelletto per se stessi, per intendere, per spiegare come sono gli oggetti, allora la ragione, con le sue Idee, non conduce al trascendente, ma a qualcosa di diverso: all'Idea di una totalità di oggetti. In funzione teoretica, Mondo, Anima, Dio, non sono nuovi oggetti, ma

esprimono la totalità degli oggetti in quanto oggetti. Per questo non hanno una funzione conoscitiva, bensì ciò che Kant chiama una funzione regolatrice. La scienza non è solo conoscenza di oggetti, ma sistema, una sistematizzazione degli oggetti. Questo sistema è anzitutto la totalità di ciò che può essere dato in una intuizione esterna: è l'Idea del Mondo. E anche la totalità di ciò che può essere dato in un'intuizione interiore: è l'Idea dell'Anima. Infine, e soprattutto, è la totalità di queste due totalità in un sistema assolutamente totale, in una unità assoluta, al di là della quale non solo non è conoscibile nulla, ma neppure è pensabile nulla: è l'Idea di Dio. Dio, Anima e Mondo non sono oggetti, né le loro Idee sono concetti con cui poter conoscere qualcosa di dato, perché di essi non c'è alcuna intuizione. Però sono Idee la cui funzione è servire da faro che orienti e guidi l'intelletto orientato alla costruzione di un sistema, e non solo ad una mera raccolta di conoscenze. Conoscere, diceva Kant, è sussumere un'intuizione ad un concetto. Ebbene, la conoscenza, aggiunge Kant, comincia con l'intuizione, prosegue con il concetto e termina con l'Idea. Reciprocamente, la funzione dell'Idea è di dare alla conoscenza la forma di sistema.

Questo spiega, per Kant, il carattere ambivalente della realtà metafisica in rapporto alla conoscenza. Da un lato non arriva alle cose tali come sono in sé stesse; dall'altro, però, è inevitabile, perché dalla struttura stessa dell'esperienza degli oggetti parte l'impulso per il quale dobbiamo formarci un'Idea della totalità degli oggetti di ogni possibile esperienza. E il polo, il faro che illumina, orienta e dirige questo impulso, è l'Idea; Idea del Mondo, dell'Anima e di Dio. Invece, pretendere che queste Idee siano concetti applicabili a qualcosa di dato, cioè pretendere che servano per spiegare, per intendere come sono le cose in sé stesse, in quanto costituiscono una totalità ultima, e inoltre una totalità ultima causata da una causa prima, è un tentativo che ha condotto solo ad antinomie, la cui radice ultima si trova nel considerare la totalità degli oggetti come se fosse un grande oggetto in più, sottoposto pertanto alle condizioni di conoscenza degli oggetti che di questa totalità fanno parte. Io posso certamente pensare che la totalità degli oggetti consista nell'essere un sistema di cose in sé; però questo pensiero non è conoscenza nel modo rigoroso che il termine ha per Kant.

Orbene, significa questo che un simile pensiero del trascendente sia privo di verità? Non è la stessa cosa esser vero ed essere scientificamente vero, essere verità in forma scientifica. Non c'è intuizione del trascendente. Ma se in qualche modo il trascendente ci fosse, se non proprio dato, quantomeno presente in altra forma, allora ciò che è soltanto un pensiero possibile sarebbe un pensiero vero. E la ragione si vedrebbe spinta ad un uso dei concetti dell'intelletto diverso da quello del conoscere scientificamente. E possibile? È il quarto punto che dovremo esaminare.

IV. LA FILOSOFIA COME SAPERE SUL TRASCENDENTE

La coscienza dell'uomo non è solo coscienza conoscente; è anche coscienza morale. Che significa morale? In ciò che chiamiamo morale troviamo anzitutto una serie di precetti e norme, molto variabili nel corso della storia e persino negli individui. Tutte queste norme, però, nonostante la varietà del loro contenuto, sono norme morali. Ciò che cerchiamo, dice Kant, non è il contenuto di tali norme, ma è ciò in virtù di cui tali norme sono morali, cioè la moralità in quanto tale. La filosofia del suo tempo, soprattutto quella inglese, fa della morale un sentimento. Un esempio tipico: Shaftesbury. Tuttavia, per Kant, questo non è l'elemento morale in quanto tale. Perché il sentimento morale è uno stato psichico, pertanto una realtà puramente empirica, e la cosa decisiva sta nel significato oggettivo di questo sentimento. Orbene, il significato oggettivo dell'elemento morale è di essere un dovere. Solo in virtù del dovere si può parlare di sentimenti e di norme morali.

Cos'è il dovere? Il dovere è al di là di ciò che "è"; è appunto un "dover essere". Ma il dovere può essere di carattere molto diverso. Per costruire edifici, io debbo fare determinate cose. Per debbo farle perché tali sono le leggi della natura dei materiali, ecc. Questi doveri sono, dunque, doppiamente condizionati da qualcosa che "è": dal fatto che io voglio costruire edifici e dalle leggi di natura. Sono perciò doveri condizionati. Non questo il caso del dovere morale. Il dovere morale è un dovere assoluto: non dipende da nessuna condizione. Si deve fare questo o quest'altro, al di sopra di tutte le condizioni della natura; e non soltanto se io lo voglio fare: piuttosto debbo volerlo con volontà assoluta o pura, come dice Kant. Lo si deve fare per puro dovere; è il dovere per il dovere. Orbene, questo è non un atto di sentimento. Al contrario: è un dovere dettato dalla ragione. Come tale, è un imperativo assoluto o, come dice Kant, un imperativo non condizionato, bensì categorico. E la ragione, in quanto possiede questa funzione imperativa, già da molti secoli addietro è stata chiamata ragione pratica. Qui, pratico significa che si riferisce ad una prassi, e una prassi consistente non nell'esser tale o tal'altra, ma semplicemente nell'operare secondo il "dover essere". Quest'azione di operare in base al dovere assoluto è l'unica azione sufficiente a se stessa; è la forma suprema della prassi. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che per Kant l'imperativo categorico, la coscienza del dovere per il dovere, è un atto della ragione e non del sentimento. Tanto che, come dice lo stesso Kant, lungi dall'essere il sentimento a condurre al dovere, il sentimento morale è una realtà suscitata dalla ragione stessa.

Il dovere morale, l'imperativo categorico, si mostra alla nostra coscienza. Non è un'intuizione propriamente detta, perché l'intuizione lo sempre di qualcosa che "è", e soltanto per questo tale cosa è "data". L'imperativo categorico non è qualcosa di "dato", perché non ci detta ciò che qualcosa è, ma ciò che "deve essere", al di là di ogni "è". Tuttavia, dice Kant, la coscienza morale è un *Faktum*, un *Faktum* della ragione. Non si tratta di un fatto psicologico, ma di un *Faktum* di altro ordine: un *Faktum* intelligibile,

perché è al di là di tutto il sensibile, sia esteriore che interiore. Ma poiché si tratta di un *Faktum*, la ragione stessa si vede spinta a doverlo intendere (*inteligir*), cioè a mobilitare, per così dire, i concetti puri, le categorie dell'intelletto. È possibile questo, dopo ciò che Kant ha detto a proposito della conoscenza degli oggetti? Ecco il problema.

La ragion pratica e la ragion pura non sono due ragioni, ma una stessa ragione. Questo è essenziale per il problema. La ragione è sempre e solo la facoltà dell'uso dei concetti dell'intelletto. Se questi concetti vengono usati per ottenere *per se stessi* conoscenze su ciò che "è", e non su ciò che "deve essere," allora a questi concetti non corrisponde nessuna intuizione, e il loro uso non conduce a conoscenze, ma ad Idee regolatrici. Ma la coscienza morale, benché non sia un'intuizione, è un *Faktum*, e non una finzione o qualcosa di simile. E allora questo *Faktum* è ciò che inesorabilmente determina la ragione a far uso dei concetti dell'intelletto, non per riversarli in un'intuizione, ma per intendere (*inteligir*) quel *Faktum*⁴. In tal modo, i concetti dell'intelletto, che nell'ordine della scienza, con riguardo al loro uso trascendente, non forniscono altro che pensieri possibili, mere Idee regolatrici, usati per intendere (*inteligir*) il *Faktum* morale, forniscono un sapere rigoroso, un'intellezione di ciò che viene pensato in quelle Idee, come qualcosa di reale. Questa intellezione non è certamente una scienza nel senso definito, perché questo *Faktum* non è un'intuizione di qualcosa di dato; cioè: quest'altro uso dei concetti dell'intelletto non conduce ad intendere, a comprendere, a spiegare in forma scientifica *come sono* le "cose" che costituiscono l'ordine morale, ma conduce ad intendere (*inteligir*) la loro realtà con un sapere preciso e rigoroso. Pertanto, quando Kant ci dice che di queste cose non c'è conoscenza, ciò che dice è che non c'è scienza nel senso di scienza della natura o della psicologia; nient'altro. C'è però una rigorosa intellezione vera, e pertanto un sapere rigoroso. Dunque non si tratta di cercare per altra via ciò che la ragione pura ha distrutto, come si suol dire con troppa frequenza, ma di intendere (*inteligir*) come realtà vera ciò che la ragione pura ha dichiarato possibile. Riguardo al sapere sulla realtà, si tratta solo di due usi della ragione: l'uso scientifico o teoretico, determinato dall'intuizione sensibile, e l'uso che Kant chiama pratico, determinato dal *Faktum* della coscienza morale. Kant chiama questo uso: uso pratico, non perché ne abbiamo necessità nella vita pratica, diversamente dalla scienza pura, ma perché si tratta di un uso determinato da una prassi, cioè dalla natura assoluta e autosufficiente in cui consiste l'operare secondo l'imperativo categorico, il *Faktum* della coscienza morale.

Nell'usare i concetti dell'intelletto in questa direzione, troviamo che l'uomo è una cosa sostante, ma non come oggetto permanente nel corso

⁴ Zubiri riserva il verbo *entender* per indicare le operazioni della ragione pura, ed usa il verbo *inteligir* per indicare quelle della ragion pratica. Come si è visto, il *Faktum* morale è intelligibile, ma facendo uso di un altro modo della ragione. Traduco *inteligir* con "intendere" seguito dal verbo originale in parentesi per evitare un'improbabile declinazione di un ipotetico "intelligere". (Ndt)

fenomenico, bensì come cosa in sé; qualcosa che non è soltanto un oggetto tra gli altri dell'esperienza. Non lo è dell'esperienza esterna, naturalmente. Ma neppure è solo quell'oggetto interiore la cui indagine compete a una scienza, la psicologia. In quanto oggetto dell'imperativo categorico, l'uomo non è un oggetto funzione degli altri, ma nel suo assoluto dovere se ne sta al di sopra di tutti gli oggetti; l'uomo è qualcosa che è solo per se stesso: non è oggetto, è persona. La categoria di sostanza, applicata a questo ordine, conduce dunque all'uomo come cosa in sé, come persona. Più ancora, l'uomo in quanto soggetto dell'imperativo categorico, è al di là di tutta la connessione degli oggetti, cioè al di là di ogni causalità naturale, dato che in questo imperativo l'uomo è costretto in assoluto, incondizionatamente, a non essere che un puro dover essere. La sua causalità morale, in quanto morale, è una causalità libera dalla causalità naturale: è una causalità libera. Persona e libertà sono le caratteristiche dell'uomo come sostanza e causa, in quanto realtà o cosa in sé. Certamente, non intendiamo, non spieghiamo teoricamente *come* è così. Però abbiamo l'intellezione rigorosa che è così. Kant dice infatti che il *Faktum* morale dimostra (il termine, è di Kant, *beweisst*) l'esistenza della libertà e della persona. Non si tratta dunque di una vaga sentimentalità, né di una scienza psicologica, ma dell'intellezione del *Faktum* dell'imperativo categorico.

La dimostrazione di cui si parla consiste nel fatto che l'uso dei concetti puri dell'intelletto, applicati al *Faktum* morale, prova l'esistenza della realtà dell'oggetto intelligibile corrispondente, di quell'oggetto che la ragione, nel suo uso teoretico, ha dichiarato possibile. Non si tratta di un ampliamento della conoscenza teoretica intesa come scienza; non comprenderemo mai il come, il meccanismo della causalità libera; però sappiamo, *intendiamo* (*inteligimos*) *dimostrativamente* che sono libero.

Orbene, l'uomo in quanto cosa in sé, cioè in quanto realtà personale e libera, costituito come volontà pura, ha qualcosa che determina questa volontà a volere; altrimenti si tratterebbe di una volontà vuota. Con un'espressione in senso lato, Kant chiama questo qualcosa: "oggetto". È il Bene. Kant non si riferisce al Bene come se fosse un mero concetto morale, ma al bene reale, al bene come realtà, perché non si tratta di concepire una volontà pura, ma di determinare realmente la realtà dell'uomo, realtà dimostrata come cosa in sé dall'imperativo categorico. Cos'è questa realtà-bene? Non possiamo averne una conoscenza teoretica nel senso della scienza. Quando la scienza ci porta da un oggetto ad un altro non immediatamente dato, ma necessario, questo secondo oggetto è ciò che chiamiamo un'ipotesi, che l'esperienza si fa carico di giudicare. È la necessità per ipotesi. Questo non è possibile qui. Si tratta di un altro tipo di necessità. Si tratta di un'esigenza che, per la sua natura, rigorosamente intesa (*inteligida*) dalla ragione, conduce all'ammissione della realtà-bene, senza la quale l'imperativo morale, la persona, la libertà, non sarebbero determinati al bene puro. Questa esigenza è ciò che Kant chiama postulato. Qui, postulato non significa una cosa ammessa senza intellezione, meramente affermata senz'altro. Né si tratta di un'esigenza sentimentale. Si tratta di una cosa necessariamente richiesta dall'oggetto della volontà pura, con una

necessità intelligibile e intesa (*inteligida*). Postulato significa semplicemente esigenza intelligibile. E poiché i postulati si riferiscono alla ragione umana come prassi, rigorosamente dimostrata dall'imperativo categorico, Kant dovrà dirci che sono postulati della ragione pratica. Non è questione di necessità per la pratica. La ragione teoretica conduce ad ipotesi, e la ragione pratica a postulati. Questi postulati sono l'anima immortale e Dio. Non possiamo entrare nei dettagli di questa fondamentazione, perché non stiamo facendo un'esposizione della filosofia kantiana.

Dio non è oggetto di conoscenza teoretica nel senso scientifico. Però è una realtà saputa per via intellettuale. Certo, non è direttamente dimostrata, come lo sono la libertà o la personalità dell'uomo; però, in quanto è condizione necessaria per rendere possibile la determinazione reale di una volontà pura ad opera del suo oggetto, risulta che esiste qualcosa di simile ad una dimostrazione indiretta. Kant non la chiama dimostrazione, perché Dio e l'immortalità non sono contenuti immediatamente nell'imperativo categorico (come lo sono la personalità e la libertà), ma sono condizioni dell'oggetto dell'imperativo categorico, perché questo possa avere un oggetto ed essere imperativo categorico; di conseguenza sono realtà la cui necessità è intesa (*inteligida*) e affermata come reale da un rigoroso sapere intellettuale, un sapere che non è conoscenza teoretica di scienza, però sì un'intellezione rigorosa. Il puro intelletto teoretico non conduce all'esistenza di Dio; per ciò Dio dovrebbe essere l'oggetto supremo tra tutti gli oggetti dell'esperienza, e non lo è. Neppure conduce a far comprendere, a spiegare scientificamente com'è possibile la realtà di Dio. Ma la ragion pratica conduce ad affermare, per via intellettuale, la sua realtà, senza spiegarsi com'essa sia. L'uomo - si vedeva - come oggetto è una parte della natura; però, come soggetto dell'imperativo categorico è una persona libera, al di sopra della natura, senza che possiamo comprendere scientificamente (in senso kantiano) il come della realtà personale e libera. Ebbene, analogamente, attraverso l'imperativo morale, l'intelletto intende (*intelige*) che c'è una realtà in sé, la realtà di Dio, la cui causalità al di sopra della causalità intera della natura (intesa come sistema di oggetti), senza che possiamo spiegarci questo tipo di entità e di causalità. Come l'idea platonica del Bene, dice Kant, Dio è al di là di tutto ciò che è dato e può essere dato: è ciò che trascende ogni oggetto. Kant è così lontano dal negare ogni intellezione di Dio, che insiste su tutti i suoi attributi più classici: creazione, onnipotenza, onniscienza previsione dei futuri liberi, ecc. L'unica cosa che ci dice è che non possiamo comprendere teoreticamente, spiegare in senso scientifico, il come di questa realtà. Niente di più. È un'intellezione di Dio attraverso la via della ragion pratica, nell'ordine delle cose in sé. Questa ragione è la stessa della ragion pura, però nella direzione della prassi.

In tal modo, le tre idee della ragion pura teoretica assumono una portata reale. E l'assumono perché solo con essa e in essa i dettami della ragione possono avere un fondamento (*Grund*) oggettivo nella natura delle cose (*K.p.V.*, p. 143). Il soprasensibile, dice, non è una favola (*Erdichtung*), ma qualcosa di fondato nelle cose come sono in sé. E in quanto la ragione, nel suo uso pratico, fa trascendere dai limiti della ragion pura teoretica, Kant

dirà che la ragion pratica ha un primato su quella teoretica. Non si tratta di un primato del pratico (nel nostro senso corrente del termine) sul razionale, ma di un primato della trascendenza intellettuale.

L'intellezione del trascendente non è conoscenza nel senso della ragion pura teoretica; ma è una vera intelletione, un'intellezione necessitata dalla ragione. In quanto non è scienza, Kant la chiama "credenza". Ma per Kant la credenza non è un vago sentimento irrazionale, bensì lo stato determinato dall'ammissione che qualcosa è verità (*Fürwarhalten*) non per necessità teoretica, però sì per necessità intellettuale. Allo stesso modo in cui Kant chiama "certezza" (*Gewissheit*) la sicurezza della conoscenza teoretica, così chiama "credenza" (*Glauben*) la sicurezza dell'intellezione del trascendente. Dato che si tratta di due certezze di tipo diverso, Kant usa due denominazioni. Dunque, quando contrappone la credenza al sapere (*Wissen*), sapere significa la certezza apodittica della conoscenza teoretica, della quale ci dice espressamente che è l'esempio perfetto di certezza apodittica; però non si tratta di contrapporre un *sapere* intellettuale ad un *sentimento* di credenza. Tanto la credenza quanto la certezza sono qualcosa che è solo suscitato dalla ragione nel suo sapere, ma non sono ciò che, anzitutto e formalmente, costituisce il sapere, né quello teoretico, né quello trascendente. In entrambi i casi si tratta di un sapere intellettuale nel senso rigoroso del termine. Non si può dare un'immagine caricaturale della filosofia di Kant - e sono legione nel mondo quelli che procedono così - dicendo che si tratta di un sentimentalismo cieco che copre gli abissi di un ateismo teoretico. La credenza di Kant è lo stato dello spirito in cui la mente rimane quando, per necessità rigorosamente intellettive, trascende, senza comprendere il come, i limiti del trascendentale. Comprendere e spiegare non sono l'unico modo di intendere (*inteligir*), e reciprocamente, non comprendere e non spiegare non significa non intendere (*inteligir*). Kant non nega la realtà trascendente, né il suo fondamento intellettuale. Questo fondamento è il *Faktum* della coscienza morale come modo della realtà. E Kant non esita ad aggiungere che, in definitiva, è questa la via attraverso cui gli uomini accettano di ammettere l'esistenza di Dio. Chi ha mai ammesso, dice, l'esistenza di Dio attraverso quei ragionamenti teoretici e sottili della metafisica e della fisica corrente? Non si può snaturare il pensiero di Kant e dire senz'altro che Kant non ammette la conoscenza di Dio. Quando Kant nega la conoscenza di Dio, si riferisce alla conoscenza teoretica, al modo della scienza naturale, cioè al sussumere una intuizione ad un concetto. È illecito prendere la parola conoscenza in un altro senso e attribuire a Kant una non intelletione (*inteligencia*) di Dio, come se si trattasse di un sentimento irrazionale. Per Kant, c'è intelletione di Dio, ed è un'intellezione fondata, intellettivamente fondata, nell'intellezione di quella *res* che è l'uomo come realtà personale e libera. L'unica cosa che Kant ha affermato è che non è sufficiente che un'intellezione sia vera, perché sia conoscenza teoretica nel senso che lui attribuisce a questo concetto. Però, Kant ha affermato energicamente: 1) che il trascendente è assolutamente reale; 2) che del trascendente abbiamo verità assolute; 3) che queste verità sono fondate nella necessità intellettuale basata su una intelletione prima

dimostrata, sull'intellezione della realtà libera. Dunque, queste verità formano un vero sapere.

Da qui, l'unità del sapere filosofico, secondo Kant. È l'ultimo punto che dobbiamo affrontare.

V. L'UNITÀ DEL SAPERE FILOSOFICO

Ciò su cui verte il sapere umano è da una parte la natura, dall'altra la morale. Con una frase nota, Kant dice che due cose riempiono il suo spirito di ammirazione e di rispetto: "il cielo stellato sopra di me e la legge morale nella mia coscienza". Il *Faktum* della scienza e il *Faktum* della morale. Questi due ordini sono conosciuti il primo con l'intelletto, che lo considera come oggetto o fenomeno, per mezzo della ragione teoretica; il secondo con la ragione pratica, che considera la realtà in sé dell'uomo, e attraverso questa arriva al trascendente. Aver separato, distinto questi due ordini, e le condizioni e le caratteristiche del sapere ad essi relativo, è consistito appunto in questo: discernimento o critica; una critica della ragione. Abbiamo allora due diversi ordini del sapere. Uno è il sapere dell'ordine della scienza, l'altro è il sapere dell'ordine del trascendente. Cos'è, allora il sapere filosofico?

È stato detto molte volte che la filosofia di Kant è priva di unità, perché questi due saperi sono irriducibili. Ma questo non è esatto. La dualità in questione riguarda le cose sapute e il modo di saperle. La teologia e l'etica non sono saperi dello stesso tipo della fisica. La fisica non permette altro che la conoscenza degli oggetti; la teologia e l'etica sono saperi relativi al trascendente. Ma né la fisica, né l'etica, né la teologia sono in se stesse filosofia. La filosofia ha un oggetto proprio. Qui la parola oggetto non ha lo stesso significato di quando si parla della conoscenza teoretica, bensì il senso corrente di: ciò di cui si occupa il sapere. Qual è questo oggetto unitario proprio?

Tanto per Aristotele, quanto per Kant, la filosofia è un sapere relativo all'ultimità o primarietà di tutto, e in questo senso è metafisica. Ma per Aristotele, questo tutto e questa ultimità hanno un carattere preciso: l'ente in quanto tale. Orbene, per Kant questo è impossibile, perché in ciò che Aristotele chiama ente, per Kant, c'è un'insuperabile dualità. Se per ente si intende ciò che non è dato nell'intuizione, Kant ricorderà che in quanto dato, questo presunto ente è soltanto fenomeno o oggetto; e se si vuole intendere per ente il soprasensibile, questo presunto ente non è dato in una intuizione. E questa dualità impone due tipi di sapere irriducibili: il sapere teoretico e il sapere della ragion pratica. Ne deriva che l'ultimità della filosofia deve essere cercata in un'altra direzione.

È facile da scoprire, perché tanto la scienza teoretica, quanto il sapere della ragion pratica sono un sapere che è opera di una stessa ragione e degli stessi concetti. La ragione è l'uso dei concetti dell'intelletto puro. Riguardo

al sapere relativo alle cose, quest'uso può essere rivolto verso due direzioni: o applicandoli ad una intuizione per ottenere scienza, o applicandoli al *Faktum* della realtà morale. Nella prima direzione, i concetti non sono che le condizioni trascendentali dell'esperienza degli oggetti. Nella seconda, sono postulati richiesti intellettivamente dalla realtà dimostrata della persona libera. Ma in entrambi i casi si tratta di una sola ragione e degli stessi concetti. Pertanto, ci resta dinanzi il problema di sapere cos'è questa ragione in se stessa, come principio del sapere: ecco l'oggetto proprio della filosofia. La filosofia è una scienza della ragione, dei principi della ragione, sia che in un caso questa ragione porti a sapere con una scienza degli oggetti, sia che porti, nell'altro, a sapere con una intellesione del trascendente. Con ciò la filosofia cessa di essere ontologia, per convertirsi in scienza dei principi della ragione, dei principi del sapere. E una metafisica come scienza della ragione. La ragione, dicevo, è l'organo dell'uso dei concetti dell'intelletto. E pertanto l'organo o principio delle verità ultime del nostro sapere. La filosofia, che fin da Aristotele era stata una scienza delle cose in quanto sono, una scienza dell'ente in quanto tale, viene ora convertita nella scienza delle verità ultime. Ciò in cui coincidono tutte le cose intese (*inteligidas*), secondo i principi della ragione, non l' "essere", bensì la "verità". La verità della ragione è l'ultimità presa in considerazione dalla filosofia. E considerare la ragione come fondamento dell'intelligibilità delle cose è il solo modo in cui, secondo Kant, si riuscirà a far entrare la metafisica nel sicuro cammino della scienza.

Questa scienza filosofica, in questa forma rigorosa, questa scienza del nostro sapere, dice Kant, è l'unica Sapienza, la Sapienza a cui per natura l'uomo tende inesorabilmente. Ma la Sapienza non è cosa del sentimento. "La scienza è la porta stretta che conduce alla Sapienza", dice Kant nelle ultime righe della *Critica della ragion pratica*. Come per Aristotele, la scienza filosofica è per Kant la Sapienza. Ma mentre per Aristotele si trattava di una scienza per *apodeixis*, per Kant si tratta di una riflessione speculativa sui principi della ragione, sulle verità ultime della ragione. E alludendo al suo tempo, ci dice: "Solo attraverso questa critica si possono tagliare alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei libero-pensatori e la superstizione, che possono essere universalmente dannosi, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo, che sono piuttosto un pericolo per le scuole, giacché non possono arrivare al pubblico".

Questa scienza dei principi della ragione apre il campo ad una nuova dimensione dell'uomo. La scienza teoretica è il sapere che qualcosa "è"; l'etica è il sapere che qualcosa deve essere. Ebbene, la congiunzione di questi due saperi, intesi al modo di Kant, apre la porta ad un sapere particolare: il sapere che qualcosa "è" perché "deve essere". È la speranza. Con ciò Kant risolve la congiunzione della natura e del bene razionale nel dinamismo intelligibile della vita umana. L'uomo non è una cosa meramente data, né una cosa soltanto personale: è una cosa da fare. Il "posto" o "dato" (*das Gegebene*) è "pro-posto" (*das Aufgegebene*). Nel concepire questo, Kant non solo supera l'Illuminismo, ma abbozza ciò che poi saranno l'idealismo e il Romanticismo.

Tuttavia, Kant non si illuse che sarebbe stato compreso. Infatti, per gli uni la critica della ragione era un fatto meramente negativo. Però dimenticano - dice Kant a quanti parlano così - che questa critica ha avuto la funzione eminentemente positiva di aprire il terreno di una nuova forma di scienza filosofica e l'ambito della credenza. È, dice, come chi considerasse inutile la polizia perché è qualcosa di negativo, mentre in realtà è l'ordinamento di sicurezza della libertà. Per altri, la *Critica* kantiana era un intricato gioco di parole nuove e di concetti astrusi. Nel leggere una recensione della *Critica della Ragione pura*, Kant dice che è come se qualcuno che non avesse mai visto né sentito parlare della geometria, nello sfogliare la *Geometria* di Euclide dicesse: 'Questo libro è un insegnamento sistematico di disegno lineare; l'autore si serve di un linguaggio speciale per dare precetti oscuri e incomprensibili per non dire nient'altro di ciò che chiunque potrebbe ottenere con un buon colpo d'occhio'. D'altra parte, la *Critica* di Kant s'imbatté sempre nell'arroganza e nel dispotismo delle scuole per le quali la filosofia si converte, dice Kant, in una mera *filodoxia*.

Le lagnanze delle scuole non tardarono a prendere corpo. Da una parte gli stessi universitari videro in Kant un vicino molesto che si occupava poco di loro e dei loro insegnamenti e che con la sua *Critica* veniva a minare - secondo la loro opinione - le fondamenta del loro sapere e del loro prestigio. Altri si sentirono feriti nella loro fede religiosa. Kant aveva pubblicato *La religione entro i limiti della mera ragione*. Non si trattava della religione rivelata, ma di ciò che, da due secoli, si veniva chiamando religione naturale; era l'epoca del diritto naturale, della morale naturale, ecc. Il tentativo di Kant fu di sviluppare le sue idee sul sapere relativo al trascendente e alla credenza. E le allusioni al Cristianesimo furono sempre non solo rispettose, ma proclamavano anche il Cristianesimo come la realizzazione storica più perfetta della credenza della ragione. Tuttavia, i teologi protestanti si allarmarono. Come spesso accade, queste difficoltà assunsero una dimensione pubblica. Kant scriveva: "Se i governi trovano opportuno occuparsi degli affari degli intellettuali, la cosa più conforme alla loro sollecita prudenza (tanto per ciò che si riferisce alla scienza, quanto per ciò che si riferisce agli uomini), sarebbe favorire la libertà di una critica simile, l'unica che può dare una base ferma alle costruzioni della ragione; è inopportuno sostenere il dispotismo ridicolo delle scuole ... ". Però, nel giro di pochi anni le lagnanze arrivarono nientemeno che a Federico di Prussia. In una lettera diretta a Kant, questi gli rimproverava il fatto che della sua filosofia "si era abusato per [...] sminuire molte dottrine essenziali e fondamentali della Sacra Scrittura e del Cristianesimo", e disponeva che non gli si permettesse più di insegnare le sue idee, aggiungendo che, "in caso di resistenza, avrebbe dovuto inevitabilmente attendersi spiacevoli disposizioni" del re. Kant rispose: "Per allontanare ogni minimo sospetto, ritengo che la cosa più sicura sia dichiarare alla sua Regia Maestà, come suddito fedelissimo: che in futuro mi asterrò da ogni manifestazione pubblica circa la Religione, sia naturale, sia, rivelata, tanto nelle mie lezioni, quanto nei miei scritti". E spiegò la sua posizione: "Ritrattare e negare le convinzioni intime è viltà; ma tacere, in un caso come questo, è dovere di

suddito; e benché sia certo che tutto ciò che si dice deve essere vero, non è meno certo che nessuno ha il dovere di dire in pubblico tutta la verità". Il consorzio di intellettuali prestigiosi, di teologi protestanti e del potere politico, ridusse al silenzio questo gigante del pensiero. Questa posizione di Kant è stata sempre giudicata in modi molto diversi.

Comunque sia, Kant ebbe la ferma convinzione che la filosofia fosse metafisica, e che la filosofia dovesse essere una scienza in senso stretto e rigoroso. E l'unico modo possibile di costruire la metafisica come scienza è farne una scienza dei principi supremi della ragione considerata come principio dell'intelligibilità delle cose per me. Principi non nel senso di evidenze ultime su cui poggia tutta la dialettica sillogistica dei concetti, ma principi nel senso di presupposti ultimi di intelligibilità per me. Questi principi usano i concetti in due direzioni: l'uso conoscitivo (teoretico) e l'uso puramente intellettuale. Il primo è determinato dall'intuizione, e il secondo dal *Faktum* della moralità. Nel primo ordine, la ragione conduce all'intelletto come sistema di condizioni trascendentali della possibilità di ogni oggetto; cioè della possibilità e dell'esperienza. Nel secondo conduce all'intelletto, all'intellezione del trascendente. La filosofia è sempre e solo una scienza speculativa di questo duplice uso della ragione come principio di intelligibilità trascendentale degli oggetti e come principio intelligibile della realtà trascendente. Se si vuole, la ragione è principio di un sapere teoretico, ma solo trascendentale, sugli oggetti, e principio di un sapere credenziale (*credencial*) o pratico, ma intellettivamente vero, del trascendente. La verità trascendentale e la verità trascendente, rese possibili dalla struttura stessa della ragione: ecco la filosofia per Kant. E la scienza speculativa dei principi della ragione, come fondamento dell'intelligibilità delle cose per me. E solo entrando in questa via risulterà tracciato, per Kant, il sicuro cammino lungo il quale ogni metafisica futura potrà presentarsi come scienza.

A. COMTE

Ci occuperemo oggi del modo in cui Auguste Comte concepì il sapere filosofico. Comte nacque nel 1798 e morì nel 1857. In questo lasso di vita relativamente breve, Comte è stato contemporaneo di gravi avvenimenti. E nel suo caso, questi avvenimenti determinarono in modo quasi univoco il suo pensiero.

In primo luogo, avvenimenti di carattere politico. Aveva assistito agli esiti della Rivoluzione francese e all'inizio delle reazioni che la Rivoluzione provocò in tutto il mondo.

In secondo luogo, circostanze sociali. Era stato influenzato, anzitutto, dai grandi teorici dell'economia, i fisiocrati, come Turgot, Condorcet, ecc. Come segretario di Saint-Simon, visse da vicino la creazione del socialismo francese. L'attenzione di Comte fu sempre polarizzata verso questa dimensione sociale del pensiero. Ma, come dirò subito, questo interesse per il sociale trovò la sua cornice teoretica solo in un'idea plasmata da Hegel.

In terzo luogo, aveva assistito a grandi eventi intellettuali. Da un lato il fallimento dell'idealismo tedesco. In conseguenza della filosofia di Kant - e qualunque sia l'interpretazione data a questa connessione - la filosofia condusse all'idealismo metafisico, che culmina nell'idealismo assoluto di Hegel. Se si fosse trattato solo di filosofia pura, la cosa non avrebbe forse avuto le vaste conseguenze che ebbe. Ma il fatto è che l'idealismo non fu soltanto una filosofia, bensì anche un atteggiamento intellettuale: l'atteggiamento radicalmente speculativo. Con ciò, la speculazione si convertì nell'organo del sapere su tutte le cose, sia quelle filosofiche, sia quelle che oggi chiameremmo scientifiche: basta sfogliare le pagine di Schelling o di Hegel per rendersi conto di ciò che era per loro, e sarebbe stato per altri, la fisica, la chimica, ecc. Ebbene, il fallimento della speculazione fu uno dei grandi eventi vissuti da Comte, per così dire, sulla sua stessa pelle.

Questo non vuol dire che in Hegel fosse tutto da rigettare. Indipendentemente dall'origine e dal carattere speculativo della sua filosofia della storia, Hegel ebbe la genialità di portare alla luce l'idea dello spirito oggettivo, diverso non solo dallo spirito assoluto, ma anche e soprattutto dallo spirito soggettivo o individuale. Decantata da tutto il suo armamentario metafisico e speculativo, quest'idea servirà a dare un inquadramento alle idee abbastanza disperse e vaghe, dei teorici francesi dell'economia e della società politica. È ciò che costituirà la creazione comteana del concetto, e della stessa parola, di sociologia.

Accanto a questo, in Francia, gli empiristi e gli ideologi erano trattati con disprezzo da Comte. Gli empiristi, che si limitavano ad un'analisi a volte rozza di dati psicologici. E gli ideologi, che avevano tentato una sorta di resurrezione della metafisica. Contro di essi, il nostro pensatore non è mai sufficientemente energico.

Invece, Comte fu contemporaneo dell'auge insospettata e grandiosa delle scienze della natura. Non si tratta più solo della meccanica di Newton. La chimica, appena nascente al tempo di Kant, aveva portato alla costituzione di una scienza in pieno cammino verso la scoperta di ciò che sono i corpi, mediante l'idea dell'atomo. Inoltre, il nuovo metodo scientifico inaugurato da Galileo, la scoperta delle leggi matematiche della natura, era culminato nella *Teoria analitica del calore*, di Fourier. Quest'opera suscitò l'ammirazione e l'entusiasmo di Comte, che vi vide l'esatta realtà di ciò che per lui doveva essere ogni vero sapere. L'ammirazione di Comte non poteva essere più giustificata. Fourier, non solo formulò una nuova teoria del calore, ma inoltre, per formularla, creò uno degli strumenti più potenti per penetrare nei segreti della natura. L'«analisi di Fourier» è oggi una delle chiavi della scienza dell'atomo e uno dei temi più importanti dell'odierna matematica pura.

Situato dentro questo ambiente, tanto variopinto per un verso, e tanto promettente per l'altro, A. Comte si confronta col problema della filosofia. Seguiamo il suo cammino in tre passi successivi:

1. Come vede Comte la filosofia come problema.
2. Come intende che si debba costituire il sapere filosofico, cioè l'idea di una filosofia positiva.
3. Cos'è la filosofia come sapienza dello spirito umano.

I. LA FILOSOFIA COME PROBLEMA

Come Kant, Comte inizia ricordando che per Aristotele era necessario concepire la filosofia come una scienza rigorosa, come una vera *epistème*. E come Kant, Comte formula la domanda cruciale: lo consegui Aristotele? Il modo in cui Kant risponde a questo interrogativo è determinato dall'esame dello stato interno delle scienze, cioè da un'analisi interna alla conoscenza in quanto tale. La rotta che Comte intraprenderà per confrontarsi con tale questione è sensibilmente diversa. Ciò che in primo luogo gli interessa non è cosa sia successo in ciascuna delle scienze e nella filosofia intesa come scienza, bensì una cosa completamente diversa: la scienza e la filosofia considerate come un aspetto dello stato generale dello spirito umano. Ciò che *a radice* costituisce il problema filosofico, secondo Comte, non è un'operazione più o meno astratta e speculativa, ma un'operazione dell'intelletto, in quanto ha essenzialmente il suo cardine in una collettività, nella società. La filosofia è sempre e solo un momento dell'evoluzione dello spirito umano. Comte è anzitutto un sociologo, e mette a fuoco

sociologicamente il problema della filosofia. Dunque, la filosofia come modo di sapere non è, come ancora credeva Kant, un'operazione intrinseca all'intelletto di ciascuno. Perché l'individuo, dice Comte, contro ciò che pensò Rousseau, è un'astrazione. L'unica cosa concreta è la società, nonostante il termine «società» sia morfologicamente un astratto.

Gli uomini, dice Comte, vivono in ogni istante in una unità sociale, nella quale ricevono la loro concrezione ultima. Questa unità determina in ciascuno, e a sua volta ciascuno (o almeno alcuni tra gli individui) determina nella società in cui vive, un complesso di concetti, di modi di vedere le cose, un complesso di idee generali sulle cose e gli uomini stessi, in cui tutti gli individui convengono, o meglio, un complesso di idee generali caratteristiche della società. Inoltre: 1) questo complesso di idee nasce spontaneamente nel seno di tutti gli uomini che vivono in questa società; è, come dice Comte, *le bon sens*, il buon senso degli uomini di questa società. 2) Il complesso di queste idee, prese nella loro massima generalità, all'interno di uno stato sociale determinato, è ciò che Comte chiama la *sagesse universelle*, la sapienza universale. Come?

Gli uomini - manteniamo il plurale - sono circondati da cose di ogni specie, alcune favorevoli, altre avverse, le une familiari, le altre insolite. Questo urto con le cose produce *l'étonnement, thaumazein* (Comte torna a citare Aristotele), cioè lo stupore. Ma l'uomo non può limitarsi ad ammirare le cose e a meravigliarsi dinanzi ad esse. Glielo impedisce qualcosa di più radicale di un'operazione intellettuale: la necessità vitale. Per poter vivere, l'uomo ha necessità di mettere un certo ordine tra le impressioni prodottogli dalle cose che lo circondano. Ed ha necessità di metterlo, per sapere quale condotta adottare tra le cose. La vita lo costringe a mettere ordine per poter *prevedere* cosa accadrà. La *previsione* è la radice di questo ordinamento delle impressioni, che chiamiamo sapere. Sapere è, anzitutto, *prevedere*. Questa previsione non è un affare di semplice curiosità intellettuale; ha un'intenzione formalmente utilitaria. Il fatto è che solo con essa è possibile operare sulle cose e modificarne il corso, per quanto è possibile, conformemente alle necessità della vita. *Sapere è prevedere, ma prevedere per provvedere*. È così che sorge spontaneamente quel sistema di idee determinante ciò che rende possibile la convivenza sociale, cioè un determinato stato della società.

Tra queste idee generali, ne esistono alcune della massima generalità; idee ultime, incluse nella sapienza universale, che, per il fatto di essere ultime, fondamentano tutte le altre, e di conseguenza fondamentano in modo ultimo la struttura unitaria della società in uno stato determinato. Quando queste idee ultime della sapienza universale vengono trasformate in tema intellettuale, abbiamo propriamente la *filosofia*, in senso lato. In tal modo, la filosofia non è altro che il prolungamento metodico della sapienza universale. Hanno entrambe la stessa *origine*: lo stupore e persino la scomodità delle cose che, nella loro diversità e nel loro antagonismo, scorrono continuamente intorno all'uomo (includendo tra queste «cose» gli stessi uomini e gli avvenimenti umani). Hanno una stessa *preoccupazione*: mettere ordine tra le impressioni per sapere a che cosa attenersi e prevenire

le contingenze. Hanno infine una stessa *intenzione*: l'intenzione di poter dominare le cose per modificarne il corso e determinare così - come vedremo poi - l'azione razionale pratica. La differenza tra la filosofia e la sapienza, che nasce spontaneamente dall'uomo nella società, è semplicemente di grado. In primo luogo si riferisce al fatto che la filosofia tende, più della sapienza, alla generalità; e in secondo luogo, al fatto che la filosofia ha un carattere sistematico, del quale ordinariamente è privo, com'è naturale, il contenuto delle idee della sapienza universale nata spontaneamente in un popolo. In fondo, però, la filosofia e la sapienza universale sono la stessa cosa. Dunque, per Comte, la filosofia è, in termini generali, quel sapere razionale sulle cose e sugli uomini che, in ultima analisi, determina il *regime* di vita dello spirito umano considerato socialmente.

Tuttavia, poiché questo sapere è scienza, risulta che la filosofia non è una mera copula di idee ultime. Riguardo alla filosofia, si tratta certamente di una scienza; ma di una scienza che non è anzitutto, né formalmente, una speculazione della ragione abbandonata a se stessa. Con una frase dal carattere sociale e politico - non dimentichiamo questa tonalità del suo spirito - Comte dice che la filosofia è una di quelle «grandi combinazioni intellettuali» che ci collocano in un determinato «regime». Così, ad esempio, chiama la filosofia medievale il «regime delle entità». La società ha compiuto varie volte questa combinazione in forme diverse. Però ne manca ancora una, «una grande operazione scientifica che rimane ancora da compiere»: la creazione della filosofia come scienza positiva. Vedremo cosa intende per questa scienza. In ogni caso, la filosofia: 1) come modo di sapere è, uno stato dello spirito umano considerato socialmente; e 2) è uno stato caratterizzato dal versante che dà sulle idee ultime sulle quali si trova fondato ogni stato sociale dello spirito. Per quest'ultima ragione, la filosofia non è un momento in più tra i tanti altri dello stato sociale, ma è il momento fondante tutti gli altri. Ogni stato sociale è fondato in un «regime intellettuale». E questo fondamento, questo «regime» è la filosofia. Cos'è questo «regime», cioè cos'è la filosofia come fondamento di ogni stato sociale? Questo è il problema.

Poiché si tratta del regime intellettuale di uno stato, seguendo Comte, possiamo usare come sinonimi, per il nostro problema, regime e stato, dato che il regime fa sì che lo spirito si trovi costituito in uno «stato» determinato. Ogni stato risulta caratterizzato, in primo luogo, da un'unità intrinseca tra le idee, verso la quale unità convergono gli uomini che vivono nella società. Certamente possono esserci, e in effetti ci sono, molte discordanze individuali, ma sono sempre isolate; uno stato è un modo di pensare unitario, proprio della società in quanto tale. In secondo luogo, è un'unità organizzata, un vero «regime». Non si tratta della semplice copula di idee, ma di una «organizzazione» delle idee, in un duplice senso, perché nel loro stesso «contenuto» si trovano organizzate tra loro, e soprattutto perché costituiscono i «modi di pensare» propri dello stato in questione. Le idee di questo regime sono le istanze supreme a cui, indiscussamente, fa appello chiunque si confronti con i problemi delle cose e degli uomini. In

terzo luogo, quest'unità di regime assume il carattere di un sapere più o meno razionale. In quarto luogo, infine, quest'unità così intesa costituisce la base fondamentale, la base su cui si trova poggiata tutta la serie dei modi di convivenza, di «stati sociali» nel senso corrente del termine. E questa unità dello spirito umano così strutturato è ciò che Comte chiama «stato».

Senza dubbio, è una concezione sulla quale ha influito l'idea dello spirito oggettivo di Hegel. Infatti, lo «stato» sociale di Comte non si confonde con gli stati dello spirito degli individui, ma possiede una struttura propria, con una certa indipendenza da questi: tutti, persino, i dissenzienti nel loro dissentire si inscrivono in questo stato sociale, il quale ha, pertanto, una propria oggettività.

Comte, però, sottolinea sistematicamente il carattere di «stato» di questo spirito oggettivo. Lo chiama stato per due ragioni: anzitutto perché è qualcosa in cui «si sta». La cosa è essenziale: la stabilità è la condizione primaria di una struttura sociale. Secondariamente, perché non è altro che uno «stato», cioè qualcosa che viene da altri stati e va verso altri ancora. E questo è essenziale in Comte. Ogni stato, ogni regime intellettuale, non è semplicemente una struttura dello spirito sociale, ma è uno stato a cui si è giunti, uno stato che, in definitiva, apre altri stati possibili nel futuro. Orbene, Comte chiama «ordine» ciò per cui lo stato è «stabile»: ordine nelle idee, nei costumi, nelle istituzioni, ecc. E Comte chiama «progresso» ciò per cui ogni stato viene da altri e porta, almeno in via di principio, ad altri ancora. In definitiva, l'unità intrinseca tra ordine e progresso, è, per Comte, la vera struttura di ogni «stato» è un ordine progressivo, o un progresso ordinato. Comte non si stancherà mai di ripeterlo: ogni sapere, ogni istituzione sociale o politica, ogni morale, ecc., sono essenzialmente *ordre et progrès*.

Orbene, la filosofia è il regime intellettuale di ogni stato. Certamente, come abbiamo detto prima, non si identifica senz'altro con questo regime, nel senso di «sapienza» universale; è però una riflessione su di esso, e per esser tale appartiene a questo stesso regime. In virtù di ciò, la filosofia è il momento fondamentale di ogni stato; e reciprocamente, la filosofia non è altro che l'espressione del regime intellettuale di uno stato.

Ciò supposto, contro quanto pensarono Aristotele e Kant, una delle idee centrali di Auguste Comte è stata, innegabilmente, concepire che «la» filosofia al singolare non è qualcosa che è esistito o che può esistere; al contrario, esistono *diversi tipi di filosofia*. Proprio perché è uno stato che viene da altri e conduce ad altri ancora, la filosofia è qualcosa di essenzialmente diverso in se stessa. Quest'idea è fondamentale in Comte. Fino ad allora erano stati registrati modi di pensare diversi dalla filosofia: la mitologia, ecc. Ma appunto, erano stati considerati sempre come qualcosa di diverso da «la» filosofia. Ora, invece, Comte li introduce, in un certo senso, nella filosofia stessa; in ogni caso, fa della filosofia una cosa plurale, nel senso che ammette diversi tipi di filosofia, non solo per quanto concerne il suo contenuto, ma anche per quanto concerne il filosofare stesso in quanto tale; se si vuole, per Comte esistono diversi regimi filosofici. Ciascuno di essi è filosofia, ma cosa sia la filosofia è diverso in ogni caso.

Questi tipi di filosofia non sono tipi definiti astrattamente: la storia non è un semplice museo di forme di filosofia. Come dice Comte, ogni filosofia considerata «dogmaticamente» è un insieme di idee sistematicamente organizzato; è un ordine definito. «Storicamente» però, ognuno di questi ordini si iscrive in altri stati; è un progresso. Ogni filosofia poggia sulle precedenti, le presuppone per giungere ad essere quel che è. Inoltre, in via di principio, ogni filosofia apre lo spazio di un'altra filosofia. L'ordine progressivo, o il progresso ordinato, è l'unica cosa che esprime l'unità della filosofia. Questa struttura, secondo la quale ogni stato procede da altri e conduce ad altri, è ciò che Comte chiama «legge». L'unità della filosofia è la «legge fondamentale» dello spirito umano: la legge dell'ordine e del progresso. Legge non significa una mera successione di stati che si sono verificati in un certo modo, pur potendo verificarsi in un altro; piuttosto la legge esprime la struttura intrinseca e formale dello stato sociale in quanto tale. Non è una legge di successione, ma una «legge strutturale».

Ovviamente, anticipando le idee, tra questi stati del sapere ce n'è uno, lo stato positivo, che per Comte è definitivo. Questo, però, non contraddice quanto si è detto in precedenza. Perché per Comte questo stato consiste nel fatto che lo spirito umano si trova «a stare» solo in ciò che esso è naturalmente; in questo senso tale stato è definitivo, è il definitivo «ordine» positivo. Tuttavia, tale stato è soggetto alla stessa condizione di «progresso» di tutti gli altri, solo che ora si tratta di un progresso interno a questo «ordine». Ma per lo spirito, dentro quest'ordine, c'è un futuro aperto. In quanto tale stato procede dagli stati anteriori, li presuppone come struttura storica. In quanto si tratta di uno stato in cui lo spirito si trova ancorato soltanto a ciò che è naturalmente, è uno stato definitivo, a partire dal quale vengono spiegati tutti gli stati precedenti. Ma in quanto è uno stato soggetto a progresso interno, assicura per il futuro un progresso lungo la sua stessa direzione. Comte è così sicuro di questa unità tra il carattere definitivo di tale stato e il progresso, che scrive con una frase perentoria (già prefigurata in Hegel): «Il sistema di idee che darà la spiegazione soddisfacente del passato sarà quello che inesorabilmente presiederà il futuro».

Il problema per Comte è ora di dire quali sono questi stati e come l'uno si trovi intrinsecamente fondato sul precedente. Solo allora assumerà un contenuto concreto la legge fondamentale di ordine e progresso, cui alludevamo prima. Reciprocamente, la spiegazione degli stati sociali dello spirito umano è la struttura stessa della legge fondamentale, della legge di ordine e progresso. Ebbene, questi stati sono tre. Ne deriva che la legge fondamentale è concretamente una «legge dei tre stati». Ciascuno di essi è caratterizzato da un oggetto, da un metodo e da una spiegazione. Quali sono questi stati?

1. *Lo stato teologico*. Il suo oggetto è pervenire alla natura ultima delle cose, attribuendola a cause prime, dal punto di vista delle cose, ma ultime dal punto di vista del loro destino. Questa conoscenza delle cose attraverso le loro cause ultime e prime, è una conoscenza assoluta. La spiegazione ottenuta con esse è una spiegazione che è potuta variare, ed effettivamente è

variata, all'interno di questo stato di conoscenza; ma, si tratta sempre di cause ultime e di conoscenza assoluta: tutto ciò che accade è dovuto all'intervento diretto e continuo di queste cause nel corso delle cose, di queste cause soprannaturali. È il «regime degli dèi». Il gran metodo per arrivare a questa conoscenza è stato l'immaginazione. L'immaginazione ha cominciato a popolare l'universo con una serie innumerevole di agenti dotati di animazione: è stata l'epoca del feticismo. Un gran progresso è consistito nel proiettare questi agenti fuori dall'universo, e considerarli come realtà poggianti su se stesse: è il politeismo. Infine, il gran compito dello stato teologico è consistito nel ridurre tutti questi dèi ad uno solo: è il monoteismo. L'immaginazione, nel suo predominare sulla ragione, ha così condotto, con uno sviluppo graduale (in cui ciascuna tappa poggia su quella precedente) dal feticismo al politeismo e da questo al monoteismo.

2. *Lo stato metafisico.* In questo secondo stato, gli agenti soprannaturali sono sostituiti da entità astratte, vere forze occulte o virtù delle cose. È il «regime delle entità». Sono le entità che, senza eccessivo errore storico, secondo Comte, Molière mise in ridicolo, parlando della virtù dormitiva dell'oppio, ecc. È un progresso, rispetto allo stato precedente, perché qui non si tratta di uscire dalle cose, per andare verso agenti e cause estranee al mondo, bensì di restare nelle cose stesse; però, nelle cose e nelle loro operazioni si vede il risultato di caratteri astratti, di entità o virtù intrinseche alle cose stesse. Comte chiama «metafisico» questo stato, probabilmente per due ragioni. Una, perché sotto certi riguardi e in certi pensatori dell'epoca decadente della scolastica, quasi si arriva a concepire queste entità o virtù come spiegazione ultima delle cose. E l'altra, perché da Locke a Kant, come abbiamo visto, la metafisica si è andata racchiudendo sempre di più nell'ambito del soprasensibile. Come lo stato teologico è evoluto dal feticismo al monoteismo, così anche lo stato metafisico è giunto ad un progresso finale, col riunire tutte quelle entità e virtù in una sola: la Natura. L'appello alla Natura, e di conseguenza l'appello alla natura di ogni cosa, sarebbe la spiegazione vera dell'universo. Con una frase significativa, Comte dice: la Natura è «il primo ministro della divinità». Il tipo di spiegazione cui si tende in questo stato è, più o meno, lo stesso dello stato teologico: una conoscenza assoluta, ottenuta con un metodo più immaginativo che razionale. Ma la spiegazione ottenuta è superiore a quella dello stato teologico, perché rinuncia alle cause trascendenti e si mantiene dentro la natura, cioè dentro le cose stesse.

3. *Lo stato positivo.* Si caratterizza per il restare nelle cose stesse, attenendosi però all'osservazione dei fatti e al ragionamento su di essi. Non si tratta di accertare *perché* accadono le cose, ma solo *come* accadono; cioè, il suo obiettivo non è scoprire cause, ma leggi, relazioni invariabili di somiglianza e successione nei fatti. Ne deriva che nello stato positivo non esiste la spiegazione delle cose: il sapere positivo non spiega nulla, rinuncia deliberatamente alla natura intima delle cose. Non vuole spiegare, ma constatare fatti e scoprirvi quelle regolarità che chiamiamo leggi, Perciò il

suo metodo non è l'immaginazione, ma il mero ragionamento. È il «regime dei fatti».

Dunque, lo spirito umano è passato attraverso questi tre stati: teologico, metafisico e positivo. E questi tre stati sono solo i tre aspetti o fasi di una legge fondamentale che trova in essi il suo contenuto concreto. Pertanto, A. Comte non può limitarsi a descrivere queste tre fasi di un processo unico, cioè deve provare la verità di questa legge e, in secondo luogo, deve far vedere che queste tre fasi sono necessarie, cioè che si tratta di una legge strutturale dello spirito umano, concernente la sapienza universale e pertanto la stessa filosofia. È una legge della filosofia in quanto tale: ciò che abbiamo nei diversi stati è una filosofia teologica, una filosofia metafisica e una filosofia positiva. Tutte e tre sono filosofie. E reciprocamente, la filosofia non esiste che in questa triplicità strutturale: si considerano le cose in primo luogo come effetti di una causa prima: Dio; in secondo luogo, come effetti di una natura intrinseca alle cose; terzo, come meri fatti o fenomeni osservabili di un unico fatto generale.

In primo luogo, dunque, la verità della legge dei tre stati. È anzitutto una verità comprovata nella stessa storia della scienza. Tutti possiamo constatare facilmente, ad esempio, che l'astrologia ha preceduto l'astronomia, che l'alchimia ha preceduto la chimica, che la divinazione è stata la fonte della fisica, ecc. Inoltre avremmo come prova della legge in questione lo sviluppo del sapere in ogni individuo. Gli uomini, dice Comte, sono teologi nell'infanzia e metafisici in gioventù; arrivano ad essere uomini positivi solo nell'età matura. Così, nell'individuo si passa da «una teologia gradualmente distrutta da semplificazioni debilitanti»¹ a una metafisica, che è «una specie di malattia cronica, naturalmente inerente alla nostra evoluzione mentale individuale o collettiva, tra l'infanzia e la virilità» (*Disc. sur l'esp. pos.*, 15).

Questa legge, però, non è solo vera, ma è anche una legge necessaria, una legge strutturale dello spirito umano. Ed è questa la questione di fondo. L'uomo, in ogni epoca o situazione sociale, ha l'imperiosa necessità vitale di una teoria, per quanto rudimentale possa essere, per coordinare i fatti; ogni conoscenza reale si fonda effettivamente sui fatti osservati. D'altra parte, però, per poter osservare i fatti è necessaria sempre una teoria. È questo 'circolo' che mette in moto l'evoluzione dello spirito umano. Perché accanto alla necessità di una teoria per coordinare i fatti, c'è «l'evidente impossibilità per lo spirito umano di formarsi idee con le sole osservazioni». Per «idee» si intendono qui appunto le teorie adeguate. E la «combinazione» di questi due fattori è decisiva nella nostra questione. Perché l'uomo non può attendere; la vita urge. Con ciò, l'uomo si vede costretto per intrinseca necessità a formulare teorie che gli permettano di coordinare i fatti in un modo o nell'altro. Da qui procede il progresso da certi stati ad altri. Cioè, per Comte: 1) la legge fondamentale è determinata da una necessità vitale; la necessità vitale, e non una necessità speculativa, è il presupposto basico

¹ «Debitanti» traduce l'originale *disolventes*, da *disolver*, «dissolvere, guastare, corrompere», secondo Casares e Carbonell (Ndt).

dell'evoluzione dello spirito; 2) ciò che mette in moto questo presupposto basilico, questa necessità, è l'urgenza (*urgencia*); 3) la forma adottata da questo movimento è determinata dalla situazione in cui si trova l'urgenza vitale: il «circolo» tra i fatti osservati e la teoria per osservarli. Ecco la struttura dello spirito umano. Non è una struttura anzitutto conoscitiva, ma una struttura vitale sociale: la necessità, l'urgenza e il circolo del conoscere. Per poter vivere concretamente, cioè vivere in società. E questo conduce all'interna necessità della forma concreta della legge fondamentale.

Nel suo stato iniziale, fin quando ci è noto (Comte fa un'esplicita eccezione per i primitivi), lo spirito umano deve ordinare la sua vita sociale e stabilire perciò un regime intellettuale, sulla scorta di alcune esigue conoscenze sui fatti. È allora normale che lo spirito umano rompa il circolo ricorrendo all'immaginazione. Il circolo, dunque, viene rotto inizialmente dall'immaginazione. L'uomo immagina varie cause soprannaturali, che riduce poi ad una sola, per spiegare il corso degli eventi; immagina gli dèi. È un salto nel vuoto, certamente; ma se l'uomo non avesse avuto un'idea immaginativamente esagerata delle sue stesse forze, non avrebbe potuto svilupparsi pienamente. E questo non è un affare di mera conoscenza teorica. È uno stato concernente la totalità dello spirito umano, cioè la sua intera vita sociale e il suo regime intellettuale. L'immaginazione esagerata del dominio dell'uomo e della sua posizione nell'universo, lo condussero alla costituzione di forme di organizzazione sociale e di governo «teologiche». Fu creata così una «casta» sociale avente nelle sue mani l'immaginazione teologica, la casta sacerdotale, e un regime di governo monarchico. Nel dover rompere il «circolo» con l'immaginazione, venne costituito lo stato teologico dello spirito umano.

Ma l'uomo, dice Comte, non può permanervi. E per uscire da questo stato, l'uomo si avvicina di più alle cose. Allora, ciò che fa è distruggere gli dèi, per collocare i loro poteri nel seno stesso delle cose. Con ciò le cose appaiono dotate di «virtù» o «entità» metafisiche che, in ultima analisi, procedono dalla Natura ed operano conformemente ad essa. Per Comte, questa critica della teologia è appunto la metafisica. La metafisica è nata così dalla teologia, ma in virtù di una necessità vitale estremamente precisa: la distruzione degli dèi. Sia quale sia la povertà immaginativa del contenuto della metafisica, la sua funzione nella struttura dello spirito umano è stata essenziale: superare lo stato teologico, liberare gli uomini dagli dèi. Ma poiché lo spirito non può restare immerso nella distruzione, la critica metafisica è stata eminentemente positiva: ha aperto la possibilità e la necessità di un terzo stato, lo stato positivo. Orbene, il misconoscimento della funzione critica della metafisica, dice Comte, è ciò che ha condotto, ancora ai tempi di Comte, a un atteggiamento di «concordia» tra le teologie e la nuova scienza positiva; furono i fisici rinascimentali ad adottare questo atteggiamento. Per Comte, è un atteggiamento del tutto illusorio: la metafisica ha distrutto definitivamente la teologia, e lo spirito positivo ha distrutto definitivamente la metafisica.

Lo stato metafisico conduce, dunque, inesorabilmente ad un nuovo stato: lo stato positivo. Pensando ad Hegel, si potrebbe credere che questo stato sia

una «sintesi» di teologia e metafisica. Niente di più inesatto. La critica metafisica è puramente e semplicemente distruttiva, e il suo risultato consiste nel lasciare lo spirito umano da solo con le forze naturali della sua ragione. E il passaggio allo stato positivo è la crisi dell'immaginazione per cedere il passo alla ragione, la ragione naturale che l'uomo possiede naturalmente. Questa crisi dell'immaginazione è stata dovuta ad una reazione della ragione pratica sulla ragione teorica, o meglio, sulla ragione immaginativa della teologia e della metafisica. Descartes e Bacone diedero il massimo impulso in questa direzione e portarono lo spirito al «regime normale della ragione umana». Con ciò, lo spirito umano si vede obbligato a rifare *ab initio* il cammino della sua vita in una direzione che fu impossibile nello stato iniziale, ma che ora è percorribile, proprio grazie alla critica metafisica. In questo nuovo stato, che è uscito così dal precedente, lo spirito umano non si ritrova assolutamente vuoto. Possiede alcuni principi primi che sono il germoglio spontaneo della sapienza universale: si riducono ad alcune, poche massime appartenenti «à *l'ancien regime mental*» e che è ozioso tornare a discutere. Abbandonato così alle sue risorse naturali e posto di fronte alle cose, ma senza entità metafisiche in esse, bensì prendendole in loro stesse, come si presentano di fatto, lo spirito vede nelle cose realtà meramente positive. Come abbiamo detto, Descartes e Bacone diedero l'impulso in questa direzione. Ma solo con Comte, dice egli stesso, il nuovo spirito assume la sua pienezza e la sua razionalità. La sua pienezza, perché solo prendendo la realtà sociale umana come mero fatto si sarà ottenuta la positivizzazione di tutto il reale; è il positivismo completo. La sua razionalità, perché solo ora si è -giunti alla sistemazione razionale del sapere positivo intero. In questo stato, che dovremo definire con maggior rigore, lo spirito umano: 1) si attiene alle cose stesse tali quali si presentano di fatto, senza risalire immaginativamente al di sopra di esse né penetrare al loro interno; 2) si attiene al modo in cui di fatto funzionano, cioè allo scoprirne le leggi, senza immaginarsi il perché; e 3) si ritrova con la possibilità di dominare tutti gli avvenimenti, sia naturali sia umani, nella loro dimensione morale e politica. È il perfetto sapere per prevedere e prevedere per provvedere.

Dunque, la legge dei tre stati non è solo vera, ma anche necessaria, in virtù della struttura stessa dello spirito sociale umano. Ne risulta un'opposizione rigorosa tra Aristotele e Comte relativamente al valore della filosofia. Per Aristotele, la filosofia è il più inutile tra tutti i saperi; tutti, diceva, sono più necessari di lei, ma nessuno è più valido e nobile. Invece, per Comte la filosofia è il sapere più necessario per la vita dello spirito. Non si può vivere senza un regime intellettuale, e l'idea di questo regime è appunto la filosofia. Nata da una necessità sociale dello spirito, dispiegatasi in forme diverge a seconda delle diverse maniere di soddisfare queste necessità, ha condotto, infine a ciò che è più necessario per la convivenza umana, al regime intellettuale positivo, pertanto ad un modo di sapere filosofico caratterizzato dalla positività. Cos'è la filosofia positiva? E il secondo punto che bisogna chiarire.

II. LA FILOSOFIA COME MODO DI SAPERE POSITIVO

Nell'avvertenza preliminare al suo Corso di filosofia positiva, Comte dice che questo nome di filosofia, «nell'accezione generale che gli davano gli antichi, e in particolare Aristotele, designa il sistema generale delle concezioni umane». Con ciò che abbiamo detto in precedenza, sappiamo già cosa significa questo per Comte. Però, aggiunge, questa filosofia deve essere «positiva». E questo aggettivo designa «la maniera speciale di filosofare che consiste nel considerare le teorie, in qualunque ordine, come aventi per oggetto il coordinamento dei fatti osservati» (l. c., p. VII-VIII). Naturalmente, poiché questo è proprio di ogni sapere entrato nella fase positiva (perché la positività, come gli altri due stati, è uno stato generale dello spirito umano nella sua concrezione sociale), sarà necessario che Comte ci dica con maggior rigore che cos'è un sapere positivo e, in secondo luogo, cos'è, all'interno di questo sapere, la filosofia positiva.

I. In primo luogo, cosa intende Comte per sapere positivo. Il sapere positivo, dice, è semplicemente un sapere che risponde ad un *principio fondamentale*: niente ha un significato reale e intelligibile se non è l'enunciazione di un fatto o non si riduce, in ultima analisi, all'enunciato di un fatto. È che il termine «positivo», secondo Comte, ha almeno sei significati che è necessario accogliere per delimitare con rigore il carattere di quel principio fondamentale.

1) Per positivo s'intende il *reale* in opposizione al chimerico. Nel linguaggio corrente, chiamiamo positivo un uomo che si attiene molto alla realtà, a differenza, ad esempio, dell'uomo che vive, come si suol dire, tra le nubi, tra le chimere.

2) Si dice che qualcosa è positivo quando è *utile*, a differenza di ciò che è inutile; l'inutile, benché sia reale, di solito non viene chiamato positivo.

3) Qualcosa è positivo quando è *certo* e non indeciso; e chiamiamo positivo l'uomo che si muove tra certezze, a differenza di chi vive soltanto tra incertezze o al massimo tra cose che «potrebbero essere» così, però non sa con certezza se lo sono.

4) Si dice che una conoscenza è positiva quando è realmente una conoscenza *precisa*, rigorosa e in senso stretto, a differenza di una conoscenza vaga.

5) È positivo ciò *che si oppone al negativo*. Questo può sembrare un'ingenuità. Però non lo è; basti ricordare cosa ci ha detto Comte circa il carattere negativo della metafisica. La metafisica è negativa nel senso che è critica. Invece, il sapere positivo non è critico, bensì costruttivo.

6) È positivo ciò che è *constatabile*, in opposizione a ciò che non è constatabile. L'opposizione ha qui il significato preciso che già conosciamo: l'inconstatabile è l'assoluto. Di fronte all'assoluto, il positivo, in quanto constatabile, è relativo. Vedremo subito cos'è questa relatività.

Naturalmente, questi sei significati si compendiano nell'ultimo, e a sua volta è quest'ultimo carattere ad imprimere la sua impronta ai cinque

precedenti: niente è positivo, conformemente ai cinque caratteri precedenti, se non nella misura in cui è constatabile. Ciò supposto, cosa intende Comte per constatabile? Solo allora risulterà fissata con rigore la positività.

Comte non si è posto questo problema in modo particolare. Tuttavia, ha usato il termine «positivo» nel senso di constatabile, con aggettivi che lo precisano. Pertanto non sarà superfluo se, a mo' di *excursus*, ci poniamo il problema di cosa sia il positivo, nel senso di constatabile.

a) In primo luogo, costitutivo della positività è il fatto di essere un carattere riguardante le cose in quanto ci si manifestano nell'una o nell'altra forma. Manifestarsi si dice *phainesthai*, perciò il manifesto si chiama *fenomeno* nel senso più innocuo del termine, come quando diciamo che la pioggia, gli accidenti atmosferici, le eclissi, ecc., sono fenomeni della natura. Lo sono semplicemente perché questa si manifesta in essi.

b) Questi fenomeni sono qualcosa con cui l'uomo si ritrova. E questo è essenziale. Possono esistere fenomeni della natura con cui l'uomo non si ritrova; tali erano, al tempo di Comte, come lui stesso dice, l'altro emisfero della luna o l'interno degli astri. Deve trattarsi di fenomeni trovati. E in quanto trovati nella loro condizione di fenomeni, le cose sono appunto questo: qualcosa che sta lì, sono un *positum* dinanzi all'uomo.

c) Queste cose così poste come fenomeni debbono essere trovate in un modo estremamente preciso: solo in quanto osservabili. Non si tratta di andare «dietro» ai fenomeni e a ciò che si manifesta in essi, ma di prendere il fenomeno posto lì, in e per se stesso. Qualcosa è positivo, nella misura in cui è osservabile.

d) Tuttavia, questo non è ancora sufficiente. È necessario che l'osservabile sia inoltre verificabile per chiunque. È certo che ci sono state cose che sono state viste in un certo modo solo da una persona e che non potranno verificarsi di nuovo. Però, se risultano ad un testimone fededegno, sono qualcosa di positivo perché, benché le abbia viste una sola persona, sono per la loro stessa natura verificabili da parte di chiunque fosse stato lì. Invece, una cosa che pur essendo un *positum* osservabile, non fosse per sua natura osservabile da parte di chiunque fosse davanti ad essa, sarebbe certamente reale, e in questo senso sarebbe un *verum*, ma non sarebbe verificabile, e in questo senso non sarebbe un fatto positivo. Il *verum* deve essere verificabile.

L'unità di questi quattro caratteri, cioè: essere un fenomeno, essere un *positum*, essere qualcosa di osservabile e verificabile, è ciò che sinteticamente chiamiamo un fatto. Fatto non si identifica dunque con realtà senz'altra aggiunta.

e) Naturalmente, se questi fatti debbono servire per un sapere positivo, è necessario che siano osservati e verificati con la massima precisione e rigore. Solo allora assumono la loro qualità decisiva: l'oggettività. Il fatto è un fatto oggettivo. E poiché il mezzo per ottenere questa oggettività è il metodo scientifico, risulta che i fatti sono i fatti scientifici. Questo fatto scientifico, lo abbiamo già indicato prima, non ha nulla a che vedere con la Natura con maiuscola, come la si intendeva nella metafisica, perché non si tratta dei fatti come manifestazione di qualcosa di occulto dietro di essi, ma

dei fatti come qualcosa di manifesto in e per se stesso e oggettivamente constatabile.

Detto questo, è facilmente comprovabile che i fatti non si presentano in modo caotico, ma in una buona misura si presentano secondo un ordine ricorrente abbastanza invariabile. In questo ordine ci è manifesto il «come» si presentano i fatti. E questo «come» dell'ordine fenomenico è ciò che chiamiamo legge. Le leggi sono fenomeni di invariabilità di presentazione; non ci dicono perché, ma come avvengono i fatti. Non possiamo, dice Comte, penetrare nel mistero intimo della loro produzione. La legge è in se stessa un fenomeno. E così come i fatti non sono che casi particolari di un fatto generale, vale a dire che i fenomeni si trovano posti lì in un modo oggettivamente constatabile, così ogni legge non è che un caso particolare di una legge generale: il fenomeno dell'invariabilità dell'ordine secondo il quale si presentano i fatti. Dando alla parola natura non il senso metafisico, ma il senso di insieme di tutti i fenomeni sia naturali che umani, questa legge fondamentale è la legge dell'invariabilità delle leggi della natura. L'idea di fatto e l'idea di legge sono le due idee fondamentali del sapere positivo. Non sono categorie metafisiche, ma qualcosa di osservabile e verificabile. Per questo Comte chiama il sapere positivo una conoscenza relativa, in opposizione all'assoluto della teologia e della metafisica. È una conoscenza consistente nel conoscere non la natura intima di ogni cosa, ma il modo della sua connessione o relazione con le altre. Però è necessario precisare ancora di più. Cosa intende Comte per «relativo»?

La conoscenza dei fatti è relativa anzitutto perché fa un riferimento intrinseco all'uomo che si confronta con i fatti, e al suo modo di confrontarsi con essi. Per Comte, l'uomo stesso non è una sostanza dotata di diverse facoltà, ciascuna delle quali funzioni per se stessa; piuttosto, ciascuna di esse funziona in intrinseca interdipendenza con tutte le altre. In tal modo, ciò che abbiamo in ogni caso è uno stato mentale unico, all'interno del quale l'intellettuale, l'affettivo, il volitivo, ecc., non sono che suoi momenti o aspetti. Gli stati mentali, presi in e per se stessi, sono meri fenomeni e non atti delle facoltà di una sostanza umana. E questo sistema di relazioni costitutive di ogni stato e della sua connessione con altri stati è appunto questo: un sistema di relazioni. Più che un relativismo nel senso usuale del termine, ciò che Comte ha dinanzi gli occhi è un *relazionismo* come carattere costitutivo degli stati mentali dell'uomo. Orbene, essendo questo l'uomo, il suo modo di confrontarsi coi fatti è soggetto alla stessa condizione. In primo luogo, per quanto concerne i sensi. Ad esempio, sarebbe stata impossibile l'esistenza dell'astronomia se la specie umana mancasse del senso della vista; in tal caso non esisterebbero i fatti astronomici. E se vi fossero esseri dotati di più sensi di quanti ne possiede l'uomo, l'universo conterrebbe più fatti. Ma anche prescindendo da questa circostanza, è evidente che il grado di affinamento dei sensi condiziona la nostra apprensione dei fenomeni e, pertanto, il carattere dei fatti. Proprio per questo la scienza ha dovuto escogitare mezzi che aumentano la capacità sensoriale dell'uomo. I fatti e il sapere su di essi sono relativi in questo primo carattere: ogni fatto lo è per la sua relazione con i sensi. Non si tratta

di un relativismo nel senso che le percezioni sono meramente soggettive, ma di un relazionismo secondo cui ogni fatto è fatto soltanto in relazione con i sensi dell'uomo. In secondo luogo, però, c'è anche la relatività inerente all'importante fatto che l'uomo ha la necessità vitale di organizzare in qualche modo questi fatti e le sue prime relazioni percettive, mettendo in relazione gli uni con gli altri. Questa organizzazione dell'esperienza è ciò che chiamiamo ragione: la ragione è puramente e semplicemente l'organizzazione dell'esperienza con riguardo all'ordine (relazioni di somiglianza) e al progresso (relazioni di filiazione). Solo in questa relazione con la ragione l'esperienza assume il carattere di scienza. In definitiva, il sapere scientifico si costituisce in relazione all'esperienza e alla ragione. Non si tratta della ragione speculativa, originata dall'immaginazione, ma di una ragione «positiva», puramente positiva. E come tale, la ragione scientifica non è che un aspetto della ragione secondo la quale si stabilisce un regime sociale nell'ordine e nel progresso.

Ma il sapere positivo è relativo non solo perché fa riferimento all'uomo, bensì anche per il carattere stesso di ciò che viene saputo, dei fatti. E anzitutto, ogni fatto è ciò che è solo in funzione della sua relazione con gli altri. La natura è un sistema di relazioni, una rete in cui i fatti non sono altro che i nodi di queste relazioni. Propriamente parlando, non esistono «cose», bensì alcuni «fatti» che si presentano quando se ne presentano altri. E in secondo luogo, tutte queste relazioni non sono che aspetti frammentari della relazione universale di invariabilità di ordine nella natura.

Ciò che Comte intende per sapere positivo è il sapere che conosce in modo approssimato, relativo alle condizioni del soggetto, ciò che le cose sono relativamente le une alle altre. E si domanda ora: all'interno di questo sapere positivo, cosa può essere ed è il sapere filosofico?

II. L'idea di una filosofia positiva. Comte caratterizza la filosofia a partire da diversi punti di vista, la cui unità si trova nell'idea che si tratta di un sapere razionale. Come sapere razionale positivo: 1) la filosofia è un sapere della ragione teoretica o contemplativa, come egli dice, avente un oggetto proprio; 2) è un sapere dotato di vantaggi o prerogative proprie; 3) è un sapere che ha una propria visione dell'universo; 4) è un sapere che razionalizza l'azione, cioè un sapere della ragione pratica. Esaminiamo in successione questi quattro punti di vista.

1. Anzitutto l'oggetto proprio della filosofia come sapere teoretico positivo. Comte comincia - e valeva la pena di sottolineare di più questo punto anziché fare caricature del suo pensiero - col cautelarsi da due idee. Una, l'idea di credere che la filosofia positiva non sia altro che una raccolta di fatti scientifici e di scienza; è ciò che Comte chiama empirismo filosofico. L'altra, il misticismo, la tendenza che lancia lo spirito umano lungo le rotte di un'azione più o meno romantica. Per Comte non si tratta né dell'una cosa né dell'altra. Si tratta in primo luogo del fatto che la filosofia positiva è un'induzione generale dello stesso tipo di quella che abbiamo descritto a proposito di tutto il sapere positivo, solo che verte sull'elemento

più generale delle relazioni scientificamente conosciute. E in secondo luogo, si tratta di un nuovo spirito con cui accostarsi a ciò che è saputo scientificamente. Sono due punti che bisogna chiarire.

In primo luogo, si tratta di un'induzione generale. Comte dice espressamente che non si tratta di un'enciclopedia delle scienze. Quest'idea è assurda di fatto: occorrerebbe un'intelligenza di cui oggi nessuno è capace. Però è anche falsa, per così dire, in via di principio: un'enciclopedia delle scienze non sarà mai una filosofia positiva. La filosofia positiva si distingue dalla scienza nel fatto che abbraccia «solamente lo studio proprio delle generalità delle diverse scienze, concepite come soggette ad un metodo unico e facenti parte di un piano generale di ricerca» (*Cours, Avert.*, p. VIII). La generalità di cui si occupa la filosofia positiva verte certamente sui principi o leggi generali che possono essere indotte comparando le diverse scienze. Tuttavia, il filosofo positivo sa queste stesse leggi, ma in un altro modo, perché vi discerne lo spirito stesso e il modo di essere costituite proprio alle diverse scienze, cosa che ordinariamente manca, per necessità naturale, al cultore di ciascuna scienza. La filosofia positiva, dunque, apprende lo spirito di ogni scienza, e la sua induzione consiste nel convertire questo spirito in metodo generale. I principi generali delle scienze non sono allora un mero risultato della comparazione delle scienze, ma un corpo di dottrina autonomo. Questa elevazione di uno spirito a metodo è ciò che Comte intende per «generalità». Perciò, accanto alle diverse scienze specialistiche, propugna la necessità di una nuova scienza specialistica: la specializzazione della generalità nel senso spiegato. È la filosofia. Le scienze appaiono allora come particolarizzazioni di uno spirito unico, dal quale germogliano come da un tronco unico.

In tal modo la filosofia, che fin da Aristotele era stata la scienza dell'*ente* in quanto tale e nella sua totalità, riceve ora una nuova, precisa determinazione. Con Kant, l'ente aveva ceduto il passo a qualcosa di più ristretto: *l'oggetto*. Con Comte, abbiamo una restrizione dell'oggetto al *fatto*, e fatto scientifico. Il fatto in quanto tale sarebbe allora l'oggetto proprio della filosofia. E la totalità è ora il *totum dei fatti*, un *totum* costituente un vero corpo dotato di struttura propria, come vedremo. Questo è il positivismo come filosofia.

Questa filosofia, lo abbiamo già indicato, non solo non si riduce ad un catalogo di fatti e leggi (empirismo filosofico), ma neppure costituisce uno spirito per saltare al di sopra dei fatti (misticismo filosofico). Perché la filosofia positiva, lo abbiamo già detto, consiste in uno spirito, però in uno spirito che non fa altro che estrarre, per così dire, lo spirito di ogni scienza. Non esce dai fatti né dalla scienza, ma scopre con la riflessione lo spirito di ogni scienza come manifestazione di uno stato di spirito generale: lo spirito positivo. È lo spirito secondo cui consideriamo tutto ciò che finora è stato chiamato «cose» come semplici fenomeni constatabili, e persegue la spiegazione organica dell'universo come pura positività. Non si insisterà mai abbastanza, per comprendere la filosofia di Comte, su questo carattere di «spirito» che la filosofia positiva possiede e sul carattere organico di questa considerazione positiva dell'universo. Grazie a questi due momenti, la

filosofia ha un oggetto proprio, di fronte a tutte le altre scienze specialistiche.

2. La filosofia concepita «positivamente» ha vantaggi propri, che la rendono la concezione adeguata dello spirito stesso.

Vantaggi, in primo luogo, concernenti *l'ordine dello spirito*. Infatti, la dottrina conseguita dallo spirito costituisce, come vedremo, un vero corpo perfettamente organizzato e ordinato, poggiato sulla ferma base dei fatti. È l'unico modo di mettere ordine nell'insieme così vario dei fatti e dei pensieri in cui questi sono intesi. Un ordine che non è speculativo né immaginativo, bensì un ordine reale ed effettivo.

In secondo luogo, vantaggi concernenti il *progresso dello spirito*. Anzitutto è l'unico modo di risolvere una volta per tutte le dispute inutili in cui si è smarrita la filosofia precedente, ad esempio riguardo alla logica. Per accertare la natura dell'organo mentale con cui arrivare alla verità non c'è altra via sicura che attenersi ai *fatti*, cioè considerare i metodi con cui la scienza ha ottenuto le sue verità. La logica è puramente e semplicemente una metodologia della conoscenza positiva. I metodi e le teorie scientifiche sono come grandi *fatti logici*, che debbono essere presi appunto come fatti. Sono il modo in cui, di fatto, lo spirito è giunto a verità positive; e sono fatti «logici», cioè il modo in cui di fatto esiste la verità nello spirito. La filosofia del suo tempo, dice Comte, ha voluto fondare la logica su considerazioni psicologiche prese dall'osservazione interiore. E questo è impossibile. L'osservazione interiore è impossibile, dice Comte; sarebbe come pretendere che l'occhio osservasse se stesso; occorrerebbe un occhio che osservasse l'occhio, e così via all'infinito. La psicologia come scienza dell'osservazione interiore è, dunque, impossibile. Come diremo poi, la scienza dei fenomeni umani non può che essere oggettiva, e questa oggettività la possiedono solo i fenomeni concreti, cioè i fenomeni sociali. I fatti logici appartengono a questo ordine. E nel considerarli così, la logica stessa viene sottoposta alla legge di un progresso inesorabile. La logica positiva tiene aperte le porte di un futuro che amplierà e modificherà ordinatamente *l'organon* mentale con cui concepire la verità. Ma a parte questi vantaggi del progresso logico, la filosofia positiva è costitutivamente progressiva; cioè il progresso di ogni scienza non è solo qualcosa di effettivamente dato, ma è un momento costitutivo della scienza in quanto tale, grazie appunto alla sua positività; ogni scienza è, per una sua ragione, una progressiva approssimazione ai fatti studiati in modo sempre più preciso. Infine - e torneremo su questo in un altro momento - la filosofia positiva rifarà il sistema di educazione degli individui e costituirà la base unica dell'organizzazione sociale.

3. Con quanto si è detto si è caratterizzato solo l'oggetto e lo spirito della filosofia positiva. È ora necessario che Comte ci dica con maggior rigore qual è la struttura, almeno schematica, dell'universo in quanto positivamente conosciuto.

L'universo come insieme di fatti è costituito da relazioni di due ordini: somiglianza e filiazione; cioè ha un doppio carattere statico -e dinamico. E

questa doppia relazione ha una precisa struttura; sarebbe assurdo e illusorio mettere in relazione un fatto con un altro qualunque. Nel loro duplice aspetto, statico e dinamico, i fatti hanno una struttura precisa, secondo categorie naturali, in virtù delle quali l'universo, nel complesso, possiede un'unità propria con una diversità di ordini di fatti. In virtù di ciò possono essere comparati solo i fatti di una categoria con altri fatti della stessa categoria. Queste categorie sono sei.

a) Anzitutto la categoria della realtà matematica. Di rigore, la realtà matematica non è un ordine di fatti. Al contrario, dice Comte, è la base formale di tutti i fatti in un universo. Le leggi matematiche sono l'espressione della concatenazione di tutti i fatti dell'universo nel tempo e nello spazio. L'universo ha formalmente una struttura matematica. Perciò la scienza matematica, la prima tra le scienze costitutesi con un carattere positivo, è la scienza fondamentale e basilare per ogni altra scienza. Niente è pienamente conosciuto, niente è scienza piena, se in una forma o nell'altra non raggiunge un carattere matematico. Se si vuole, è ciò che conferisce al fatto scientifico la sua piena oggettività. Questo universo in unità spaziotemporale, matematicamente strutturata, ha diversi ordini di fatti, secondo diverse categorie.

b) Anzitutto la categoria dei fatti che accadono in cielo. Se ne occupa l'astronomia, soprattutto la meccanica celeste, che è una specie di matematica pura in cammino. Per questo Comte sente una speciale predilezione per l'astronomia. È una categoria di fatti completamente separata da quelli terrestri, dice Comte; ciò che accade negli astri non ha nulla a che vedere con la chimica della terra. Un secolo dopo, tuttavia, si costituisce una scienza, l'astrofisica, basata appunto sull'identità tra la chimica celeste e quella terrestre; ma questo non rappresenta un'obiezione contro Comte, bensì un ampliamento del suo punto di vista; ogni filosofia ha difetti di dettaglio dovuti allo stato del sapere del suo tempo.

c) Vi sono poi i fatti terrestri che si suddividono in diverse categorie. Anzitutto le due grandi zone dei fatti inorganici e quelli organici. La prima abbraccia due grandi categorie: la categoria dei fatti fisici e la categoria dei fatti concernenti i corpi inorganici, i fatti chimici. Abbiamo così due scienze, la fisica e la chimica. L'ambito dell'organico ha, per Comte, due grandi categorie: la categoria del fisiologico, come egli la chiama, cioè i fatti biologici, e la categoria dell'umano, i fatti sociali. La biologia è già una scienza positiva. Ma rimane ancora da portare a termine, come egli dice, «la mia ultima grande operazione intellettuale», la costituzione positiva della scienza dei fenomeni sociali. A questa Comte forgiò il nome e il concetto di sociologia. Comte non ammette una scienza dei fenomeni psicologici. Per lui, la psicologia è un'informazione meramente soggettiva; è impossibile assoggettare i cosiddetti fatti psicologici a uno studio oggettivo. L'introspezione è illusoria, come abbiamo detto, e soprattutto incontrollabile. Lo psicologico acquista oggettività solo per la sua duplice relazione con il fisiologico da una parte e il resto dell'umano dall'altra, nella forma concreta e oggettiva al tempo stesso che è il sociale. Solo nella connessione di alcuni uomini con altri si esprime e si oggettiva lo psichico.

Ma a sua volta è necessario rendere il sociale oggetto di una scienza positiva. Finora, dice, il sociale è stato sotto la doppia tirannia degli avvocati e dei moralisti. È ora che si faccia della società l'oggetto di una ricerca che egli chiamò prima fisica sociale e poi sociologia. E la categoria del sociale non è solo una categoria autonoma, ma quella categoria in cui tutte le altre assumono la loro concrezione ultima.

L'insieme di tutte queste categorie (il matematico, l'astronomico, il fisico, il chimico, il biologico, il sociale) così strutturate nel loro carattere di fatto, costituisce il *totum*, l'*òlon*. E con esso deve confrontarsi la filosofia in modo positivo. L'*òlon* di Aristotele si trasforma ora nell'intero sistema dei fenomeni. Questo sistema ha un'unità totale di carattere matematico e le sue diverse categorie si trovano fondate le une sulle altre fino ad acquistare la loro ultima pienezza e concrezione nella categoria del sociale. Questo tutto sostituisce le due totalità caratteristiche della filosofia teologica e della filosofia metafisica. Per Comte, il sistema della realtà non è basato su Dio, come pretendeva la teologia, ma è basato su se stesso. Ma in se stesso non costituisce quel tutto che la metafisica ha chiamato Natura. Il tutto non è che un fatto o fenomeno generale: il sistema fenomenico in quanto tale. Poiché questo sistema è appunto ciò che la scienza riflette, è, la stessa cosa dire che è il sistema reale e oggettivo dei fatti dell'universo, e dire che è il sistema intero delle scienze. Ed effettivamente, Comte usa entrambe le espressioni come equivalenti. Tuttavia, l'elemento primario e decisivo sta nel fatto che si tratta di un sistema di fenomeni. Pretendere che Comte abbia fatto della filosofia una teoria della scienza e non una teoria della realtà, è una caricatura ad uso dei positivisti contemporanei.

Tutte le scienze hanno già un carattere positivo. Ma non lo hanno conseguito in un sol colpo e nello stesso tempo. La legge dei tre stati si applica in diversa misura a ciascuna delle scienze. Secondo Comte, Aristotele e gli alessandrini costituirono la matematica come scienza positiva. Nel medioevo, si deve agli arabi la costituzione delle scienze naturali come saperi positivi. E in Europa, la positivizzazione fu dovuta a tre grandi impulsi: Galileo, Bacone e Descartes, del quale Comte, come abbiamo visto, dice che riuscì a restituire lo spirito umano al suo stato di normalità. Stupisce pensare che il dubbio metodico possa meritare questa qualificazione di stato normale. Però, ai fini di ciò che Comte pretende, sarebbe così, dato che il ruolo del dubbio consiste nel lasciare lo spirito ridotto a ciò che esso è di per sé, e a partire da se stesso, senza ricorso a cause trascendenti.

La filosofia positiva si è ormai insediata in questa via. E ha potuto render patente alla ragione umana la profonda omogeneità di tutti i suoi saperi, tanto di quelli scientifici quanto di quello filosofico. In primo luogo, omogeneità di metodo: l'osservazione e la verifica. Omogeneità, inoltre, di dottrina: ogni scienza poggia sulle precedenti. Non si tratta di pensare che questa omogeneità significhi l'unità di un principio; al contrario, ogni categoria di fenomeni ha le sue leggi proprie. Si tratta soltanto dell'unità di sistema e dell'omogeneità del suo carattere fenomenico. Infine, tutti i saperi hanno un'omogeneità di spirito: sapere per prevedere e prevedere per

provvedere. È ciò che completa l'idea della filosofia positiva: la filosofia non è solo una scienza positiva della ragione teoretica, ma anche della ragion pratica.

4. L'idea positiva della ragion pratica. Abbiamo visto che per Comte lo stato positivo è nato precisamente da una ribellione della ragione pratica contro la ragione teoretica nel senso della teologia e della metafisica. Ma il risultato di questa ribellione fu di insediare la stessa ragione teoretica nella sua situazione normale: l'osservazione e la verifica dei fenomeni. Ma l'interesse della ragione pratica non finisce qui, bensì chiede alla ragione teoretica appunto la razionalità positiva con cui costruire l'azione umana. E qui appare una gran differenza con Aristotele. Aristotele aveva parlato della ragion pratica nel senso della *tékhnè*. Ma per lui la *tékhnè* è un sapere proprio di ciascuna mente. Ora invece, dice Comte, la *tékhnè* ha assunto un carattere sociale con un regime proprio: è l'industria. La nostra era, dice, è l'era industriale. La ragione pratica è anzitutto quella ragione sociale chiamata industria. Ed è qui che si implicano mutuamente la ragione teoretica o contemplativa e la ragione pratica o attiva. Da una parte, è l'azione che misura le esigenze di precisione della ragione teoretica. Ma reciprocamente, è la scienza, e solo la scienza positiva, che procura all'industria la sua precisione riguardo all'efficacia pratica, per non perdersi in iniziative individuali o per non volatilizzarsi in chimere. La trasformazione del sapere tecnico dei greci in era industriale è una delle grandi visioni che

Comte ha avuto. Per lui, l'avvento dell'era industriale è frutto dello stato positivo. L'industria, dice, sarebbe stata impossibile nei due stati precedenti; tra l'altro, perché l'industria vive dell'idea che l'uomo può modificare il corso della natura e, pertanto, questo sentimento è incompatibile con l'atteggiamento di chi chiede al cielo di modificare le cose. In fondo, benché non in modo aperto, la scienza e l'industria sono per Comte in completa opposizione con la teologia.

Perché il quadro dell'azione pratica sia completo, basta aggiungere - dice - che c'è una coordinazione tra la scienza e l'industria: è l'ingegneria.

Ecco le grandi linee dell'idea della filosofia positiva. Naturalmente, questa filosofia, più che un insieme chiuso di dottrine, è un atteggiamento e uno spirito. Intesa come insieme di dottrine, si potrebbero mostrare a Comte molti errori. Anzitutto la costituzione della psicologia come scienza positiva diversa dalla sociologia; però anche la costituzione di un'astrofisica, ecc. Più ancora, per la stessa matematica si può denunciare in Comte una mancanza di comprensione di alcuni problemi, come quello del calcolo delle probabilità, considerato da Comte un residuo della metafisica nella matematica, mentre oggi è una delle basi della fisica atomica. Ma tutto ciò è perfettamente accessorio. Lo spirito positivista non ne viene colpito, perché è un atteggiamento intellettuale, come lo fu il nominalismo. In che cosa possono assomigliarsi due nominalisti come Holkot e Buridan? E tuttavia, nonostante le differenze di contenuto dottrinale, hanno uno stesso

atteggiamento, grazie al quale diciamo che entrambi sono nominalisti. Con il positivismo accade esattamente la stessa cosa.

Prese insieme la ragione teoretica e quella pratica, nel loro carattere razionale e positivo, costituiscono la sapienza universale su cui poggia la società. Cosa intende Comte per positivismo come Sapienza universale? È l'ultimo punto che, benché rapidamente, dobbiamo esaminare.

III. LA FILOSOFIA COME SAPIENZA UNIVERSALE

Per Comte, la filosofia è la riflessione sulla sapienza nata spontaneamente dallo spirito degli uomini nella loro vita collettiva. E in quanto tale, la filosofia non è solo la scienza di ciò che è più generale, ma è anche il sapere supremo, è la forma suprema della sapienza. È questa sapienza a rendere possibile la vita sociale nella sua duplice dimensione di ordine e progresso. Dal che risulta che la filosofia è puramente e semplicemente la *raison publique*, la ragione pubblica. E reciprocamente, questa ragione pubblica, in quanto «positiva», è la filosofia come forma suprema di Sapienza universale. Ecco ciò che cercava Comte. In definitiva, Comte si mantiene fedele al motore segreto del suo pensiero: la convivenza sociale. La filosofia non è altro che la forma razionale di uno stato generale dello spirito umano. E una volta che questo è arrivato allo stato positivo, la filosofia non è altro che la ragione sociale o pubblica di carattere positivo. Comte si vede allora spinto a giustificare la filosofia positiva come forma di ragione pubblica, e lo fa in due momenti: mostrando che è l'unica uscita possibile dalla crisi sofferta dalla sua epoca, e facendo vedere che è l'unica base possibile della morale umana.

1. Il positivismo e la crisi della sua epoca. Questa crisi nasce, per Comte, dalla convivenza delle tre filosofie, teologica, metafisica e positiva. E la soluzione della crisi sarà il trionfo della «filosofia del buon senso». Orbene, è facile per Comte vedere che la filosofia positiva è l'espressione stessa del buon senso degli uomini, perché è la sola ad essere in costante progresso nei secoli.

Nella sua epoca, dice Comte, è ancor vivo il predominio dei metafisici che ha condotto a un risultato curioso. È la sostituzione della casta sacerdotale dello stato teologico con un'altra diversa: la casta dei professori universitari. Più ancora, ha condotto alla creazione di un'altra casta: il corpo dei giuristi, avversario del regime feudale. Con ciò la sapienza, la ragione pubblica, è diventata in fondo cosa di semplici letterati e di avvocati. E questo, dice Comte, è estremamente grave, tanto per ciò che si riferisce all'ordine, quanto per ciò che concerne il progresso, che sono sempre le sue due grandi preoccupazioni.

Per quanto si riferisce all'ordine, è chiaro, dice, che se la metafisica si fosse fermata ad una mera critica distruttrice della teologia, avrebbe lasciato

lo spirito abbandonato, cioè in una situazione di massimo disordine pubblico. Effettivamente, tutti i tentativi di reagire a questa situazione si riducono a due scuole. Una scuola negativa, che vuole conservare la metafisica in e per se stessa, e una scuola retrograda, che si sforza di tornare alla teologia. Ma né il negativo né il retrogrado hanno futuro; solo il presente ce l'ha. Questo presente conta certamente buoni mediatori, che vorrebbero rendere compatibile la teologia con la metafisica e con il sapere positivo: sono gli eclettici. Non hanno futuro, perché si dissolvono in puro verbalismo, senza rendersi conto dell'opposizione e dell'incompatibilità tra lo stato positivo e i due precedenti. Bisogna dunque fondare una «filosofia sana», verso cui possano convergere tutti gli uomini, una ragione veramente pubblica, per quanto attiene alle idee, ai costumi e alle istituzioni. Dopo la crisi metafisica non c'è altra via d'uscita che la ragione positiva. E perciò si deve tentare una triplice conversione dello spirito. In primo luogo una conversione nelle questioni stesse. Si tratta di togliere il primato alle questioni politiche, convincendo gli uomini che primarie non sono le istituzioni politiche, ma le questioni morali. Si tratta di convincersi che la crisi politica è il risultato di una crisi morale. Pertanto, la prima cosa è la riforma morale. E questo si può ottenere solo mediante una morale razionale. In secondo luogo, una conversione nel modo di trattare le questioni: considerare sempre lo stato presente come risultato necessario dello stato passato. Solo così si supera una crisi meramente negativa e vuota. Infine una conversione nel modo di elaborare i nuovi principi, vale a dire far entrare le funzioni sociali nel complesso di tutti gli altri fenomeni. Il sapere positivo, in questo triplice aspetto, è l'unica uscita possibile dalla crisi, per ristabilire l'ordine dello spirito.

La cosa non è meno chiara per ciò che si riferisce al progresso. Il progresso consiste nell'affermare sempre di più l'umanità contro l'animalità. E la differenza tra l'uomo e l'animale si cifra, per Comte, in due punti: l'intelligenza e la sociabilità. Avendo fatto della ragione la massima molla dello spirito umano nell'era positiva, e avendo fatto entrare il sociale dentro i fenomeni positivi, l'uomo ha tutto il necessario per trovarsi in armonia col passato e aprirsi al futuro in modo progressivo. Solo la filosofia che spiegherà tutto il passato ha assicurata la presidenza dell'avvenire. E questo è il caso della filosofia positiva. Perché è l'unica che si basa sulla relatività delle grandi epoche. Dunque, come ragione pubblica, la filosofia positiva è l'unica possibile via d'uscita dalla crisi dello spirito.

2. Ma la filosofia positiva è qualcosa di più di una soluzione della crisi; è anche l'unica possibilità di costruire positivamente ciò che costituisce la forma in cui esiste lo spirito: la morale.

Per Comte, l'assistenza della teologia in questo compito non è solo inutile, ma anche nociva. Primo, perché ha screditato le basi razionali della morale. Secondo, perché ciò che fa è suscitare deliberatamente perturbazioni per contrasto. Terzo, perché ha impedito programmaticamente la sistematizzazione naturale dei principi morali. Il mero buon senso morale constata queste aberrazioni «svolgendo il grande compito morale che il

cattolicesimo non esercita più» (*Disc.*, p. 83). Il buon senso morale sviluppa in primo luogo il sentimento sociale. Abbandonato a se stesso, l'uomo si rivolge verso gli altri come verso uguali a lui: è la genesi del sentimento dell'altruismo e della benevolenza, che svolge un ruolo essenziale nella filosofia morale e nella sociologia di Comte. In secondo luogo, c'è non solo il rivolgersi altruista verso gli altri, ma anche la solidarietà tra tutti gli uomini, L'uomo non è una realtà personale, ma un membro di una solidarietà sociale. Il soggetto della morale non è l'«io», ma il «noi». E «noi» è anche il soggetto della filosofia positiva. Perciò, la filosofia positiva, come ragione pubblica, è l'unica base possibile della morale. La morale procura all'uomo la felicità. Ma la felicità non consiste nel fatto che l'uomo si «eternizzi» individualmente, bensì socialmente. E per ottenere questo, la morale e la filosofia positiva trovano le loro massime possibilità in certi strati sociali. La filosofia teologica era propriamente la filosofia delle classi aristocratiche. La filosofia metafisica fu la filosofia della borghesia. La filosofia positiva lo è di tutte le classi sociali. Ma proprio per questo troverà il suo primo appoggio nelle classi proletarie. Non è che il positivismo si rivolga ad esse in modo speciale, ma è che si tratta dell'unica classe sociale rimasta al margine delle perturbazioni dell'era teologica e dell'era metafisica. È la vera tabula rasa, la più propizia, per la sua ancestrale incultura, per accedere alla filosofia positiva. È certo, dice Comte, che il proletario non realizzerà mai l'utopia di conseguire il potere pubblico, ma almeno sarà quello che possiederà la migliore e la più grande morale positiva; dai proletari questa morale si irraderà a tutti gli altri.

In questo modo, lo spirito elaborerà una morale positiva non dedotta da principi astratti, ma da qualcosa di positivo: dalla grande esperienza storica dell'umanità. Per Comte, questa morale non era una scienza dei costumi, come hanno preteso Durkheim e Levy-Brühl. Comte non ha mai detto una cosa simile. Comte ha parlato di una cosa diversa: di un'esperienza storica dello spirito umano che è passato attraverso diverse morali. E questa esperienza include non solo i costumi di fatto, ma anche gli apprezzamenti e le valutazioni. E ciò che Comte pretende è che queste vicissitudini morali costituiscano una esperienza morale rigorosa e precisa. La storia depura e sistematizza questa esperienza. E il suo risultato è la morale positiva.

Il positivismo crede di aprire all'uomo una prospettiva nuova. Dicevamo che per Comte il sociale è la categoria suprema in cui tutte le altre assumono la loro concrezione ultima. E il senso di questa concrezione è ora chiaro. Tutto è incluso in questa immensa solidarietà sociale. Il «noi» non è un gruppo né una classe; è puramente e semplicemente «l'Umanità». L'Umanità è il *Grand être*, la versione positiva di ciò che fu Dio per la teologia e per la metafisica. Nella sua grande esperienza storica, giunto allo stato positivo, si apre allo spirito il compito di un immenso progresso verso questa Umanità. Lo spirito positivo inaugura definitivamente una forma di religione, la religione positiva: è la religione dell'Umanità. Alla sua esposizione Comte dedica il suo «Catechismo positivista». Il *Grand être* non è una realtà trascendente, ma è un momento storicamente immanente alla società intera, col che l'universo fisico non è, che il teatro del dispiegarsi dell'Umanità. In

definitiva, l'ordine nelle idee sociali e il progresso per l'esperienza della relatività, sono il gran motore e la forma suprema del sapere: sapere per prevedere e prevedere per provvedere. Per provvedere che? Per provvedere il migliore sviluppo di ciascuno in questo cammino progressivo verso l'Umanità. La filosofia positiva è così la base razionale della sapienza umana. È lo spirito umano stabilitosi su se stesso, così come è di fatto.

Nata dalla distruzione della teologia ad opera della metafisica, la filosofia positiva ha tentato di sistematizzare la sapienza volgare del buon senso, portandola a conoscere scientificamente il corso dei fatti, e a stabilire un regime sociale sul quale possa basarsi definitivamente l'Umanità. È la conoscenza scientifica dell'Universo come fenomeno osservabile e verificabile. E questa ragione scientifica, eretta a ragione pubblica, è la filosofia scientifica come sapienza universale; o, come dice lo stesso Comte: è «*la philosophie première*».

BERGSON

Parleremo oggi di come ha visto la filosofia Henri Bergson (1859-1941). Bergson cominciò la sua attività filosofica nel momento di massima auge del positivismo. Come abbiamo detto, il positivismo non è solo una dottrina, ma anche, e soprattutto, uno spirito. Come tale, ha creato un'intera epoca. Dentro questo spirito, la dottrina positivista aveva conseguito notevoli allargamenti del suo contenuto.

In primo luogo, l'epoca di Bergson aveva assistito, contro tutte le affermazioni di Comte, alla costituzione della psicologia come scienza positiva, attraverso vie e verso direzioni molto diverse. Anzitutto la psicologia di Fechner e Weber aveva introdotto per la prima volta l'idea della misura degli stati psichici, quantomeno relativamente alla loro intensità. Con Wundt, la psicologia amplia il suo contenuto positivo: da psicofisica diventa psicologia fisiologica, ispirata soprattutto alla tesi del parallelismo psico-fisiologico. Inoltre, in Wundt stesso e tra gli inglesi, con a capo Bain, è tracciata la via di una psicologia pura: gli stati mentali formano una molteplicità, in cui la vita mentale si costituisce per associazione di alcuni stati con altri. Fu l'associazionismo. E questa associazione è una sintesi temporale, misurabile, in via di principio, con metodi oggettivi. E come complemento e base fisiologica dell'associazionismo, si ha la scoperta dei centri nervosi connessi a funzioni mentali perfettamente determinate: è l'idea delle localizzazioni cerebrali. Il cervello sarebbe il «deposito» di immagini, ecc. Fu l'epoca in cui le afasie e le agrafie erano sventolate con aria provocatoria e trionfante dalla Salpêtrière ai laboratori di psicologia e alle cattedre di filosofia.

Accanto alla psicologia, la sociologia, costituita da Comte come una fisica sociale, acquista in due suoi discepoli, Durkheim e Lévy-Bruhl, il suo ultimo tocco di positivizzazione. La morale sociale di Comte diventa una scienza dei costumi, e la stessa religione è interpretata sociologicamente: è un ordinamento sociale.

La filosofia come tale si sviluppa nello spirito dell'epoca. In primo luogo, Bergson assiste come discepolo all'auge dello scientismo, per il quale la matematica è la struttura fondamentale dell'universo e il paradigma di ogni conoscenza. Accanto a questo, appare una forma di positivismo sensibilmente diverso da quello preconizzato da Comte. Herbert Spencer ha una visione monista e materialista dell'universo, cosa del tutto estranea a Comte, che insisteva sul carattere chimerico della pretesa di racchiudere l'intero universo in una sola legge o principio. Spencer, al contrario, trova

questa legge nel monismo, completato con l'idea di evoluzione: l'universo è il transito dall'omogeneo all'eterogeneo attraverso l'evoluzione. Fu il monismo materialista ed evoluzionista. In terzo luogo, la metafisica rinasce seguendo una duplice direzione: come atteggiamento di fronte alla realtà spirituale, soggiacente agli stati mentali, e come affermazione di una realtà assoluta al di là di tutto il fenomenico; una realtà, però, dichiarata inconoscibile. Fu l'agnosticismo. Infine c'è una serie di correnti variegata ma che in quel momento hanno avuto un'importanza decisiva. Anzitutto la restaurazione neokantiana ad opera di Renouvier, un neokantismo un po' tinto di leibnizianismo. Inoltre cominciano a germogliare idee nuove, che a suo tempo faranno epoca. Da una parte l'idea di contingenza delle leggi della natura (fu la grande opera di Boutroux); dall'altra, l'incipiente critica delle scienze, che vede nel fatto scientifico qualcosa di più di una mera constatazione (il fatto scientifico come opposto al fatto bruto, si dirà in seguito). Infine una tendenza alla storia della filosofia, e all'interpretazione del pensiero aristotelico, dovuta a Ravaisson, personalità di poco rilievo filosofico, ma dalla grande sensibilità, maestro di Bergson, e che ebbe su di lui un'influenza decisiva.

Bergson si colloca in questo complesso ambiente filosofico, fedele seguace del pensiero positivista e materialista, rappresentato soprattutto dall'*École Normale*, dove fu condiscipolo di Durkheim. Bergson si propone di descrivere l'intero universo in termini matematici, e per questo ha necessità di fare un'analisi «scientifica» dell'idea di tempo applicabile con precisione alla successione dei molteplici stati mentali. Ecco il punto di partenza della sua filosofia: l'analisi del tempo. E qui, secondo quanto ci racconta lo stesso Bergson, fallì. Il tempo della scienza positiva è il tempo come «successione», nella quale ogni stato mentale si trova deterministicamente legato agli altri stati. Approfondendo il tema, Bergson si ritrova con il tempo come «durata» pura, che è essenzialmente, libertà. La realtà è che oltre ai fatti scientifici, e servendo loro da base, ci sono i fatti o dati immediati della coscienza. Per Aristotele, l'oggetto della filosofia è l'ente in quanto tale; per Kant è qualcosa di più ristretto: l'oggetto in quanto tale; per Comte è qualcosa di ancor più ristretto: il fatto scientifico. Ebbene, per Bergson è il fatto immediatamente dato. I fatti scientifici non esauriscono la realtà.

Esamineremo, dunque, l'idea che Bergson si forma della filosofia attraverso tre passi:

1. Qual è per Bergson l'origine della filosofia.
2. Cos'è il sapere filosofico in se stesso.
3. Qual è l'ambito del sapere filosofico.

I. L'ORIGINE DELLA FILOSOFIA

Bergson rivela fortemente l'impronta del pensiero di Comte riguardo all'origine e al significato del sapere scientifico. Come per Comte, secondo Bergson il senso comune elabora formule più o meno rozze, senza badare troppo alle cose quali sono nella loro piena realtà. Ma queste idee sono enormemente utili per la vita corrente; senza di esse non potremmo vivere con sicurezza.

Circa queste idee, abbiamo visto che Comte mostrava il sapere scientifico come definito in tre termini: sapere, prevedere, provvedere. In ultima analisi, Bergson conserva questa concezione di Comte. Effettivamente, per le necessità della sua vita, l'uomo in primo luogo seleziona gli oggetti su cui farà vertere il suo sapere. In secondo luogo, attende a ciò che negli oggetti vi è di più fisso e stabile, per potersi muovere tra di essi. In terzo luogo, accerta le relazioni stabili che gli oggetti hanno tra loro, per poter prevedere ciò che accadrà in essi. Infine, l'uomo simbolizza tutto questo risultato cui perviene, in formule di facile uso, che sono veri concentrati di quella dura fatica. Bergson chiama l'insieme di queste operazioni: «la pratica», il sapere pratico.

Ma per Bergson la filosofia è una cosa completamente diversa. Con una frase lapidaria, come tutte le sue, Bergson dice: la filosofia nasce da una concentrazione di pensiero sulla base di un'emozione pura. Il problema risiede nel fatto che Bergson dica cos'è questa concentrazione e qual è questa emozione pura.

Ogni scienza nasce, naturalmente, da una concentrazione del pensiero. Però, nella scienza questa concentrazione ha un carattere molto particolare: è attenzione alla vita, alle sue necessità. È questo che produce il tipo di conoscenza definito da Comte. Abbiamo visto che Bergson lo chiama «pratica». Apparentemente, su questo punto, Bergson coincide non solo con Comte, ma anche con Aristotele. Ma solo apparentemente, perché questo concetto di pratica è sensibilmente diverso da quello di Aristotele. Certamente, Aristotele aveva parlato della *tékhnē* a proposito dell'origine della scienza (*epistéme*) e della filosofia. Ma per Aristotele si trattava sempre, nella *tékhnē*, di un saper fare; invece la scienza galleggia sopra la pratica, nel senso di necessità vitale. Questa conduce alla scienza, ma «conduce» soltanto; in se stessa la scienza è una cosa diversa dalla pratica. Invece in Bergson è diverso. La pratica è un ingrediente formale e costitutivo della scienza stessa; è il sapere pratico, è la ragione pratica ad essere la ragione scientifica stessa. Pratica, dunque, non significa la *praxis* greca, l'azione sufficiente a se stessa, ma l'azione secondo cui la vita utilizza le cose in vista delle sue necessità interne. La scienza non è *theoria*, ma pensiero della realtà manipolabile.

Però, la concentrazione del pensiero da cui nasce la filosofia è del tutto diversa: è andare in direzione contraria alla pratica. Questo, come dice lo stesso Bergson, non sembra qualcosa di particolarmente nuovo. Bergson cita la frase di Plotino, secondo cui «la *poiesis* e la *praxis* sono... una

debilitazione della *theoria*» (*asthénéia theorías*). Ma la differenza tra Bergson e Plotino è fondamentale. Ciò che Plotino propugnava con questa debilitazione era uno sforzo per disattendere la pratica e lanciarsi verso un mondo essenzialmente trascendente (*epistrophé*). Per Bergson non si tratta di questo. Non si tratta di andare in direzione contraria alla pratica, per innalzarsi al di sopra del mondo con cui la pratica opera, ma appunto al contrario, per mantenersi in esso in modo più intimo, retrocedendo fino alle sue radici ultime. È una reintegrazione o ritrazione alla realtà immediata e piena; e questa è appunto la concentrazione del pensiero propria della filosofia. Non si tratta di disfarsi del mondo in cui si vive praticamente, bensì di restarvi senza i paraocchi con cui vi vive la necessità. Con ciò, la *theoría* non è che la radicale e autentica visione dello stesso mondo in cui si vive praticamente. Si sta tra le stesse cose, ma in un altro modo.

In che cosa consiste questa operazione? La risposta a questa domanda costituirà l'intera lezione. Ma per iniziare, Bergson fissa la sua posizione di fronte a due idee importanti.

In primo luogo, l'idea di ciò che anzitutto è l'uomo. L'uomo non è anzitutto homo *sapiens*, ma homo *faber*. Vedremo poi come Bergson concepisce l'homo *faber*. Ma l'homo *faber* è sempre la realtà primaria, perché l'intelligenza è ciò che ci è stato dato come succedaneo dell'istinto. Non è una quisquilia. L'homo *faber* ci ha dato due cose della massima importanza: la tecnica e la scienza, che ci introducono nell'intimità di una materia che la tecnica manipola e la scienza pensa. E questo è essenziale.

In secondo luogo, la dimensione sociale dell'uomo. L'uomo, soprattutto l'homo *faber*, non vive da solo. Da qui la sua seconda caratteristica: il linguaggio. L'uomo è originariamente homo *loquax*. E mediante questa funzione l'uomo entra in «co-operazione» con gli altri. Perciò ritaglia le caratteristiche delle cose e le riduce al profilo spigoloso del concetto. Grazie a ciò può comunicare con gli altri e rendere possibile l'uso delle cose. I concetti sono lo schema delle nostre azioni sulle cose. Nulla di strano, pertanto, che nelle sue origini la filosofia sia stata proprio un dialogo, un *dialégein*. Anche questo è essenziale. Ciò che accade è che questo atteggiamento loquente può facilmente degenerare. Bergson ci mette in guardia contro questa degenerazione. Davanti all'homo *faber* e all'homo *sapiens* Bergson, lo dice lui stesso, s'inchina con rispetto. Ma l'unico che gli risulta antipatico è l'homo *loquax*, quest'uomo dalla parola sempre facile, sempre disposto a criticare; in fondo, la facilità di parlare delle cose senza averle studiate. Ma la natura, dice, si preoccupa ben poco di facilitare la nostra conversazione con le cose e con gli uomini. Per questo si schiera energico contro ciò che chiama, con una felice espressione, la socializzazione della verità. La socializzazione della verità rappresentò la situazione delle società primitive; è l'atteggiamento naturale dello spirito umano che non è destinato naturalmente alla scienza e nemmeno alla filosofia. È ora necessario riservare questo atteggiamento alle verità di ordine pratico, per le quali l'uomo è naturalmente costituito. Per questo, anticipando le idee, ciò che comunemente si chiama fatto, non è la realtà così come appare ad una intuizione immediata, ma è un «adattamento del

reale agli interessi della pratica e della vita sociale» (*Mat. Mem.*, 201). Al di sopra dell'*homo faber* e dell'*homo loquax* c'è una cosa completamente diversa; c'è l'andare in direzione contraria a questa fabbricazione e a questa concettualizzazione schematica, per installarci nelle sue stesse radici e vedere se possiamo assistere al *sorgere* di un sapere diverso: sarà la filosofia.

Infatti, a questa concentrazione di pensiero soggiace un'emozione che Bergson chiama pura. La concentrazione del pensiero propria della scienza poggia sull'emozione previa del benessere e del piacere che la scienza può procurarci. Ma alla base della concentrazione del pensiero propria della filosofia c'è un'emozione diversa, che solo, questa può dare: la *joie*, la piacevole gioia di possedere la realtà. Contro ciò che diceva Bacone, vale a dire che si comanda alla natura obbedendole, Bergson affermerà che la missione dell'uomo dinanzi alla natura non consiste né nel comandare né nell'obbedire, ma semplicemente nel simpatizzare con essa, in una sorta di cameratismo, in una vera *philía*. La filosofia è questo. Ma mentre per un greco la *philía* era la ricerca della verità, per Bergson è qualcosa di molto più profondo: è amore nel quale si convive con la realtà stessa.

La filosofia nasce mediante un ritiro dalla vita pratica alle sue radici, spinti dall'amore puro per la realtà. In che cosa consiste questo sapere filosofico? È la seconda grande questione.

II. IL SAPERE FILOSOFICO

Cos'è per Bergson il sapere filosofico? Per caratterizzarlo con una certa precisione dovremmo domandare a Bergson in primo luogo qual è, in modo preciso, *l'oggetto* della filosofia; in secondo luogo, qual è il *metodo* per sapere questo oggetto; infine, come concepire allora la *relazione tra la filosofia e la scienza*.

I. In primo luogo, dunque, *l'oggetto della filosofia* per Bergson. Il pensiero di Bergson costringe sempre alla costante ripetizione delle stesse idee, viste da angolazioni diverse. La filosofia nasce da una ritrazione dalla pratica. Abbiamo già visto cosa ci dà questa pratica: un insieme di concetti e di simboli con cui l'uomo ha apprensione (*aprehende*) delle cose e le insegna agli altri. Ebbene la ritrazione dalla pratica ci conduce a un sapere che, intanto, si caratterizza in negativo per un prescindere da ogni simbolo. Non è che Bergson rifiuti di utilizzare simboli in filosofia. Al contrario. È anzi un maestro incomparabile nell'usarli, nella forma particolare della metafora. Ma la metafora, ci dice, è un modo per suggerirci qualcosa di molto più profondo del puro simbolismo pratico. Il simbolo sostituisce la realtà simbolizzata, per facilitare la vita. Invece la metafora non sostituisce, ma suggerisce una realtà a cui essa stessa ci trasporta. La metafora è questo: trasporto. Inoltre, il sapere filosofico non prescinde solo dai simboli, ma anche dai concetti già fatti. Bergson non rifiuterà - come potrebbe farlo - di

usare i concetti in filosofia. Ma la loro utilizzazione è molto diversa da quella dell'*homo faber*. Ogni concetto è uno schema di realtà. Ebbene, questo schema può essere utilizzato in due modi diversi, così come per conoscere una città si possono utilizzare in due modi diversi la pianta o le sue fotografie. Uno consiste nel servirsi di questi elementi per visitare la città; pianta e fotografie, allora, hanno solo la funzione di orientamento per ottenere una conoscenza immediata. L'altro modo consiste nel restarsene a casa e studiare attentamente la pianta e le fotografie. Allora questi elementi sostituiscono la città reale e me ne procurano solo una «certa idea». Orbene, questo secondo modo è proprio dei concetti della scienza. Il primo è il modo di utilizzare i concetti in filosofia. I concetti sono guide preziose, ma soltanto guide, per la conoscenza immediata della realtà. Mediante la ritrazione dalla pratica e da ciò che di pratica vi è nella scienza, prescindiamo dai simboli e dai concetti già fatti e ci installiamo nella realtà. Qual è in positivo il carattere della realtà in cui ci installiamo in questo modo?

Con i suoi concetti e i suoi simboli di cose ritagliate in vista delle necessità pratiche, l'uomo conosce delle cose solo ciò che esse hanno di relazione le une con le altre. Invece, se ci reintegriamo con ciò che sono le cose immediatamente date, prescindendo da ogni relazione tra esse, allora restiamo faccia a faccia con la realtà in e per se stessa, «sciolta» da ogni relazione con le altre: è la realtà «ab-soluta». Per Bergson, dunque, l'oggetto della filosofia è l'assoluto. Per assoluto Bergson non intende qui qualcosa che sta aldilà dei fatti. Neppure è la zona inconoscibile che può esservi nei fatti. È invece, puramente e semplicemente, il fatto così come è per se stesso, anteriormente ad ogni elaborazione scientifica e pratica, anteriormente a tutto l'impoverimento in base al quale nei fatti si presta attenzione solo a quel momento per cui coincidono gli uni con gli altri. In una parola, l'assoluto è l'immediatamente dato, preso in e per se stesso. Di fronte a ciò che pretendeva Comte, vale a dire che l'oggetto della filosofia è il fatto scientifico, per Bergson l'oggetto della filosofia è il fatto immediato. E questo è l'assoluto. Assoluto significa ciò che è immediatamente dato, preso in e per se stesso.

Questo sapere dell'assoluto è, in primo luogo, sapere di un fatto. Perciò, paradossalmente, è un sapere rigorosamente positivo. Solo che questa positività non riguarda un fatto scientifico, ma un fatto previo e più elementare, il fatto immediato. Bergson, dunque, scinde, per così dire, la positività dalla scientificità. Mentre per Comte il fatto è sempre e solo un fatto scientifico, per Bergson esistono fatti, i fatti immediati, che sono fatti, ma che non sono scientifici nel senso delle scienze. Ne deriva che un sapere non scientifico può tuttavia essere positivo. Tale è il sapere filosofico. La filosofia è un sapere positivo della realtà.

In secondo luogo, poiché il fatto immediato è assoluto, e l'assoluto è ciò che da sempre è stato chiamato metafisico, risulta che la filosofia è formalmente metafisica. Il fatto immediato è un fatto metafisico. Ecco allora che, di fronte a Comte, il quale rifiutava la metafisica come sapere assoluto e inaccessibile relativo a ciò che si trova al di là dei fatti, per Bergson

l'assoluto è un fatto e pertanto la metafisica è un sapere positivo. È la positività della filosofia come metafisica.

In terzo luogo, questo sapere è assoluto proprio perché, prendendo l'immediato in e per se stesso, prescinde dall'applicare ad esso concetti già fatti, e presi da altre zone di fatti. Di rigore, come vedremo poi, anche la scienza, a suo modo, tocca l'assoluto, finché si mantiene all'interno del suo ambito. Si converte in sapere relativo solo quando applica a una zona della realtà concetti presi da un'altra. Da qui, e solo da qui, procede l'autentica relatività della conoscenza scientifica. La scienza non è relativa finché si mantiene all'interno delle relazioni che studia, ma quando estende i suoi concetti ad altri ambiti. Bergson pensa qui anzitutto al monismo di Spencer. Ma anche ad altre concezioni. Il meccanicismo non è relativismo quando viene applicato alla meccanica, ma quando applica i concetti meccanici alla biologia e alla psicologia. Per la stessa ragione, l'autentica fisica ilozoista era relativa, perché pretendeva di applicare i concetti della biologia al dominio della materia inanimata. In ultima analisi, poiché l'elemento proprio della vita e della coscienza è il tempo, ogni monismo deriva dall'applicare al tempo della vita e della coscienza l'idea meccanica del tempo come successione, propria della fisica. Ma questo è impossibile, perché ciò che allora facciamo del tempo in generale equivale a ciò che ne fa la meccanica: spazializzarlo. In definitiva, eliminare il tempo. E questo ha rappresentato la difficoltà iniziale contro cui fallì Bergson, volendo applicare il monismo spenceriano ai fenomeni della vita e della coscienza. Invece un sapere assoluto, il sapere dei fatti immediati presi in e per se stessi:

a) seguirà in ogni caso in e per se stesse le ondulazioni proprie del reale. Non abbraccerà di colpo la totalità delle cose, bensì ciascuna delle cose, o quantomeno ciascuna delle zone di fatti, concependole secondo la loro misura reale, e non con metri presi da altre zone. Come sapere assoluto, la filosofia deve fabbricare in ogni caso concetti fatti a misura di ciò che è immediatamente dato. Lo vedremo più avanti.

b) apprenderà il reale nella sua continuità interna, senza scomporlo arbitrariamente in frammenti isolati; questa operazione è necessaria per la vita, e in buona misura anche per la scienza; ma la filosofia prende il reale così come ci si dà in e per se stesso, come una continuità interna.

c) concepirà, tuttavia, l'immediato in modo estremamente preciso. Il sapere dell'assoluto è tutto tranne che impreciso. E questa precisione ha due caratteristiche: è generale ed è chiara. Anzitutto è generale. Nell'eliminare dalla filosofia i concetti, Bergson non si riferiva alla funzione generale del «concepire», ma a quel modo di concepire, che consiste nel generalizzare a tutto il reale concetti che hanno valore solo in una sua zona. Perciò, secondo Bergson, bisogna distinguere tra idee generali e generalizzazioni. Ciò che si ottiene mediante estrapolazioni non sono idee generali, ma generalizzazioni più o meno vaghe: «proprio quando si tratta di idee generali, dice, bisognerebbe guardarsi dalle generalizzazioni». La vera idea generale è quella che apprende con estrema precisione, e nella misura che le è propria, ciò che è immediatamente dato. E questa apprensione precisa non è affatto nebulosa, ma è una cosa perfettamente chiara. I concetti fatti su misura

possono sembrare oscuri, ma soltanto perché si chiama oscurità l'inapplicabilità di alcuni concetti alle realtà di un'altra zona. Ci sono due classi di chiarezza. Una è la chiarezza dei concetti già fatti e ricevuti, combinati con rigore dialettico; cioè la chiarezza delle evidenze delle proposizioni. C'è poi un altro tipo di chiarezza, la chiarezza di un'idea nuova quando le precedenti sono diventate inservibili. Inizialmente questa nuova idea può sembrare oscura, ma se si ha il coraggio di accettarla per metterla alla prova, può succedere che questa idea, in sé oscura, vada spandendo luce e chiarezza intorno a sé. E questa chiarezza che essa diffonde, refluisce allora sull'idea stessa. L'idea va gradualmente assumendo una chiarezza che prima non possedeva e si installa ora nella mente del pensatore. Le idee fatte su misura hanno la loro generalità e la loro chiarezza proprie. Perciò sono esattamente precise. Ma non è la precisione di un gioco di concetti, bensì dell'apprensione diretta della realtà immediatamente data. È la vera difficoltà della filosofia: andare con precisione al fondo delle cose. Questo contrasto tra le due chiarezze si percepisce, ad esempio, quando un novellino discute con un filosofo che ammette la libertà. Il novellino determinista sembra sempre avere ragione: tanto è chiaro ciò che dice. Sì, ma è la chiarezza dialettica, non la chiarezza dell'apprensione dei fatti immediati.

L'assoluto così inteso è, in ogni caso, qualcosa di infinitamente semplice, e proprio per questo è così difficile comunicarlo agli altri. Il massimo che si può fare è invitarli e disporli allo sforzo di apprenderlo da soli. L'assoluto, dice Bergson, «è qualcosa di semplice, infinitamente semplice, così straordinariamente semplice, che il filosofo non è mai riuscito a dirlo bene. Questo è il motivo per cui ha parlato durante tutta la sua vita». Ogni vero filosofo, aggiunge, lungo tutta la sua vita, non ha detto altro che una cosa sola. Il suo discorso è una frase unica.

Come apprendere questo assoluto nella sua primigenia semplicità? È il punto decisivo.

II. *Il metodo della filosofia.* Naturalmente, Bergson vuole apprendere questa realtà assoluta in modo vero. E questo lo obbliga a darci, in primo luogo, una nuova idea dell'esperienza della realtà; in secondo luogo, una cosa intimamente connessa a questo: una nuova idea della realtà; infine, in terzo luogo, deve darci una nuova idea della verità. Solo così risulta giustificato il metodo con cui accediamo all'assoluto.

1. Una nuova idea dell'esperienza. Quando Aristotele e Kant si sono confrontati, ciascuno a suo modo, col problema della conoscenza delle cose, hanno sempre dato per presupposto che l'uomo è fuori di esse. Di conseguenza, ciò che l'uomo deve fare è entrare in una relazione adeguata con le cose. È vero che per Aristotele è l'uomo a ruotare intorno alle cose per ricevere da esse i loro concetti. È vero che per Kant sono le cose in quanto oggetti a ruotare intorno all'uomo che impone loro le sue condizioni di sensibilità e intelligibilità. Ma per entrambi i filosofi si tratta sempre di «ruotare», appunto perché l'uomo sta fuori dalle cose. Ebbene, esisterebbe

una terza posizione: l'uomo non è fuori dalle cose e, pertanto, non è questione di ruotare ma del fatto che l'uomo, per un suo atto primario, è già dentro le cose. «Dentro» si dice *intus*. Perciò l'atto radicale della filosofia, il grande organo mentale per filosofare, è per Bergson *l'intuizione*. È l'atto che ci colloca, che ci installa dentro le cose. Perciò Bergson ripeterà a sazietà che le filosofie intuitive sfuggono alla critica kantiana, nell'esatta misura in cui sono intuitive. L'intuizione certamente non è un metodo esclusivo della filosofia; ma per Bergson è il suo metodo specifico. Cosa intende Bergson per intuizione?

In primo luogo, chiama intuitiva l'apprensione immediata (Bergson non usa la parola apprensione, ma possiamo ricorrere ad essa), cioè l'apprensione delle cose con metodi diretti, non semplicemente riferendoci ad esse con concetti previ presi da altre realtà.

In secondo luogo, questa apprensione immediata non è una semplice constatazione. Nell'intuizione - faremo poi un paio di esempi - c'è qualcosa di diverso, qualcosa di più che una mera constatazione. C'è una sorta di simpatia o simbiosi, non solo con gli uomini, ma con tutte le cose. Simpatia in senso etimologico: *syn-pathein*, co-sentire le cose, sentire insieme alle cose stesse, con una stretta simbiosi con esse che ci permette precisamente di apprenderele intuitivamente.

In terzo luogo, non si tratta di una simpatia che potrebbe sfociare solo in una constatazione passiva, ma al contrario: è un'attività, una violenta attività dello spirito per la quale esso non solo deve spogliarsi delle idee preconcepite, ma deve anche sforzarsi di convivere con ciò che ha di fronte, che non è, uno stato quiescente e puntiforme, ma una cosa diversa: una *durée*. È uno sforzo per convivere con questa *durée*, per andare in senso contrario a ciò che la pratica fa con essa. È una auscultazione del reale, nella quale ogni visione colta su ciò che è intuitivo è conservata non per fissarla, ma proprio al contrario, per correggerla con visioni diverse colte dentro l'intuizione stessa. Dunque, l'intuizione non è passività, bensì massima attività.

In quarto luogo, immediata, simpatica e attiva, l'intuizione non verte sulle «cose», ma sulla *durée*. Vedremo cos'è la *durée*. Però, anticipando le idee diremo che non si tratta del tempo come successione di stati (questo, per Bergson, sarebbe un tempo spazializzato), ma di un tempo puro.

Questa capacità di intuizione non è nulla di occulto e misterioso. Chiunque ha scritto un romanzo, ad esempio, lo sa per esperienza. Per descrivere un personaggio, il romanziere moltiplica i suoi caratteri e le sue vicissitudini; però nulla di ciò esaurisce il sentimento semplice e indivisibile che io avrei se per un momento coincidessi con il personaggio stesso. Il personaggio mi sarebbe dato nella sua integrità, nel suo modo di essere di colpo; forse l'ho sorpreso in un solo dettaglio che me lo ha rivelato «dall'interno», e allora ogni suo tratto e ogni reazione non solo non compongono il personaggio, ma al contrario, sono solo lo sviluppo del suo interno modo di essere, uno sviluppo che è l'insieme delle relazioni che questo personaggio semplice ha con gli altri. La stessa cosa accade con la conoscenza. Per l'apprensione delle cose occorrono molti concetti e a volte

molti dati scientifici. Però concetti e dati non hanno altra funzione che quella di servire da orientamento per immergerci sempre di più in questa semplicità del modo di essere che, come nel caso del personaggio del romanzo, è qualcosa di infinitamente semplice e pletorico. Perciò, dice Bergson, intuizione non è sinonimo di perfezione.

Bergson ci avverte, su questo punto, che, nonostante l'allusione al personaggio romanzesco, l'intuizione filosofica non è l'intuizione dell'arte. E questo per due ragioni. Anzitutto perché, dice Bergson, l'arte opera solamente su ciò che è vivo, mentre la filosofia verte anche sulla materia e ricorre pertanto all'intelligenza concettuale, ma con un uso diverso. E in secondo luogo, perché l'arte opera con intuizioni, ma per esprimerle in simboli. Orbene, la filosofia pretende di prescindere dai simboli e dalle immagini, non nel senso di non farne uso, ma per farci retrocedere, per reintegrarci e immergerci sempre più nel modo di essere di ciò che è immediatamente intuito. Non va dall'intuizione al simbolo, ma dal simbolo all'intuizione.

Perciò l'intuizionismo di Bergson è tutto tranne che una sorta di vaga sonnolenza in cui l'uomo riposa passivamente per vedere ciò che ne viene fuori. È uno sforzo di attività violenta. Non è neppure un discorso, nel senso di discorso concettuale. Ma è un discorrere interno, è lo spirito che discorre su ciò che è immediatamente dato per apprenderlo nella sua massima semplicità ed elementarità. Il discorso contro cui si dirige l'intuizionismo di Bergson è il discorso concettuale, il discorso illativo, ma non il discorso del puro discorrere interno. Il discorso illativo va da un concetto a un altro, e da una cosa a un'altra. Invece, il discorrere intuitivo ha il significato contrario: è uno sforzo per restare nella cosa stessa, ma in modo più completo e plenario.

E per questo che l'intuizione così intesa è un nuovo tipo di esperienza del reale. Finora, e soprattutto nelle mani di Comte, l'esperienza era stata meramente constatativa, o al massimo percettiva del reale. In Bergson si tratta di un'esperienza completamente diversa. È la penetrazione, o meglio, la compenetrazione che, con tutta la sua forza simpatica, vuole «coesperimentare» appunto il modo di essere delle cose, prese tali come si presentano in se stesse. È rigorosamente un'esperienza metafisica; espressione che sarebbe stata la più paradossale, e persino contraddittoria in bocca a Comte. L'intuizione come esperienza metafisica: ecco il primo momento del metodo filosofico, secondo Bergson.

Naturalmente, questa esperienza è metafisica per la natura assoluta del suo oggetto. È il secondo momento del metodo bergsoniano, che è necessario caratterizzare con maggior rigore. Correlativamente alla sua nuova idea dell'esperienza, Bergson ci dà una nuova idea della realtà.

2. L'intuizione, dicevamo, ci immerge nello stesso modo di essere delle cose, cioè nel loro assoluto, e non nel relativo; perché invece di tirarci fuori dalla cosa, ci fa restare sempre più dentro di essa. Cos'è questo restare?

Dal punto di vista dell'atto intuitivo stesso, lo abbiamo già indicato, l'intuizione non è un atto puntiforme e unico, come se fosse un semplice

aprire gli occhi e contemplare passivamente ciò che ci si offre. Né è una successione di atti molteplici, in molteplicità numerica; lo vedremo poi con maggior precisione. L'intuizione è un atto solo, ma un atto di sforzo, un atto che consiste in un continuo dispiegamento e ripiegamento. L'intuizione non è una successione di atti, ma la *durée* di uno stesso atto, un atto la cui natura consiste nel durare. Non è una successione di atti, ma un atto durevole (*durativo*). Il tempo dell'intuizione non è lo schema della successione, ma il tempo puro della durata. Certamente, Bergson conserverà esplicitamente l'idea che il tempo è sempre successione. Ma per Bergson, la *durée* è una successione qualitativa e non numerica.

È che anche l'oggetto dell'intuizione è pura *durée*. Perciò tra l'intuizione e il suo oggetto c'è quella profonda simpatia grazie alla quale abbiamo una conoscenza assoluta, cioè una conoscenza del modo di essere stesso del reale immediatamente dato. Per comprenderlo, basta ricorrere al modo in cui apprendiamo tanto la realtà esterna quanto la nostra stessa realtà mentale.

Per esempio, quando sto nella mia stanza con un amico e suona l'orologio, si può apprendere questo suono in due modi diversi. Uno, quello risultante dal fatto che io voglio uscire di casa alle sette. Allora, quando suona l'orologio, io presto attenzione per contare i rintocchi. Il tempo sono le sette; questa è l'ora. È il tempo come ora. È la percezione del tempo propria delle mie necessità pratiche; da essa uscirà anche il tempo proprio della scienza, che vuol sapere quanto tarda a prodursi un fatto quando se ne è prodotto un altro. Il tempo della successione è quella linea immaginaria in cui è inscritto ognuno dei sette rintocchi. Ma forse il mio amico non dovrà uscire alle *sette*. È coricato. Ha sentito l'orologio, ma non sa quanti rintocchi sono suonati, perché non li ha contati. Ha sentito l'orologio, certo, ma ciò che ha sentito è come l'ondulazione di un suono unico che si prolunga senza cesure dall'inizio alla fine. Questo suono ha avuto variazioni qualitative, alti e bassi; ma il suono non è stato percepito come una successione di *sette* colpi, bensì come un suono unico che si prolunga senza cesure, cioè senza molteplicità numerica. Non sa che ora è, ma sa che è durato. È la percezione del tempo come pura durata. Il tempo come successione è una cesura pratica del tempo come durata. Il tempo puro è una mera durata qualitativa.

La stessa cosa accade quando vogliamo percepire il movimento. La scienza positiva concepisce il movimento come un cambiamento di luoghi nello spazio in funzione del tempo; opera con il complesso spazio-tempo. E questo, che offre vantaggi essenziali per conoscere gli stati del corpo mobile, ha tuttavia l'inconveniente essenziale di non apprendere il movimento stesso. Infatti, come apprende la scienza il movimento? Per farlo, prende il corpo mobile in uno stato A e poi lo vede in uno stato B. Ciascuno di questi stati è un luogo occupato dal corpo nello spazio. Ma questi due stati non sono il movimento. Allora lo scienziato frappone tra A e B molti altri stati in cui si è trovato il corpo. Li eleverà persino ad un numero infinito; otterrà un differenziale e integrandolo avremo il movimento per la scienza. Ma questo è il movimento? In nessun modo. Ciò che otteniamo è la traiettoria, ovvero ciò che il movimento decanta nello spazio. È il tempo spazializzato. È il tempo scomposto in stati, ognuno dei

quali rappresenta il luogo in cui si troverebbe il corpo se interrompessimo lì il movimento. Ma il movimento e i suoi presunti stati non sono qualcosa in cui il corpo sta, ma proprio al contrario, qualcosa in cui il corpo non rimane, bensì passa. E questo star passando è appunto il movimento, ciò che la scienza non apprende. Per percepire il movimento stesso dovremo immaginarlo non come una successione di stati, ma come un punto elastico che, senza cesura, si va distendendo lungo lo spazio. Prescindiamo dalla forma spaziale di questa distensione, consideriamola semplicemente come una sorta di sforzo o tensione interna, in base alla quale il punto si va dispiegando. È questo che sarebbe il movimento puro. La scienza fisica ha chiamato tempo il tempo spazializzato, e perciò ha concepito il tempo e il movimento come una successione; in definitiva, l'impronta che il tempo, come tensione durante, decanta nello spazio. È per questo motivo che lo stesso Bergson fallì all'inizio della sua filosofia, nel voler considerare il tempo e il movimento come successione: è che in tal modo aveva eluso il tempo puro, che è la pura *durée*. Valeva la pena di intraprendere il cammino inverso: partire dall'intuizione della *durée* e vedere allora perché e come questo tempo è il fondamento del tempo come successione nella fisica. Prendere questa successione come se fosse il movimento stesso, è essere vittima di ciò che Bergson chiama l'illusione cinematografica del movimento. Il cine, infatti, fa scorrere con grande rapidità molte immagini che ci danno l'impressione del movimento. Ma ciò che lo schermo ci offre non è il movimento; le immagini dello schermo non sono in movimento. Perché vi fossero, sarebbe necessario che ogni immagine uscisse dalla precedente come un prolungamento interno, con una tensione che si va dispiegando in altre diverse immagini. Ma allora il movimento non sarebbe più successione nel tempo, ma *durée* pura, una molteplicità meramente qualitativa della tensione dinamica stessa. Tanto nel suo aspetto qualitativo quanto nel suo aspetto meccanico, la scienza fisica ha spazializzato il tempo, col che il tempo stesso le è sfuggito. Svista essenziale: è appunto ciò che ci permette di muoverci con sicurezza tra le cose. Ma la filosofia non pretende questo, bensì di apprendere le cose nella loro realtà immediatamente data. E le cose fisiche hanno quel modo di essere che è la *durée*. La loro apprensione è oggetto dell'intuizione.

E questo, che è verità quando si tratta della realtà fisica, lo è molto di più quando si tratta della realtà dello spirito, della coscienza. La psicologia come scienza positiva aveva due grandi appigli: l'idea che gli stati di coscienza abbiano gradi di intensità quantitativamente misurabili, e l'idea che la coscienza stessa sia un'associazione di stati molteplici, numericamente distinti. Orbene, per Bergson questo è completamente falso; e la falsità deriva dal riversare sulla coscienza il tempo come successione, proprio della fisica. Uno stato di coscienza, ad esempio un dolore, non aumenta di intensità; ciò che chiamiamo intensità è un cambiamento di qualità insensibile, accompagnato forse da un'estensione della zona dolorante. Ma nella pratica prescindiamo da questi minuscoli cambiamenti qualitativi, e allora riferiamo i momenti più rilevanti del dolore a una scala in cui spazializziamo i cambiamenti di qualità; nasce così l'idea di una

misurabilità. E questo è ancor più evidente se prestiamo attenzione alla coscienza stessa e ai suoi presunti stati molteplici. Gli stati di coscienza non formano una molteplicità numerica, per la ragione elementare che c'è uno stato solo, che riveste diverse qualità. La coscienza non è una molteplicità numerica di stati, ma una molteplicità qualitativa di uno stato unico, che come un *élan* (un torrente, diceva W. James), dura e si distende senza cesura. Il tempo della coscienza non è la successione di diversi stati, ma la *durée* di uno stesso stato. È per questo motivo che gli stati mentali non si trovano determinati gli uni dagli altri secondo una legge, ma al contrario, costituiscono una realtà unica e durevole, apprensibile per intuizione. Più ancora, quando io decido un'azione, non sono le motivazioni quelle che mi determinano, ma al contrario, ciò che chiamiamo motivazioni non sono altro che io stesso che motivo la mia azione. L'essenza della *durée* della coscienza è il contrario della determinazione: è libertà. Solo immergendoci in noi stessi con l'intuizione, apprendiamo la realtà immediata della nostra coscienza.

Infine, la vita stessa è quella specie di *élan*, che si va aprendo il passo attraverso la materia. La scienza chiama vita l'organismo. Ma l'organismo non è che l'impronta sulla materia della *durée*, dell'*élan* in cui la vita consiste.

Dunque, da qualunque lato si prenda la questione, la realtà è pura *durée*. Ogni cosa è un *élan*, una *durée*, un impulso o tensione dinamica interna. Il resto è tempo spazializzato, per gli usi della vita pratica e della scienza nata da questa. Non si tratta di una imprecisione. Al contrario. Intuire la *durée* è conoscere già il peculiare modo di essere di ogni cosa che dura. Perché la *durée* non è qualcosa di non qualificato, ma di perfettamente qualificato in ciascun caso. Proprio per essere una tensione dinamica, la *durée* ha tre caratteristiche precise. Anzitutto è una varietà qualitativa diversa in ogni caso. In secondo luogo, è una *continuità di progresso*; in virtù di ciò, lo sforzo intuitivo ci porta alla conoscenza di altre cose possibili, diverse da quelle che stiamo intuendo. Infine, la *durée* ha una unità di direzione, propria di ogni cosa, e che si può apprendere solo nella peculiare intuizione di essa. Per queste tre caratteristiche, l'intuizione della *durée* ci apre il campo di una vera conoscenza del modo di essere delle cose nella loro diversità. Essere è sempre, in un modo o nell'altro, *durée*. Proprio perché il reale è *durée*, l'unico organo mentale per apprendere la realtà nel suo modo di essere, nel suo carattere assoluto, è l'intuizione, che in se stessa è parimenti durevole. L'intuizione non è estranea al concetto. Come potrebbe esserlo? Ciò a cui l'intuizione è estranea è l'uso di concetti prefabbricati, presi per lo più dalla scienza positiva, che è fatta per una diversa necessità. Bergson non rifiuta il concetto, ma propugna una cosa molto più difficile: costruire per ogni intuizione concetti fatti su misura. Solo allora avremo una rigorosa verità filosofica. È il terzo punto del quale dobbiamo occuparci.

3. La coincidenza tra intuizione e *durée* è per Bergson il punto preciso in cui si iscrive la verità filosofica. Che si intende per verità? La verità, avevano detto la logica classica e la scienza, in definitiva è un adeguamento

tra una rappresentazione e la cosa reale. La mia intelligenza ha alcuni concetti ed enuncia con essi alcune proposizioni circa un oggetto che sta lì; c'è verità se la proposizione enuncia ciò che la cosa è, ed errore in caso contrario. Naturalmente, Bergson non ha intenzione di invalidare quest'idea della verità. Ed è necessario insistere energicamente su questo per evitare alcune caricature della sua filosofia, quando la si vuole confutare facilmente. Vedremo subito che Bergson ammette questo concetto di verità, e con una forza molto superiore a tutto ciò che la scienza stessa ha pensato molte volte, e specialmente al tempo di Bergson. Ma questa verità è valida soltanto nel suo ambito. E questo è il problema. Nell'ambito dell'intuizione della *durée*, questa idea della verità è inapplicabile, semplicemente perché il reale, nella sua durata, non è una cosa che «sta lì», di fronte alla quale sia possibile senz'altro e *simpliciter* adeguarsi con un concetto rappresentativo. Nel momento in cui ho enunciato questa «verità», l'oggetto reale è già diverso da quello che era prima, nel senso che qualcosa è cambiato, per il mero fatto di durare. La durata fa presa sulla realtà stessa che dura. In un essere vivente la durata fa presa sulla sua stessa realtà e, di conseguenza, non si possono enunciare proposizioni astratte che siano l'espressione «adeguata» della sua realtà. Questo non significa che tali proposizioni non possiedano alcuna funzione. Prima dicevamo che si può conoscere una città in due modi: o guardandone le fotografie o passeggiandovi. Ora aggiungiamo che si può insegnare a vedere una città in due modi. Uno, dicendo «dove» sta ad esempio il bosco di Boulogne; diremmo a chi ci interrogasse che forse è nella strada parallela, immediatamente superiore a questa. La proposizione serve in questo caso come una rappresentazione adeguata della collocazione del posto in questione. Però posso invitare l'interrogante a salire sulla torre Eiffel e dirgli: «Ciò che vedrà, guardando dalla torre nella tale direzione è il bosco di Boulogne». In questo caso, la proposizione non ha avuto la funzione di rappresentare adeguatamente il posto, bensì di orientare la visione, l'intuizione. Questo è l'uso delle rappresentazioni e delle proposizioni in filosofia: sono orientamenti per ottenere *da sé* l'intuizione, che è formalmente intrasferibile. È anti-intellettualismo questo, come è stato sostenuto milioni di volte? È semplicemente assurdo dirlo. È certo che Bergson ripete fino alla sazietà che l'intelligenza fallisce quando si applica all'intuizione. Ma di quale intelligenza parla Bergson? Dell'intelligenza scientifica, nient'altro. Per Bergson, l'intelligenza presa in sé è quella che, pur trattandosi dell'intuizione, ha sempre l'ultima parola, fino al punto estremo di dire a volte che non ci sarebbero inconvenienti nel parlare sempre di intelligenza. Ma allora, aggiunge, sarebbe necessario distinguere due tipi irriducibili di intelligenza. Una, l'intelligenza *esterna* all'oggetto, che è quella della vita pratica e della scienza. L'altra, l'intelligenza inserita intuitivamente *dentro* la *durée*. E in questo secondo caso l'intelligenza non solo è valida, ma è la validità suprema. I suoi concetti sarebbero fatti su misura. Questa intelligenza sarebbe l'intuizione filosofica. Bergson, però, non adotta questo modo di esprimersi. Primo, perché le due intelligenze sono di tipo rigorosamente inverso e contrario. E secondo, perché ciò che comunemente

si chiama intelligenza è appunto l'intelligenza del primo tipo. Ciò che Bergson propugna è che non si può passare dall'intelligenza scientifica all'intuizione della *durée*, ma si può e si deve passare da questa intuizione ad una intellesione «fatta su misura». Da qui deriva appunto la possibilità del sapere filosofico. L'intuizione bergsoniana non è anti-intellettualismo; è semplicemente il collocare l'intelligenza nel suo luogo. E molte persone credono che quando un'idea viene collocata nel suo luogo, nega le altre. È la facile operazione dell'*homo loquax*; non è mai la caratteristica dell'*homo sapiens*. Anche la filosofia, dice Bergson, ha i suoi farisei.

Cos'è allora, in positivo, la verità dell'intuizione per Bergson? Non è un adeguamento, ma un inserimento simbiotico, simpatico, nella *durée* stessa. E questo «sin» è ciò che esprime la verità; è l'essenza della verità. Perciò, a differenza del mero adeguamento, che è un carattere statico, la verità dell'intuizione è essenzialmente attiva; la verità è la caratteristica di un'azione. È l'azione simbiotica, simpatica. Consiste nello sforzarsi di collocarsi nel seno stesso della *durée*. E poiché la *durée* è essenzialmente imprevedibile, è chimerico rappresentarcela in termini di mera analisi concettuale. In questo senso è impossibile racchiudere in una formula la verità assoluta della *durée*. È necessario conviverla. In questo modo, forse, non arriveremo a conclusioni assolute, ma avremo la certezza di esserci mantenuti nella realtà stessa, e avremo crescenti probabilità che, nel limite, equivalgono a una certezza.

La verità di cui parla Bergson è, dunque, una verità nuova. E per una propensione in un certo senso naturale, questo concetto di verità fu allora associato alla vita. La filosofia della vita era in quei tempi patrimonio di ciò che fu chiamato pragmatismo. Per il pragmatismo, la verità è una funzione della vita che, in questa filosofia, era definita dall'utilità. Con ciò, si disse, la verità è l'utilità intellettuale. Allora Bergson fu chiamato pragmatista. Fu la falsa utilizzazione del bergsonismo. Niente di più lontano da Bergson, uno degli uomini più antipragmatisti che siano esistiti sulla terra. Per Bergson, la verità è certamente un'azione, ma un'azione che inserisce (*insertiva*) nel reale, per convivere le sue ondulazioni in simpatia con esso. La verità è la convivenza stessa con la realtà. La verità è utile perché è verità; non è che sia verità perché è utile.

Riassumendo, Bergson ci dà: 1) una nuova idea dell'esperienza, l'esperienza metafisica nell'intuizione; 2) una nuova idea della realtà, la realtà immediatamente data come *durée*; quelle che chiamiamo «cose» sono piuttosto «tendenze», un *élan* che dura; 3) una nuova idea della verità, non come adeguamento tra le visioni che l'uomo coglie dall'esterno delle cose e le cose stesse, ma come convivenza, come il «sin» della simbiosi o simpatia con la *durée* stessa.

Così stando le cose, in che consiste la differenza - deve pur essercene una per Bergson - tra la scienza e la filosofia? Qual è il valore delle due conoscenze?

III. *Scienza e filosofia.* Finora le differenze sono state nette e piuttosto negative; della scienza Bergson ci ha detto perché non è filosofia, e perché la filosofia non è scienza al modo della scienza positiva corrente. Ora si tratta di dirci cosa sono positivamente la scienza e la filosofia e qual è il valore dei due modi di conoscenza.

Gli scienziati del suo tempo insistevano sul fatto che la conoscenza scientifica è relativa; non riguarda ciò che le cose sono; ci dà solo le relazioni in cui esse ci si manifestano. Poiché Bergson intende che l'intuizione ci dà l'assoluto, sembra che la questione sia già risolta. Ma Bergson assume un atteggiamento diametralmente opposto, tanto in riferimento alla scienza, quanto in riferimento alla metafisica.

1. *Il valore della scienza.* Bergson non può limitarsi a constatare il contenuto della scienza; cesserebbe di essere filosofo. Bergson deve retrocedere fino alla radice stessa da cui la scienza emerge. E in questa ritrazione alla sua origine e al suo fondamento, troviamo anzitutto il momento del simbolismo: la scienza è un sistema di simboli che rappresentano le connessioni tra le cose. Ma gli scienziati del tempo di Bergson, e molti tra i filosofi che stavano elaborando la cosiddetta «critica delle scienze», pensavano che tra il fatto scientifico, cui si riferiscono i fatti della scienza, e il fatto che chiamavano bruto, esistesse un abisso insondabile. Ne risultava che la scienza è relativa perché è simbolica. Per Bergson non si tratta affatto di questo. È certo - e nessuno lo avrà ripetuto più dello stesso Bergson - che la scienza è simbolica. Ma tra il fatto cosiddetto scientifico e il fatto bruto non c'è un abisso, come se fossero due classi di fatti; piuttosto sono due gradi di chiarimento di uno stesso fatto. Per Bergson, l'omogeneità dei due tipi di fatti è innegabile. Di conseguenza, il fatto scientifico non è il fatto bruto simbolizzato. La scienza è simbolica, ma non è scienza per il fatto di essere simbolica, bensì è simbolica perché a questo la costringe la natura stessa del suo oggetto. Vedremo subito perché. In ogni caso, alla base del simbolismo scientifico si trovano alcuni fatti, alcune intuizioni fondamentali dalle quali la scienza è nata e dalle quali riceve tutto il suo valore. La scienza, generalmente, le ha dimenticate. È possibile che le crisi periodiche della sua storia gliele facciano ricordare. Ma la missione del filosofo consiste nell'illuminarle di nuovo. Ebbene, contro tutta la corrente scientifica e filosofica del suo tempo, Bergson affermerà a chiare lettere che, grazie a queste intuizioni, la scienza, nel suo ambito, tocca l'assoluto, cioè il modo di essere delle cose stesse su cui verte. Il cosiddetto relativismo della scienza significa soltanto che la scienza è incompleta, il che è evidente. Ma la porzione di realtà che conosce, la conosce così com'è in se stessa. La scienza, infatti, si nutre di alcune intuizioni fondamentali, chiamate percezioni. Queste percezioni le elabora intellettualmente in un sistema di concetti. Ebbene, tanto per le percezioni, quanto per le sue concettualizzazioni, la scienza tocca l'assoluto.

In primo luogo, le percezioni. La psicologia corrente al tempo di Bergson ci aveva abituato tutti - e dico «tutti» perché tutti gli uomini della mia generazione hanno vissuto questa esperienza sulla loro pelle - a dire che le

percezioni, siano o meno semplici complessi di sensazioni elementari, sono stati mentali che le cose producono in noi, le quali cose restano pertanto al di là della percezione stessa. La sensazione e la percezione sarebbero il modo rappresentativo in cui le cose stanno in noi. Contro questa concezione, Bergson sostiene una sorta di realismo immediato: il percepito e il sentito non sono rappresentazioni soggettive, ma sono le cose stesse, per la semplice ragione che il percepire non consiste nel fatto che le cose stiano in me, ma nel fatto che io sto nelle cose stesse. Non è ricevere cose, ma andare verso di esse. Il processo sensoriale non è che la via di inserzione dello spirito nelle cose stesse. Questa concezione urtò, naturalmente, contro grandi difficoltà, tanto di ordine scientifico quanto di ordine filosofico.

Anzitutto, difficoltà di ordine scientifico: la differenza tra i nervi sensoriali e i nervi motori, centripeti i primi, centrifughi i secondi. Ma Bergson non nega questa differenza. Ciò che Bergson nega è che il processo nervoso centripeto sia la percezione. Percepire è stare mentalmente nelle cose. E il processo centripeto sensitivo è solo ciò che seleziona e determina in ciascun caso la cosa in cui percettivamente stiamo. In altri termini, il processo sensitivo centripeto è soltanto un «selezionatore» del percepito, ma non è la percezione. La percezione è la presenza dello spirito nelle cose.

Difficoltà inoltre di ordine filosofico. Quando percepisco la luna, si può dire che io sto sulla luna? D'altro canto, è più facile concepire che la luna stia in me nella percezione, o dire che io sto sulla luna? Riguardo a questo punto, uno non può fare a meno di pensare che, nello stesso esordio della storia della metafisica, nientemeno che Parmenide - per quanto possa sembrare paradossale invocare un eleatico proprio a proposito di Bergson - ci invita a considerare che per la mente tutto, anche ciò che è più lontano, è presente. Positivamente, è chiaro che quando io percepisco la luna non sto fisicamente su di essa; questo è evidente. Ma non si tratta di questo, bensì del fatto che sto mentalmente sulla luna. E questo stare, per quanto mentale sia, è perfettamente reale. Come? Quando percepisco la luna, il processo che ci porta ad essa non comincia nella retina, perché ciò che accade nella retina è soltanto il prolungamento di alcune ondulazioni luminose che partono dalla luna. Pertanto il processo nella sua integrità va dalla stessa luna al cervello. E grazie a questo lo spirito è presente nel termine iniziale del processo, cioè nella luna stessa. Filosoficamente, percepire è stare mentalmente nella cosa così come essa stessa è. La percezione va direttamente alla realtà immediata; non c'è uno stato rappresentativo intermedio tra la luna e la mia mente.

Da qualunque lato si prenda la questione, dunque, la percezione tocca la realtà stessa, e in questo senso è assoluta. Certamente, non abbraccia né la totalità delle cose, né il tutto di ogni cosa. Ma questo aspetto selezionato dal processo sensoriale, è un aspetto della cosa nella sua stessa realtà. Pertanto, nel suo stesso punto di partenza la scienza tocca la realtà; in questo senso è qualcosa di assoluto.

E questo, che è vero per la percezione, lo è ugualmente per la sua elaborazione concettuale. L'intelligenza scientifica si muove tra concetti profilati con rigore, concetti chiari e distinti. È un'intelligenza che elabora

concetti come se le cose fossero solide, quasi geometriche. Orbene, questa non è una deformazione della realtà, perché la realtà su cui opera l'intelligenza scientifica è appunto la realtà materiale, che è effettivamente un sistema di solidi. Pertanto, c'è un'affinità naturale, una vera simpatia e simbiosi, tra la realtà materiale e l'intelligenza. Cioè si tratta di un'intuizione della materia. È appunto, perché è intuizione, ci dà per simpatia una conoscenza assoluta. C'è un'intrinseca omogeneità tra la materia geometrica e l'intelligenza. Ed è da questa intuizione che procede la scienza. La scienza non lo sa, ma è compito della filosofia averlo scoperto. Questo è il motivo per cui la scienza non è relativa, ma tocca il fondo assoluto della realtà materiale. La vita ha dato all'uomo una facoltà di simpatia con la materia: è l'intelligenza. Ciò che l'intelligenza ottiene in questo ambito è una serie di verità frammentarie, e tuttavia nel loro ambito, verità assolute. È proprio questo il motivo per cui l'intelligenza scientifica è simbolica: la materia, per la sua fissità e solidità, permette e costringe alla simbolizzazione. Ora comprendiamo ciò che dicevamo prima: la scienza non è scienza perché è simbolizzazione, ma perché è intuizione simpatica della materia, e per essere tale, cioè per il fatto che la materia è qualcosa di solido, la scienza deve ricorrere alla simbolizzazione. Con i suoi simboli, con i suoi concetti e con le sue percezioni, la scienza ci dà una conoscenza dell'assoluto, nell'ambito del suo proprio oggetto. La scienza non è intrinsecamente relativa. Il relativismo sta soltanto nell'utilizzazione della scienza nel dominio dello spirito. È un dominio che appartiene alla metafisica.

2. *Il valore della metafisica.* Come la scienza, la metafisica nasce e si muove nell'intuizione simpatica. Però non è la simpatia con la materia,

bensì la simpatia con la *durée*. E questo nuovo tipo di intuizione conduce ad una critica della metafisica corrente. Non è una critica di tipo kantiano perché, come ricordavo prima, e Bergson stesso si compiace di ripetere fino alla sazietà, la filosofia intuitiva sfugge alla critica kantiana, nell'esatta misura in cui è intuitiva. Pertanto, la critica bergsoniana non si riferisce tanto alle soluzioni date dalla metafisica classica ad alcuni grandi problemi, bensì ai problemi stessi, denunciandoli come autentici pseudo-problemi agli occhi dell'intuizione. Tra i vari problemi cui allude Bergson riguardo a questo punto, ne scegliamo tre: il problema dell'origine dell'essere, il problema della natura della conoscenza, il problema dell'io umano. Bergson ci fa vedere che sono problemi che si pongono all'intelligenza quando si trova fuori dalle cose, non quando è dentro di esse grazie all'intuizione. Questi presunti problemi «angoscienti», ci dice, sono pseudo-problemi.

L'origine dell'essere, ci si dice, è il nulla, proprio perché l'origine è qualcosa che sta al di là dell'originato, e poiché l'originato è l'essere, la sua origine è il nulla. Questa unità di essere e nulla sarebbe qualcosa di «più» del semplice essere, posto che, in quanto originato, l'essere è qualcosa di più del semplice essere. Ma questo angosciente problema è posto da un falso atteggiamento, dell'intelligenza. L'intelligenza si colloca di fronte all'essere, cioè fuori di esso, e allora apprende l'essere appunto dall'aldilà dell'essere, cioè a partire dal nulla. Per questa via non arriverà mai a scoprire l'essere.

Occorrerebbe collocarsi non fuori dall'essere, ma dentro di esso, per intuizione. Allora, invece di saltare dall'essere al nulla, lo spirito scopre l'essere nella sua intima condizione. L'intelligenza, per il fatto di trovarsi fuori dall'essere, pensa che ciò che ha dinanzi potrebbe non averlo avuto, ovvero, la prima cosa che pensa dell'essere è che ha potuto non essere stato così come è. La cosa più corretta è installarsi dentro l'essere, per simpatia, e vedere com'è in ogni caso. Pretendere che con il salto al nulla abbiamo qualcosa di più del semplice essere, è, dice Bergson, come pretendere che una bottiglia di vino mezza piena contenga «di più» di una bottiglia piena, perché ha il vino e inoltre il vuoto. È uno pseudo-problema nato dal collocarsi fuori dalle cose.

La stessa cosa si deve dire della critica kantiana della conoscenza. Situato fuori dalle cose, l'intelletto umano ottiene idee che costituiscono le condizioni di intelligibilità delle cose. Ma le idee sono separate da queste, proprio perché sono formate dall'esterno delle cose. Con ciò Kant deve porsi lo stesso problema in cui si dibatté Platone: in che modo le idee si realizzano nelle cose. E la sua soluzione è analoga a quella di Platone; le cose partecipano delle idee, partecipano dell'intelletto stesso, ma si tratta delle cose in quanto fenomeni; le cose in sé restano fuori dall'intelletto. La critica kantiana mostra, in fondo, che lo spirito non può fare di più, quando si mette a platonizzare; ciò che non mostra è che lo spirito non possa far altro che platonizzare. Messo dentro le cose stesse dall'intuizione, lo spirito ottiene dalle cose ciò che l'intelletto installato fuori da esse non potrà mai dare.

La stessa cosa risulta ancor più chiara se prestiamo attenzione all'io. L'empirismo intende per io l'insieme degli stati di coscienza. Quanto più profonda è l'analisi, tanto più si scopriranno stati intermedi tra due stati dati. Ciò che facciamo allora è moltiplicare gli stati mentali e tuttalpiù, concatenarli con un filo come le perline di una collana. Giunge allora a proposito la critica di Hume: l'io, questo filo, non è mai dato nell'esperienza. Il razionalismo fa il contrario. Parte dal fatto che l'io è un'unità primaria. Gli stati mentali sono come attributi di questo io che, nella sua impassibile unità, salta, per così dire, da uno stato all'altro. Proprio per questo l'unità dell'io in se stesso è meramente astratta. In realtà, tra gli stati mentali, l'empirismo scava un tunnel, e il razionalismo tende un ponte; ma ad entrambi sfugge la fluenza del fiume che scorre sulla terra. Questo fiume è l'io, accessibile soltanto all'intuizione, perché è la *durée* stessa. È l'io profondo, a differenza dell'io superficiale degli altri stati.

Dunque, l'intelligenza, situata fuori dalle cose, conduce in metafisica a questi e ad altri pseudo-problemi. Invece, installata grazie all'intuizione dentro le cose stesse immediatamente date, ottiene su di esse un sapere completamente diverso. È la metafisica. La metafisica intuitiva è, intanto, l'unico sapere che può apprendere la realtà dello spirito. Lo spirito è essenzialmente *durée*. E per rendere in modo conciso la differenza tra questa metafisica e le altre, ricordiamo a mo' di esempio il famoso problema dell'immortalità dell'anima. L'argomento razionalista, con Platone alla testa, consiste nel dire: l'anima è semplice, di conseguenza non ha motivo di

decomporsi al decomporsi del corpo. Ma il razionalismo dimentica di dirci l'essenziale, vale a dire di quale unità si tratta. Inoltre, cosa sappiamo, lungo questa via della relazione esistente tra l'anima e il corpo, per arrivare a questa conclusione platonica? Cerchiamo invece di far vedere intuitivamente che lo spirito è una *durée* che si va aprendo il passo attraverso le strutture somatiche nella misura in cui esse glielo permettono; un'azione che si inserisce nella materia. Allora non c'è alcuna ragione perché quest'azione cessi quando sarà cessata la materia. Intuitivamente questo è così certo che chi appunto dovrebbe mostrare la morte dell'anima è appunto chi ne sostiene la morte. L'immortalità appare come fatto immediato. Certo non si tratta che di sopravvivenza; non ne sappiamo ancora la durata. Ma a forza di accumulare probabilità intuitive arriviamo ad una vera certezza della sopravvivenza per sempre. Con un ragionamento come quello di Platone, nessuno sarebbe mai giunto a credere nell'immortalità dell'anima. Ebbene, che lo spirito sia qualcosa la cui azione si inserisce nella materia lo si vede analizzando la coscienza.

L'essenza della coscienza è la memoria. Una realtà che non avesse la capacità di trattenere il passato nel presente sarebbe uno spirito dalla struttura puntiforme; ogni atto comincerebbe da zero, e anche se esercitasse atti uguali o simili ai precedenti, questa somiglianza sarebbe una mera ripetizione. Sarebbe appunto l'incoscienza. La coscienza, dunque, è essenzialmente memoria. Orbene, la memoria non è un atto del cervello. Il cervello non è un deposito di immagini. Era l'affermazione più contraria a tutto il sentire della sua epoca, nella quale l'idea dei centri cerebrali, perfettamente localizzati, veniva considerata un fatto incontrovertibile. Ma Bergson vide che un conto è il fatto che la distruzione dei centri produca l'abolizione della memoria, un altro ben diverso è affermare che i centri siano depositi di immagini. Questo non è un fatto, ma un'interpretazione.

Ma di questi fatti si può dare un'altra e diversa interpretazione. Invece di pensare che il cervello sia l'organo della presenza delle immagini, si può supporre che il cervello sia l'organo delle assenze, cioè l'organo che seleziona ciò che possiamo ricordare. Ricordare è sempre e solo una funzione dello spirito, il quale conserva le immagini. Ciò che accade è che si ricorda una cosa piuttosto che un'altra, secondo le disposizioni cerebrali. Il cervello è l'organo dell'attenzione alla vita, è l'organo che seleziona ciò che possiamo ricordare, ma non è l'organo che ricorda. La stessa cosa accade con il movimento volontario. Il movimento volontario è funzione soltanto dello spirito; il cervello è l'organo che permette e stabilisce le condizioni dell'inserzione della volontà nella materia. Niente di più. Con questo duplice condizionamento del mnemonico e del volontario, lo spirito si inserisce nella materia. «Riceve dalla materia le percezioni che costituiscono il suo nutrimento, e gliele restituisce in forma di movimento nel quale ha impresso la sua libertà». Sono le parole conclusive di *Materia e memoria*. L'atteggiamento di Bergson suscitò irritazione tra i neurologi. Ma poco tempo dopo Pierre Marie dava un'interpretazione delle afasie conforme alle idee di Bergson e più in consonanza con i fatti clinici. Infine, Monakow, a Zurigo, elabora in questo senso una teoria delle localizzazioni cerebrali

completamente diversa da quella di Wernicke, e ispirata da Bergson e Jackson. Conseguentemente il cervello risulta essere il sistema che permette l'inserzione dello spirito nella materia. Lo spirito ha una realtà propria, irriducibile a quella della materia e accessibile soltanto all'intuizione.

La metafisica, dunque, è un sapere rigoroso diverso dalla scienza, un sapere che si nutre dell'intuizione, che trabocca dall'intuizione, e non è che l'intuizione stessa concettualizzata con concetti fatti su misura in ciascun caso.

In definitiva, per Bergson, la metafisica e la scienza hanno lo stesso valore, perché entrambe, ciascuna nel suo ambito, toccano l'assoluto del modo di essere del reale. Certamente, hanno un metodo diverso: l'intelligenza astratta e l'intuizione simpativa. Tuttavia, in fondo, entrambi i metodi si nutrono di intuizione: l'intelligenza è la simpatia naturale per la solidità della materia, l'intuizione è la simpatia per la *durée* dello spirito. La dualità dei metodi si fonda soltanto sulla dualità del loro oggetto: la materia e lo spirito. E i metodi comunicano e coincidono laddove coincidono lo spirito e la materia. Il relativismo nasce solo quando un ordine di conoscenza si vuole applicare all'altro.

Chiaramente, una volta arrivato a questa conclusione, Bergson non può fare a meno di domandarsi in modo cruciale: allora, la metafisica non si occupa d'altro che dello spirito? Non si occupa del resto della realtà? E se si occupa di tutta la realtà, cosa accade con ciò che non è la *durée* dello spirito? Come può esistere allora una metafisica, un sapere che si occupi di tutto il reale per via intuitiva? È il terzo punto che dobbiamo esaminare: l'ambito della filosofia per Bergson.

III. L'AMBITO DEL SAPERE FILOSOFICO

La risposta di Bergson a queste domande non è una risposta concettuale e astratta. Intanto, Bergson pretende che la filosofia sia, come già diceva Aristotele, un sapere riguardo alla totalità della realtà. Questa totalità del reale, per Aristotele, sarebbe costituita da ciò in cui tutte le cose coincidono, cioè dall'essere. L'unità dell'essere sarebbe per Aristotele la base del carattere totale del sapere filosofico. Questo, per Bergson, è un'idea vuota: lungo questa via, cosa ne sappiamo se il mondo è realmente «uno»? Attraverso concetti puri non arriveremo mai al mondo reale. Invece, installati nell'esperienza metafisica, troviamo che il reale è l'immediatamente dato, il fatto immediato dato alla nostra coscienza. Se tutte le cose coincidono in qualcosa, questo qualcosa dovrà essere intuito anche nell'esperienza metafisica. Ebbene, ciò che costituisce la totalità concreta del reale non è un concetto astratto come l'essere, ma qualcosa che ha due caratteri appresi nell'intuizione immediata, cioè durata ed evoluzione. Sono due caratteri la cui spiegazione costituisce l'ambito universale del sapere filosofico. Poiché non stiamo cercando di fare un'esposizione della filosofia di Bergson, ma di accertare l'idea che egli è giunto a farsi del

sapere filosofico, sarà sufficiente far vedere la realtà intuitiva dei due caratteri. Questo giustificherà che si tratta di una vera filosofia prima.

1. *La durata*. Tutte le cose «sono» secondo una certa *durée*, una sorta di tensione interna che costituisce il loro peculiare modo di essere. Nell'intuizione della nostra stessa *durée* ci è data la *durée* delle cose, e perciò la nostra stessa *durée* ci immerge per simpatia nella loro *durée*.

Dunque, la filosofia non si limita allo spirito, ma abbraccia tutto, persino la stessa materia. Come? Abbiamo già detto che la *durée* non è una linea astratta, ma ha una qualificazione interna in ogni cosa, una continuità di progresso e un'unità di direzione: Grazie a questo, ogni cosa ci porta a tutte le altre. Se non avessimo nient'altro che l'intuizione del colore arancione, osservandolo in tutte le sue sfumature non potremmo certo provare l'esistenza di altri colori, ma l'intuizione dell'arancione, con tutte le sue sfumature, ci porrebbe immediatamente nella direzione dell'intuizione del rosso e del giallo e ci farebbe almeno intravedere un rosso e un giallo. Dunque, con l'intuizione ci si apre l'intero campo del reale. Il fatto è che il reale non è costituito dalle mere relazioni di alcune cose con altre, ma da questa interna tensione di *durée*, secondo cui più che cose diverse, ciò che abbiamo è quasi qualità diverse della *durée*. La realtà consiste precisamente in questa interna mobilità che è la *durée*.

Questo ha dato l'occasione per un'altra grande caricaturizzazione del pensiero di Bergson: Bergson avrebbe sostenuto il mobilismo universale. Ma come dice lo stesso Bergson, come si può paragonare la dottrina della *durée* con un simile mobilismo al modo dell'eraclitismo antico? Certamente, Bergson ha affermato a sazietà che la sostanza del reale è la mobilità. Ma non ha preteso di dire, né ha mai detto, che la realtà sia puro cambiamento. Ha detto che è *durée*, cosa sensibilmente diversa. Ha chiamato mobilità questo carattere durevole, ma non ha chiamato, all'inverso, durata il puro cambiamento. Nel movimento ha preso non ciò che ha di cambiamento ma ciò che ha di durata, di tensione interna. In secondo luogo, Bergson non ha mai negato la persistenza di qualcosa nella *durée*. Ciò che ha affermato è che la *durée* riguarda la realtà intera, dimodoché ciò che persiste non è necessariamente un soggetto che soggiace al movimento.

Dunque, le cose hanno questo modo di essere peculiare che è durare. E poiché la durata è qualcosa di internamente qualificato e diretto, l'ambito della filosofia è la totalità del reale, e non soltanto lo spirito. L'intuizione dello spirito serve (come serviva la matematica a Platone) come azione catartica per purificarci dalla pura materia. Come ogni grande filosofia, quella di Bergson ci dà contemporaneamente una nuova concezione dello spirito e una nuova concezione della materia.

II. *L'evoluzione*. Per Bergson, queste diverse durate costituenti il tutto del reale non sono meramente giustapposte. Possiedono un'articolazione interna estremamente precisa: è l'evoluzione. Si è voluto dire allora che Bergson è un trasformista. È un'altra deformazione caricaturale, perché per Bergson si tratta rigorosamente del contrario di una trasformazione. Certamente,

Bergson ha scritto che la vita è un *élan*, dalla più modesta ameba fino allo spirito più egregio, come quello di Santa Teresa. Ma questo *élan* non è una trasformazione, bensì proprio il contrario: è una invenzione in ciascuna delle sue fasi o, come dice Bergson, è un'evoluzione «creatrice» di qualcosa di nuovo, imprevedibile, perché non contenuto nella fase precedente. E questo non solo per quanto concerne lo spirito, ma per quanto si riferisce alla vita in generale. Dinanzi ad un mucchio di limatura di ferro con una certa configurazione, il trasformista si sforza di far vedere che si tratta di una casuale combinazione di molecole ottenuta per urto. Il finalista nel senso corrente del termine, vede in questa configurazione l'ordine che dall'esterno è stato stabilito da un'intelligenza ordinatrice. La verità, dice Bergson, è diversa e più semplice: è che sul fondo del mucchio c'è una mano che, in modo impreveduto, realizza un semplice gesto nuovo, che di colpo produce dall'interno l'ordinamento delle molecole. L'ordine molecolare non è altro che l'impronta esterna del gesto semplice della mano. Questa è l'evoluzione della vita: l'invenzione di un gesto semplice dell'*élan* vitale nel seno della materia. L'evoluzione è innovazione. È l'*élan* che si va aprendo il passo attraverso la materia. La vita inventa, per tentativi, diversi modi di aprirsi il passo attraverso di essa. Si ottengono così alcuni sistemi che falliscono, altri che sono praticabili ed hanno un futuro. È questo il modo in cui si è costituito ciò che posteriormente ha preso il nome di biosfera. In questo senso dell'*élan* innovatore, l'evoluzione è una cosa di cui si ha immediata apprensione nell'intuizione. Per l'intuizione, vivere è avere questo *élan*, è creare, è inventare.

Questa concezione permette di interpretare la totalità del reale. Anzitutto la differenza tra la materia e la vita. L'*élan* ha una direzione ascendente nella quale procede innovando, fino alla liberazione completa dello spirito umano. Ma ha anche una direzione discendente: se riduciamo l'*élan* a ripetere sempre la stessa cosa, avremo ottenuto appunto la materia inerte, una materia che per ciò stesso è priva di interiorità. La materia è pura ripetizione, senza creazione né, invenzione.

Invece, se prendiamo l'*élan* nella direzione ascendente come innovazione, allora vedremo che questo *élan* inventore si manifesta attraverso quel carattere elementare della vita che Bergson chiama *torpeur*, il torpore vegetale. Accanto a ciò, nasce quella forma di *élan* chiamata istinto, caratteristico dell'animale: è ciò che permette di trovare con certezza alcune reazioni della vita. C'è però un'invenzione superiore, quella dell'intelligenza. L'istinto è la facoltà di trovare, l'intelligenza è la facoltà di cercare. Ci sono cose che l'intelligenza cercherebbe in perpetuo e non riuscirebbe mai a trovare; l'istinto le trova di colpo. Ma ci sono cose di cui l'istinto avrebbe necessità, e che tuttavia non potrebbe mai cercare; per questo occorre l'intelligenza, l'unica che può cercare senza limite. Di invenzione in invenzione, la vita innova, fino a culminare nell'intelligenza. Con questa si costituisce l'uomo. L'uomo così nato deve attendere anzitutto alla sua stessa vita: è l'*homo faber*. Però, riportato alla radice primaria della sua coscienza nell'intuizione, diventa *homo sapiens*. Questa è la quasi totalità del reale, per Bergson. E dico la «quasi» totalità, perché Bergson

deve rivolgere la sua attenzione non solo all'*homo faber* e all'*homo sapiens*, ma anche all'*homo loquax*, che esprime la condizione sociale dell'uomo.

È nella società che i discepoli del positivismo, come Durkheim e Lévy Brühl avevano incardinato la morale e la religione. Morale e religione sarebbero un mero ordinamento sociale. Ma Bergson vede nell'uomo qualcosa di più di uno spirito socializzato. Nell'uomo sociale esiste certamente un aspetto statico, per così dire, l'aspetto dell'organizzazione, la cui caratteristica essenziale è la pressione. Ma c'è un secondo aspetto, l'aspetto dinamico: l'aspirazione. Durkheim fu completamente cieco verso questa dimensione dell'uomo. Esistono una morale e una religione di pressione, ma esistono anche una morale e una religione di aspirazione. Non si tratta di un'affermazione astratta, ma di qualcosa che è dato in una intuizione. Benché la possiedano tutti gli uomini, questa aspirazione non si dà, nella sua forma pura e rilevante, in tutti, bensì soltanto in alcuni. Ma questo non è di ostacolo per la verità dell'intuizione. Una sola, unica intuizione, debitamente constatata, è sufficiente per la filosofia. Per questo Bergson non si è mai opposto ad ammettere i fenomeni parapsicologici, quali la trasmissione del pensiero; a condizione che questa trasmissione fosse constatata adeguatamente in un solo caso, sarebbe sufficiente. Ebbene, l'esistenza in forma estrema di quell'aspirazione dello spirito verso qualcosa di superiore è data, per Bergson, in due fatti: i profeti di Israele e l'esperienza dei grandi mistici cristiani. In essi ci si mostra lo spirito che ascende verso qualcosa di trascendente ad ogni *élan*, verso un punto finale di questo *élan*, che è Dio. I profeti e i mistici ci hanno dato la realtà di Dio nell'esperienza umana. Con ciò, al termine dell'evoluzione creatrice, abbiamo l'esperienza di un termine finale che racchiude la ragione iniziale dell'evoluzione stessa: la realtà di Dio. Mentre la degradazione dell'*élan* in pura ripetizione ci immerge nella materia, l'*élan* ascensionale ci porta fino alla radice e alla meta finale della vita. La materia è sempre la stessa: un'eternità di morte. Lo spirito ci porta a qualcosa che è sempre lo stesso, ma che è un'eternità di vita, Dio. E in Lui, dice Bergson ripetendo san Paolo, «*vivimus, movemur et sumus*».

Ecco cos'è per Bergson la filosofia. È uno sforzo di intuizione che comincia con lo scoprire la realtà propria dello spirito, che ci fa intravedere i diversi prolungamenti della *durée*, e infine ci apre al suo principio e termine trascendente. Questo sforzo intuitivo viene fissato in concetti, però in concetti propri, fatti su misura, e che non sono stati presi né dalle altre scienze né dalla vita pratica. Questo è il motivo per cui, pur utilizzando tutte le conoscenze, la filosofia non è una generalizzazione di conoscenze, ma un'installazione nella *durée* primaria, mediante un'intuizione originale, che ci dà l'assoluto del modo di essere del reale. La filosofia, la metafisica, è puramente e semplicemente questo: esperienza integrale.

HUSSERL

Dedichiamo quest'ultima lezione all'idea di filosofia come scienza in senso stretto e rigoroso, propugnata da Edmund Husserl. Husserl è un contemporaneo di Bergson; nasce nello stesso anno del grande filosofo francese (1859) e muore due anni prima (1938). Il che ci dice già che l'ambiente filosofico in cui si trova Husserl è in fondo lo stesso nel quale si sviluppò Bergson. Ma in Germania questo ambiente ha sfumature peculiari. Husserl si ritrova in un ambito definito da due o tre direzioni della filosofia al di là del Reno.

Anzitutto il dominio, ancora poco decisivo in filosofia, delle scienze dello spirito. La filosofia di Hegel, con la sua idea dello spirito oggettivo, aveva condotto per mano di Comte, alla sociologia. In Germania, la crisi dell'hegelismo ha avuto, in quest'ordine di idee, un confutatore decisivo: Dilthey. Ma per Dilthey non si tratta solo di sociologia. La sua critica dell'hegelismo è più profonda; si rivolge direttamente agli stessi presupposti di Hegel. Invece della Ragione assoluta di Hegel, per Dilthey la base e l'intero dominio della filosofia è la vita. E a partire da essa, Dilthey è uno dei grandi teorici delle scienze dello spirito. La letteratura, l'arte, la sociologia stessa, tutto questo entra nella filosofia nella forma speciale di essere dimensioni della vita dello spirito. La storia, da questo punto di vista, è essenziale alla filosofia, per il fatto di essere un momento formale della vita dello spirito.

Dall'altro lato c'è l'auge delle scienze della natura che filosoficamente ebbe in questo momento una ripercussione tipica: il ritorno a Kant. Fu il neokantismo. Sviluppato in direzioni diverse, acquista il suo maggior vigore filosofico con Cohen e Natorp. Per questo neokantismo, la filosofia è, come diceva Kant, filosofia trascendentale. Ma ciò che Cohen intendeva con questa espressione era la teoria del metodo della scienza. Ciò che le cose sono, è affare della scienza positiva. La filosofia avrebbe come proprio dominio la teoria della scienza. Il paradigma di ogni conoscenza è la scienza fisico-matematica, e la filosofia, come teoria della scienza, non è altro che la teoria della conoscenza che sfocia nella scienza positiva. Oltre al neokantismo, ebbe qualche influenza, in questo momento, la filosofia di Lotze, aperta ad una certa metafisica a tinte leibniziane, con note influenze di Fichte. Infine, certe forme di idealismo assoluto della coscienza (Schuppe, ecc.). Bastino queste frammentarie allusioni.

Accanto a questo, la crescita straordinaria della psicologia come scienza, in direzioni molto diverse. Anzitutto, la psicologia di laboratorio, il cui

maggiore esponente era Wundt. Inoltre, però, da Dilthey venne una diversa concezione della psicologia come scienza. Non si trattava di una psicologia «esplicativa» dei fenomeni mentali, quale la si tentava nei laboratori, ma di una psicologia che si propone di «comprendere» la vita mentale e il suo significato, in un modo quasi meramente descrittivo. Era la *verstehende Psychologie*, la psicologia «comprensiva». Infine, una psicologia ancora incipiente, ma chiamata ad esercitare la maggiore influenza in filosofia: la psicologia di Brentano, uno scolastico buon conoscitore della psicologia moderna, che cerca di indagare la natura peculiare dello psichico. Per Brentano, l'elemento specifico di ogni fenomeno di coscienza è il fatto che esso include in ultima analisi l'esistenza intenzionale di un oggetto: la visione è visione di qualcosa, il pensiero è pensiero di qualcosa, l'estimazione è estimazione di qualcosa, ecc. Nell'una o nell'altra forma, l'intenzionalità è la caratteristica specifica di un fenomeno psichico: ogni fenomeno psichico o è intenzionale in se stesso, o poggia su un fenomeno intenzionale. Brentano fu l'iniziatore di un'importante serie di ricerche psicologiche e filosofiche, dovuta soprattutto a tre suoi grandi discepoli: Twardowsky, Meinong e lo stesso Husserl.

Dunque, la psicologia si mostrava, in varia misura, come il terreno solido su cui poggiare la filosofia di fronte al puro idealismo speculativo e persino allo pseudo-positivismo neokantiano di Cohen. La filosofia era certamente una teoria della conoscenza, però basata sulla ricerca intorno alla coscienza. In tal modo, la psicologia, che per un verso era una scienza accanto alle scienze della natura, per un singolare paradosso era la scienza fondamentale della filosofia. La stessa logica non sarebbe altro che la teoria delle leggi psicologiche del pensiero, ecc. È ciò che fu chiamato psicologismo. E in questa funzione fondante, la psicologia aveva come naturale alleato le scienze dello spirito.

Husserl si ritrova in questo ambiente. Per temperamento, e per la tendenza naturale dell'epoca, Husserl è incline alla matematica, che lascia nel suo spirito una forte impronta, lungo tutto l'arco della sua opera; la sua stessa idea della filosofia come scienza rigorosa e in senso stretto è un po' plasmata sul modello della matematica. Ma per l'influenza di Brentano, cerca di dare un'interpretazione psicologica dei grandi concetti matematici. Husserl sale in cattedra a Gottinga con un lavoro «Sul concetto di numero, analisi psicologica». Da qui nacque la sua *Filosofia dell'Aritmetica*, dedicata a Brentano, e che era lo sviluppo del suo primo lavoro. Ne apparve solo il primo volume. Non fu un caso. Come Bergson aveva fallito nell'applicare al tempo le idee di Comte, così anche Husserl fallì nel voler dare un'interpretazione psicologica dei concetti aritmetici. Con ciò gli divenne problematica l'idea stessa della filosofia. Sentì la necessità di intraprendere un nuovo cammino, di dare una nuova direzione alla filosofia. Deve liberarsi tanto dello psicologismo, quanto dell'idea di filosofia ancorata alle scienze dello spirito alla maniera di Dilthey. In questo tentativo apre, dunque, un nuovo campo alla filosofia: fu la fenomenologia. E allo stesso modo in cui il pensiero di Husserl nasce nel campo aperto da Brentano, così

nel campo aperto da Husserl nasce il pensiero di Heidegger. In tal modo, abbiamo un'area filosofica determinata, da tre grandi pensatori:

Husserl, Dilthey, Heidegger. Senza addentrarci nell'esposizione delle loro filosofie, ci limiteremo all'idea della filosofia presentata da questi tre nomi.

Naturalmente, la maggior parte dell'esposizione sarà dedicata a Husserl.

I. HUSSERL

Dinanzi al fallimento dell'interpretazione psicologica delle leggi dell'aritmetica, Husserl ricorda la frase di Kant: «Non si impara la filosofia, si impara soltanto a filosofare». Orbene, dice Husserl, questa frase è tristemente esatta per una semplice ragione: perché la filosofia non esiste ancora come scienza. Finora, in filosofia, tutto è questione di punti di vista, di opinioni discutibili senza fine. Nulla di tutto ciò accade in una vera scienza. Occorre, dunque, tentare di fare della filosofia una scienza in senso stretto e rigoroso, nella quale le questioni possano essere decise facendo appello alle cose stesse. Naturalmente, questo tentativo lo colloca immediatamente contro due fronti: il fronte dello psicologismo e il fronte dello storicismo. Per lo psicologismo, la scienza fondante della filosofia è la psicologia; per lo storicismo lo è la storia come insieme di movimenti attraverso i quali passa lo spirito umano a seconda delle epoche e delle culture. Ma entrambe queste concezioni per Husserl sono un controsenso. Infatti, ogni teoria pretende di avere validità assoluta. Orbene, lo psicologismo e lo storicismo sono due teorie consistenti nel fondare la validità assoluta in qualcosa che non la possiede: nei fatti. Sono una teoria della non validità assoluta di ogni teoria. Sono, dunque, un controsenso. Il fatto è che, nel mettere in cammino la filosofia, tanto lo psicologismo quanto lo storicismo dimenticano il loro atteggiamento meramente psicologico e storico. Ma su una simile dimenticanza non si può edificare una vera filosofia.

Pertanto, la filosofia deve intraprendere una nuova rotta, se vuole costituirsi come scienza in senso stretto e rigoroso. Per questo Husserl ricorre alla riflessione critica quale era stata iniziata da Descartes. Anche Descartes voleva dare basi nuove, sicure e certe al sapere umano. Ma, dice Husserl, l'unica cosa uscita da questa riflessione fu la costituzione delle scienze della natura e dello spirito. Tuttavia, la filosofia stessa non riuscì a costituirsi come scienza. Il fatto è che in Descartes rimase indeterminata la relazione della filosofia con le scienze della natura e dello spirito: l'elemento filosofico è o no una nuova dimensione del sapere, e quale? La filosofia, dice Husserl, è l'inevitabile aspirazione dell'umanità ad una conoscenza pura e assoluta. Ma non è mai riuscita a soddisfare questa aspirazione. Senza rinunciare alla riflessione cartesiana, più ancora, appoggiandosi su di essa in tutta la sua purezza, bisogna intraprendere una nuova rotta. Qual è questa rotta? Dove è data la possibilità di seguirla? In che consiste allora il

problema filosofico radicale? Ecco i tre punti che Husserl deve chiarirci in successione:

1. La posizione del problema filosofico.
2. La possibilità di fare di questo problema una scienza.
3. Il problema filosofico radicale.

1. Posizione del problema filosofico

Non si tratta di racchiudere in una formula scolare l'enunciato del problema filosofico, ma di abbozzare l'atteggiamento filosofico radicale di Husserl. Questo atteggiamento è determinato da ciò che si propone: una conoscenza, una scienza assoluta, dove assoluto significa che si tratta di una conoscenza vertente su un oggetto posto alla portata di tutti senza discussione, e che inoltre su questo oggetto si abbiano conoscenze giustificate con piena evidenza dalla sua peculiare natura. Questa conoscenza deve essere ottenuta in modo giustificato a partire da me stesso; in tal modo, l'intero universo delle conoscenze filosofiche deve essere l'universo delle verità che io otterrò, cioè deve essere un universo di verità che l'io, l'*ego* fondamentali con carattere assoluto dalla sua condizione di «io». Dunque, nel frattempo ogni verità resta in sospeso, ed intanto mi trovo soltanto con l'*ego*. Detto in modo generale, ecco l'atteggiamento radicale in cui si colloca Husserl: l'atteggiamento di un *ego* che vuole fondamentare radicalmente a partire da se stesso ogni possibile verità.

Questo atteggiamento era già stato inaugurato da Descartes. Per Descartes, tutto deve essere messo in dubbio una volta nella vita (*semel in vita omnia in dubium esse revocanda*). L'atteggiamento radicale di Descartes è il dubbio. Il dubbio cartesiano è un metodo, e come metodo è determinato anche da ciò che vuole ottenere, vale a dire conseguire una certezza su ciò che le cose sono nella loro realtà. Ecco quindi che il dubbio conduce Descartes a ridurre tutto l'universo delle presunte verità alla condizione, intanto, di un insieme di meri pensieri miei, di semplici cogitazioni. A partire da essi, cerca la realtà. E la prima realtà, l'unica che intanto si salva nel dubbio, è la realtà dell'io cogitante stesso. Riduzione dubitante, cogitazione, realtà dell'*ego*: ecco, per così dire, gli elementi sui quali l'*ego* che filosofa basa tutto il suo sapere filosofico, secondo Descartes.

Per Husserl, questo sarà un punto di partenza incontrovertibile. Incontrovertibile, per ciò che si riferisce alla riduzione di ogni possibile verità ad un'operazione dell'*ego* di ciascuno. Ma nulla di più. Per Husserl, la via seguita da Descartes è viziata *ab initio*; se fosse stato fedele al suo tentativo, Descartes avrebbe seguito un'altra via. E in effetti, ciò che Descartes chiama *cogitatio* è una cosa assai vaga. Ogni *cogitatio*, pur avendo messo in dubbio la sua presunta verità, ha un suo *cogitatum* che, in quanto *cogitatum*, è un oggetto *sui generis*. Orbene Descartes non si accorge di questo, ma sorvola su questa circostanza per andare dalla *cogitatio*

all'*ego*. L'*ego* di Descartes è un *ego cogitans*. Ma cos'è che di questo *ego* interessa Descartes? Ciò che gli interessa è vedere se può trovare in esso ciò che non ha trovato in nessuna sua cogitazione: la realtà. L'*ego* di Descartes è un *ego* esistente, un *ego* reale. Cioè, la stessa cosa che lo ha fatto sorvolare sul *cogitatum* in quanto tale è ciò che lo conduce a vedere nell'*ego* una realtà. E questo è il secondo punto in cui Husserl si separa da Descartes. Se Descartes avesse preso in considerazione il *cogitatum* della cogitazione, si sarebbe ritrovato con un *ego* che non è realtà esistente, bensì mero polo ideale della cogitazione e del cogitato in quanto tale. L'*ego* non è altro che il polo «soggettivo» di ciò che oggettivamente è il *cogitatum* in quanto tale. È la correlazione *ego cogito cogitatum*. E questa mera correlazione diventa il punto in cui Husserl ancora la sua riflessione critica. Con ciò, l'oggetto su cui filosofa ha un carattere diverso; e lo ha anche l'atto con cui tutto viene ridotto alla particolare condizione di oggetto cogitato. Detto in termini chiari, il *cogitatum* in quanto tale è ciò che Husserl chiama fenomeno; e l'atteggiamento che conduce al fenomeno non è il dubbio, ma una riduzione di tipo diverso: la riduzione fenomenologica. Cos'è il fenomeno? Cos'è la riduzione? Qual è il campo di ricerca filosofica aperto da questa particolare riduzione? Sono i tre punti che Husserl deve delucidare.

1. Che intende Husserl con fenomeno? Anzitutto, fenomeno non significa gli stati mentali, quegli stati reali che costituiscono il mio psichismo; fenomeno non è uno stato psichico, come si andava ripetendo fin da Locke e Hume. Perché, a parte altre ragioni più profonde, tali stati psichici, dirà Husserl, sono stati reali; e giacché sono tali, non sappiamo se hanno una maggior realtà di quella che può avere l'oggetto di una percezione esterna. Neppure si tratta di fenomeni nel senso che sono. ciò che appare di una cosa che sta al di là del suo stesso apparire. Perché questa contrapposizione non ci dice nulla in positivo su cosa sia l'apparente stesso. Dunque, per Husserl fenomeno non è qualcosa di contrapposto alla cosa in sé di Kant. Per Husserl, fenomeno è semplicemente ciò che è manifesto, in quanto è manifesto. Alla fin fine, si tratta del senso etimologico del vocabolo. Ed è questo che era passato inavvertito in Descartes. Il *cogitatum* in quanto tale è puramente e semplicemente fenomeno, sia che la cogitazione verta sul mondo esterno, sia che verta sui miei stessi stati psichici. Tutto, persino le mie stesse cogitazioni reali, in quanto le conosco riflessivamente, è intanto mero fenomeno. In virtù di ciò, ogni fenomeno include necessariamente colui dinanzi al quale è fenomeno: manifestarsi è necessariamente manifestarsi a qualcuno. Correlativamente, ogni fenomeno, ogni *cogitatum*, è tale soltanto secondo i modi del cogitante e della sua cogitazione. Questa cogitazione è ciò che Husserl chiama coscienza. Vedremo poi di che coscienza si tratta. È però chiaro fin d'ora, per Husserl, che fenomeno e coscienza sono due termini correlativi: ogni coscienza è coscienza di qualcosa, e questo qualcosa è il fenomeno che si dà in quella coscienza. Come il fenomeno non è l'apparenza soggettiva, così neppure la coscienza è uno stato soggettivo. La correlazione in questione è al di sopra di ogni dualismo soggetto-oggetto, intesi come realtà.

Orbene, *l'ego* nel restare solo con se stesso, riduce ogni realtà alla condizione di fenomeno. Ora, per Husserl, tutto sta nel dire cos'è questa operazione, cos'è questa riduzione.

2. Poiché si tratta di una riduzione di tutto a puro fenomeno, Husserl la chiama riduzione fenomenologica. Per intenderne la struttura, è necessario cominciare col chiarire su che cosa opera questa riduzione; solo così riusciremo a determinare la natura peculiare della riduzione stessa.

a) La posizione di Husserl è chiara: la riduzione opera sulla totalità del mondo in quanto tale. Per l'uomo che vive secondo un atteggiamento naturale, il mondo è la totalità delle cose reali, tra le quali mi trovo io stesso, come una realtà tra le altre. Ciò che abbiamo chiamato atteggiamento «naturale» consiste appunto nel vivere in un mondo. La naturalità della vita naturale consiste nel credere (*Glaube*) nella realtà del mondo e di se stessi. Dunque, la vita naturale ha per supporto una «proto-credenza» nella realtà del tutto; ogni credenza ulteriore è montata sulla protocredenza. Ebbene, la riduzione opera su questa protocredenza, cioè sul mondo intero, e consiste nel lasciarla in sospeso. Beninteso, però: sul mondo «intero», cioè includendo la mia stessa realtà come parte del mondo. Non si tratta del fatto che io, come ente reale, esista in un mondo la cui validità resti in sospeso per me, ma del fatto che io stesso, come soggetto cogitante reale, appartenente al mondo nella mia condizione di realtà, resto in sospeso proprio per ciò che si riferisce a questo carattere di realtà, e appaio a me stesso come cogitante, puro da ogni realtà, senza altra nota che quella di essere il fenomeno dell'*egoità* (*yoidad*), per così dire. In questo modo, includendo nel mondo naturale *L'ego* mondano, e avendo entrambi come supporto nella loro azione reciproca *l'Ur-doxa*, la proto-credenza fondamentale, abbiamo la totalità su cui va ad operare la riduzione. In che consiste, in se stessa, questa riduzione?

b) Non si tratta di abbandonare puramente e semplicemente questo mondo reale; cioè non si tratta di credere che *non* abbia esistenza. Si tratta, al contrario, di continuare a viverlo e a vivere in esso, ma adottando, mentre lo vivo, un atteggiamento particolare: porre in sospensione la validità della credenza nella sua realtà. Non si tratta di negare questa credenza - il che equivarrebbe a sostituirla con un'altra - ma soltanto di sospendere la sua vigenza, nel senso di astenersene. È quanto esprime il termine greco *epoché*: sospensione, astensione. Continuo a vivere la vita reale e a compiere gli atti in cui consiste; altrimenti, non esisterebbe alcuna possibilità di astensione. Ma mentre vivo, la «metto tra parentesi» (*Einklammerung*); *convivo* con essa in pura astensione dalla sua vigenza reale. Dunque non abbandono la vita reale, ma resto in essa in tutta la sua ricchezza e i suoi dettagli, nelle varietà di ogni vissuto. Ma senza credere alla sua realtà. La riduzione consiste dunque nel ridurre il mondo intero a qualcosa che non è realtà; per questa operazione, ho un mondo ridotto. Non perdo nulla di ciò che è reale; perdo soltanto il suo carattere di realtà. Allora, a che cosa viene ridotto il mondo? Appunto ad essere soltanto ciò che appare alla mia coscienza e in

quanto mi appare; cioè viene ridotto a puro fenomeno. La riduzione è, dunque, fenomenologica.

Questa riduzione, e il fenomeno ottenuto attraverso di essa, hanno una precisa struttura o, se si vuole, questa riduzione ha due dimensioni. In primo luogo, nell'atto stesso della sospensione, tutto ciò che si presentava come fatto cessa di essere fattuale (*fáctico*). Il fatto è sempre e solo la realizzazione di qualcosa nella sua concrezione individuale. Se sospendo questo carattere di fatto, ciò che mi appare è semplicemente la configurazione intrinseca posseduta dal dato. Invece del puro fatto, abbiamo l'*eidòs*. Se in questo rosso di fatto, prescindendo dal suo essere «di fatto» rosso, rimango soltanto con «il» (*lo*) rosso. Questo *eidòs* non è, senz'altra aggiunta, un «concetto» generale. Non addentriamoci ora nell'esposizione della concezione husserliana dell'*eidòs* e della sua visione. Quanto detto basta a far intendere che la riduzione fenomenologica è anzitutto e soprattutto una riduzione eidetica, una riduzione dal fattuale all'eidetico.

Ma non è solo questo. La cosa più importante è che viene ridotta la realtà nel suo stesso carattere di realtà. Col che, il mondo, ridotto a fenomeno, risulta essere perfettamente irreali. Ma irreali non significa fittizio, o qualcosa di simile. Significa soltanto che prescinde con l'*epoché* da ogni allusione alla realtà. Per Husserl questo non rappresenta una perdita ma, come vedremo subito, un'acquisizione definitiva, perché sapendo cos'è «il» rosso in se stesso, irrealmente, ho con ciò il «metro» secondo cui sono, o non sono, o sono a metà rosse tutte le cose rosse che esistono o possono esistere realmente nel mondo. In questa dimensione, la riduzione non è solo eidetica, ma è trascendentale. E lo è in un duplice senso. In primo luogo, perché questo fenomeno, nella sua irrealità, si dà soltanto in una coscienza e con questo atto di coscienza che è la riduzione; in tal modo, in una forma o nell'altra. - vedremo poi qual è questa forma - quel metro della realtà si manifesta soltanto in e per una coscienza soggettiva. In quanto questa soggettività è quella che costituisce la condizione delle cose, è una soggettività trascendentale. Sia chiaro, una volta di più, che non si tratta della soggettività trascendentale nel senso kantiano. In secondo luogo, la riduzione è trascendentale, perché fin dai tempi più remoti si chiama trascendentale ciò che costituisce la «proprietà» in cui tutto coincide per il mero fatto di essere. Orbene, con la riduzione, tutto è, ed è solo, fenomeno. Ne deriva che la fenomenalità è il carattere trascendentale supremo.

In definitiva, la riduzione fenomenologica è, insieme, riduzione eidetica e trascendentale. Da qui l'atteggiamento radicale che assumerà a *limine* Husserl di fronte allo psicologismo, a Kant e alla metafisica classica.

Lo psicologismo è un soggettivismo psicologico. Consiste nell'affermare che tutto ciò che chiamiamo mondo, e le cose che sono in esso, siano intanto stati psichici miei, rappresentazioni soggettive. Per Husserl, questo è impossibile per due ragioni. Primo, perché gli stati mentali sono qualcosa di puramente fattuale. Orbene, il fenomeno non è fatticità ma è qualcosa di eidetico, e l'eidetico è il «metro» delle cose, cioè il metro del fattuale. Per lo psicologismo risulterebbe, al contrario, che il fattuale è il metro dell'eidetico, il che per Husserl è un perfetto controsenso. E in secondo

luogo, il soggetto e gli stati di cui ci parla lo psicologismo, sono un soggetto e alcuni stati reali; un soggetto dotato di stati e processi psichici reali. Ma di questo soggetto si deve dire esattamente ciò che abbiamo detto delle cose. Questo soggetto, come realtà di fatto, fa parte del mondo. La riduzione opera sul mondo intero, e pertanto anche sul soggetto reale e sui suoi stati. Nella sua fatticità, il soggetto reale dipende da ciò che è eideticamente il soggetto in quanto tale, e non al contrario. Il soggetto psicologico dipende da ciò che è il puro fenomeno «*ego*».

La stessa cosa dovrà dire Husserl di fronte a Kant. Kant trascende da ogni ente alle condizioni di intelligibilità di ogni oggetto in quanto tale, condizioni che sono la forma stessa dell'intelletto umano. In questo senso, in Kant il trascendentale è qualcosa di radicalmente diverso da tutto lo psichico. Tuttavia, per Husserl anche questo è insufficiente, per due ragioni.

In primo luogo, perché il soggetto trascendentale di Kant è un soggetto interno al mondo ed è dentro il mondo e di fronte alle altre cose che acquista il suo rango centrale e fondante. Orbene, in quanto mondano, questo soggetto risulta sottoposto alla riduzione fenomenologica esattamente come tutte le altre cose. Ma in secondo luogo, questo rango centrale dell'*ego*, della coscienza, non consiste, come pretende Kant, nel fatto che l'io dia forma all'oggetto in quanto oggetto. Al contrario. La coscienza non dà forma a ciò su cui verte. La coscienza e il suo oggetto non sono in funzione di «conformazione», ma di mera «correlazione». La riduzione prende il mondo e la vita naturale dell'uomo e li lascia perfettamente intatti nel loro contenuto. L'unica cosa che la riduzione fa è sospendere la credenza nella loro realtà. Con ciò, la coscienza non fa l'oggetto; piuttosto, l'unica cosa che «fa» è avere l'oggetto come qualcosa di manifestato in me; niente di più. È un «fare», ma *sui generis*: è un far sì che l'oggetto sia manifesto di fronte a me in ciò che esso è; cosicché, solo in quanto manifesto in me l'oggetto mostra ciò che esso è. Coscienza significa soltanto che solo a partire da me, e in -quanto manifesto, ha validità ciò che chiamiamo l'essere delle cose. Questo oggetto è, dunque, indipendente dalla coscienza, ma si manifesta solo in e per una coscienza. È appunto la correlazione. Torneremo dettagliatamente su questa idea. Grazie alla riduzione, dunque, ascendiamo, trascendiamo, dall'io mondano a un *ego* puro, in pura correlazione con il suo oggetto in quanto fenomeno. Non sono due io, ma uno stesso io, e alcune cose stesse, vissute in due atteggiamenti diversi: quello naturale e quello ridotto.

La metafisica classica aveva parlato a sazietà di trascendenza. Ma intese il trascendere come un andare dalla realtà del mondo ad una causa trascendente che lo spiegasse. Orbene, questa causa trascendente, se qualcosa dobbiamo saperne, necessiterebbe di manifestarsi in una coscienza. E anche se così fosse, la funzione della fenomenologia non consiste nello «spiegare» il mondo con questa causa, ma solo nel «comprendere» ciò che è. La fenomenologia non spiega niente, per la semplice ragione che ogni spiegazione è interna al mondo, e la fenomenologia trascende il mondo intero, non per uscirne, ma proprio al contrario, per restarvi, però in un altro modo: vedendo come ci si manifesta.

Il nuovo atteggiamento propugnato da Husserl si cifra dunque in un solo concetto: riduzione, riduzione a fenomeno puro. Ridotto il mondo intero a mero fenomeno, qual è il campo di investigazione filosofica aperto da questo atteggiamento, cioè in che cosa consiste più precisamente l'oggetto della filosofia?

3. A questa domanda si è già virtualmente risposto con quanto si è detto. Consideriamo questa cartella verde. Naturalmente, è sempre discutibile se questa cartella è verde, o fino a che punto non lo è; in ogni caso, il verde ammette nella realtà sfumature di verde molto diverse; è ciò che giustifica la discussione se questa cartella è o non è di fatto e realmente verde. Però, sospendiamo la nostra credenza sulla realtà di questa cartella verde. Automaticamente la discussione perde di significato, perché perde il suo oggetto: la realtà della verdezza. Non sappiamo più se la cartella è verde. Ci resta solo il fenomeno «verde». Allora, cos'è ciò che sappiamo? Non sappiamo se la cartella è verde, ma sappiamo cos'è il verde, cos'è l'esser verde. Orbene, ciò che dal tempo dei primi greci, fino ai nostri giorni, costituisce il «che cosa» di qualcosa è ciò che è stato chiamato la sua «essenza» (*Wesen*). E l'essenza è ciò che una cosa, «è». Essenza è l'essere delle cose. Perciò il risultato della riduzione fenomenologica è la scoperta dell'essenza, dell'essere. Nella sua duplice dimensione eidetica e trascendentale, il fenomeno puro è essenza, è essere: essere uomo, essere pietra, essere cavallo, essere astro, essere verde, ecc. In cambio dell'aver posto tra parentesi la realtà delle cose, alimentata dalla credenza fondamentale, ciò che abbiamo acquistato è nientemeno che l'essere stesso delle cose, la loro essenza. E questo è l'oggetto della filosofia. L'ente di Aristotele, l'oggetto di Kant, il fatto scientifico di Comte e il fatto immediato della coscienza di Bergson, cedono il passo, per la riduzione a fenomeno, all'essenza pura, all'essere come essenza.

Questo oggetto ha un carattere assoluto. Le cose, dicevamo, sono più o meno verdi, triangolari, ecc. Però, «il» verde, «il» triangolo, sono pienamente ciò che sono in se stessi. Ogni realtà di fatto è relativa alla sua essenza, ma invece l'essenza stessa non è relativa al fatto. Sospeso il carattere di realtà, abbiamo davanti a noi qualcosa di assoluto. Ogni relativismo viene dalla realizzazione fattuale dell'essenza.

Absolute non è solo questo oggetto, ma anche la sua manifestazione per la coscienza. Quando percepisco qualcosa come realtà, ci sarebbe sempre la possibilità di un errore, di un'allucinazione o un'illusione. Però, se sospendo questo carattere di realtà, allora rimango con il percepito, così come si manifesta e in quanto si manifesta a una coscienza. Il possibile carattere allucinatorio o reale della percezione è perfettamente indifferente. Ciò che «è» il verde è indifferente al fatto che la cosa sia o non sia realmente verde. La coscienza in riduzione è sufficiente a se stessa; è l'unico ente che non necessita di nessun altro per essere. t, dunque, l'unico essere assoluto.

La realtà, dicevamo, è relativa all'essenza. Ne deriva che ogni sapere sulle realtà ha necessità di una rigorosa giustificazione. Orbene, che significa giustificare? Giustificare non è altro che mostrare che qualcosa «è»

nel modo in cui crediamo di sapere che è. Ogni giustificazione è sempre e solo un appellarsi al sapere sull'essenza. Il sapere sull'essenza è ciò che costituisce il metro del sapere sulla realtà. Ogni sapere sui fatti trova la sua possibile giustificazione solo nel sapere assoluto dell'essenza. Il famoso «problema della conoscenza» non consiste nell'escogitare un ponte tra la coscienza e le cose, ma nel sapere cos'è il conoscere; solo sapendolo potremo accertare se ciò che pretende di essere una conoscenza reale e vera, lo è di fatto. Ne deriva che il sapere fenomenologico, come sapere assoluto dell'essenza, è la giustificazione di ogni sapere di fatto. Il sapere filosofico non è «empiologia», ma «fenomenologia».

Questo, però, è ancora solo una vaga affermazione. Aver scoperto l'oggetto assoluto, che è l'essenza, non è aver mostrato anche come sia possibile un sapere assoluto su di essa. Solo mostrando la possibilità di questo sapere avremo contemporaneamente il sapere filosofico come sapere assoluto, e il principio di giustificazione di ogni sapere sui fatti, cioè di tutta la scienza e di tutto il sapere della vita corrente. È ciò che dovrà ora mostrare Husserl. Alla questione su come si pone il problema filosofico, Husserl ha risposto con un concetto: il concetto di riduzione. Ora Husserl deve ricorrere ad un altro concetto nel quale sia racchiusa la possibilità del sapere filosofico come scienza assoluta dell'essenza.

2. La possibilità della filosofia come scienza

Si tratta di vedere come il fenomeno o essenza può dar luogo a una scienza in senso stretto e rigoroso. Perciò procediamo con ordine.

Abbiamo detto che il fenomeno o essenza si manifesta alla coscienza con un atto di riduzione. Nel sospendere la credenza nel mondo reale, resto con questo stesso mondo, tale quale mi si manifesta, e in quanto si manifesta alla mia coscienza; cioè, il mondo intero in quanto manifesto è tale solo come termine della coscienza. Reciprocamente, ogni modo della coscienza ha correlativamente il suo oggetto, secondo tale stesso modo di coscienza. Di conseguenza, la prima cosa che deve dirci Husserl è che cosa intende con ciò che chiama coscienza.

Anzitutto non si tratta della coscienza nel senso della psicologia. Per la psicologia, la coscienza è un'attività mentale che ha momenti e meccanismi propri. L'attività mentale vuole, pensa, sente e ricorda, percepisce, ha passioni, emozioni, ecc. Come modi di attività, ciascuno di questi fatti ha il suo meccanismo proprio; il meccanismo del percepire non è identico a quello del desiderare, ecc. Questi meccanismi racchiudono anche componenti somatiche del più diverso ordine: ricettori, come diremmo oggi, processi cerebrali, ecc. Orbene, pur essendo vero tutto ciò, tuttavia non è la cosa più importante per il problema della coscienza. Tutto ciò, in effetti, sono i «meccanismi» della coscienza, ma non la coscienza stessa. Intanto perché questi meccanismi appartengono al dominio dei fatti, al dominio della scienza naturale, un dominio che abbiamo messo tra parentesi. Ma

soprattutto perché questi meccanismi sono i meccanismi grazie ai quali ho coscienza; ma niente di più. Che cosa sia la coscienza che con questi meccanismi sono riuscito a ottenere, è problema che la psicologia come scienza naturale ha sempre eluso. Ebbene, quali che siano i meccanismi psico-fisiologici che producono la coscienza, questa è, nella sua purezza primaria, un mero «rendersi conto» di qualcosa: la coscienza è sempre e solo «coscienza-di», proprio in quanto puro rendersi conto di qualcosa. Da qui l'errore fondamentale che su questo punto Husserl rimprovera allo psicologismo: la naturalizzazione della coscienza, l'aver convertito il mero momento del rendermi conto di qualcosa in un sistema di meccanismi che al massimo potranno spiegare come arrivo a rendermi conto, ma non mi diranno mai in che cosa consiste il puro rendermi conto. Una volta ridotta l'attività mentale a questo momento di puro rendermi conto, mi trovo installato nella coscienza pura. È a questa coscienza pura che è manifesto il fenomeno o essenza. Di conseguenza, il problema di Husserl è ora di dirci qual è la struttura di questa coscienza pura.

2. La coscienza pura, la «coscienza-di», è coscienza solo in quanto lo è «di» qualcosa. Ogni coscienza è rivolta verso qualcosa. E questo esser rivolto verso qualcosa è ciò che da tempo remoto si veniva chiamando *intenzionalità*. Abbiamo già indicato che il maestro di Husserl, Brentano, aveva caratterizzato lo psichico, in una forma o nell'altra, con l'essere qualcosa di intenzionale, per il fatto che racchiude in se stesso il riferimento o direzione verso qualcosa di diverso dalla coscienza stessa. L'analisi strutturale della coscienza pura deve determinare con precisione cosa sia questa intenzionalità.

a) Anzitutto, l'intenzionalità è quel momento secondo cui la coscienza è una cosa che è tale solo «di» un'altra cosa. Sotto questo aspetto, la coscienza è una *intentio o*, come dice Husserl, è una *noesis*. La questione sta nel come Husserl intende questa *intentio*. Intanto non si tratta di una «relazione» tra un atto e il suo oggetto. Non si tratta del fatto che la coscienza come *intentio* sia una cosa conclusa, come un atto mio che è, «dopodiché» si stabilisce una relazione con qualcosa che non è essa, e sta al di là di essa, relazione che verrebbe espressa nel «di». Non si tratta di questo perché l'esser rivolta all'oggetto non è un momento aggiunto alla coscienza, ma appartiene formalmente alla coscienza in quanto tale; in tal modo l'*intentio* non è un atto concluso di fronte all'oggetto, ma ha compimento come atto solo nel suo stesso riferimento a questo oggetto. In altri termini, il «di» non è una relazione dall'*intentio* all'oggetto, ma è la struttura stessa dell'*intentio*. In virtù di ciò, ogni coscienza include intrinsecamente l'«esistenza intenzionale» del suo oggetto. Non si tratta di un'esistenza e di un oggetto reali, ma di qualcosa di diverso: di un'esistenza e di un oggetto intenzionali.

Ma questo non è ancora sufficiente. Brentano, nel riscoprire l'intenzionalità, si era limitato a ciò che abbiamo appena detto. L'intenzionalità è, per Brentano, un puro *faktum*, il *faktum* che la coscienza include intrinsecamente il momento del «di»: ogni percepire è un «percepire-di», ogni ricordare è un «ricordare-di», ogni volere è un «volere-

di», ecc. È l'intenzionalità come mera «correlazione». Che ciò sia vero non è qualcosa di cui Husserl dubiti. Al contrario, abbiamo visto che Husserl lo sostiene energicamente. Ma benché vero, questo per Husserl non è sufficiente. Intanto, perché ogni oggetto della coscienza è presente ad essa solo secondo i modi propri della coscienza, quali sono il percepire, il ricordare, ecc. In virtù di ciò, l'oggetto ha il carattere modale di essere percepito, di essere ricordato, ecc. Così, la coscienza prefissa *anticipatamente* il modo di presentazione dell'oggetto; non è una mera correlazione, ma un prefissare. Più ancora, e questo è l'essenziale, la coscienza è ciò che fa sì che ci sia per essa un oggetto intenzionale; la coscienza non solo *ha* un oggetto, ma *fa sì* che per essa ci sia un oggetto intenzionale, e lo fa *a partire da se stessa*. Il che significa (una volta di più) che i modi dell'intenzionalità, dell'*intentio*, non si trovano in mera correlazione con il suo oggetto, ma questo si fonda in quella. Non è che l'*intentio produca* a partire da se stessa il contenuto dell'oggetto; sarebbe un soggettivismo che Husserl rifiuta energicamente. Però, ciò che l'*intentio*, e solo l'*intentio* fa è fondare la possibilità della manifestazione dell'oggetto intenzionale così come esso è in se stesso. L'intenzionalità è il fondamento della possibilità di ogni manifestazione oggettiva per me. Dunque, l'*intentio*, il «di» rispetto all'oggetto non è una mera correlazione soggettiva, ma un *a priori* della sua manifestazione. Questa è la creazione di Husserl: l'intenzionalità non è solo «intrinseca» alla coscienza, ma è anche un *a priori* rispetto al suo oggetto, dove *a priori* significa che la coscienza *fonda, a partire da se stessa* la manifestazione del suo oggetto. E questo fenomeno di intenzionalità è ciò che sistematicamente Husserl ha chiamato vissuto (*vivencia*).

b) Proprio perché è intenzionalità, la coscienza ha come suo termine un oggetto che è il suo proprio *intentum*: ciò che Husserl ha chiamato *noema*. Il *noema* non è ciò che la psicologia e la filosofia dell'epoca chiamavano «contenuto di coscienza». Il *noema* non è contenuto nella coscienza come una sua parte. Una montagna, un triangolo, un edificio non fanno parte della mia coscienza. Il *noema* non è un «contenuto», bensì un mero «termine» intenzionale della coscienza, qualcosa che è manifesto in essa, ma che non è essa stessa, né una sua parte. Questo termine intenzionale ha tre caratteristiche. Anzitutto, ciò che abbiamo appena detto: è qualcosa di «indipendente» dalla coscienza. Nella coscienza ci si manifesta il suo *noema*, così come è in e per se stesso, cioè con piena oggettività. Oggettività non è realtà; ogni realtà è rimasta tra parentesi nel suo carattere di realtà, ma è rimasto intatto ciò che essa è in se stessa. Questo rimanere intatto è ciò che costituisce l'oggettività. Ma in secondo luogo, il *noema*, oggettivamente manifesto alla *noesis* della coscienza, non si può dare che in essa. Posta tra parentesi la realtà, il fenomeno può essere ciò che è solo come termine oggettivo della coscienza. Infine, come abbiamo detto prima, il *noema* non solo si dà nella mia coscienza, ma si dà in virtù della coscienza stessa, fondato in essa. La coscienza come *intentio* e come *intentum* non è solo di indole conoscitiva; ogni modo della coscienza ha il suo proprio *noema*. Così, il modo di coscienza che chiamiamo «stimare» ha come correlato

noematico, oggettivo, indipendente da essa, il «valore». Procede da qui la teoria dei valori di Scheler.

c) Poiché non si danno l'uno senza l'altro, questi due momenti di *noesis* e *noema* hanno una peculiare *unità intrinseca*. Proprio perché la coscienza è *intentio*, è «rivolta» verso il suo *noema*, il quale, pertanto, costituisce il «senso» di tale intenzione per me. Dunque, l'unità noeticonoematica ha un carattere estremamente preciso: è unità di senso (*sentido*). Chiaramente, in questa unità i due termini non funzionano, per così dire, in modo uguale, perché la *noesis* è qualcosa che fa sì che sia dato il *noema*, a partire da se stessa. Poiché l'intenzione è senso, l'apriorità dell'intenzionalità consiste allora concretamente nel fatto che l'*intentio* è ciò che apre l'area del senso oggettivo del *noema*, il quale è allora il senso oggettivo dell'*intentio*. La coscienza è un atto che da se stesso apre l'area del senso; è, come dice Husserl, un *sinngebender Akt*. Il senso del *noema* non dipende dalla coscienza ma dal *noema* stesso. Però che l'oggetto sia un significato noematico, questo lo si deve alla coscienza. E in questo consiste il *sinngebender Akt*, l'atto di «dare» senso. L'unità di senso oggettivo del *noema* è appunto ciò che, secondo Husserl, è l'«essere». Nel dire, di ciò che ci è manifesto, che è in un modo o nell'altro, ciò che diciamo è che questo e non un altro è il suo senso oggettivo. Essere è unità di senso oggettivo. Abbiamo visto prima che il *noema*, il puro fenomeno, è l'essere inteso come essenza. Ebbene, l'essenza dell'essenza è l'«essere» inteso come senso oggettivo. Come tale, l'essere si fonda sulla coscienza stessa.

Tale è, delineata a grandi tratti, la struttura della coscienza pura, secondo Husserl.

3. Husserl, però, non può fermarsi qui, ma deve cercare in questa coscienza pura la possibilità di un sapere assoluto. Per questo scopo ha necessità di entrare nei modi di coscienza in cui si può costituire questo sapere. Husserl compie una raffinata analisi dell'intenzionalità. Non ci addentriamo in essa, ma ci limiteremo agli aspetti più importanti per il nostro tema. Ci sono intenzioni ben diverse. Ci sono alcune intenzioni vuote, intenzioni in cui il relativo oggetto non è dato alla coscienza; per esempio, il semplice «menzionare» un oggetto o alludere ad esso. Qui abbiamo un «di» senza che ne sia presente il correlato. Altre volte l'oggetto è presentemente dato alla coscienza, ma può esserlo in modi molto diversi. Se riconosco un amico in una fotografia, questo amico mi è dato presentemente. Ma in questo caso il termine del «di» è «mediato»; la mia intenzione va *direttamente* all'amico, ma attraverso la fotografia. Altre volte l'oggetto è presente «immediatamente», ad esempio, quando ricordo un oggetto che ho visto prima. Però questa immediatezza non è fondamentale. Infatti, a volte l'oggetto è immediatamente dato, ma «originalmente»; è l'oggetto presente, per così dire, «in carne ed ossa» (*leibhaftig*). È ciò che accade in questo stesso momento, se io considero tutti voi ridotti a puro fenomeno. Ebbene, l'intenzione di un oggetto immediatamente e originariamente dato alla coscienza è ciò che Husserl chiama *intuizione*.

Intuizione è un vocabolo che ha molteplici risonanze in filosofia. L'ultima, lo abbiamo già visto, in Bergson. Ma per Husserl non si tratta dell'intuizione come simpatia o simbiosi della coscienza con le cose. Per Husserl, questa intuizione sarebbe «mondana», perché è la simpatia reale con alcuni oggetti ugualmente reali. Husserl ha posto «tra parentesi» tutto il mondo reale. L'intuizione è allora puramente e semplicemente il vedere il manifesto originalmente manifestato, e soltanto in quanto manifestato, cioè come mero correlato intenzionale della coscienza pura.

Questa intuizione non viene limitata, come per gli empiristi e lo stesso Kant, alla cosiddetta intuizione empirica. Come fatto mondano, la visione di un amico non dà altro che questo amico. Ma ridotta a fenomeno, questa visione mi dà qualcosa di più, mi dà la visione, ad esempio, de «l'»umano, come la visione di questo colore rosso, ridotto a fenomeno, mi ha dato non solo «questo» rosso, ma anche «il» rosso, ecc. È un'intuizione «ideazionale» («ideacional»), perché mi dà l'*eidós* dell'oggetto. Questa intuizione è immediata. È certo che per questo fine ho la necessità di intuire «questo» colore rosso, ma in esso vedo non solo «questo» rosso, ma anche «il» rosso. Naturalmente, su questo punto, Husserl deve vedersela con pensatori come Leibniz, per i quali l'intuizione intellettuale è la visione in un'idea innata. Per Husserl non si tratta di questo, perché ogni intuizione è ideale solo in e per un'intuizione «concreta». Il che significa soltanto che l'intuizione ideale è un'intuizione «fondata» in un'intuizione concreta; ma il suo essere fondata non le impedisce di essere immediata. Per questo motivo è estremamente difficile, per non dire impossibile, riferire o raccontare con proposizioni astratte che cos'è questa intuizione. Accade la stessa cosa ad ogni filosofia intuitiva, inclusa quella dello stesso Bergson: non si può far altro che invitare il lettore a realizzare da sé l'atto di intuizione; le proposizioni non servono che per orientare questo sforzo.

Tutte queste intenzioni non sono soltanto giustapposte. Perché le intenzioni che non sono intuitive possono tuttavia riempirsi con una intuizione. È l'atto che Husserl chiama di riempimento [*repleción*] (*Erfüllung*). Ebbene, il riempimento di una intuizione non intuitiva con l'intuizione corrispondente è appunto l'«evidenza». E appunto per questo, il correlato intenzionale dell'evidenza è la verità: nell'intenzione intuitivamente evidenziata, l'essere e l'intenzione coincidono. Per Husserl, l'evidenza non è, come invece fu per il razionalismo, una proprietà esclusiva degli atti «logici»; non è solo l'inclusione di un predicato in un soggetto. L'evidenza è il riempimento di un'intenzione *nel suo oggetto* intuitivamente dato. L'evidenza logica non è che un piccolo caso particolare dell'evidenza intenzionale. Ogni atto di coscienza, qualunque ne sia la natura, se è riempito da una intuizione, è evidente; c'è così un'evidenza dei valori, ecc. L'evidenza è un momento strutturale della coscienza, e non solo del pensiero logico.

Ciò supposto, Husserl ha già in mano tutti gli elementi necessari per arrivare ad una scienza in senso stretto e rigoroso dell'essenza, cioè dell'essere delle cose, quella scienza che è il sapere assoluto in cui per Husserl consiste la filosofia.

4. L'evidenza come riempimento con una intuizione è una possibilità radicale - solo radicale - di ogni forma di coscienza. Ma l'intuizione ha una portata e un valore assoluti. Ne deriva che ogni coscienza evidente possiede una verità Inconcussa, assoluta. Per Husserl, è il «principio di tutti i principi»: l'intuizione diretta e originaria del dato in quanto dato, e solo in quanto dato, è un'evidenza assoluta di ciò che il dato «è». Non si tratta di oggetti trascendenti, ma degli oggetti intenzionali in quanto manifesti ad una coscienza pura. E poiché l'intuizione di ciò che viene ridotto in questo modo eideticamente e trascendentalmente è un'intuizione dell'essenza, risulta che l'evidenza in questione è l'evidenza assoluta dell'essenza. La diversità rispetto a Kant è radicale. Per Kant, il principio supremo è l'«io penso», una cieca facoltà di sintesi. Invece, per Husserl, il principio radicale della filosofia è un'intuizione evidente ed evidenziatrice.

Orbene, la filosofia non è un'intuizione passiva di ciò che possiedo nella coscienza come dato, in un momento determinato. Al contrario, è sforzo attivissimo. Proprio perché l'intuizione verte su oggetti non trascendenti, bensì intenzionalmente immanenti alla coscienza pura, «io posso» (*ich kann*) sempre compiere liberamente su di essi ogni sorta di atti; posso variarli intenzionalmente. Ogni coscienza, oltre a manifestare il suo oggetto, è un «io posso» renderlo più manifesto. La coscienza non solo manifesta, ma fa anche manifestare l'oggetto. Questo «potere» è di natura intenzionale. Non è il poter avere intenzioni, ma l'aver l'intenzione di poterle avere. Il «potere» (*Können*) intenzionale è essenziale all'io; ogni io è non solo un «io intuisco», ma anche un «io posso intuire». È che ogni oggetto, oltre a darci ciò che attualmente ci dà, è qualcosa che, per la sua stessa natura, prefissa le sue possibili manifestazioni ulteriori. In altri termini, accanto alle intenzioni «attuali» ci sono le intenzioni «potenziali», che prefissano i sensi impliciti che competono a ciascun tipo di oggetto determinato. L'intenzione potenziale non è la possibilità di un'intenzione *qualunque*, ma l'intenzione di possibilità *determinate* dalla natura dell'oggetto. Ogni intenzione attuale prefissa le intenzioni possibili, e a sua volta ogni intenzione possibile prefissa il corso del suo riempimento in ulteriori intenzioni attuali. In tal modo, ogni intenzione e ogni intuizione sono contemporaneamente il correlato di un «io posso». Il correlato oggettivo dell'«io posso» è ciò che Husserl chiama *orizzonte*. Ogni oggetto, oltre a darci ciò che ci dà in un momento, apre un orizzonte peculiare di possibilità di manifestazione. Con ciò, davanti alla nostra coscienza si apre un campo infinito di ricerca, di sforzo intuitivo attivo. E poiché dentro questo orizzonte è prefissato l'ambito delle ulteriori intenzioni attuali dello stesso oggetto, risulta che le intenzioni costituiscono un sistema e non un caos arbitrario. Il carattere sistematico dei vissuti intenzionali ha come correlato oggettivo la struttura sistematica dell'oggetto e della sua connessione con altri oggetti. E questo sistema oggettivo è ciò che propriamente costituisce l'essenza, l'essere dell'oggetto. Torneremo su questa idea nel punto successivo.

Questo potere di variazione dell'oggetto può essere applicato ad esso nei modi più diversi, compresa la forma meramente immaginaria. Per la

coscienza fenomenologica, un oggetto immaginato è suscettibile di darci coscienza di ciò che è, come l'oggetto percepito. L'immaginazione è per Husserl una «quasi-esperienza».

In questo modo mi si apre dinanzi un campo infinito di sapere assoluto, nel quale acquisisco progressivamente e difficoltosamente il riversarsi di ogni intenzione nella sua forma intuitiva e nell'arricchimento dell'intuizione stessa. L'esatto contrario di una passività. L'ottenimento di evidenze assolute e sempre più adeguate è uno sforzo faticoso. È una vera esperienza: l'esperienza fenomenologica.

In essa consiste la filosofia. È una scienza in senso stretto e rigoroso dell'essenza. La filosofia non è un sistema razionale e logico di proposizioni e di dimostrazioni, ma è evidenziazione intuitiva, un'evidenziazione che non si fonda su punti di vista personali, ma su un ricorso oggettivo all'intuizione, nella quale il nostro sapere trova la sua ultima e rigorosa verità assoluta. Questa scienza è sistematica, ma è un sistema del manifesto in quanto manifesto, il sistema delle manifestazioni che competono alle cose per ciò che esse «sono». Questa scienza assoluta dei fenomeni nel loro sistema è la filosofia. La filosofia è sempre e solo «fenomenologia trascendentale». Ecco ciò che Husserl cercava.

Da qui si vede che la fenomenologia non è psicologia descrittiva, come in principio aveva pensato lo stesso Husserl, all'inizio delle sue ricerche. La psicologia descrittiva ci darebbe al massimo un'intuizione eidetica della realtà. Ma la riduzione fenomenologica non è solo eidetica, bensì anche trascendentale, nel senso prima spiegato. È questo il motivo per cui la fenomenologia non è in nessun senso psicologia descrittiva.

In definitiva, al problema dell'origine e della formulazione del problema filosofico come termine di una scienza assoluta, Husserl ha risposto con un solo concetto: *riduzione*. Al problema della possibilità della filosofia come scienza rigorosa, Husserl ha risposto con un altro concetto: *intuizione*. Ma poiché la filosofia non è una mera stratificazione di problemi, Husserl ha necessità di dirci qual è per lui il problema filosofico radicale. A questa domanda risponde con un terzo concetto peculiare. Vediamolo.

3. Il problema filosofico radicale

Husserl vuole rendere ragione del mondo, e questo non è che scoprire l'essere essenziale. Questa scoperta si ottiene mediante la riduzione e l'evidenza intuitiva. Questo lavoro, questo sforzo di esperienza fenomenologica, lo ha compiuto in tre fasi successive.

In primo luogo, Husserl ha svolto l'analisi fenomenologica degli atti fondamentali della coscienza: la percezione, il ricordo, il significato, la ragione, il giudizio, ecc. Ognuno di questi modi della coscienza ha il suo peculiare modo in cui gli è dato l'oggetto che gli corrisponde. Reciprocamente, ogni oggetto ha il suo modo peculiare secondo cui viene dato alla coscienza, si «costituisce» in un modo di coscienza peculiare.

Questo, però, è stato solo il primo passo della fenomenologia. Con questo strumento in mano, Husserl ha intrapreso l'analisi fenomenologica delle grandi strutture essenziali del mondo: che cosa è la materialità, cosa l'animalità, cosa la realtà umana e cosa l'intersoggettività. Si tratta, com'egli la chiama, della costituzione delle grandi ontologie regionali. Si comprende perché le chiama «ontologie». Ontologia è la scienza dell'essere, e per Husserl l'essere è l'essenza, ciò che la cosa «è», il suo «che cosa». Ne deriva che la fenomenologia di queste grandi regioni di cose sia una ontologia regionale.

La quasi totalità dell'opera pubblicata da Husserl si limita a questi problemi. Ma con ciò Husserl non ha ancora toccato il problema radicale, perché ha considerato l'oggetto solo come «correlato» noematico dell'intenzione noetica. Cioè, si è mosso nell'intenzionalità come una mera «correlazione» tra *intentio* e *intentum*. Ma questo piano è, per così dire, meramente constatativo. Tuttavia, fin dal principio Husserl ha affermato energicamente che si tratta di qualcosa di più di una mera correlazione. Perché l'intenzione è quella che, a partire da se stessa apre l'area del significato del *noema* possibile per essa: l'intenzione è l'atto di «dare senso» (*sinngebender Akt*), e come tale è un *a priori* rispetto al suo oggetto noematico. Pertanto i due termini della correlazione non sono dello stesso rango. Detto in altri termini, la coscienza è una «costituzione» produttiva. Di essa, finora, Husserl non ha preso altro che la coscienza già «costituita», ed è in essa che, una volta costituita, si trova la correlazione. Ma la coscienza già costituita è un risultato della coscienza, in quanto «costituente», dell'intenzione stessa come costituente del significato noematico. Il che colloca Husserl di fronte al problema decisivo della «costituzione». È la fenomenologia costituente. In essa, il soggetto, l'*ego*, ci apre l'area dell'oggettivo: l'*ego* è soggettività trascendentale. Ecco il problema filosofico radicale: la soggettività, l'*ego*, come costituzione trascendentale dell'oggettività. Al problema dell'oggetto della filosofia, Husserl ha risposto con il concetto di *riduzione*. Al problema della possibilità della filosofia, Husserl ha risposto con il concetto di *intuizione*. Al problema della questione radicale della filosofia Husserl risponde ora con il concetto di *costituzione*. Riduzione, intuizione, costituzione sono così i tre concetti in cui si riassume tutta la filosofia di Husserl. In che cosa consiste più concretamente questa «costituzione»?

La costituzione è costituzione del vissuto intenzionale in quanto tale; è la costituzione del sistema stesso dei vissuti nei quali, e solo secondo i quali, esiste per me un mondo. Per non indurre ad un errore, avvertiamo che qui Husserl chiama mondo non il mondo reale in cui viviamo, ma il mondo «ridotto» a puro fenomeno. Poiché non stiamo esponendo la filosofia di Husserl, mi limiterò alle indicazioni imprescindibili per chiarire questo problema della costituzione, il problema filosofico radicale per Husserl.

Tutti i vissuti, e quanto in essi è dato, hanno un carattere preciso. Ad ogni istante si ha un vissuto e un *noema* oggettivo, che si vanno modificando di istante in istante. La coscienza è un continuo fluire. E questo fluire è ciò che chiamiamo *tempo*. Il tempo è la forma della costituzione della coscienza in

quanto tale. Ma cos'è questo tempo? Non è il tempo dello scorrere delle cose, perché questo è il tempo del mondo reale e qui abbiamo messo tra parentesi tutto il mondo reale in quanto tale. Non è neppure la *durée* di Bergson. Perché, a parte il fatto che si tratta comunque di una cosa mondana, la *durée* non è il tempo ma è un fluire. Orbene, il tempo non è un mero fluire, ma il fluire «ridotto», vale a dire: la fluenza stessa del fluire. Ma neppure questa fluenza ci è sufficiente, perché con essa avremmo un «passare» dei vissuti, e questo non è il tempo; il passato, proprio per esser tale, non «è» più, e neppure «è» il futuro, giacché non è ancora. A nulla ci serve aggiungere che, col passare, la coscienza trattiene le sue impressioni passate; perché ciò che ne risulterebbe è un presente accumulato di queste impressioni, ma non il loro carattere di passato, cioè la ritenzione pura e semplice non costituisce il tempo. È che il tempo puro è di natura intenzionale; è il tempo fenomenologico. Questo è il problema.

Ogni intenzione si esaurisce nel suo «ora». La mera durata della coscienza sarebbe una continuità di «ora»; e questo non è il tempo; il tempo non è una continuità di «ora» che cessano di essere. Ma badiamo che «ora» ha due significati. Uno è il significato: «ora ho un'intenzione». È l'ora che potremmo chiamare puntuale. Un altro è il significato: «io, ora, ho l'intenzione di un "ora"». In questo secondo caso, l'«ora» ha un carattere intenzionale. E questo carattere è sempre lo stesso. L'intenzione ha sempre un significato, e quand'anche l'atto e il suo oggetto cessino di essere, il significato dell'intenzione continua ad essere lo stesso. Questa stessità dell'intenzione dell'ora, nel vertere in forma di ritenzione mnemonica su qualcosa che passa, permette che, per me, ciò che ormai non è più ora (nell'ora puntuale), sia una realtà che comunque intenzionalmente «è ora», epperò in un suo carattere nuovo: «ora è passato». Il passato assume il carattere formale di un «prima». Il «prima» è tale solo rispetto ad un «ora» intenzionale. L'ora non è costituito soltanto dall'ora puntuale del fluire, ma è un ora intenzionale nel quale ciò che è passato «è ora» un «prima». Il prima «è» ora, e ciò che ora è, è appunto qualcosa che ora è stato. La stessa cosa si deve dire del futuro. Il futuro è ciò che «ora» non è ancora; «è ora» ciò che «deve ancora essere», il dopo. Prima, ora e dopo sono tre modificazioni di una stessa intenzione dell'ora. E questa unità delle modificazioni dell'ora «intenzionato»¹ è appunto il tempo. Il tempo è un «ora» in cui ho l'intenzione del prima e del dopo. Perciò, mentre la coscienza fluisce in *durée*, il tempo stesso non fluisce, ma è la fluenza, l'ambito temporale costituito dall'intenzione dell'ora. Solo la *durée* «inclusa» in tal modo nella stessità di un'intenzione dell'«ora» è il tempo.

¹ «Intenzionato» traduce *intendido*, che in spagnolo non esiste (esiste invece «entendido», da «entender»). Non credo che si tratti di un errore di stampa, perché qui *enteder non* avrebbe alcun senso. L'*intención* di qualcosa e il suo *entendimiento* o *inteligencia*, *intelección*, non sono sinonimi. Al limite, si tratta di due distinte operazioni dell'intelletto, anche se, di rigore, la coscienza di cui parla la fenomenologia non è propriamente l'intelletto (Ndt).

Il tempo, così inteso fenomenologicamente, è la forma della costituzione. E in questa forma si costituisce tanto la possibilità di avere un *noema* oggettivo, quanto il sistema dei vissuti stessi.

1. Il tempo fenomenologico è in primo luogo ciò che permette la costituzione di un *noema* oggettivo. Il *noema* è dato come qualcosa di presente alla *noesis* della coscienza. La sua oggettività è presenzialità. Orbene, preso come impressione, il *noema* cambia costantemente in un incessante fluire. Ma l'unità del tempo, come struttura intenzionale di uno stesso «ora», rende possibile che, nonostante l'istantaneità fluente della coscienza, abbiamo intenzionalmente l'ambito di una presenzialità permanente. L'intenzione verso il suo *intentum* è «contemporaneamente» intenzione che trattiene e che protende. E nell'unità di questi momenti temporali si costituisce l'ambito della presenzialità alla coscienza. Ciò che è passato, e ciò che non è ancora, sono presenti in uno stesso ora, lo stesso ora che costituisce il senso dell'intenzione, per quanto istantanea sia. Il fondamento della presenzialità del *noema* è la struttura temporale della *noesis* intenzionale. Non solo, ma la temporalità rende inoltre possibile che, nonostante il fluire del termine di ogni intenzione puntualmente considerata, possiamo tuttavia parlare di uno stesso oggetto. Solo grazie alla temporalità ci può essere un oggetto che sia «lo stesso» per me. La temporalità fonda, dunque, la presenzialità e la stessità dell'oggetto.

2. Questa temporalità fenomenologica è la forma della costituzione non solo dell'oggetto, ma anche dei vissuti stessi, in quanto miei vissuti. Ogni vissuto fluisce e cessa di essere in un ora puntuale. Ma nell'«ora» intenzionale, tutti i vissuti sono «miei», sia come presenti, sia come passati, sia come futuri. Non è che sia mio soltanto ogni vissuto, ma la serie intera dei vissuti, in quanto serie, è la «mia» vita vissutale (*vivencial*)², è la vita di uno stesso io, che è appunto «stesso», grazie proprio a questa identità temporale. Dunque, nel tempo fenomenologico si costituisce l'identità formale dell'io nei miei vissuti. Tutti i vissuti sono miei, cioè, sono vissuti del mio *ego*. L'*ego* non è un supporto estrinseco dei vissuti, ma è il loro polo soggettivo. Un *ego* e i suoi vissuti sono termini correlativi: tutti i vissuti sono miei, cioè di un *ego*, e reciprocamente l'*ego* è sempre e solo un «io sono in forma di vissuto (*vivencialmente*) questo o quest'altro». Di conseguenza, il problema della costituzione è anche, e soprattutto, il problema di come si va costituendo la serie dei vissuti dell'*ego*.

² «Vissutale» è un termine francamente osceno in italiano, ma è noto che un saggio di Ortega dedicato alla traduzione raccomanda di evitare la pusillanimità nel tradurre. È costruito a tavolino, esattamente come il suo corrispondente spagnolo *vivencial*, pensato da Zubiri. *Vivencia* è un termine introdotto da Ortega per tradurre *Erlebnis*. Dunque, l'espressione zubiriana *vivencial* è immediatamente comprensibile al lettore spagnolo, mentre non sarebbe inteso dal lettore italiano un ipotetico «vivenziale», per la mancanza nella nostra lingua di «vivenza», nel senso tecnico indicato. Sono dunque ripartito dalla traduzione italiana corrente di *Erlebnis*, che è «vissuto». (Ndt).

Questi vissuti non formano una mera «serie», ma gli uni si costituiscono a partire dagli altri. La costituzione dei vissuti è genetica: costituzione è genesi *trascendentale*. Vedremo poi, ancora una volta, cosa significa questo aggettivo; per il momento atteniamoci al carattere genetico della costituzione.

Questa genesi ha tre aspetti. In primo luogo, un *ego* non può, in un certo momento, avere un vissuto qualunque. Dati alcuni vissuti, l'*ego* non può avere che quelli compatibili con i precedenti. La compatibilità costituisce un carattere formale dei vissuti in quanto vissuti. Il primo carattere della loro determinazione è dunque la copossibilità con i vissuti che si sono «già» avuti. E questo «già» esprime la temporalità della costituzione vissutale.

C'è però un secondo aspetto nella determinazione costituente: la genesi costituente è sistematica. I vissuti costituiscono un sistema: è il sistema della coscienza. Lo abbiamo già indicato a proposito delle intenzioni potenziali. Ma la sistematicità non si limita ad esse, ed è piuttosto una caratteristica dell'intera serie di tutti i vissuti. All'interno dei vissuti compatibili, i vissuti sono gli uni funzione degli altri: ognuno determina intenzionalmente i successivi. È questa determinazione, e non il fluire psichico, a costituire il carattere unitario della coscienza.

Infine, poiché questa funzionalità sistematica è temporale, la genesi trascendentale è di carattere storico: è una storia trascendentale dell'*ego*.

Determinata dalla copossibilità, di carattere sistematico e storico, qual è nella sua essenza questa genesi costituente i vissuti? Intanto, genesi non significa qui originazione causale; non si tratta di una genesi o di una storia dell'anima, come diceva Locke. La fenomenologia, lo abbiamo già detto nel ridurre tutta la realtà a fenomeno, rinuncia a spiegare; si limita a comprendere. Pertanto, nella genesi trascendentale non ho cause, ma una cosa completamente diversa: ho *motivi*. Ogni vissuto è motivato da altri. Genesi trascendentale è motivazione intenzionale. Perciò ha una struttura temporale ed è storia.

La motivazione ha due forme fondamentali: c'è una motivazione passiva, in cui il motivo è la natura dell'oggetto, e una motivazione, attiva, in cui io stesso ho i miei moventi. Questo è un punto essenziale. Con questa unità di motivazione si va determinando geneticamente l'unità vissutale dell'io. Resta solo da aggiungere che questa motivazione non è sempre data attualmente alla coscienza, ma può essere, e normalmente è, abituale: *l'abitudine* è la forma in cui si dà l'unità vissutale dell'io.

Questo sistema di vissuti è il sistema grazie al quale ho, per me, ciò che chiamo mondo, una cosa completamente diversa da un mosaico di oggetti. Il sistema vissutale è dunque il *logos* radicale e universale di ogni essere concepibile (*alles erdenklichen Seins*). La logica tradizionale è una logica mondana. Ma il *logos* vissutale è una nuova logica più radicale; è un *logos* costituente. Accanto alla logica già costituita c'è una logica genetica. Solo grazie ad essa ho un mondo. Il mondo è il correlato intenzionale costituito dal *logos* costituente che è il mio sistema di vissuti. Ed è per questo che la genesi è una genesi trascendentale.

La motivazione dei vissuti, dicevo, può essere di natura ben diversa. C'è però un tipo di motivazione particolare: quello in cui un vissuto si fonda sull'evidenza del suo oggetto, prendendo l'evidenza nel senso di riempimento. Ebbene, il sistema di vissuti determinato dall'evidenza è ciò che Husserl chiama *Ragione*. La costituzione è, in questo caso, costituzione genetica della ragione. Ecco il concetto fenomenologico della ragione. Non è una ragione razionalista fatta di evidenze di concetti, ma è una ragione nuova, la ragione delle evidenze vissutali. Con essa Husserl dà la formulazione rigorosa del problema filosofico radicale. Prima, però, conviene insistere sul significato di questa unità vissutale costituente.

3. Questa idea della costituzione è una nuova idea della soggettività. Contro il soggettivismo psicologico e antropologico, la soggettività concepita da Husserl è radicalmente diversa: il soggetto non fa l'oggetto, né questo è una mera rappresentazione mia. Neppure si tratta di un soggetto trascendentale nel senso di Kant: perché, lo abbiamo già detto, il soggetto non impone le sue forme al contenuto dell'oggetto. Neppure si tratta di un oggettivismo comune. Primo, perché non si tratta di un'oggettività dei concetti, ma di ogni correlato intenzionale, e secondo, perché questo correlato non è qualcosa che semplicemente «si trova» (*está*) costituito dinanzi alla coscienza, bensì vi si trova perché la coscienza stessa è costituente. La soggettività è costituente. E questo è un nuovo concetto del soggetto. Soggettività è un far sì che le cose si manifestino, dandosi alla coscienza tali come sono in sé (in forma difficile da tradurre, è un *entspringen - lassen - aus*). Si tratta di un fare a partire da se stessi, ma un far manifestarsi. Dal sistema dei miei vissuti il mondo si costituisce e risulta costituito come senso del mio *ego* in esso.

4. Ciò supposto, per Husserl la filosofia non è che la scienza in senso stretto e rigoroso del mondo e di me stesso. Il suo problema radicale è appunto la costituzione del mio *ego* e del mondo in cui vive questo *ego*. Rigorosamente parlando, è il problema dell'auto-costituzione. È il tentativo supremo di portare la costituzione all'evidenza, cioè il tentativo supremo di ciò che Husserl ha chiamato ragione: è la ricostituzione evidenziale di ciò che sono come *ego* e di ciò che è il mondo di questo *ego*. Questa ricostituzione è il vissuto supremo. Perciò la filosofia è per Husserl vita trascendentale o essenziale. Non è una seconda vita accanto a quella naturale, ma un secondo modo di vivere la stessa vita: viverla, non in un atteggiamento di credenza nella sua realtà, ma di evidenziazione della sua essenza. In questo senso, e solo in questo, per Husserl la filosofia è la ragione assoluta. Non si tratta del fatto che Husserl sia un razionalista di vecchio stile, per il quale le cose sono puramente razionali, senza nulla di «irrazionale». Al contrario. Perché l'evidenziazione fenomenologica lascia le cose tali quali sono. E se sono irrazionali le lascia nella loro irrazionalità. L'evidenza che qualcosa è irrazionale è per me la ragione della sua irrazionalità. L'irrazionale ha il suo posto nella filosofia di Husserl.

Poiché la ragione così intesa è qualcosa di trascendentalmente costituente, Husserl chiama la sua filosofia idealismo trascendentale. Non si tratta di un idealismo nel senso comune, ma di un idealismo di tipo nuovo, come pure è nuovo, come abbiamo visto, il suo concetto della soggettività. È idealismo solo nel senso di una apriorità dell'essere essenziale rispetto alla realtà di fatto, un'apriorità che si costituisce per me solo manifestativamente, in e per l'intenzione della coscienza pura. Cioè, la coscienza pura è l'essere assoluto, e ogni altro essere oggettivo si fonda intenzionalmente sull'essere della coscienza pura. Dunque, è un idealismo di tipo radicalmente diverso da tutto ciò che si suole intendere con questo termine.

Concludiamo. Husserl si domandava qual è l'oggetto della filosofia come scienza rigorosa: ha risposto con il concetto di riduzione, il cui correlato è l'essenza. Si è poi domandato come sia possibile una scienza rigorosa di questa essenza: ha risposto con il concetto di intuizione. Si chiede infine qual è il problema filosofico radicale: lo abbiamo appena visto, è la costituzione. E la «ricostituzione» evidenziale di questa costituzione, questo e non altro, è la filosofia. È la vita assoluta dell'*ego*.

Naturalmente, nel momento in cui Husserl parla di vita dell'*ego* sorge davanti alla sua mente l'altro fronte col quale deve vedersela, nato da una concezione diversa della vita dello spirito: la vita come storia. È lo storicismo. Dopo aver lottato contro lo psicologismo, Husserl deve confrontarsi con lo storicismo rappresentato da un grande pensatore, un po' più anziano di lui, ma in ultima analisi suo coetaneo: Dilthey.

II. DILTHEY

Dilthey nasce nel 1833 e muore nel 1911. Da una parte inizia la sua filosofia pochi anni dopo la morte di Hegel e, dall'altra, pur non assistendo a tutta la costituzione sistematica della fenomenologia di Husserl, riceve tuttavia il segno prodotto in lui dalle *Ricerche logiche*, specialmente dall'ultima. È ciò che muove Husserl a confrontarsi con la concezione della filosofia di Dilthey.

Dilthey, gran cultore della Storia, si confronta con la filosofia da un punto di vista storico relativamente nuovo; solo relativamente, perché la concezione sociologica di Auguste Comte influenza profondamente il suo spirito. Questo punto di vista è completamente opposto a quello di Hegel: la filosofia non è opera della ragione assoluta ma della vita umana. Dilthey è il gran teorico della vita. Nella sua concezione della vita, Dilthey accusa l'influenza della filosofia e della psicologia francesi. Ma ciò che Dilthey intende per psicologia non è ciò che egli stesso chiama «psicologia esplicativa», ma una psicologia di altro tipo, la «psicologia comprensiva» (*verstehende Psychologie*), il cui tentativo verte non sulla struttura psichica, ma su qualcosa di molto più vasto: l'intera vita animica. La vita, in quest'altra dimensione che Dilthey dovrà caratterizzare in un modo preciso,

è la chiave della sua idea della filosofia. Per caratterizzarla con la brevità richiesta dal nostro proposito, raggrupperemo le sue idee attorno a quattro punti fondamentali: l'origine della filosofia, l'oggetto della filosofia, il problema filosofico, il valore ultimo della filosofia.

1. *L'origine della filosofia.* Come abbiamo appena indicato, per Dilthey la filosofia non nasce dalla struttura di una ragione assoluta, ma dalla condizione intrinseca della vita umana. Qui vita significa la vita tale e quale è realmente vissuta e sentita da ciascun uomo, quali che siano i meccanismi psico-biologici che entrano in gioco. La vita umana è anzitutto una *unità* che si trova in un costante *cambiamento di stato*. In questo cambiamento c'è, per così dire, un momento di unità soggettiva: la coscienza della stessità della persona che vive questi cambiamenti. D'altra parte, questa vita si costituisce e si dispiega nell'interdipendenza col mondo esterno. Questa totalità, in cui si dispiega una stessa persona che va cambiando di stato in interdipendenza con il mondo in una forma unitaria, è ciò che in modo preciso e formale Dilthey intende per vita. La sua comprensione della vita è la scoperta della struttura della vita stessa.

Ogni suo stato è un avvenimento o evento (*Vorgang*), il cui duplice correlato è, da una parte, la stessità dell'anima, e dall'altra il mondo oggettivo. La forma di ogni avvenimento è il tempo. In ognuno dei suoi istanti, il campo della coscienza è ciò che costituisce il suo stato. Nella sua connessione totale strutturale, ogni stato ha tre momenti: un *momento rappresentativo* del mondo esterno o interno, un momento di *stimolo affettivo* e un *momento volitivo*. Ogni stato è sentito o vissuto come tale; e questo modo peculiare dello stato dell'anima è ciò che Dilthey chiama *vissuto*. La transizione da uno stato a un altro, la fluenza del tempo, è ugualmente un vissuto. In questa struttura totale c'è un momento decisivo. Ed è che la connessione unitaria dei vissuti e il loro scorrere temporale hanno un carattere strettamente *teleologico*. Ad ogni istante la vita è un tutto, e la strutturazione delle parti in vista di un tutto è appunto la teleologia. In virtù di ciò, la vita non solo è vissuta come uno stato in cui si sta, ma è qualcosa che ha un significato, vissuto ugualmente come determinante, almeno parziale, dello scorrere dei suoi stati.

Preso nel suo insieme unitario, la vita presenta dunque due caratteristiche essenziali. È anzitutto un *processo* in cui l'anima acquista una certa stabilità riguardo ai tre momenti di rappresentazione, stimolo e volizione. Inoltre, però, questo processo ha un carattere *evolutivo*. La vita evolve per una triplice condizionalità: la condizionalità evolutiva del corpo, l'influenza dell'ambiente, e soprattutto la connessione della vita di ognuno con il mondo spirituale circostante. Grazie a quest'ultima condizione, la vita è costitutivamente sociale e storica. La vita non è solamente vita di un'anima isolata, ma vita di un'anima che convive socialmente e storicamente con la vita delle altre anime.

In questa unità, contemporaneamente personale e storica, il processo evolutivo della vita procede costituendo elementi essenziali della coscienza umana, che sono una sorta di precipitato di quella vita. Il momento rappresentativo di ogni stato di coscienza conduce, nell'individuo e nella società, a *un'immagine oggettiva del mondo*. I momenti affettivi costituiscono un'esperienza del valido o non valido della vita, un'esperienza dei valori, che Dilthey chiama *esperienza della vita*. E i momenti volitivi illuminano *principi di azione* con cui reggere la vita. Questi tre aspetti (immagine del mondo, esperienza della vita e principi di azione) si trovano inesorabilmente inclusi nel significato teleologico della vita. Ma questa inclusione è oscura e difficoltosa. Questi tre momenti, costitutivamente ancorati alla struttura profonda della vita, devono essere teleologicamente unificati anche nel loro significato. E l'impulso vitale con cui l'uomo deve compiere questa unificazione è appunto l'origine della filosofia. La filosofia non è un movimento puramente intellettuale dalla ragione, ma è un movimento che emerge dalla struttura integrale della vita, includendo in essa non solo i momenti oggettivi di una conoscenza del mondo, ma anche l'esperienza vitale dei valori e l'esperienza dei principi di azione. La filosofia è così una proprietà personale della vita. Tuttavia, non si tratta di una proprietà strettamente individuale. Nel suo gran decorso storico, il processo vitale ha acquisito l'esperienza *dell'omogeneità* del pensiero umano e dell'*identità* di un mondo indipendente da noi. Ne deriva che la filosofia non è solo una riflessione individuale, ma è la realizzazione di una possibilità in determinate condizioni individuali e storiche date.

Ma tutto ciò non costituisce che una vaga indicazione: incardina anticipatamente la filosofia nell'impulso verso un sentimento unitario del mondo, dei valori e dell'azione, ma non ci dice ancora in che cosa consiste precisamente. È ciò che Dilthey dovrà dirci ora.

2. *L'oggetto della filosofia*. Come abbiamo appena detto, la vita si vede spinta a una concezione unitaria del mondo, dei valori e delle azioni. Questa concezione unitaria appartiene alla vita per la sua stessa struttura. Ed è questa concezione che Dilthey chiama specificamente «concezione del mondo» (*Weltanschauung*). Dunque ogni vita richiede di per se stessa una concezione del mondo. Non confondiamo quest'idea della concezione del mondo con ciò che prima abbiamo chiamato immagine del mondo; mentre quest'ultima concerne soltanto la conoscenza oggettiva del mondo circostante, sia interno che esterno, la concezione del mondo si riferisce alla totalità del mondo e della vita.

Ogni vita, dicevo, spinge a una concezione del mondo. Ma questo movimento è oltremodo problematico e difficoltoso. Il fatto è che la vita, dal punto di vista della sua struttura totale, risulta affetta da due caratteristiche che si oppongono alla sua stessa unità. Da un lato la vita ha cesure o lacune intrinseche; dall'altro, ha momenti che si contrappongono tra loro irriducibilmente. E presa nella sua totalità, la vita risulta iscritta tra una

nascita e una morte che non si possono facilmente comprendere a partire dalla vita stessa. Queste difficoltà, inscritte nella struttura stessa della vita, costituiscono un enigma. Gli enigmi sono appunto ciò che da un lato spinge verso una concezione del mondo, e dall'altro la mettono in difficoltà. L'oggetto della concezione del mondo non è l'enigma della conoscenza oggettiva, ma l'enigma della vita. Nella concezione del mondo, suscitata dagli enigmi della vita, l'uomo cerca sicurezza, efficacia, dominio della vita. Orbene, la filosofia è un tipo di concezione del mondo. Da qui che il suo oggetto sia *l'enigma della vita*. Ecco ciò che Dilthey cercava.

Però, l'ho già indicato, questo non è sufficiente. L'uomo può risolvere gli enigmi della vita, o almeno può situarsi di fronte agli enigmi della vita, in atteggiamenti molto diversi. Ogni concezione del mondo emerge da un'esperienza della vita stessa. E come tale include sempre i tre momenti dell'immagine del mondo, l'esperienza della vita e il principio di azione. Ebbene, l'uomo, nella sua vita, si trova costitutivamente circondato dall'invisibile e in costante rapporto con l'invisibile. Il comportamento in cui questo avviene è, per Dilthey, l'esperienza religiosa. In questa esperienza, la vita umana si trova rivolta verso poteri trascendenti, alcuni avversi, altri favorevoli. E il sistema di vita ispirato da questa esperienza religiosa è ciò che chiamiamo *concezione religiosa del mondo*. Ogni religione contiene una determinata concezione del mondo. Ma l'uomo può affrontare gli enigmi della vita da un altro atteggiamento. L'uomo può concentrarsi su momenti singoli della sua vita, deconnessi dagli altri momenti. In essi l'uomo può porre il godimento dei valori della vita e delle cose, nei quali ottiene l'allegria della vita. Questi momenti estratti dalla vita sono così innalzati a ideale di questa, nel senso che abbiamo appena indicato, e costituiscono il contenuto dell'arte. Nell'arte, l'uomo non evade dalla vita verso un mondo trascendente, ma si sofferma idealmente su alcuni suoi valori intrinseci. In virtù di questa idealizzazione, l'uomo guadagna il libero gioco del suo spirito, a partire dal quale l'insieme della vita acquista uno speciale significato. È la *concezione artistica del mondo*. Ogni arte, e in particolare ogni poesia, contiene a suo modo questa concezione del mondo. Tanto nella religione quanto nell'arte l'uomo si libera dai suoi vincoli con ciò che è immediatamente dato, e dal termine ottenuto con questa liberazione conferisce un proprio significato alla totalità della vita. Ma l'uomo può assumere ancora un terzo atteggiamento. L'uomo può abbracciare la totalità della vita nel tentativo di un sapere universalmente valido, fondato sulla ragione. Questo tentativo è appunto la filosofia; cioè, *la concezione filosofica del mondo*. A differenza della concezione religiosa, la concezione filosofica è universale ed ha validità generale. Ma a differenza della concezione artistica, la concezione filosofica pretende di operare sulla vita per riformarla.

Ne deriva che si deve distinguere attentamente tra l'oggetto e la funzione della filosofia. L'oggetto della filosofia non è la conoscenza del mondo, ma l'enigma della vita. E la sua funzione è sempre e soltanto portare ad un sapere razionale di validità universale per la vita individuale e storica. Non si tratta dell'ente, dell'oggetto kantiano o dei fatti scientifici; si tratta

dell'enigma della vita in quanto dominabile con un sapere razionale di validità universale. Ecco per Dilthey l'oggetto della filosofia, includendo nel termine *oggetto* tanto l'oggetto quanto la funzione. Allora Dilthey si vedrà costretto a dirci in che cosa consiste il problema della filosofia.

3. *Il problema filosofico.* Per Dilthey, il problema della filosofia non deve essere preso in astratto, ma in concreto, cioè nella sua concrezione storica. Quando parliamo della filosofia come problema, pensiamo comunemente ai problemi che il suo oggetto può suscitare. Tuttavia, al di sopra di questi problemi che provengono dal suo oggetto, la funzione della filosofia nella vita è sempre la stessa. Ma questo ci indica che, reciprocamente, la funzione della filosofia può condurre a filosofie diverse nel contenuto dei loro problemi oggettivi. E in questo senso non esiste «la» filosofia, ma soltanto «le» filosofie. Ne deriva che l'unica forma in cui si presenta la filosofia come problema è la *storicità*. La storicità è essenzialmente il carattere di una situazione temporale. E nel nostro tempo, il contenuto della filosofia, dopo la lunga esperienza di tutti i secoli, è stato plasmato in molti sistemi filosofici che per Dilthey si riducono a tre. Anzitutto il *naturalismo* (materialismo antico e moderno, positivismo). In secondo luogo, ciò che Dilthey chiama *l'idealismo oggettivo* (stoicismo, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, ecc.). Infine, *l'idealismo della libertà* (Platone, la filosofia ellenistico-romana, la speculazione cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran, ecc.). Il contrasto di queste tre concezioni filosofiche del mondo è formalmente, per Dilthey, il *problema filosofico* del nostro tempo.

Il metodo per affrontarlo è determinato da questa struttura antinomica del contenuto della filosofia. I tre tipi di concezione filosofica del mondo pretendono di avere realtà oggettiva. Orbene, proprio per questo la situazione in cui si trova la filosofia è l'impossibilità radicale di risolvere queste antinomie con una discussione dialettica o metafisica delle sue affermazioni oggettive. Ogni sistema ha le sue ragioni e oppone agli altri le sue obiezioni, alle quali si tenta di dare soluzione oggettivamente a partire da altri sistemi, col che non si è fatto alcun passo in avanti. Per Dilthey, le antinomie tra questi tre sistemi sono logicamente e metafisicamente irriducibili. I loro problemi, dunque, non possono essere trattati, né risolti in modo oggettivo e universalmente valido. Ma se consideriamo non tanto questo aspetto oggettivo del contenuto dei sistemi, quanto piuttosto la funzione della filosofia nella vita umana, allora bisogna assumere dinanzi a questi tre sistemi un atteggiamento diverso: vedere in essi l'espressione delle tre tendenze della vita. In tal caso il metodo per trattare il problema filosofico di quelle antinomie sarà un *metodo ermeneutico*. Non si tratta di una discussione di ragioni oggettive, ma di prendere la filosofia e la sua diversità di contenuto oggettivo come un fatto storico che si cerca di comprendere partendo dalla struttura stessa della vita. E questa comprensione è appunto ciò che Dilthey chiama interpretazione o ermeneutica.

Questo atteggiamento ermeneutico dinanzi al problema dell'antinomia storica del contenuto della filosofia, deve trovare nella vita il suo *principio*. Questo principio è il fatto che la vita non è solo frammentaria e internamente contrapposta nei suoi diversi momenti, ma piuttosto per la sua stessa natura, la vita *ha molte facce* (*mehrseitig*). E questa molteplicità di facce è il principio supremo dell'ermeneutica della filosofia. Con ciò appare chiaramente la formulazione del problema della filosofia per Dilthey. Nella nostra situazione storica, la filosofia non può essere una discussione di verità oggettive propugnate dai diversi sistemi filosofici, ma una cosa diversa, una *filosofia della filosofia* come scoperta delle radici ermeneutiche di ogni filosofia. Nel suo tentativo di costituire la funzione razionale universale in cui basare la vita, la filosofia conduce intrinsecamente a diverse visioni oggettive, che è inutile pretendere di superare. Perciò, nonostante la sua oggettiva irriducibilità di contenuto, la filosofia è sempre una e la stessa nella sua funzione come concezione del mondo. Allora, che valore ha la conoscenza filosofica?

4. *Il valore della filosofia*. Se si considera ogni sistema di filosofia, come dice Dilthey, come un organismo più o meno rinchiuso in se stesso, sembra che ci immergiamo nello scetticismo o nel relativismo. Tuttavia, dice Dilthey, non è così. Perché non si tratta di misconoscere l'aspetto di verità oggettiva che soggiace a ciascuno di quei sistemi filosofici, ma di riconoscerlo nella sua piena oggettività e verità. Ciò di cui si tratta è comprendere come, secondo le diverse facce della vita, e le tendenze dominanti in ogni pensatore o in ogni epoca, sono state illuminate verità oggettive diverse e inconciliabili. Con ciò viene affermato da un lato l'esistenza di una realtà oggettiva indipendente dall'uomo, e dall'altro il primato dello spirito su ogni altra forma di realtà. L'esistenza di una stessa realtà oggettiva, e dentro di essa, il primato della realtà dello spirito, è appunto il risultato di questa filosofia della filosofia, e non un relativismo scettico che diluisce ogni verità. Ogni verità e ogni oggettività sono incardinate nella vita dello spirito.

E su questo punto preciso che va ad incidere la riflessione di Husserl. Questa riflessione è centrata su due punti: l'idea della filosofia come emergere della vita dello spirito e l'idea della filosofia come concezione del mondo.

a) Nonostante tutti gli sforzi di Dilthey, la sua filosofia è per Husserl uno scetticismo radicale. È certo che ogni filosofia si trova in contrapposizione, a volte irriducibile, con altre filosofie. Ma questa verità di fatto lascia intatta la questione della verità di principio. Non solo la filosofia, ma la stessa scienza si trova in questa situazione di fatto; tuttavia, nessuno, nemmeno lo stesso Dilthey, negherebbe alla scienza un valore oggettivo e la possibilità di risolvere oggettivamente i suoi problemi. Dilthey, come abbiamo visto, non nega che nella vita dello spirito, presa come è di fatto, emergano verità oggettive. Tuttavia, invece di concentrare la sua attenzione sulla verità oggettiva che di fatto illumina la vita dello spirito, presta attenzione e dà primato al fatto che quella verità è un momento della vita dello spirito. In

ultima analisi, ogni affermazione oggettiva si riduce, per Dilthey, al fatto dell'oggettività, ma non all'oggettività del fatto. Orbene, applicato questo a qualunque verità, tutto, fino al principio di contraddizione, sarebbe un semplice fatto. Non esisterebbe nessuna verità che fosse verità anche se non fosse esistita un'umanità storica capace di conoscerla. È certo che costituisce un grave problema la relazione tra il valore oggettivo e il fatto fluente della sua validità nella coscienza. Ma ciò non impedisce che la distinzione esista e che esistano principi la cui verità oggettiva domina sul fatto della loro affermazione da parte dell'uomo. Ogni scienza, compresa la matematica, è soggetta a una condizione storica di fatto. Ma la verità delle teorie matematiche non dipende da questa condizionalità storica. Reciprocamente, lo studio di questa condizionalità storica non potrebbe mai gettare la benché minima luce sulla verità oggettiva. Da ragioni storiche possono solo risultare conseguenze storiche. Più ancora, la stessa scienza storica sarebbe incapace di esistere se si limitasse a pure condizioni fattuali. Lo storico, comunque sia, si basa su certi principi che come tali impongono le loro condizioni di verità alla conoscenza storica. Ne deriva che la negazione storica di ogni verità di principio sia puramente e semplicemente un controsenso. Il cammino della scienza è difficoltoso, e molte volte è irto di contraddizioni; ma niente di tutto ciò impedisce il valore oggettivo ideale della verità di una scienza. La fragilità di un momento culturale dello spirito non ha nulla a che vedere con la non validità oggettiva di una verità. Lo storicismo è un errore così grande come il naturalismo. Che i fatti siano naturali o storici è qualcosa che non modifica la loro condizione di fatto. E con puri fatti non si otterrebbe mai nulla di più di un agglomerato di fatti, mai una filosofia né della natura né dello spirito. È certo che ogni verità oggettiva si costituisce partendo da una vita dello spirito, ma non da una vita empirica, bensì da una vita trascendentale; cioè da una vita che illumina una verità oggettiva, la cui validità è assoluta per lo stesso spirito. Lo spirito empirico dipende da ciò che sarà *essenzialmente* la struttura dello spirito in quanto tale.

b) Ma anche prescindendo da questo grave e radicale errore di Dilthey, è insostenibile l'idea della filosofia come concezione del mondo. La filosofia intesa come sapere universale e radicale contiene un equivoco che è necessario dissipare. Una cosa è il sapere della vita; un'altra la scienza in senso stretto e rigoroso che può essere illuminata in questo sapere. La prima cosa può condurre ad una concezione del mondo che sarà, in definitiva, una sapienza. Solo la seconda conduce ad una scienza filosofica. È vero che i due aspetti si trovano molte volte confusamente intrecciati. Tuttavia, la distinzione è chiara: da quando esistono gli uomini, sono esistite concezioni razionali del mondo; tuttavia, quella forma di razionalità chiamata scienza è di creazione estremamente recente. È certo che molte volte un'idea e una verità sono state illuminate dalla sapienza. Ma mentre la sapienza passa, la verità da essa illuminata appartiene ormai per l'eterno alla scienza dell'umanità. È possibile che gli uomini la dimentichino, ma questa dimenticanza non ha nulla a che vedere con un riassorbimento nella sapienza che la illuminò. Quando viene enunciata una verità è la ragione ad

avere la parola, non la sapienza. Non si può mai confondere la scienza filosofica con una concezione del mondo e della vita. Là dove la verità non arriva, la ragione, come scienza, tace, ma non cede il passo al linguaggio della sapienza. Dinanzi a un problema matematico non risolto, non ci servirebbe a nulla far ricorso alla concezione del mondo nella quale sono state formulate le verità che costituiscono il problema. Le questioni tecniche debbono essere risolte con la tecnica e non con la sapienza; la stessa cosa accade con le questioni scientifiche e con la filosofia. Ciò che accade è che la vita preme, e quando la scienza filosofica non risolve con evidenza apodittica il problema, si fa parlare la sapienza. Al suo posto è necessario intensificare ancora di più lo sforzo scientifico della scienza positiva e della filosofia. Possono esistere contrasti tra le concezioni del mondo, ma solo la scienza può decidere sulla verità. Per una concezione del mondo è essenziale sapere se una verità è stata enunciata da Aristotele o da Kant, da San Tommaso o da Paracelso, o da Darwin. Per la scienza, questa connessione è assolutamente irrilevante. Non è decisivo il pensatore, né la concezione del mondo vigente nella sua epoca, o nella sua società, ma puramente e semplicemente la nuda verità. La filosofia deve rinunciare ad essere sapienza, per convertirsi puramente e semplicemente in scienza filosofica in senso stretto e rigoroso. La filosofia come concezione del mondo è una sapienza in cui una personalità dà insegnamenti ad un'altra e la forma. Ma la scienza è impersonale; i suoi collaboratori, dice Husserl, non necessitano di sapienza, ma di talento per la teoria. Perciò, la conoscenza scientifica manca in assoluto di profondità, perché non si muove nel caos dell'oscurità, ma in un sistema che idealmente pretende di esser chiaro ed evidente. La profondità, dice Husserl, appartiene alla sapienza; il rigore concettuale e la chiarezza appartengono alla teoria rigorosa. Per questo la nostra epoca, così bisognosa di chiarezze, ha necessità di una filosofia come scienza, più di ogni altra cosa. È certo che per questo non rinunciamo alla storia. Ma non intesa come scienza empirica che descrive le epoche e le culture, bensì soltanto come ricordo che serva da stimolo spirituale al nostro stesso tentativo scientifico. Lo stimolo per la ricerca *non* può venire da altre filosofie, né può consistere nel discutere altre filosofie, ma deve venire dalle cose e deve consistere nel discutere oggettivamente i problemi che esse pongono. E queste cose non si possono identificare né con i fatti della scienza naturale, né con i fatti storici. Ogni psicologismo e ogni storicismo sono un controsenso. Le cose di cui deve occuparsi la filosofia sono i principi essenziali di ogni realtà empirica, e il suo metodo non è, né può essere altro che una fenomenologia. Solo così è possibile la filosofia come scienza in senso stretto e rigoroso.

Con questa critica di Husserl non vengono tuttavia risolti i problemi stessi di cui Husserl vuole occuparsi. Da una parte l'oscurità della relazione tra il sapere filosofico e la vita naturale, per così dire, dello spirito, e dall'altra l'insufficiente radicalità dello stesso problema fenomenologico, sono i due punti su cui inciderà la riflessione di un discepolo di Husserl: Heidegger.

III. HEIDEGGER

La posizione di Heidegger di fronte ad Husserl riguarda contemporaneamente il termine stesso della fenomenologia, cioè il problema filosofico e l'atto radicale di riduzione in cui questo problema sorge. E quest'ultimo punto lo porta a confrontarsi anche con Dilthey.

1 *Il problema filosofico fondamentale.* Husserl ha tentato di chiarire ciò che chiamiamo essere. Ma cosa intende per essere? Husserl dice: essere è, ad esempio, essere uomo, essere pietra, essere animale; cioè essere è quell'unità di significato che chiamiamo essenza. Per Heidegger questo è insufficiente, perché ciò che in tal modo si è chiarito è, ad esempio, cos'è l'uomo. Tuttavia, si è allora sorvolato sullo stesso «è», quando diciamo di qualcosa che è un uomo. Cioè, a stretto rigor di termini, Husserl non si è posto il problema del significato dell'essere. Heidegger ricorda a questo proposito un passo del *Sofista* di Platone, nel quale questi si confronta con tutti i fisici precedenti e suoi coetanei, che dicono che l'essere è il caldo o il freddo, o l'umido o il secco. Platone rimprovera loro il fatto che con ciò confondono l'essere (*eînai*) con «ciò che» è l'essere in ciascun caso. Il caldo «è», ma l'«è» non è il caldo, perché anche il freddo «è». Parlano dell'essere come se fosse una delle cose che sono. Perciò, aggiunge Platone, sembra che stiano raccontando un mito, il mito dell'essere. L'essere è qualcosa di diverso dall'essenza. L'essenza è l'ente, ma non è l'essere. Questa differenza tra l'essere e l'ente è ciò che Heidegger chiama *differenza ontologica*. Non solo le realtà, ma anche le essenze di Husserl appartengono al dominio dell'ontico; le essenze di Husserl sono per Heidegger mere «generalità ontiche». Solo l'essere è l'ontologico, e reciprocamente, l'ontologico concerne l'essere nella sua differenza dagli enti. Il significato dell'essere è dunque il problema radicale della filosofia; il suo oggetto formale è l'essere e non l'ente. La filosofia è puramente e semplicemente ontologia.

Husserl era arrivato alle essenze ontiche mediante una riduzione trascendentale della realtà fattuale, mediante una trascendenza che ci ha portato da tutto il reale alla sua essenza. Ma questo atto non è sufficiente, perché l'essere non è una cosa o un'essenza in più. Non si tratta dell'oggetto supremo, o dell'essenza suprema, tra tutti gli oggetti o le essenze, perché questo equivarrebbe a fare dell'essere un ente. L'essere è sempre e solo essere dell'ente. Di conseguenza, bisogna, in un certo senso, prolungare la trascendenza in una direzione diversa, la trascendenza che ci porti da ogni ente all'essere. Solo così intenderemo qual è il significato dell'essere in se stesso. Orbene, Husserl è riuscito a farci vedere che è il tempo ciò in cui si costituisce ogni significato. Per la costituzione dell'essere dinanzi alla nostra mente, il tempo svolge anche questa funzione costituente; in esso si costituisce il significato dell'essere. Ma di quale tempo si tratta? È il tempo come mero fluire o un tempo più radicale? L'essere e il tempo, nella loro

radicale unità, diventano per Heidegger la struttura del problema ontologico. Il suo problema risulta così formulato: Essere e Tempo. Come affrontarlo?

2. *La radice del problema filosofico.* Husserl si innalza trascendentalmente dalla vita naturale al problema filosofico mediante un atto di riduzione. In questo atto, però, Husserl presta attenzione solo al termine a cui ci conduce, alla sfera del trascendentale. Perciò, la riduzione è un atto che, per Husserl, poggia in un certo senso su se stesso. Orbene, Heidegger si pone il problema della riduzione come atto compiuto. E da questo punto di vista, la riduzione è un atto della vita naturale dell'uomo. Certamente, non è la vita naturale stessa, ma non è neppure una cosa sovrapposta ad essa, bensì è un atto emergente da questa vita naturale, semplicemente come *una* possibilità che le appartiene per la sua stessa struttura. Sarà necessario, dunque, determinare la struttura della vita naturale, per vedere in che punto di essa nasce, e come nasce, la filosofia come possibilità umana. Husserl non ha compiuto questa indagine. Questa indagine non è ancora un'ontologia, perché l'uomo non è naturalmente un ontologo. Tuttavia può esserlo. È per questo, questa analisi della vita è una pre-ontologia. Heidegger la chiama ontologia fondamentale, dove fondamentale significa fondante la possibilità dell'ontologia. La filosofia, cioè l'ontologia, è una possibilità che procede dalla pre-ontologia inscritta nell'essere dell'uomo.

3. Determinato così il problema filosofico e la sua radice, Heidegger si vede rinvio ad un'analisi strutturale dell'uomo e della sua vita naturale. È il punto in cui Heidegger deve confrontarsi con Dilthey. Dilthey, e in generale tutta la cosiddetta filosofia della vita, prende la vita come qualcosa che scorre nei suoi vissuti. E qui sta la radicale insufficienza di Dilthey. Occorre caratterizzare la vita come modo di essere dell'uomo, anziché limitarsi a descrivere le sue strutture vissutali, che sono sempre meramente ontiche.

4. Ciò supposto, come affronta Heidegger la caratterizzazione ontologica di ciò che onticamente chiamiamo vita? Heidegger parte dal fatto che l'uomo, in qualunque atto della sua vita, è sempre costitutivamente aperto alle cose e a se stesso, comprendendo in questa apertura, in modo più o meno oscuro e impreciso (in un modo appunto pre-ontologico), che ciò a cui l'uomo è aperto, e con cui deve avere a che fare, «è» di tale o talaltro modo; la comprensione dell'essere è l'accesso ad ogni ente. Cioè, l'uomo, nella sua vita, ha quel modo di essere che Heidegger chiama «comprensione dell'essere» (*Seinsverständnis*). Questa comprensione non è un mero atto vertente su un oggetto chiamato essere, ma è, diciamo così, un momento dell'essere stesso dell'uomo, un momento del suo modo di essere. Pertanto è un modo in cui l'essere stesso si trova presente all'essere dell'uomo. La comprensione come modo di essere appartiene all'essere stesso dell'uomo.

Cos'è questa presenza? L'uomo è un ente che in ogni sua azione cerca di essere in un modo o nell'altro; dunque, ciascuna delle sue azioni è compiuta in vista dell'essere che si va ad essere. Questo «in vista di» è appunto la

comprensione dell'essere dell'uomo stesso. E pertanto, in questa comprensione è inclusa, in un modo impreciso e pre-ontologico, la comprensione dell'essere. Ne deriva che l'uomo è l'ente che consiste nel fatto di essergli presente (*Da*) l'essere stesso (*Sein*). Perciò l'ente umano è ciò che Heidegger chiama *Da-sein*. Dunque, l'uomo è quell'*ente* il cui *essere* consiste nella presenza dell'essere. Perciò non si può intendere l'essere a partire dall'uomo (è l'errore di ogni antropologia filosofica corrente), ma bisogna intendere l'uomo a partire dall'essere, giacché l'uomo vive in vista dell'essere. L'uomo è ciò che è per e a partire dall'essere. Orbene, essere, *sistere* da (*ex*) qualcosa, è appunto ciò che si chiama *e(x)-sistenza*. L'essenza del *Dasein* è, dunque, *e(x)-sistere* a partire dall'essere, esistere in vista del proprio essere per se stesso. Qui esistere non significa il fatto di avere esistenza reale, ma significa il modo in cui l'uomo arriva ad essere ciò che è. L'uomo non si può caratterizzarlo né per il suo avere esistenza reale, né per il suo essere ciò *che* è, ma per il modo *in cui* è ciò che è; cioè come esistente (*exiſtendo*). In definitiva, l'uomo come *ente* è *Dasein*, e l'*essere* di questo ente, che è il *Dasein*, include come suo momento la comprensione dell'essere. Per questo l'ontologia fondamentale è l'analisi ontologica del *Dasein*, è un'analisi esistenziale. La vita reale ed effettiva dell'uomo ha un carattere ontico; tutti i suoi vissuti, l'unica cosa a cui ha prestato attenzione Dilthey, sono qualcosa di ontico; il modo di viverli e il tipo di essere che in essi viene plasmato è un affare della vita personale di ognuno, che deve essere risolto onticamente. Ma il carattere ontologico di questa vita ontica è l'esistenza, perché la vita intera è solo qualcosa di vissuto in vista dell'essere. Mentre la «vita» è qualcosa di ontico, l'«esistenzialità» è qualcosa di ontologico³. Per semplificare questa esposizione mi prenderò la libertà di chiamare il *Dasein* semplicemente esistenza.

Orbene, l'esistenza si trova tra le cose delineando i suoi progetti e le sue possibilità per esistere. E l'orizzonte di questo disegno di possibilità è appunto ciò che Heidegger chiama *mondo*; una cosa completamente diversa dal mondo come totalità delle cose o enti. Dunque, all'esistenza umana compete essenzialmente l'essere in un mondo. La comprensione dell'essere, in vista del quale e a partire dal quale l'uomo esiste, è dunque anche una comprensione del mondo. È da questa comprensione del mondo che la mia esistenza ha «cura» (*Sorge, cura*) di scoprire e comprendere ciò che sono tutti gli enti esistenti in questo mondo. Cioè, la comprensione dell'essere a

³ Carmen Castro, che ha rivisto la traduzione con grande cortesia e competenza, mi ha comunicato testualmente: «Pienso que Zubiri pone "vida" y "existencialidad" entrecomilladas, para que sean tan sólo palabras». Concordo in pieno con questa interpretazione, ma declino il lusinghiero invito degli amici spagnoli ad adeguare all'uso italiano il corsivo e le virgolette del testo originale. In via di principio, le regole che andrebbero seguite nell'uso dei cambi grafici sono le stesse per le due lingue. Di fatto, però, in entrambe, ognuno ne fa un uso soggettivo e spesso incoerente. Come traduttore, penso che questi usi personali (salvo eccezioni) non siano competenza del mio lavoro, nel senso che debbo rispettarli così come li trovo. Intervenire e correggere, anche se si tratta di correzioni «dievi», significa un cambiamento di metodo (Ndt).

partire dal quale esisto per me stesso è, contemporaneamente, la comprensione dell'essere che non è l'esistenza stessa. In e per questa comprensione sono patenti all'esistenza gli enti intramondani e il loro essere; questo esser patente (*patencia*) è ciò che Heidegger chiama «verità» (*alétheia*).

In tal modo, la comprensione di me stesso e di tutti gli enti intramondani è possibile solo perché la mia ex-sistenza *precede* ontologicamente tutto questo. Infatti esisto previamente a partire dall'essere per realizzare onticamente la mia vita; e per la ricerca e l'incontro con tutti gli enti intramondani, è anche la mia esistenza che disegna previamente un mondo, nel quale sta anticipatamente curando (*cuidando*) di scoprire le cose e il loro stesso essere. La mia esistenza, dunque, è in un certo senso qualcosa che «pre-corre», nel senso etimologico della parola; qualcosa che in un certo senso va avanti, precedendo tanto ciò che sarò io stesso, quanto il rendersi patente (*patentización*) delle cose intramondane. Il motivo per cui sono pre-corrente, è che sono ex-sistente.

La caratterizzazione ontologica dell'esistenza include, come momento ontologico di questa, la comprensione dell'essere in forma di mondanità e di cura. Tutto questo, però, non rappresenta che momenti dell'essere dell'esistenza, e non è il significato totale e radicale di questa stessa esistenza. Per scoprire il significato dell'essere intero dell'esistenza sarà sufficiente prestare attenzione a quanto soggiace nell'esposizione precedente. Infatti, esistiamo a partire dall'essere e da esso abbozziamo ciò che saremo. Ciò significa che il modo di esistere a partire dall'essere include formalmente la possibilità di venire dall'essere a ciò che ancora non siamo, ma saremo. Questo «av-venire» appartiene intrinsecamente al significato dell'essere dal quale esistiamo; l'essere dell'esistenza ha dunque intrinsecamente questo significato di futurizione (*futurición*). Qui, futuro non significa semplicemente ciò che ancora non è, ma sarà in un momento successivo; significa piuttosto il modo d'essere secondo il quale l'essere, a partire dal quale esistiamo, ha la caratteristica di essere la nostra stessa possibilità di esistere. L'essere come pre-annuncio della nostra stessa esistenza è ciò che chiamiamo futuro. In questo senso, l'essere dell'esistenza è l'essere stesso come futurizione. Dunque, il futuro non è un momento posteriore del tempo, ma un momento dell'essere dell'esistenza stessa. Solo perché comprendiamo l'essere come nostra possibilità, abbozziamo il nostro progetto di essere; e solo perché abbozziamo questo progetto si può dare onticamente quello scorrere che chiamiamo: arrivare ad essere nel futuro.

Proprio perché l'essere dell'esistenza è futurizione, l'esistenza comprende anche il suo essere come qualcosa che «già» è. Con ciò l'esistenza acquista questo carattere di preterizione (*preterición*). Preterito non significa ciò che è stato e non è più, ma significa quel modo d'essere dell'esistenza, secondo il quale comprendiamo che il suo essere è «già». Niente può essere compreso come «già», se non a partire dalla futurizione. Il passato (*pretérito*) è essenzialmente fondato nel futuro, prendendo le due espressioni non come punti successivi nella linea del tempo, ma come determinazioni intrinseche dell'essere stesso della nostra esistenza.

Infine, solo ciò che a partire dalla futurizione è compreso come «già» stato è ciò che rende possibile la comprensione di ciò che attualmente siamo; cioè l'essere, essendo una futurizione che determina un «già», è (e solo per questo è) un presente attuale.

Prese come tre determinazioni intrinseche dell'essere stesso, a partire dal quale esistiamo, queste tre determinazioni costituiscono l'unità dell'essere da cui esistiamo. E questa unità dell'essere da cui esistiamo è ciò che Heidegger chiama *temporeità*. Non si tratta del tempo, né come successione, né come durata, né come fluenza, bensì dell'unità dell'essere dal quale esistiamo; è la tridimensionalità intrinseca dell'«ex» stesso. La temporeità è il tempo originario; il resto è tempo volgare e improprio, è solo «essere *nel* tempo». L'uomo, come ente, è *Dasein*, e l'essere di questo ente è temporeità. A questa temporeità appartiene, come suo momento intrinseco, la comprensione dell'essere. E per questo la temporeità è *il significato* dell'essere della nostra esistenza.

Questa temporeità è la struttura concreta dell'esistenza e di conseguenza siamo pre-correnti nel senso spiegato; cioè, siamo al di là di noi stessi, ci stiamo trascendendo. La trascendenza è possibile solo perché l'esistenza è temporea; giacché è temporea, stiamo anticipatamente al di sopra di tutte le nostre determinazioni ontiche. Pertanto, è quanto rende possibile ciò che prima abbiamo chiamato differenza ontologica: la comprensione dell'essere a differenza della comprensione dell'ente. Il mio essere è trascendentale perché è temporeo.

Ma in questa comprensione del nostro essere è inclusa, contemporaneamente, la comprensione dell'essere degli enti che non sono la mia stessa esistenza. Ciò significa che la temporeità, che è il significato dell'essere della mia esistenza, è contemporaneamente *l'orizzonte* dal quale comprendo l'essere di ciò che non è l'esistenza: è il tempo come orizzonte dell'essere. Grazie a questo comprendiamo anche negli altri enti la differenza tra l'essere e l'ente. Comunque si prenda la questione, la differenza ontologica è fondata su una trascendenza, e questa trascendenza ha una struttura temporea. È in essa che si costituisce il senso dell'essere.

E in questa forma ancora pre-ontologica che la trascendenza e la comprensione dell'essere, nella sua differenza dall'ente, appartengono all'esistenza umana.

Che questo sia una struttura puramente pre-ontologica, significa che vi sono incluse diverse possibilità di confrontarsi con l'essere. Per chiarirlo, Heidegger ricorre a quello stato d'animo fondamentale che è l'angoscia. Nell'angoscia, dice, sembra che ci sfuggano tutte le cose, e restiamo sospesi su un puro essere vuoto di ogni ente, senza alcun appiglio. Questa perdita degli enti è il fenomeno del *nulla*, e ciò in cui restiamo sospesi è un puro *essere* senza ente su cui appigliarsi. L'esser patente del nulla è così la patentizzazione dell'essere. L'angoscia è possibile solo grazie alla temporeità. Orbene, questo accade a tutti gli uomini, non è affatto peculiare alla filosofia. Ma in questo fenomeno dell'angoscia sono contenute possibilità molto diverse. Una, ad esempio, quella di fuggire dall'essere e lanciarsi alla ricerca di un ente che ci salvi dall'angoscia. Ce n'è però

un'altra, che consisterebbe nel mantenerci espressamente nell'essere, nella sua differenza dall'ente, nel mantenerci nel nulla per rendere patente ancora di più l'essere. Ebbene, questa possibilità è appunto la filosofia. Così, la filosofia è solo *una* possibilità, ma una possibilità incardinata nella struttura preontologica della nostra esistenza, e liberamente scelta e accettata dall'uomo. La filosofia non è che la tematizzazione esplicita della trascendenza che pre-ontologicamente costituisce l'esistenza. «Filosofare, dice Heidegger, è trascendere esplicitamente»; cioè, è farsi un problema dell'essere che, in un modo non messo in questione, pre-ontologico, è compreso per il mero fatto dell'esistenza dell'uomo. Dunque, la filosofia non nasce, come pretendeva Husserl, da un atto di riduzione della vita naturale, ma proprio al contrario, da un atto di tematizzazione della struttura ontologica dell'esistenza naturale.

Nell'orizzonte della temporeità comprendiamo che il significato dell'essere è molto più vasto di ciò che fino ad ora era sembrato. Finora si intendeva con essere una caratteristica delle cose «che stanno lì» (*Vorhandenheit*). Ma questa caratteristica non è altro che un modo di essere tra gli altri, e inoltre non è neppure il modo primario. C'è un modo di essere primario che Heidegger ha chiamato *Zuhandenheit*, neologismo germanico difficile da tradurre: le cose in quanto sono a portata di mano, sia per servircene, sia per vivere con esse nel senso più vasto del termine. È ciò che accade, ad esempio, al calzolaio con la pelle con cui fabbrica le sue scarpe. Quando, nell'aver a che fare con la pelle, trovo che non mi serve per una specifica necessità o per una qualunque altra ragione, allora ciò che era *Zuhandenes* mi si presenta ora come qualcosa che sta lì, e basta, *Vorhandenes*. In questo secondo caso, l'essere come qualcosa che sta lì, ha una grande ampiezza. Uno dei suoi modi è ciò che chiamiamo realtà. Realtà, però, è solo un modo di essere tra le cose che stanno lì; non tutto ciò che sta lì è reale nel senso in cui, per esempio, le scienze studiano la realtà. Ma inoltre, vediamo che lo stesso stare lì non è neppure la forma primaria dell'essere, bensì si basa sulla sua manifestazione, sull'essere come *Zuhandenheit*. Ci sono altri modi di essere. Anzitutto l'essere nel senso di consistere (*Bestehen*). C'è inoltre un altro modo di essere che è la vitalità (*Lebendigkeit*). Infine e soprattutto c'è il tipo di essere che è il *Dasein* nell'uomo. Poiché questo *Dasein*, o esistenza, è temporeo, l'essere dell'esistenza non fa di questa qualcosa che semplicemente sta lì, bensì qualcosa che accade. L'essere dell'esistenza è storicità.

In definitiva, l'essere è ciò che pre-ontologicamente e ontologicamente determina e scopre ciò che sono gli enti; l'essere è «come la luce», come diceva Aristotele. La metafisica classica, secondo Heidegger, aveva considerato le cose in quanto sono; ma non si era mai posta il problema dell'essere in e per se stesso. Al di là della metafisica è, dunque, necessaria una ontologia. L'oggetto della filosofia è l'essere in quanto tale. E in essa l'uomo ha la possibilità intellettuale di entrare pienamente in se stesso. Aristotele aveva detto che la filosofia si domanda cos'è l'ente. Attraverso la sostituzione della parola ente con la parola essere, Heidegger riassume quasi tutte le formule aristoteliche in senso puramente ontologico.

Husserl ritenne sempre che la filosofia di Heidegger fosse una ricaduta nell'antropologismo. Mantenne energicamente la sua posizione secondo cui la filosofia è, e può essere solo fenomenologia trascendentale.

Conclusione

In queste cinque lezioni abbiamo visto scorrere alcune idee della filosofia caratterizzate soprattutto dal loro oggetto.

Primo, per Aristotele, il sapere filosofico è il sapere che verte *sull'ente*. Secondo, in Kant, verte su qualcosa di più circoscritto, *sull'oggetto*. Terzo, in Auguste Comte, la filosofia verte su qualcosa di ancor più circoscritto: *sui fatti scientifici*. Quarto, in Bergson, si tratta di fatti, però *fatti immediati* di una coscienza. Quinto, per Dilthey, l'oggetto del sapere filosofico è *la vita*. Sesto, per Husserl, l'oggetto della filosofia è la vita intera e i suoi oggetti ridotti a *essenza fenomenica*. Settimo, infine, Heidegger pensa che l'oggetto della filosofia sia *l'essere puro*.

In ogni pensatore, l'oggetto assegnato alla filosofia ha configurato in modo diverso la sua mente. Con ciò, l'orsignori penseranno che i filosofi non si intendano tra di loro. Dipende da ciò che viene chiamato intendersi. Se per intendersi si vuole significare esser d'accordo, evidentemente i filosofi non s'intendono, perché non sono d'accordo. Ma se col non intendersi si vuole significare un non sapere più o meno di che cosa si tratta, allora bisogna dire che, al contrario, i filosofi sono uomini che non sono d'accordo, ma in fondo si intendono tra di loro. E questa unità strana tra l'intendersi e il non essere d'accordo in nulla è ciò che, in positivo, costituisce un conflitto. Io ho voluto solo delineare dinanzi alle vostre menti questo conflitto in cui siamo immersi; un conflitto dal quale non si può uscire con combinazioni dialettiche, ma mettendo in cammino, ciascuno all'interno di se stesso, il faticoso, il faticosissimo sforzo del lavoro filosofico.

Sommario

Premessa alla terza edizione spagnola	5
Avvertenza preliminare alla prima edizione spagnola	7
Aristotele	9
Kant	35
A. Comte	63
Bergson	86
Husserl	110