

BERTRAND RUSSELL

STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE

La più conosciuta
sintesi divulgativa
del pensiero filosofico,
dall'antichità
all'epoca moderna.



BERTRAND RUSSELL
STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE
e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali
dall'antichità ad oggi

Ttolo originale: *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*

VOLUME PRIMO

PREFAZIONE

Poche parole di introduzione e di spiegazione sono necessarie, se questo libro vuole sfuggire almeno alle più severe critiche che senza dubbio merita.

Una spiegazione è dovuta agli specialisti delle varie scuole e ai vari filosofi. Con la sola possibile eccezione di Leibniz, ciascun filosofo di cui io tratto è meglio noto ad altri che a me. Se però si devono scrivere libri di ampio respiro, è inevitabile dal momento che non siamo immortali, che chi li scrive dedichi meno tempo a ciascuna parte di chi si specializza in un singolo autore o in un breve periodo. Qualcuno, di inflessibile autorità scolastica, concluderà che non si devono scrivere libri di ampio respiro, o che, caso mai, essi dovrebbero consistere in monografie scritte da vari autori.

Qualcosa, però, si perde quando si è in molti a collaborare. Se esiste una qualche unità nel moto della storia, se esiste qualche intima relazione tra ciò che viene prima e ciò che viene dopo, è necessario, per esprimere questo, che i periodi succedentisi vengano sintetizzati da un solo cervello. Chi studia Rousseau può trovare delle difficoltà nel giustificare il suo rifarsi alla Sparta di Platone e di Plutarco. Lo storico di Sparta non può essere

profeticamente conscio di Hobbes, Fichte e Lenin. Individuare tali relazioni è uno degli scopi di questo libro, ed è uno scopo che soltanto un ampio esame può raggiungere.

Vi sono molte storie della filosofia, ma nessuna, che io sappia, ha l'identico scopo che io mi son posto. I filosofi sono insieme effetti e cause: effetti delle loro condizioni sociali e della politica e delle istituzioni del loro tempo; cause (se sono fortunati) delle dottrine che modellano la politica e le istituzioni delle età successive. Nella maggior parte delle storie della filosofia, ciascun filosofo risulta isolato; le sue opinioni sono esposte senza nessun riferimento fuorché, al massimo, alle opinioni di filosofi precedenti.

Ho tentato, al contrario, di mostrare ciascun filosofo, fin dove la verità lo consente, come un risultato del suo milieu, un uomo in cui erano cristallizzati e concentrati i pensieri ed i sentimenti che in una forma vaga e diffusa erano comuni alla società di cui faceva parte.

Ciò ha richiesto l'introduzione di alcuni capitoli di pura storia della società. è impossibile capire gli stoici e gli epicurei senza possedere qualche conoscenza intorno all'epoca ellenistica, o gli scolastici senza una sia pur scarsa comprensione del fiorire della Chiesa dal quinto al 13° secolo. Ho quindi esposto brevemente quelle parti del cammino fondamentale della storia che, a mio parere, hanno avuto maggiore influenza sul pensiero filosofico, e l'ho fatto più ampiamente nei casi in cui è probabile che la storia sia poco familiare ai lettori, per esempio nel caso

dell'alto Medioevo. Ma in questi capitoli storici ho rigidamente escluso tutto ciò che ha poca o nessuna influenza sulla filosofia del tempo e su quella posteriore. Il problema della scelta, in un libro come questo è difficilissimo. Se privo di dettagli, un libro diviene scipito e noioso; con troppi dettagli, corre il rischio di diventare intollerabilmente prolisso. Ho cercato un compromesso, trattando soltanto quei filosofi che mi sembra abbiano una importanza considerevole, e citando in relazione ad essi dei particolari che, anche se non di fondamentale importanza, hanno valore per qualche loro aspetto illustrativo o chiarificatore. La filosofia, fin dai tempi più antichi, non è stata soltanto un affare di scuola o di discussione tra un pugno di uomini istruiti. Ha fatto parte integrante della vita della comunità, e come tale ho cercato di considerarla. Se vi è qualche merito nel presente volume, deriva da qui.

Questo libro deve la sua esistenza al dottor Albert C. Barnes, perché era originariamente destinato ed in parte ha visto la luce sotto forma di letture nella Fondazione Barnes in Pennsylvania. Come nella maggior parte dei miei lavori dal 1932, sono stato notevolmente aiutato, nelle ricerche e in mille altri modi, da mia moglie, Patricia Russell.

INTRODUZIONE

Le concezioni del mondo e della vita che chiamiamo «filosofiche» sono un prodotto di due fattori: uno inerente alle condizioni religiose ed etiche; l'altro a quel genere di ricerche che si può chiamare «scientifico», usando questa parola nel senso più largo. I filosofi differiscono largamente uno dall'altro quanto alle proporzioni in cui questi due fattori entrano nel loro sistema, ma è la presenza di entrambi in un grado qualsiasi che caratterizza la filosofia.

«Filosofia» è una parola che è stata usata in molti sensi, alcuni più ampi, altri più ristretti.

Io propongo di usarla in un senso molto largo, che ora cercherò di spiegare.

La filosofia, nel senso in cui io intenderò la parola, è qualcosa di mezzo tra la teologia e la scienza.

Come la teologia, consiste in speculazioni riguardo alle quali non è stata finora possibile una conoscenza definitiva; come la scienza, si appella alla ragione umana piuttosto che alla autorità, sia quella della tradizione che quella della rivelazione; tutte le nozioni definite, direi, appartengono alla scienza; tutto il dogma, cioè quanto supera le nozioni definite, appartiene alla teologia. Ma tra la teologia e la scienza esiste una Terra di Nessuno, esposta agli attacchi

di entrambe le parti; questa Terra di Nessuno è la filosofia. Quasi tutte le questioni di maggior interesse per le menti speculative sono tali che la scienza non può rispondervi, e le fiduciose risposte dei teologi non sembrano più tanto convincenti come nei secoli precedenti.

Il mondo è diviso in spirito e materia, e, se lo è, che cos'è spirito e che cos'è materia? Lo spirito è soggetto alla materia o è investito di poteri indipendenti? L'universo ha un'unità di scopi? Sta evolvendo verso qualche mèta? Vi sono realmente leggi di natura, o noi crediamo in esse soltanto per il nostro innato amore dell'ordine? L'uomo è ciò che appare all'astronomo, una minuscola massa di carbone impuro e di acqua, che striscia impotente su un piccolo ed insignificante pianeta? Oppure è ciò che appare ad Amleto?

Forse entrambe le cose insieme? Esiste un modo di vivere nobile ed un altro abbiezzo, o tutti i modi di vivere sono semplicemente futili? Se esiste un modo di vivere nobile, in che cosa consiste e come possiamo raggiungerlo? Il bene deve essere eterno per meritare che gli si dia un valore o val la pena di cercarlo anche se l'universo cammina inesorabilmente verso la morte? Esiste qualcosa come la saggezza, o quella che sembra tale è soltanto l'ultimo perfezionamento della follia? A tali domande non si può trovare nessuna risposta in laboratorio. Le teologie hanno preteso di dare delle risposte, tutte troppo definitive, e la loro stessa definitezza fa sì che le menti moderne guardino ad esse con sospetto. Lo studio di questi problemi, se non la loro soluzione, è

compito della filosofia. Perché, si chiederà allora, perder tempo su tali insolubili problemi? A questo si può rispondere o come storici o come individui posti di fronte al terrore della solitudine cosmica.

La risposta dello storico, nei limiti della mia capacità, apparirà nel corso di quest'opera. Da quando gli uomini divennero capaci di libero pensiero, le loro azioni, sotto innumerevoli aspetti, sono dipese dalle loro teorie sul mondo e sulla vita umana, su ciò che è bene e ciò che è male. Questo è vero tanto al giorno d'oggi quanto ai tempi antichi. Per capire un'epoca o una nazione dobbiamo noi stessi essere in un certo senso filosofi. Qui c'è una reciproca causalità: le condizioni di vita degli uomini influiscono molto sulla loro filosofia, ma d'altra parte la loro filosofia influisce molto sulle loro condizioni. Questa interazione, attraverso i secoli, sarà argomento delle seguenti pagine.

C'è anche però una risposta più personale. La scienza ci dice ciò che possiamo sapere, ma ciò che possiamo sapere è poco, e se dimentichiamo quanto non possiamo sapere diventiamo insensibili a molte cose di grandissima importanza. La teologia, d'altra parte, porta alla fede dogmatica, che si sappia ciò che in realtà si ignora, generando così una sorta di insolenza nei riguardi dell'universo.

L'incertezza tra la speranza ed il timore è penosa, ma deve essere sopportata se desideriamo vivere senza ricorrere a favole belle e confortanti. Non è bene né dimenticare le domande che la filosofia pone né

persuaderci di aver trovato incontrovertibili risposte. Insegnare a vivere senza la certezza e tuttavia senza essere paralizzati dall'esitazione è forse la funzione principale cui la filosofia può ancora assolvere, nel nostro tempo, per chi la studia. La filosofia, in quanto distinta dalla teologia, sorse in Grecia nel sesto secolo avanti Cristo. Dopo aver compiuto il suo corso nell'antichità, fu di nuovo sommersa dalla teologia quando il Cristianesimo sorse e Roma decadde.

Il suo secondo grande periodo, dall'undicesimo al 14° secolo, fu dominato dalla Chiesa Cattolica, a parte pochi grandi ribelli come l'imperatore Federico secondo (1194-1250). Questo periodo ebbe termine coi sovvertimenti che culminarono nella Riforma. Il terzo periodo, dal diciassettesimo secolo ad oggi, è dominato più di ogni periodo precedente dalla scienza; le tradizionali convinzioni religiose conservano la loro importanza, ma si sente che hanno bisogno di giustificazione e vengono modificate ogni qual volta la scienza lo renda indispensabile.

Pochi filosofi di questo periodo sono ortodossi da un punto di vista cattolico, e lo Stato secolare ha maggior peso nelle loro speculazioni che non la Chiesa. La coesione sociale e la libertà individuale, come la religione e la scienza, sono in uno stato di conflitto e di arduo compromesso per l'intero periodo. In Grecia la coesione sociale era assicurata dalla fedeltà alla Città-Stato; perfino Aristotele, benché al suo tempo Alessandro avesse fatto passare di moda la Città-Stato, non poteva scorgere pregio alcuno in qualsiasi altro tipo di costituzione. Il grado

in cui la libertà dell'individuo era limitata dal suo dovere verso la Città variava abbondantemente. A Sparta si aveva la libertà che si ha oggi in Germania o in Russia; ad Atene, malgrado occasionali persecuzioni, i cittadini godevano nel periodo migliore di una straordinaria libertà dalle restrizioni imposte dallo Stato. Il pensiero greco, fino ad Aristotele, è dominato dalla devozione religiosa e patriottica alla Città; i suoi sistemi etici sono adatti alla vita dei cittadini ed hanno un gran senso politico. Quando i Greci furono assoggettati prima ai Macedoni e poi ai Romani, tali concezioni, adatte per i giorni della loro indipendenza, non furono più applicabili. Ciò produsse, da una parte, un indebolimento a causa della frattura nella tradizione, e dall'altra parte una etica più individuale e meno sociale. Gli stoici pensavano alla vita virtuosa come ad una relazione dell'animo con Dio piuttosto che a una relazione del cittadino con lo Stato. Essi così preparavano la via al Cristianesimo che, come lo Stoicismo, era originariamente apolitico, dato che durante i primi tre secoli i suoi adepti erano tenuti lontani dalla partecipazione al Governo. La coesione sociale, durante i sei secoli e mezzo da Alessandro a Costantino, era assicurata non dalla filosofia e non dalla prisca fedeltà, ma dalla forza, prima quella delle armi e poi quella dell'amministrazione civile. Gli eserciti romani, le strade romane, la legge romana, i funzionari romani prima crearono e poi conservarono un potente Stato centralizzato.

Niente di tutto ciò poteva attribuirsi alla filosofia romana, dato che non esisteva.

Durante questo lungo periodo, le idee greche ereditate dall'epoca della libertà subirono un graduale processo di trasformazione.

Alcune delle vecchie idee, principalmente quelle che potremmo considerare come specificamente religiose, crebbero relativamente d'importanza; le altre, più razionalistiche, furono scartate perché non corrispondevano allo spirito del tempo. In questa maniera gli ultimi pagani adattarono la tradizione greca, finché divenne possibile incorporarla nella dottrina cristiana. Il Cristianesimo popolarizzò un'importante teoria, già implicita nell'insegnamento degli stoici, ma estranea in genere allo spirito dell'antichità: voglio dire la teoria che il dovere di un uomo verso Dio sia più categorico del suo dovere verso lo Stato.

Questa teoria (che «noi dobbiamo obbedire a Dio prima che all'uomo», come dicevano Socrate e gli Apostoli)(Tale teoria non era sconosciuta nei tempi antichi. è asserita, per esempio, nell'Antigone di Sofocle. Ma prima degli stoici erano pochi quelli che la professassero.) sopravvisse alla conversione di Costantino, perché i primi imperatori cristiani erano ariani o inclini all'arianesimo.

Nell'Impero bizantino rimase latente, come nel successivo Impero russo che derivò il suo cristianesimo da Costantinopoli (Ecco perché il cittadino sovietico moderno non pensa che si debba obbedire al materialismo dialettico piuttosto che al partito.). Ma nell'Occidente, dove gli imperatori cattolici furono quasi immediatamente sopraffatti (eccetto che in parte della Gallia) da eretici

conquistatori barbari, la superiorità dell'obbedienza religiosa su quella politica sopravvisse ed entro certi limiti sopravvive ancora.

L'invasione barbarica pose fine per sei secoli alla civiltà dell'Europa occidentale.

Questa durò ancora in Irlanda, finché i Danesi la distrussero nel 19° secolo; prima della sua estinzione fiorì però una ragguardevole figura, Scoto Eriugena.

Nell'impero d'Oriente, la civiltà greca, in una forma mummificata, sopravvisse, come in un museo, fino alla caduta di Costantinopoli nel 1453, ma nulla di importante per il mondo venne da Costantinopoli, eccetto una tradizione artistica e i codici giustiniani della legge romana. Durante il periodo di oscurità che va dalla fine del quinto secolo alla metà dell'11°, il mondo romano occidentale subì alcuni interessantissimi cambiamenti. Il conflitto tra il dovere verso Dio ed il dovere verso lo Stato, che il Cristianesimo aveva introdotto, prese la forma di un conflitto tra la Chiesa ed il re. La giurisdizione ecclesiastica del Papa si estese sopra l'Italia, la Francia, la Spagna, la Gran Bretagna e l'Irlanda, la Germania, la Scandinavia e la Polonia. Al principio, eccetto l'Italia e la Francia meridionale, il suo controllo sui vescovi e sugli abati era molto tenue, ma dal tempo di Gregorio settimo (fine dell'11° secolo) divenne reale ed effettivo. Da allora in poi il clero, in tutta l'Europa occidentale, formò un'unica organizzazione diretta da Roma, che aspirava al potere con intelligenza e decisione e di solito anche con successo, fino a dopo il 1300, nei suoi conflitti con i regimi

secolari.

Il conflitto tra Chiesa e Stato non era soltanto un conflitto tra clero e laicità.

Era anche un rinnovarsi del conflitto tra il mondo mediterraneo e la barbarie nordica.

L'unità della Chiesa riproduceva l'unità dell'Impero romano; la sua liturgia era latina ed i suoi capi erano per la maggior parte italiani, spagnoli o francesi del sud. La loro educazione, quando l'educazione rinacque, era classica, le loro concezioni intorno alla legge sarebbero state più comprensibili a Marco Aurelio che non ai monarchi del tempo. La Chiesa rappresentava allo stesso tempo la continuità col passato e ciò che esisteva di più civile nel presente.

Viceversa il potere secolare era nelle mani di re e di baroni di discendenza teutonica, che si sforzavano di conservare ciò che potevano delle istituzioni che avevano portato con sé dalle foreste della Germania. Era estraneo a quelle istituzioni il potere assoluto, non meno di quella che, ai rudi conquistatori, appariva come una legalità grigia e senza vita. Il re doveva dividere il suo potere con l'aristocrazia feudale e tutti si credevano autorizzati ad occasionali scoppi di passione sotto forma di guerre, assassini, saccheggi e rapine. Ai monarchi era lecito pentirsi, perché essi erano sinceramente pii e, dopo tutto, il pentimento stesso era una forma di passione.

Ma la Chiesa non poteva mai ottenere da loro quella regolarità di buon comportamento che un moderno padrone richiede, e di solito ottiene, dai suoi impiegati.

Che significato avrebbe avuto l'abitudine di conquistare il mondo, se poi non potevano bere ed uccidere ed amare secondo che l'animo li muoveva? E perché, con i loro eserciti e con i loro gloriosi cavalieri, avrebbero dovuto sottomettersi agli ordini di uomini eruditi, votati al celibato e privi di forza armata? A dispetto della disapprovazione ecclesiastica, mantennero il duello ed il giudizio delle armi e svilupparono i tornei e gli amori di corte. All'occasione, in un impeto di rabbia, non avrebbero esitato ad uccidere eminenti ecclesiastici. Tutta la forza delle armi era dalla parte dei re, e tuttavia la Chiesa vinse. La Chiesa vinse in parte perché deteneva il monopolio dell'educazione, in parte perché i re erano continuamente in guerra l'uno con l'altro, ma principalmente perché, con pochissime eccezioni governanti e popolo credevano altrettanto profondamente che la Chiesa possedesse il potere delle chiavi. La Chiesa poteva decidere se uno dovesse trascorrere l'eternità in paradiso o all'inferno; La Chiesa poteva sciogliere i soggetti dall'obbligo dell'obbedienza e spingerli così alla ribellione. La Chiesa inoltre rappresentava l'ordine in luogo dell'anarchia, e conseguentemente guadagnò l'appoggio della nascente classe mercantile. In Italia, specialmente, quest'ultima considerazione fu decisiva. L'aspirazione teutonica a conservare almeno una parziale indipendenza dalla Chiesa si manifestò non soltanto nella politica, ma anche nell'arte, nella letteratura, nella cavalleria e nella guerra. Si manifestò molto poco nel mondo intellettuale perché l'educazione era quasi completamente ristretta al clero. La filosofia del

Medioevo non è un esatto specchio dei tempi, ma soltanto di ciò che pensava un partito. Tra gli ecclesiastici però, e particolarmente tra i frati francescani, un certo numero, per varie ragioni, era in disaccordo con il Papa. In Italia, inoltre, la cultura si estese alla laicità alcuni secoli prima che a settentrione delle Alpi. Federico secondo, che cercò di fondare una nuova religione, rappresenta la punta estrema della cultura antipapale; Tommaso d'Aquino, che nacque nel regno di Napoli dove imperava Federico secondo, rimane fino ad oggi il classico esponente della filosofia papale. Dante, una cinquantina di anni dopo, raggiunse una sintesi e dette l'unica esposizione equilibrata di tutto il mondo delle idee medioevali. Dopo Dante, sia per ragioni politiche che intellettuali, la sintesi filosofica medioevale si spezzò. Essa aveva, finché durò, qualità di accuratezza e di rifinitura miniaturistica; tutto ciò di cui il sistema prendeva conoscenza trovava il suo posto con precisione ed era messo in relazione con gli altri componenti di questo cosmo così ben delimitato. Ma il Grande Scisma, il movimento dei Concili ed il Papato del Rinascimento portarono alla Riforma, che distrusse l'unità del Cristianesimo e la teoria scolastica del governo che si accentra nel Papa. Nel periodo del Rinascimento, le nuove conoscenze, sia intorno all'antichità che intorno alla superficie terrestre, fecero sì che gli uomini si stancassero dei sistemi, che apparivano come prigionie mentali.

L'astronomia copernicana assegnava alla terra e all'uomo una posizione più umile di quella che aveva goduto nella teoria tolemaica.

L'amore per i fatti nuovi prese il posto, tra gli uomini intelligenti, dell'amore per il ragionamento, l'analisi e la sistematizzazione.

Benché in arte il Rinascimento sia ancora ordinato, nel pensiero preferisce un ampio e fruttuoso disordine. Sotto questo aspetto, Montaigne è il più tipico esponente dell'epoca.

Nella teoria della politica (come in tutto fuorché nell'arte) si ebbe un collasso dell'ordine. Il Medioevo, per quanto turbolento, fu dominato in pratica, nel campo del pensiero, dalla passione per la legalità e da una teoria molto esatta del potere politico.

Tutto il potere viene in ultima analisi da Dio; Egli ha delegato il potere al Papa per le cose sacre e all'Imperatore per le questioni secolari. Ma il Papa e l'Imperatore persero entrambi la loro importanza durante il 14° secolo. Il Papa divenne semplicemente uno dei principi italiani, impegnato in un gioco politico incredibilmente complicato e senza scrupoli, mirante al dominio della penisola. Le nuove monarchie nazionali in Francia, Spagna ed Inghilterra godevano nei loro territori di un potere in cui né il Papa, né l'Imperatore potevano interferire. Lo Stato nazionale, largamente dovuto alla polvere da sparo, acquistò un'influenza sui pensieri e sui sentimenti degli uomini, che non aveva avuto prima e che progressivamente distrusse ciò che restava della fede romana nell'unità della civiltà. Questo disordine politico trovò la sua espressione nel Principe di Machiavelli. In mancanza di qualsiasi principio-guida, la politica diviene

una lotta aperta per il potere.

Il Principe dà degli astuti suggerimenti su come condurre con successo questo gioco.

Ciò che era accaduto nella grande epoca della Grecia, accadde di nuovo nell'Italia del Rinascimento. I freni morali tradizionali scomparvero, perché venivano associati alla superstizione; la liberazione dalle catene rese gli individui energici e creativi, producendo una rara fioritura di geni; ma l'anarchia e la slealtà, che inevitabilmente risultarono dalla decadenza della morale, resero gli Italiani collettivamente impotenti, ed essi caddero, come i Greci, sotto il dominio di nazioni meno civili, ma non così prive di coesione sociale. Il risultato però fu meno disastroso che nel caso della Grecia, perché le nazioni divenute ora potenti, ad eccezione della Spagna, si mostrarono altrettanto capaci degli Italiani di insigni conquiste. Dal 16° secolo in poi, la storia del pensiero europeo è dominata dalla Riforma. La Riforma fu un moto complesso e multiforme, e dovette il suo successo ad una grande varietà di cause.

Innanzitutto fu una rivolta delle nazioni nordiche contro il rinnovato dominio di Roma.

La religione era la forza che aveva sottomesso il Nord, ma la religione in Italia era decaduta: il Papato restava come istituzione e riscuoteva un enorme tributo dalla Germania e dall'Inghilterra; ma queste nazioni, pur essendo ancora pie, non potevano sentire rispetto per i Borgia o per i Medici, che affermavano di salvare le anime del Purgatorio in cambio di moneta contante, che poi

scialacquavano nel lusso e nell'immoralità. Motivi nazionali, motivi economici e motivi morali, tutto cooperava a rafforzare la rivolta contro Roma. Inoltre i principi si accorsero presto che, se la Chiesa nei loro territori fosse divenuta veramente nazionale, essi sarebbero stati in grado di dominarla, e sarebbero divenuti molto più potenti in casa loro di quanto non fossero stati quando dividevano il dominio con il Papa. Per tutte queste ragioni, le innovazioni teologiche di Lutero furono ugualmente bene accette ai governanti e ai popoli, in gran parte dell'Europa settentrionale. La Chiesa cattolica aveva tre sorgenti: la sua storia sacra era ebraica, la sua teologia greca, il suo governo e la sua legge canonica, almeno indirettamente, romani. La Riforma respingeva gli elementi romani, attutiva gli elementi greci, e insisteva fortemente sugli elementi giudaici. In tal modo cooperò con le forze nazionali, che stavano disfacendo il lavoro di coesione sociale che era stato compiuto prima dall'Impero romano e poi dalla Chiesa romana.

Nella dottrina cattolica la rivelazione non terminava con le Scritture, ma continuava di età in età per tramite della Chiesa, alla quale l'individuo aveva il dovere di sottomettere le sue opinioni personali. I protestanti, al contrario, negavano che la Chiesa fosse un veicolo della rivelazione: la verità andava cercata soltanto nella Bibbia che ciascuno poteva interpretare per proprio conto. Se gli uomini differivano nelle loro interpretazioni, non c'era alcuna autorità divinamente investita che potesse decidere nella disputa. In pratica, lo Stato reclamava il diritto che

prima era appartenuto alla Chiesa, ma questo era solo un'usurpazione; secondo la teoria protestante, non avrebbero dovuto esserci intermediari terreni tra l'anima e Dio. Gli effetti di questo passaggio furono importanti; la verità non si riceveva più consultando un'autorità, ma andava raggiunta attraverso la meditazione introspettiva. Ci fu una tendenza rapidamente sviluppantesi verso l'anarchia in politica e verso il misticismo in religione, che fino allora si era sempre insinuato con difficoltà nell'ossatura dell'ortodossia cattolica. Non ci fu solo protestantesimo, ma una moltitudine di sette, non una sola filosofia opposta alla scolastica, ma tante quanti erano i filosofi, non, come nel 13° secolo, un Imperatore opposto al Papa, ma un gran numero di re eretici. Il risultato, nel campo del pensiero come nella letteratura, era un sempre più profondo soggettivismo, operante al principio come una totale liberazione dalla schiavitù spirituale, ma che certamente portava verso un isolamento individuale, nemico della sanità sociale. La filosofia moderna comincia con Cartesio, la cui certezza fondamentale è l'esistenza di se stesso e dei suoi pensieri, da cui si deduce il mondo esterno. Questo fu soltanto il primo stadio di una linea di sviluppo, che attraverso Berkeley e Kant arriva a Fichte, per cui la realtà è soltanto un'emanazione dell'io. Si era giunti alla follia, e da questo estremo la filosofia sta tentando ancora di rifugiarsi nel mondo del senso comune. Con il soggettivismo in filosofia va sotto braccio l'anarchia in politica. Già durante la vita di Lutero, importuni e sconfessati discepoli avevano sviluppato la dottrina

dell'anabattismo, che per un certo tempo dominò nella città di Münster. Gli anabattisti ripudiano tutta la legge, perché ritengono che l'uomo giusto venga guidato in ogni momento dallo Spirito Santo, che non può essere legato da norme.

Da questa premessa si arriva al comunismo e alla promiscuità dei sessi; perciò furono sterminati dopo un'eroica resistenza. Ma la loro dottrina, in forme più attenuate, si diffuse in Olanda, in Inghilterra e in America; storicamente, qui è l'origine del quaccherismo. Una più violenta forma di anarchia, non più connessa con la religione, si manifesta nel 19° secolo. In Russia, in Spagna, ed in grado minore in Italia, ebbe un considerevole successo e fino ad oggi resta uno spauracchio delle autorità americane di immigrazione. Questa forma moderna, benché antireligiosa, conserva ancora molto dello spirito dei primi protestanti; ne differisce soprattutto nel dirigere contro i governi secolari l'ostilità che Lutero dirigeva contro i Papi. Il soggettivismo, una volta avuta via libera, non poteva essere racchiuso entro dei limiti, finché non avesse seguito il suo corso.

Nel campo morale, l'enfasi protestante intorno alla coscienza individuale era essenzialmente anarchica. Gli usi e le consuetudini erano così forti che, eccettuate occasionali esplosioni come quella di Münster, i discepoli dell'individualismo in etica continuarono ad agire in maniera convenzionalmente virtuosa. Ma si trattava di un equilibrio precario. Nel 18° secolo il culto della «sensibilità» cominciò a romperlo: un'azione era ammirata

non per le sue buone conseguenze o per il suo conformismo a un codice morale, ma per le emozioni che ispirava. Da questa attitudine si sviluppò il culto dell'eroe, quale fu espresso da Carlyle e da Nietzsche, e il culto byroniano della passione violenta, non importa di quale natura. Il movimento romantico in arte, in letteratura e in politica è strettamente legato a questa maniera soggettivistica di giudicare gli uomini, non come membri di una comunità, ma come oggetti esteticamente gradevoli da contemplare. Le tigri sono più belle delle pecore, però noi le preferiamo dietro le sbarre.

Il romantico tipico toglie le sbarre, e si gode i magnifici balzi con cui la tigre annienta le pecore. Egli esorta gli uomini ad immaginarsi come tigri, e quando ci riesce i risultati non sono del tutto piacevoli. Contro le forme più insane del soggettivismo, nei tempi moderni si sono avute varie reazioni. Prima una filosofia di compromesso: la dottrina del liberalismo, che tentò di determinare le rispettive sfere del governo e dell'individuo.

Nella sua forma moderna questo comincia con Locke, che si oppone all'«entusiasmo» (l'individualismo degli anabattisti) come anche alla autorità assoluta e alla cieca sottomissione alla tradizione. Una più completa rivolta fa capo alla dottrina della statolatria, che attribuisce allo Stato la posizione che il Cattolicesimo attribuiva alla Chiesa o anche, talvolta, a Dio. Hobbes, Rousseau ed Hegel rappresentano differenti fasi di questa teoria e le dottrine si impersonano praticamente in Cromwell, in Napoleone e nella Germania moderna. Il comunismo, in teoria, è molto

lontano da tali filosofie, ma tende in pratica ad un tipo di comunità molto simile a quella risultante dalla statolatria. Durante questo lungo periodo di sviluppo, dal 600 a.C. ai giorni nostri, i filosofi si sono divisi in quelli che volevano stringere i legami sociali e quelli che volevano allentarli. A questa differenza se ne sono aggiunte altre. I propugnatori della disciplina hanno sostenuto un sistema dogmatico, vecchio o nuovo che fosse, e sono stati quindi spinti ad essere in maggiore o minore misura ostili alla scienza, dato che i loro dogmi non potevano essere dimostrati empiricamente. Essi hanno invariabilmente insegnato che la felicità non è il bene, ma che bisogna preferire «la nobiltà» o «l'eroismo».

Hanno avuto in simpatia ciò che vi è di irrazionale nella natura umana, dato che si sono sentiti in dovere di essere nemici della coesione sociale. I libertari, d'altra parte, ad eccezione degli estremisti anarchici, hanno finito con l'essere scientifici, utilitari, razionalisti, ostili alle violente passioni, nemici di tutte le forme più profonde di religione. Questo conflitto esisteva in Grecia prima che sorgesse ciò che noi indichiamo col nome di filosofia, ed è già del tutto esplicito nel primitivo pensiero greco. Sotto mutevoli forme, è continuato fino al giorno d'oggi e non v'è dubbio che durerà per molte epoche a venire. È chiaro che in questa disputa ciascun partito (come in tutto ciò che dura per lunghi periodi di tempo) ha in parte ragione, in parte torto. La coesione sociale è una necessità e l'umanità non è riuscita a realizzare la coesione con argomenti puramente razionali.

Ogni comunità è esposta a due opposti pericoli: da una parte la mummificazione, attraverso l'eccessiva disciplina e l'eccessivo rispetto per la tradizione; dall'altra parte la dissoluzione e l'assoggettamento alla conquista straniera, attraverso l'accrescersi di un individualismo e di una indipendenza personale che rendono impossibile la collaborazione. In generale le civiltà importanti cominciano con un sistema rigido e superstizioso, che gradualmente si rilascia e che ad un certo punto conduce ad un periodo di brillanti geni, mentre il buono della vecchia tradizione permane ed il male inerente al suo dissolversi non si è ancora sviluppato. Ma allorché il male si manifesta, esso porta all'anarchia e poi inevitabilmente ad una nuova tirannide, che produce una nuova sintesi rafforzata da un nuovo sistema dogmatico. La dottrina del liberalismo è un tentativo di sfuggire a questo ricorso senza fine. L'essenza del liberalismo è un tentativo di assicurare un ordine sociale non basato su dogmi irrazionali, tale da instaurare la stabilità senza per altro implicare maggiori limitazioni di quante non siano necessarie per la conservazione della comunità stessa. Se questo tentativo possa riuscire, solo il futuro è in grado di dirlo.

PARTE PRIMA: IPRESOCRATICI

1: NASCITA DELLA CIVILTÀ GRECA

In tutta la storia, nulla è così sorprendente e così difficile da spiegare come l'improvviso sorgere della civiltà in Grecia. Molto di ciò che costituisce la civiltà era già esistito per migliaia di anni in Egitto e in Mesopotamia e si era diffuso poi ai paesi confinanti. Ma alcuni elementi mancavano, finché i Greci non vi supplirono. Ciò che essi realizzarono in arte ed in letteratura è noto a tutti, ma ciò che fecero nel campo puramente intellettuale è ancora più eccezionale. Inventarono la matematica (l'aritmetica ed un po' di geometria esistevano tra gli Egiziani e tra i Babilonesi, ma soprattutto in forme empiriche. Il ragionamento basato sulla deduzione da premesse generali è un'innovazione greca), la scienza e la filosofia, per primi scrissero la storia, differenziandola dai semplici annali, specularono liberamente intorno alla natura del mondo e al fine della vita, senza esser legati a nessuna ortodossia comunque ereditata. Ciò che accadde è tanto sorprendente, che fino a tempi molto recenti ci si accontentava di restare a bocca aperta e di parlare con una sorta di misticismo del genio greco. È possibile però intendere lo sviluppo della Grecia in termini scientifici e val bene la pena di farlo. La filosofia comincia con Talete, il quale, per fortuna, può essere

fissato nel tempo per aver predetto un'eclisse che secondo gli astronomi si verificò nel 585 a.C. La filosofia e la scienza, che originariamente non erano separate, nacquero quindi insieme, al principio del sesto secolo.

Che cosa era accaduto in Grecia e nei Paesi vicini, prima di quell'epoca? Ogni risposta dev'essere basata su congetture, ma l'archeologia nel corso di questo secolo ci ha fornito un maggior numero di nozioni di quante non fossero a disposizione dei nostri nonni.

L'arte di scrivere fu inventata in Egitto intorno al 4000 a.C. ed in Mesopotamia non molto più tardi; in ciascun paese la scrittura cominciò con disegni degli oggetti cui si alludeva. Questi disegni presto divennero convenzionali, così che le parole furono rappresentate da ideogrammi, come ancora si usa in Cina. Nel corso di migliaia di anni questo scomodo sistema si trasformò nella scrittura alfabetica.

Il primitivo sviluppo della civiltà in Egitto e in Mesopotamia fu dovuto al Nilo, al Tigri e all'Eufrate, che resero l'agricoltura facilissima e assai produttiva. La civiltà era, sotto molti aspetti, simile a quella che gli Spagnoli trovarono nel Messico e nel Perù. Vi era un re divinizzato, con poteri dispotici. In Egitto egli possedeva tutta la terra. La religione era politeistica, con un dio supremo con cui il re era in relazione particolarmente intima. C'era un'aristocrazia militare ed anche un'aristocrazia sacerdotale.

Quest'ultima era spesso in grado di assumere in parte il potere regio, se il re era debole o impegnato in una

difficile guerra. I coltivatori erano schiavi, appartenenti al re, all'aristocrazia o alla classe sacerdotale.

C'era una considerevole differenza tra la teologia egiziana e quella babilonese. Gli Egiziani si preoccupavano della morte e credevano che le anime dei morti discendessero sotto terra, dove venivano giudicate da Osiride in base alla vita che avevano condotto. Pensavano che l'anima ritornasse alla fine nel corpo: ecco il perché della mummificazione e della costruzione di splendide tombe. Le Piramidi furono costruite da vari re alla fine del quarto millennio a.C. e al principio del terzo.

Poi la civiltà egizia divenne sempre più stereotipata, ed il conservatorismo religioso rese impossibile qualsiasi progresso. Intorno al 1800 a.C. l'Egitto fu conquistato da semiti chiamati Hyksos, che governarono il paese per circa due secoli. Essi non lasciarono un'impronta permanente in Egitto, ma la loro presenza favorì l'espandersi della civiltà egiziana in Siria ed in Palestina. La Babilonia ebbe una storia più bellicosa dell'Egitto. Al principio non erano i Semiti la razza dominante, ma i Sumeri, la cui origine è sconosciuta. Essi inventarono la scrittura cuneiforme, che i conquistati semiti appresero da loro. Per un certo periodo varie città indipendenti combatterono una con l'altra, ma alla fine Babilonia divenne capitale e stabilì un Impero. Gli dèi delle altre città passarono in sottordine e Marduk, il dio di Babilonia, acquistò una posizione come quella tenuta più tardi da Zeus nell'Olimpo greco. Qualcosa del genere era accaduto in Egitto, ma in tempi molto anteriori. Le religioni dell'Egitto e della Babilonia, come le altre religioni

antiche, erano in origine culti della fertilità. La Terra era femmina, il Sole maschio. Il toro era normalmente considerato come una personificazione della fertilità mascolina e comuni erano gli dèi-tori. In Babilonia, Ishtar, la dea della terra, era la suprema divinità femminile. In tutta l'Asia occidentale la Gran Madre era adorata sotto vari nomi. Quando i coloni greci nell'Asia Minore trovarono i templi a lei dedicati, la chiamarono Artemide e ne adottarono il culto.

Questa è l'origine della «Diana d'Efeso» (Diana era l'equivalente latino d'Artemide. è Artemide che è menzionata nel Testamento Greco, là dove le nostre traduzioni parlano di Diana.). Il Cristianesimo la trasformò nella Vergine Maria, e fu un Concilio tenuto a Efeso che legittimò il titolo di «Madre di Dio» attribuito a Nostra Signora.

Dove una religione era legata al governo di un Impero, i motivi politici influirono molto nel trasformare i lineamenti primitivi. Un dio o una dea vennero associati allo Stato, e dovevano dare non soltanto un abbondante raccolto, ma la vittoria in guerra.

Una ricca casta sacerdotale elaborò il rituale e la liturgia e sistemò insieme in un Pantheon le divinità delle varie regioni costituenti l'Impero.

Attraverso la partecipazione al governo, gli dèi finirono anche con l'essere legati all'idea di moralità. I legislatori ricevevano i loro codici da un dio; così una infrazione alla legge diveniva un'empietà. Il più antico codice legale conosciuto finora è quello di Hammurabi, re di Babilonia

intorno al 2100 a.C. Il re assicurò che questo codice gli era stato affidato da Marduk. Il legame tra religione e moralità divenne sempre più stretto attraverso tutta l'antichità.

La religione babilonese, a differenza di quella egiziana, aveva più a che fare con la prosperità in questo mondo che con la felicità nell'altro. Magia, divinazione e astrologia, benché non peculiari della Babilonia, furono ivi più sviluppate che altrove, e fu principalmente per mezzo di Babilonia che conservarono la loro influenza nei tempi successivi. In Babilonia ha origine anche qualche elemento che appartiene alla scienza: la divisione del giorno in ventiquattro ore e del cerchio in trecentosessanta gradi, nonché la scoperta di un ciclo di eclissi, che rese possibile predire con sicurezza le eclissi lunari e con qualche probabilità le eclissi solari. Queste conoscenze babilonesi, come vedremo, furono poi apprese da Talete. La civiltà dell'Egitto e della Mesopotamia era basata sull'agricoltura e quella delle nazioni circostanti sulla pastorizia. Un nuovo elemento si ebbe con lo sviluppo del commercio, che al principio era quasi del tutto marittimo. Le armi, fin quasi al 1000 a.C., erano fatte di bronzo, e le nazioni che non avevano i metalli necessari nel loro territorio erano costrette a procurarseli per mezzo dei traffici o della pirateria. La pirateria era solo un espediente temporaneo e, dove le condizioni sociali e politiche erano più stabili, si scoprì che il commercio era più redditizio. Nel campo del commercio sembra che l'isola di Creta sia stata la pioniera. Per circa undici secoli, cioè dal 2500 a. C. al 1400 a.C., è esistita a Creta una civiltà artisticamente

progredita, detta minoica. Ciò che rimane dell'arte cretese dà un'impressione di gaiezza e di lusso quasi decadente, molto diversi dalla terrificante oscurità dei templi egiziani. Di questa importante civiltà quasi nulla era noto, fino agli scavi di Sir Arthur Evans e di altri. Era una civiltà marittima in stretto contatto con l'Egitto (fuorché durante il periodo degli Hyksos). Dalle pitture egiziane risulta evidente che la parte più considerevole del commercio tra Egitto e Creta era effettuata da marinai cretesi; questo traffico raggiunse il culmine intorno al 1500 a.C.

Sembra che la religione cretese avesse qualche affinità con le religioni della Siria e dell'Asia Minore, ma in arte l'affinità era maggiore con l'Egitto, benché l'arte cretese fosse originalissima e piena di vita in maniera addirittura sorprendente. Il centro della civiltà cretese era il cosiddetto «palazzo di Minosse» a Cnosso, il cui ricordo perdura nelle tradizioni della Grecia classica. I palazzi di Creta erano magnifici, ma furono distrutti alla fine del 14° secolo a.C. circa, probabilmente da invasori greci. La cronologia della cretese si deduce dagli oggetti egiziani trovati a Creta e dagli oggetti cretesi trovati in Egitto; le nostre nozioni dipendono completamente dalle testimonianze archeologiche. I Cretesi adoravano una dea o forse parecchie dee. La dea su cui ci sono meno dubbi era la «Signora degli Animali», una cacciatrice che dette probabilmente origine all'Artemide classica (Essa ha un fratello gemello o consorte, il «Signore degli Animali», ma questi è meno importante. Fu in periodo posteriore che Artemide fu identificata con la Gran Madre dell'Asia

Minore). Essa a quanto pare era anche una madre; la sola deità maschile, a parte il «Signore degli Animali», è il suo giovane figlio. C'è qualche traccia di una fede in una vita posteriore in cui, come nella religione egiziana, le azioni compiute in terra ricevono la loro ricompensa. Ma in complesso si può dire, basandosi sulla loro arte, che i Cretesi siano stati un popolo sereno, non molto oppresso da oscure superstizioni. Amavano le corride in cui i toreri, donne e uomini, compivano gesta sorprendenti ed acrobatiche.

Sir Arthur Evans pensa che le corride fossero riti religiosi e che gli attori appartenessero alla migliore nobiltà, ma questo punto di vista in genere non è accettato. Le pitture pervenuteci sono piene di movimento e di realismo.

I Cretesi avevano una scrittura lineare, che però non è stata ancora decifrata. In patria erano pacifici e le loro città non erano cinte da mura; senza dubbio erano difese dal potere marittimo.

Prima della sua distruzione, la cultura minoica si estese, intorno al 1600 a.C., al continente greco, dove sopravvisse attraverso graduali modificazioni fino al 900 a.C. circa. Questa civiltà continentale si chiama micenea; è conosciuta per le tombe dei re ed anche per le fortezze in cima alle colline, che dimostrano un maggior timore della guerra di quanto ne esistesse a Creta. Sia le tombe che le fortezze restarono, e colpirono l'immaginazione della Grecia classica. Le più antiche opere d'arte dei palazzi sono o proprio di fattura cretese o assai simili a quelle di

Creta. La civiltà micenea, vista attraverso una nebbia leggendaria, è quella descritta da Omero. C'è molta incertezza intorno ai Micenei. Devono la loro civiltà alla conquista cretese? Parlavano greco o erano una razza indigena più antica? Non è possibile alcuna risposta sicura a queste domande, ma vi sono tracce che fanno ritenere probabile che essi fossero dei conquistatori che parlavano greco, e che almeno l'aristocrazia fosse formata dai biondi invasori nordici che portavano con loro la lingua greca (Vedi Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, pagina 11 e seguenti, edizione inglese). I Greci giunsero in Grecia in tre ondate successive; prima gli Ioni, poi gli Achei e infine i Dori. Sembra che gli Ioni, pur essendo dei conquistatori, abbiano assorbito quasi completamente la civiltà cretese, come più tardi i Romani assorbono la civiltà greca. Ma gli Ioni furono disturbati ed in gran parte espropriati dai loro successori, gli Achei. Si sa dalle tavole hittite, trovate a Boghaz-Keui, che gli Achei hanno avuto un grande Impero organizzato nel 14° secolo a.C. La civiltà micenea, che era stata indebolita dalla guerra degli Ioni e degli Achei, fu praticamente distrutta dai Dori, gli ultimi invasori greci. Mentre i precedenti invasori avevano adottato in gran parte la religione minoica, i Dori conservarono l'originaria religione indoeuropea dei loro avi.

Ma la religione del periodo miceneo perdurò specialmente nelle classi basse, e la religione della Grecia classica fu una miscela delle due.

Infatti alcune delle dee classiche erano di origine

micenea.

Per quanto l'interpretazione di cui sopra appaia probabile, bisogna ricordare che non sappiamo se i Micenei fossero Greci o no; ciò che sappiamo è che la loro civiltà decadde, che (intorno al tempo in cui finì) il ferro sostituì il bronzo, e che per qualche tempo la supremazia marittima passò ai Fenici. Sia durante l'ultimo periodo dell'età micenea, sia dopo la sua fine, alcuni degli invasori fissarono la loro dimora e divennero agricoltori, mentre altri si spinsero avanti, prima nelle isole e in Asia Minore, poi in Sicilia e nell'Italia meridionale, dove fondarono delle città che vissero del commercio marittimo. Fu in queste città marittime che i Greci dettero un primo contributo qualitativo alla civiltà; l'egemonia di Atene venne più tardi e, quando sorse, fu anch'essa legata al potere navale. Il territorio greco è montagnoso e assai sterile in vaste zone; vi sono però molte fertili vallate, con facile accesso al mare, ma tagliate fuori (a causa delle montagne) da facili comunicazioni terrestri tra di loro. In queste valli sorsero piccole comunità separate che vivevano dell'agricoltura e gravitarono intorno ad una città, di solito vicino al mare. In tali condizioni era naturale che, non appena la popolazione di una comunità diventava troppo numerosa per le sue risorse interne, quelli che non potevano vivere sul suo territorio dovessero prendere la via del mare. Le città della madrepatria fondarono colonie, spesso in luoghi dove trovare mezzi di sussistenza era molto più facile di quanto non fosse nel loro paese. Così nel più antico periodo storico i Greci dell'Asia Minore, della Sicilia e dell'Italia

erano molto più ricchi di quelli della madrepatria greca. Il sistema sociale era molto differente nelle diverse parti della Grecia. A Sparta una ristretta aristocrazia si sosteneva sul lavoro degli schiavi di un'altra razza sottomessa. Nelle regioni agricole più povere la popolazione era composta principalmente di coloni che coltivavano la loro terra con l'aiuto delle proprie famiglie.

Ma dove il commercio e l'industria fiorivano, i cittadini liberi arricchivano mediante l'impiego di schiavi, maschi nelle miniere, femmine nell'industria tessile. Questi schiavi provenivano dalle popolazioni barbare circostanti, ed erano di solito conquistati in guerra. Con l'aumentare della ricchezza venne ad accrescersi l'isolamento delle matrone, che nei tempi successivi ebbero una ben piccola parte nella vita civile, fuorché a Sparta ed a Lesbo. Si ebbe una generale evoluzione, prima dalla monarchia all'aristocrazia, poi ad un alternarsi di tirannide e di democrazia. I re non erano assoluti come quelli dell'Egitto e della Babilonia, ma erano fiancheggiati da un Consiglio di Anziani, e non potevano trasgredire impunemente le consuetudini.

«Tirannide» non significava necessariamente un cattivo governo, ma soltanto il governo di un uomo il cui diritto al potere non era ereditario. «Democrazia» significava governo di tutti i cittadini, tra i quali non erano compresi gli schiavi e le donne. I primi tiranni, così come accadde per i Medici a Firenze, raggiunsero il potere per il fatto di essere i più ricchi membri delle rispettive plutocrazie. Spesso l'origine della loro ricchezza era nel possesso di miniere d'oro e d'argento, rese ancor più redditizie dall'istituzione

del conio, che fu importato dal regno della Lidia, adiacente alla Ionia (Vedi P.N. Ure, *The Origin of Tyranny*). Sembra che il conio sia stato inventato poco prima del 700 a.C.

Uno dei più importanti risultati, per i Greci, del commercio o della pirateria (al principio le due cose erano a malapena distinte) fu quello di apprendere l'arte dello scrivere.

Benché la scrittura esistesse da migliaia d'anni in Egitto e in Babilonia, e i cretesi minoici avessero una scrittura (che non è stata decifrata), non vi è nessuna prova conclusiva che i Greci abbiano appreso la scrittura alfabetica fino al decimo secolo a. C. circa.

Essi impararono quest'arte dai Fenici, che come gli altri abitanti della Siria, erano esposti all'influenza egiziana come a quella babilonese, e che conservarono l'egemonia del commercio marittimo fino al sorgere delle città greche nella Ionia, in Italia e in Sicilia.

Nel 14° secolo, scrivendo a Ikhnaton (l'eretico re d'Egitto) i siriaci usavano ancora i caratteri cuneiformi babilonesi; ma Hiram di Tiro (969-936) usava l'alfabeto fenicio, che probabilmente era un'evoluzione della scrittura egiziana. Gli Egiziani usavano, al principio, una scrittura puramente ideografica; gradualmente i segni, resi più convenzionali, passarono a rappresentare le sillabe (le prime sillabe dei nomi delle cose disegnate), e finalmente singole lettere, basandosi sul principio che «A era un Arciere che tirava ad una rana» (Per esempio «Gimel», la terza lettera dell'alfabeto ebraico, significa «cammello», e il suo simbolo è il disegno stilizzato di un cammello.).

Quest'ultimo passo, che non fu completamente afferrato dagli stessi Egiziani, ma dai Fenici originò l'alfabeto con tutti i suoi vantaggi. I Greci, prendendolo a prestito dai Fenici, modificarono l'alfabeto per adattarlo alla loro lingua e introdussero l'importante innovazione di aggiungere le vocali invece di usare le sole consonanti. Non vi può esser dubbio che l'introduzione di questo comodissimo metodo di scrittura abbia affrettato grandemente il sorgere della civiltà greca. Il primo notevole prodotto della civiltà ellenica fu Omero. Tutto quel che si può dire di Omero si basa su congetture, ma è un'opinione largamente diffusa che il suo nome stia per una serie di poeti piuttosto che per un singolo autore. Secondo coloro che sostengono questa opinione, l'Iliade e l'Odissea richiesero circa duecento anni per esser completate, alcuni dicono dal 750 al 550 a.C. (Beloch, Griechische Geschichte, capitolo 12), mentre altri sostengono che i due poemi fossero quasi completi alla fine dell'ottavo secolo (Rostovtseff, History of the Ancient World, volume 1, pagina 399, edizione inglese). I poemi omerici, nella forma attuale, furono introdotti ad Atene da Pisistrato, che regnò (con delle interruzioni) dal 560 al 527 a.C. Da allora in poi la gioventù ateniese imparò Omero a memoria, e questa fu anzi la parte più importante della sua educazione. In alcune parti della Grecia, specialmente a Sparta, Omero non ebbe lo stesso prestigio fino a tempi più recenti.

I poemi omerici, come i romanzi di corte del tardo Medioevo, rappresentano il punto di vista di una aristocrazia civilizzata, che ignora, perché plebee, le varie

superstizioni ancora diffuse tra il popolino. In tempi molto più recenti, molte di queste superstizioni tornarono alla luce del sole. Guidati dall'antropologia, molti autori moderni sono giunti alla conclusione che Omero, così lontano dall'essere un primitivo, sia stato un espurgatore, una specie di razionalizzatore settecentesco di antichi miti, sostenitore di un aristocratico ideale di illuminata finezza.

Gli dèi dell'Olimpo, che in Omero rappresentano la religione, non erano i soli oggetti di adorazione tra i Greci; sia ai suoi tempi che dopo, esistevano altri più oscuri e selvaggi elementi di una religione popolare, tenuti in soggezione dall'intelletto greco nei suoi momenti migliori, ma pronti a manifestarsi nei momenti di debolezza o di terrore. Nel periodo della decadenza, le credenze che Omero aveva scartato dimostrarono di essersi conservate, mezzo sepolte, per tutto il periodo classico.

Questo fatto spiega molte cose che altrimenti sembrerebbero contraddittorie e sorprendenti.

Le prime religioni erano collettive e non individuali. Determinati riti erano eseguiti, e tali eran considerati come efficaci incantesimi in favore degli interessi della tribù, specialmente nei riguardi della fertilità vegetale, animale e umana. Il solstizio d'inverno era un periodo in cui il sole doveva essere incitato a non diminuire ulteriormente di forza; la primavera e il raccolto richiedevano pure appropriate cerimonie.

Queste erano spesso tali da generare un grande eccitamento collettivo, in cui i singoli perdevano il loro senso di individualità e si sentivano una cosa sola con

l'intera tribù.

In tutto il mondo, ad un certo stadio dell'evoluzione religiosa, animali sacri ed esseri umani venivano solennemente uccisi e mangiati. Nelle varie regioni questo stadio fu raggiunto in epoche molto differenti. Il sacrificio umano di solito durò più del pasto di vittime umane; in Grecia non era ancora cessato all'inizio dell'era storica. I riti della fertilità, senza questi aspetti crudeli, erano comuni a tutta la Grecia; i misteri eleusini, in particolare, nel loro simbolismo erano essenzialmente agricoli. Bisogna ammettere che la religione, in Omero, non è molto religiosa. Gli dèi sono completamente umani, differendo dagli uomini soltanto perché sono immortali e posseggono poteri superumani.

Moralmente, nulla si può dire in loro favore, ed è difficile vedere come possano avere ispirato molto rispetto. In alcuni passi, che si suppone siano più recenti, essi sono trattati con volteriana irriverenza. Se si vuol trovare in Omero un più genuino sentimento religioso, questo riguarda meno gli dèi dell'Olimpo che non entità più oscure, come il Fato o Necessità o Destino, a cui anche Zeus è soggetto. Il Fato esercitò una grande influenza su tutto il pensiero greco, e forse fu una delle fonti donde la scienza derivò la fede nelle leggi naturali. Gli dèi omerici erano gli dèi di un'aristocrazia conquistatrice, non gli utili dèi della fertilità propri a chi arava la terra.

Come dice Gilbert Murray: «Gli dèi della maggior parte delle nazioni asseriscono di aver creato il mondo. Quelli dell'Olimpo non hanno tali pretese. Tutto quello che hanno

fatto è di averlo conquistato... E quando hanno conquistato i loro regni, che cosa fanno? Attendono a governarli? Promuovono l'agricoltura? Praticano i commerci e le industrie? Niente di tutto questo. Perché dovrebbero fare un qualsiasi lavoro onesto?

Essi trovano più facile vivere di rendita e incenerire con i fulmini la gente che non paga.

Essi sono dei condottieri conquistatori, dei regi filibustieri. Combattono, fanno festa, giocano e fanno della musica; bevono abbondantemente e ridono sgangheratamente del fabbro zoppo che li serve. Non hanno mai paura se non del loro re. Non dicono mai bugie se non nell'amore e nella guerra» (G.Murray, *Five Stages of Greek Religion*, pagina 67, edizione inglese).

Gli eroi umani di Omero non si comportano molto bene neanche loro. La famiglia che comanda è la Casa dei Pelopidi, che non è riuscita però a creare un modello di felice vita familiare.

«Tantalo, il fondatore asiatico della dinastia, cominciò la sua carriera con una diretta offesa agli dèi; qualcuno dice che tentò di ingannarli mangiando carne umana, quella di suo figlio Pelope. Pelope, miracolosamente riportato alla vita, offese a sua volta.

Egli vinse una famosa corsa di carri contro Enomao, re di Pisa, con l'omertà del cocchiere di quest'ultimo, Mirtilo e poi si liberò del suo complice, che aveva promesso di ricompensare, buttandolo in mare. La maledizione discese sui suoi figli, Atreo e Tieste, sotto forma di quella che i Greci chiamavano ate, un forte, se non proprio irresistibile,

impulso al delitto. Tieste corruppe la moglie di suo fratello e così riuscì a rubare la «fortuna» della famiglia, il famoso montone dal vello d'oro. Atreo, a sua volta, decretò l'esilio di suo fratello e, richiamandolo poi con la scusa di una riconciliazione, lo nutrì della carne dei suoi stessi figli. La maledizione fu ereditata dal figlio di Atreo, Agamennone, che offese Artemide uccidendo un cervo sacro, sacrificò sua figlia Ifigenia per placare la dea ed ottenere per la sua flotta un viaggio sicuro fino a Troia, e fu a sua volta ucciso dalla moglie infedele Clitennestra e dal suo amante Egisto, un figlio sopravvissuto di Tieste. Oreste, figlio di Agamennone, vendicò a sua volta il padre uccidendo la madre ed Egisto.» (H.J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, 1925, pagina 193, edizione inglese). Il capolavoro omerico definitivo fu un prodotto della Ionia, cioè di una parte dell'Asia Minore ellenica e delle isole adiacenti. In un certo periodo, al più tardi durante il sesto secolo, i poemi omerici ricevettero la loro forma attuale. In questo secolo cominciarono anche la scienza, la filosofia e la matematica greche. Nello stesso periodo, eventi di fondamentale importanza accadevano in altre parti del mondo. Confucio, Budda e Zoroastro, ammesso che siano esistiti, con ogni probabilità appartengono allo stesso secolo. (L'età di Zoroastro, però, si basa in gran parte su congetture. Alcuni lo pongono intorno al 1000 a.C. Vedi *Cambridge Ancient History*, Volume 4, pagina 207, edizione inglese).

Alla metà del secolo l'Impero persiano fu consolidato da Ciro: all'approssimarsi della morte di lui, le città greche della Ionia, cui i Persiani avevano concesso una limitata

autonomia, fecero un'inutile sollevazione, che fu repressa da Dario e i loro uomini migliori furono esiliati. Parecchi dei filosofi di questo periodo furono tra questi esuli, i quali vagavano di città in città nelle parti ancora non sottomesse del mondo ellenico, diffondendo la civiltà che fino allora era rimasta confinata soprattutto nella Ionia. Essi furono trattati generosamente nei loro vagabondaggi. Senofane, che fiorì nell'ultima parte del sesto secolo, e che era uno dei profughi, dice: «Cose di questo genere diremmo accanto al fuoco, in inverno, dopo un buon pasto, sdraiati su comodi divani, bevendo vino dolce e sgranocchiando lupini:

“Di quale paese sei e quanti anni hai, mio buon signore? E quanti anni avevi quando apparvero i Medi?”» Il resto della Grecia riuscì a conservare la sua indipendenza con le battaglie di Salamina e di Platea, dopo di che la Ionia fu libera per un certo periodo. (Come risultato della sconfitta di Atene ad opera di Sparta, i Persiani riguadagnarono l'intera costa dell'Asia Minore; il loro diritto su questo territorio fu riconosciuto nella pace di Antalcida (387-386 a.C.).

Circa cinquant'anni dopo il loro impero venne incorporato in quello di Alessandro). La Grecia era divisa in un gran numero di staterelli indipendenti, consistente ciascuno in una città circondata da un territorio agricolo.

Il livello di civiltà era molto differente nelle diverse parti del mondo greco e soltanto una minoranza di città contribuì al complessivo progresso ellenico. Sparta, intorno alla quale avrò molto da dire in seguito, aveva importanza nel

campo militare, ma non in quello culturale. Corinto era opulenta e prospera, un grande centro commerciale, ma non era ricca di grandi uomini. Vi erano poi delle comunità puramente agricole e rurali, come la proverbiale Arcadia, i cui abitanti vengono ora immaginati come gente idilliaca, ma che, in realtà, erano pieni di antichi orrori barbarici. Gli abitanti adoravano Ermete e Pan e avevano una quantità di culti della fertilità, in cui spesso un semplice pilastro quadrato sostituiva una statua del dio. La capra era il simbolo della fertilità, perché i paesani erano troppo poveri per possedere dei tori. Quando il cibo era scarso, la statua di Pan veniva battuta. (Si fanno ancora simili cose nei remoti villaggi cinesi.) Vi era una razza di supposti lupi mannari che venivano collegati idealmente, con ogni probabilità, ai sacrifici umani e al cannibalismo. Si pensava che chiunque assaggiasse la carne di una vittima umana sacrificata divenisse un lupo mannaro.

C'era una caverna dedicata a Zeus Lykaios (lo Zeus-Lupo): ed in questa caverna gli uomini non facevano ombra e chiunque vi entrasse moriva entro un anno. Tutte queste superstizioni erano ancora vive nel periodo classico (Rose, *Primitive Greece*, pagina 65 e seguenti). Pan, il cui nome originale (dicono alcuni) era «Paon», che significa allevatore o pastore, acquistò il suo nome più noto, interpretato come il Dio-Tutto, quando il suo culto fu adottato da Atene nel quinto secolo alla fine della guerra persiana (J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pagina 651, edizione inglese).

Però, molti degli usi dell'antica Grecia si possono

interpretare come vera e propria religione, nel senso in cui noi intendiamo questo termine. Ciò va connesso non con gli dèi dell'Olimpo, ma con Dioniso, o Bacco, al quale noi pensiamo naturalmente come al dio, in un certo senso malfamato, del vino e dell'ubriachezza. La maniera in cui da questo culto derivò un profondo misticismo, che influenzò notevolmente molti filosofi ed ebbe anche la sua parte nella formazione della teologia cristiana, è assai interessante e dev'essere compresa da chi desidera studiare lo sviluppo del pensiero greco. Dioniso, o Bacco, era originariamente un dio della Tracia. I Traci erano molto meno civili dei Greci e da questi ultimi venivano considerati come barbari. Come tutti i coloni primitivi, avevano i culti della fertilità e un dio che provocava la fertilità. Il suo nome era Bacco.

Non fu mai del tutto chiaro se Bacco avesse la figura d'un uomo o d'un toro. Quando scoprirono come fabbricare la birra, i Traci pensarono che l'ebbrezza fosse cosa divina e ne dettero onore a Bacco. Quando, più tardi, conobbero la vigna e impararono a bere il vino, ebbero un'opinione sempre più alta di lui. Le sue funzioni nel promuovere la fertilità vennero in un certo senso subordinate a quelle riguardanti l'uva e la divina follia del vino.

Non si sa in quale epoca il suo culto fu trasportato dalla Tracia in Grecia, ma sembra che ciò sia accaduto subito prima dell'inizio dei tempi storici. Il culto di Bacco incontrò l'ostilità degli ortodossi, ma, nonpertanto, si consolidò. Conteneva molti elementi barbarici, come quello di fare a pezzi gli animali selvatici e mangiarli crudi. Aveva in sé

anche un curioso elemento di femminismo.

Rispettabili matrone e ragazze, in folte schiere, passavano intere notti sulle colline brulle, in danze che stimolavano l'estasi e in un'ebbrezza forse parzialmente alcoolica, ma principalmente mistica. I mariti trovavano tale pratica molesta, ma non osavano opporsi alla religione. Sia la bellezza che il carattere selvaggio del culto sono espressi nelle Baccanti di Euripide. Il successo di Dioniso in Grecia non sorprende. Come tutte le comunità civilizzate rapidamente, i Greci, o almeno una certa parte di loro, conservavano l'amore per il primitivo e il desiderio di un genere di vita più istintivo e passionale di quello sanzionato dalla morale corrente. All'uomo o alla donna che, per costrizione, sono più civilizzati nel comportamento esteriore che nel sentimento, la razionalità è fastidiosa e la virtù è da loro sopportata come un peso e una schiavitù. Ciò porta ad una reazione nel pensiero, nelle emozioni e nella condotta.

Della reazione nel pensiero ci occuperemo in modo particolare in seguito, ma prima va detto qualcosa intorno alla reazione negli altri campi. L'uomo civile si distingue dal selvaggio principalmente per la prudenza o, per usare un termine un poco più ampio, per la previdenza. Egli preferisce prolungare le pene presenti pur di assicurarsi dei piaceri futuri, anche se questi piaceri futuri sono alquanto distanti. Questo concetto cominciò ad acquistare importanza con il sorgere dell'agricoltura; nessun animale e nessun selvaggio lavorerebbero in primavera per avere del cibo nel futuro inverno, eccettuate alcune forme

puramente istintive di attività, come quando le api fanno il miele o gli scoiattoli seppelliscono le noci. In questi casi non si tratta di previdenza; c'è un diretto impulso ad una azione che per l'uomo che vi assiste deve ovviamente dimostrarsi utile più tardi. La vera previdenza si ha soltanto quando un uomo fa qualcosa a cui nessun impulso lo spinge, solo perché la sua ragione gli dice che ne trarrà profitto in qualche epoca futura. La caccia non richiede previdenza alcuna, perché è divertente: ma arare il suolo è una fatica che non può esser fatta per impulso spontaneo. La civiltà modera gli impulsi non solo attraverso la previdenza, che è un freno interiore, ma anche attraverso la legge, i costumi, la religione. Questo freno è ereditato dalla barbarie, ma la civiltà lo rende meno istintivo e più sistematico. Certi atti sono designati come criminali e vengono puniti; certi altri, anche se non sono puniti dalla legge, sono designati come cattivi ed espongono chi se ne rende colpevole alla disapprovazione della società. L'istituzione della proprietà privata porta con sé la sottomissione delle donne e, di solito, la creazione di una classe di schiavi.

Da una parte, gli obiettivi della comunità acquistano importanza preminente su quelli dell'individuo, e dall'altra l'individuo, avendo preso l'abitudine di considerare la propria vita nel suo complesso, sacrifica sempre più il presente al futuro. È evidente che questo processo può essere spinto troppo oltre come, per esempio, nel caso dell'avaro. Ma, senza arrivare a simili estremi, la prudenza porta facilmente con sé la rinuncia ad alcune delle cose più

attraenti della vita. L'adoratore di Dioniso reagisce contro la prudenza.

Nell'ebbrezza fisica o spirituale, ritrova un'intensità di sensazioni che la prudenza aveva distrutto; trova che il mondo è pieno di piacere e di bellezza, e la sua immagine si libera di colpo dalla prigione delle preoccupazioni quotidiane. Il rituale bacchico produceva il cosiddetto «entusiasmo», che etimologicamente significa l'ingresso del dio nel suo adoratore, il quale crede quindi di divenire una cosa sola con il dio. Molte delle più grandi conquiste umane implicano qualche elemento di ebbrezza (Intendo l'ebbrezza mentale, non quella provocata dall'alcol), uno spazzar via la prudenza da parte della passione. Senza l'elemento bacchico, la vita sarebbe priva di interesse; così, è pericolosa. Prudenza contro passione è un conflitto che si prolunga attraverso la storia. Ma è un conflitto in cui non desideriamo parteggiare interamente per nessuno dei due competitori.

Nel campo del pensiero, la sobria civiltà è approssimativamente sinonimo di scienza.

Ma la scienza pura non ci soddisfa; gli uomini hanno anche bisogno della passione, dell'arte, della religione. La scienza può porre limiti alla conoscenza, ma non dovrebbe porre limiti alla fantasia. Tra i filosofi greci, come anche tra quelli dei tempi posteriori, ce n'erano alcuni che erano in primo luogo degli scienziati ed altri che erano in primo luogo dei religiosi; questi ultimi dovevano molto, direttamente o indirettamente, alla religione di Bacco. Ciò si applica specialmente a Platone e, con lui, a quegli

sviluppi ulteriori del pensiero che infine si sono fissati nella teologia cristiana. Il culto di Dioniso, nella sua forma originaria, era selvaggio e, sotto molti punti di vista, ributtante. Non è sotto questo aspetto che influenzò i filosofi, ma nella forma spirituale attribuita ad Orfeo, forma ascetica che sostituiva l'ebbrezza mentale a quella fisica. Orfeo è una figura imprecisa, ma interessante. Alcuni sostengono che sia stato un uomo autentico, altri che sia stato un dio o un eroe immaginario.

Secondo la tradizione, proveniva dalla Tracia, come Bacco, ma sembra più probabile che Orfeo (o tutto il movimento associato al suo nome) provenisse da Creta. Certo è che le dottrine orfiche contengono molti elementi che sembrano originari dell'Egitto, e fu principalmente attraverso Creta che l'Egitto influenzò la Grecia. Si dice che Orfeo sia stato un riformatore e sia stato fatto a pezzi dalle deliranti Mènadi spinte dall'ortodossia bacchica. L'elemento musicale non ha, nelle più antiche forme della leggenda, il rilievo che acquistò più tardi. Si trattava solo di un sacerdote e di un filosofo. Qualunque sia stato l'insegnamento di Orfeo (se è mai esistito), l'insegnamento degli Orfici è ben noto.

Credevano nella trasmigrazione delle anime; insegnavano che l'anima nella vita futura poteva raggiungere l'eterna felicità o l'eterna sofferenza o un temporaneo tormento, a seconda della sua vita terrena. Aspiravano a divenire «puri», in parte con cerimonie di purificazione, in parte evitando certe contaminazioni. I più ortodossi tra loro si astenevano dal cibo animale,

eccettuato il caso dei riti in cui lo mangiavano per ragioni sacre. L'uomo, sostenevano, appartiene in parte alla terra, in parte al cielo; per mezzo di una vita pura, la vita celeste si accresce e la parte terrestre diminuisce.

Alla fine un uomo può diventare una cosa sola con Bacco, e allora è chiamato «un Bacco». Era una teologia elaborata, secondo la quale Bacco nacque due volte, una da sua madre Semele, ed una dalla coscia di suo padre Zeus.

Vi sono molte forme del mito dionisiaco. In una di esse, Dioniso è figlio di Zeus e Persefone; mentre è ancora ragazzo, è fatto a pezzi dai Titani, che mangiano tutta la sua carne, eccetto il cuore. Alcuni dicono che il cuore fu dato da Zeus a Semele, altri che Zeus lo inghiottì; in ogni caso dette origine alla seconda nascita di Dioniso. Il laceramento delle membra di un animale selvatico e il pasto della sua carne cruda da parte delle Baccanti si supponeva fossero una celebrazione dello sbranamento e del pasto del corpo di Dioniso da parte dei Titani, e l'animale in un certo senso era l'incarnazione del dio. I Titani erano nati dalla terra, ma dopo aver mangiato il dio, avevano acquistato una scintilla di divinità. Così l'uomo è in parte terreno e in parte divino, e i riti bacchici tentano di avvicinarlo di più ad una completa divinità.

Euripide pone in bocca ad un sacerdote orfico una istruttiva confessione: Signore del lignaggio Tirio d'Europa, nato da Zeus, che tieni ai tuoi piedi le cento cittadelle di Creta, io ti ricerco da quel sacrario oscuro, ricoperto dagli svelti travi scolpiti dall'acciaio di Chalyb e dal sangue del

toro selvatico unito in connessioni perfette di legno di cipresso reso solidissimo. Là c'è un corso di acqua pura. Le mie giornate sono finite. Io, servo iniziato del Giove di Ida, (identificato misticamente con Dioniso) dove vaga Zagreus (uno dei molti nomi di Dioniso) a mezzanotte, io vago io ho sopportato il suo grido di tuono; ho adempiuto i suoi festini lunghi e sanguinosi, mantenuto la fiamma sulla montagna della Grande Madre.

Io sono liberato e chiamato per nome un Bacco dei sacerdoti con la corazza.

Abbigliato in puro bianco, io mi sono nettato dalla vile nascita umana e dalla creta chiusa in una bara ed ho esiliato sempre dal mio labbro ogni contatto di carne che abbia conosciuto la vita. Nelle tombe sono state trovate delle tavolette orfiche con istruzioni per l'anima del morto sul modo di trovare la strada nell'altro mondo e su ciò che doveva dire per dimostrarsi meritevole di salvezza. Le tavolette sono rotte ed incomplete; la più integra (la tavoletta Petelia) è la seguente: Tu troverai sulla sinistra della casa di Ade una sorgente in un pozzo ed al suo fianco un bianco cipresso.

Non avvicinarti a questa sorgente.

Ma tu ne troverai un'altra vicino al Lago della Memoria, acqua fredda che sgorga e davanti vi sono guardiani. Di': «Io sono un figlio della terra e del cielo stellato; ma la mia razza è del Cielo stellato. Questo lo sapete da voi.

E, mirate, io sono arso dalla sete e perisco.

Datemi presto l'acqua fredda che sgorga dal Lago della Memoria». E da se stessi essi ti daranno da bere

dalla sacra fonte e da allora tu avrai signoria fra gli altri eroi... Un'altra tavoletta dice: «Oh, tu che hai sofferto le sofferenze... Tu sei divenuto Dio da Uomo».

E un'altra ancora dice: «Felice e Benedetto, tu sarai Dio invece che mortale».

La sorgente a cui l'anima non deve abbeverarsi è il Lete, che porta l'oblio, l'altra sorgente è Mnemosine, la memoria. L'anima nell'altro mondo, se deve raggiungere la salvezza, non deve dimenticare, ma al contrario acquistare una memoria superiore a quella naturale e terrena.

Gli orfici erano una setta ascetica; il vino per loro era soltanto un simbolo, come più tardi nel sacramento cristiano. L'ebbrezza che cercavano era quella dell'«entusiasmo», dell'unione con il dio. In questa maniera pensavano di acquistare la conoscenza mistica non raggiungibile con i mezzi ordinari.

Questo elemento mistico entrò nella filosofia greca con Pitagora, che fu un riformatore dell'orfismo, così come Orfeo era stato un riformatore della religione di Dioniso.

Attraverso Pitagora elementi orfici penetrarono nella filosofia di Platone, e attraverso Platone in gran parte della filosofia posteriore, di quella almeno che conservava un certo grado di religiosità.

Alcuni elementi decisamente bacchici sopravvissero ovunque l'orfismo aveva avuto influenza. Uno di questi era il femminismo, di cui esisteva una forte traccia in Pitagora, e che in Platone andava tanto avanti da fargli reclamare la completa eguaglianza politica per le donne. «Le donne come sesso», dice Pitagora, «sono più naturalmente

vicine alla pietà». Un altro elemento bacchico era l'importanza data all'emozione violenta. La tragedia greca derivò dai riti di Dioniso.

Euripide, specialmente, onorava i due dèi principali dell'orfismo, Dioniso ed Eros. Egli non rispetta l'uomo freddamente giusto e di buona condotta, il quale, nelle sue tragedie, è facile ad impazzire o, comunque a cadere in disgrazia dinanzi agli dèi in punizione della sua empietà. La tradizione convenzionale intorno ai Greci li mostra ammirevolmente sereni, capaci di contemplare la passione dal di fuori, afferrando ciò che vi è in essa di bello, ma restando al tempo stesso calmi e olimpici. Questo è un punto di vista molto unilaterale. è vero forse per Omero, Sofocle ed Aristotele, ma è assolutamente falso per quei Greci che erano toccati, direttamente o indirettamente, da influenze bacchiche e orfiche. Ad Eleusi, dove i misteri eleusini costituivano la parte più sacra della religione di Stato ateniese, si cantava un inno che diceva: Con la tua coppa che si agita in alto con le tue pazze orge alla valle fiorita di Eleusi tu vieni, Bacco. Peana! Evoè! Nelle Baccanti di Euripide, il coro delle Mènadi compie un miscuglio di poesia e di esaltazione che è esattamente l'inverso della serenità. Esse magnificano il piacere di squartare un animale selvatico a membro a membro, e di mangiarlo subito crudo: Dolce tra i monti correr nel Tiaso cinte del sacro vello del daino, e al suol cadere, correndo in traccia del capro, e ucciderlo, fumante berne il sangue, ai monti lidi lanciandosi, ai frigi; e Bromio ci guida, e primo grida: Evoè!

(Bromio era un altro dei molti nomi di Dioniso). La danza delle Mènadi sul fianco della montagna non era soltanto furiosa; era un'evasione dai legami e dai fastidi della civiltà, nel mondo della bellezza extra-umana e della libertà del vento e delle stelle. In maniera meno frenetica esse cantano: Torneranno mai più a me le lunghe, lunghe danze durante la notte finché non svaniscono le stelle? Sentirò la rugiada sulla gola e lo scorrere del vento nei miei capelli? I miei piedi scintilleranno nelle buie distese? O piedi del cerbiatto fuggito nel verde bosco solo nell'erba e nella bellezza; balzo del fuggiasco non più impaurito, al di là delle trappole e del premere mortale.

Tuttavia una voce risuona ancora in distanza, una voce ed una paura ed una fretta di cani. O ferocemente rapidi, o pazzamente affaticantisi, in avanti attraverso fiumi e radure. è gioia o terrore, o piedi svelti come la tempesta? Verso le care terre solitarie indisturbate dall'uomo non suona alcuna voce e fra l'ombroso verde i piccoli esseri del bosco vivono non visti.

Prima di ripetere che i Greci erano «sereni», provate ad immaginare le matrone di Filadelfia che si comportano in questa maniera, anche in una commedia di Eugene O'Neill.

L'orfico non è più sereno del non riformato adoratore di Dioniso. Per l'orfico la vita su questa terra significa dolore e fatica. Siamo avvinti ad una ruota che gira per infiniti cicli di nascite e di morti; la nostra vera vita sono le stelle, ma noi siamo legati alla terra.

Soltanto per mezzo della purificazione, della rinuncia e

della vita ascetica possiamo sfuggire alla ruota ed attingere infine all'estasi dell'unione col dio. Questo non è il punto di vista degli uomini per i quali la vita è facile e piacevole. È più simile allo spiritual negro: Voglio raccontare a Dio tutti i miei guai Quando arrivo a casa.

Non tutti i Greci, ma un gran numero di essi, erano appassionati, infelici, in lotta con se stessi, condotti per una strada dall'intelletto e per un'altra dalle passioni, con un'immaginazione capace di concepire il paradiso, e un'ostinata presunzione che crea l'inferno. Avevano una massima: «Niente è mai troppo», ed essi erano in realtà eccessivi in tutto, nel puro pensiero, in poesia in religione e nel peccato. Era la mescolanza di passione e di intelletto che li rendeva grandi, quando erano grandi. Nessuna delle due cose, da sola, avrebbe trasformato il mondo per tutte le epoche future così come essi fecero.

Nella mitologia il loro prototipo non era Zeus Olimpico, ma Prometeo, che riportò il fuoco dal cielo e ne ebbe per ricompensa un eterno tormento.

Però, se si prende ciò che si è detto or ora per caratterizzare i Greci sotto tutti i loro aspetti, questo punto di vista sarebbe altrettanto unilaterale di quello per cui i Greci vengono caratterizzati in base alla «serenità». Vi erano infatti due tendenze in Grecia, una passionale, religiosa, mistica, ultraterrena, l'altra gaia, empirica, razionalistica e anelante di raggiungere la conoscenza d'una moltitudine di fatti.

Erodoto rappresenta quest'ultima tendenza; così i più antichi filosofi ioni; così fino ad un certo punto, Aristotele.

Beloch (opera citata, I, 1, pagina 434), dopo aver descritto l'orfismo, dice: «Ma la nazione greca era troppo piena di giovanile vigore per accettare del tutto una fede che nega questo mondo e trasferisce la vita reale nell'aldilà. Di conseguenza la dottrina orfica restava circoscritta alla cerchia relativamente ristretta degli iniziati, senza acquistare la minima influenza sulla religione di Stato, neppure nelle comunità che, come Atene, avevano introdotto la celebrazione dei misteri nel rituale di Stato e li avevano posti sotto la protezione della legge. Un intero millennio doveva trascorrere prima che queste idee, sotto una veste teologica del tutto differente, è vero, raggiungessero la vittoria nel mondo greco».

Questa potrebbe sembrare un'esagerazione, particolarmente nei riguardi dei misteri eleusini, che erano impregnati di orfismo.

Parlando da un punto di vista ampio, coloro che erano di temperamento religioso si volsero all'orfismo, mentre i razionalisti lo disprezzarono. Si potrebbe confrontare questo stato di cose con quello del metodismo in Inghilterra sul finire del 18° secolo ed il principio del 19°.

Sappiamo più o meno che cosa imparava da suo padre un Greco ben educato, ma sappiamo ben poco di ciò che nei suoi primi anni imparava dalla madre, la quale era notevolmente tagliata fuori dalla civiltà di cui gli uomini si deliziavano. È probabile che gli Ateniesi di buona educazione, anche nel periodo migliore, per quanto razionalisti fossero nel loro esplicito e conscio abito mentale, ereditassero dalla tradizione e dalla fanciullezza

una più primitiva maniera di pensare e di sentire, sempre pronta a mostrarsi vittoriosamente ogni qualvolta venisse sollecitata. Per questa ragione nessuna analisi dei Greci può essere adeguata se condotta superficialmente.

L'influsso della religione, e più particolarmente della religione non olimpica, sul pensiero greco non è stato sufficientemente riconosciuto fino ai tempi più recenti. Un libro rivoluzionario, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, di Jane Harrison, ha messo in rilievo sia l'elemento primitivo che quello dionisiaco nella religione della gran maggioranza dei Greci; il libro *From Religion to Philosophy* di F. M. Cornford tenta di rendere edotto chi studia la filosofia greca dell'influenza della religione sui filosofi, ma non lo si può accettare pienamente come degno di fede in molte delle sue interpretazioni o (in questo campo) nella sua antropologia (D'altra parte i libri di Cornford sui vari dialoghi di Platone mi sembrano veramente ammirevoli.). La più equilibrata esposizione a me nota si trova nell'*Early Greek Philosophy* di John Burnet, specialmente nel capitolo secondo «Scienza e Religione». Un conflitto tra la scienza e la religione sorse, egli dice, dal «risveglio religioso che si propagò in tutta l'Ellade nel sesto secolo a.C.», insieme con il trasferirsi della scena dalla Ionia verso ovest. «La religione nel continente ellenico», egli dice, «si era sviluppata in maniera diversissima da quella della Ionia. In particolare l'adorazione di Dioniso, che veniva dalla Tracia ed è appena menzionata in Omero, conteneva in germe un modo interamente nuovo di considerare i rapporti

dell'uomo con il mondo. Sarebbe certamente erroneo attribuire ai Traci stessi una concezione molto elevata; ma non vi è dubbio che il fenomeno dell'estasi suggeriva ai Greci che l'anima era qualcosa di più di un mero doppione di se stessi, e che soltanto "fuori del corpo" poteva mostrare la sua vera natura...

«Sembrava che la religione dei Greci stesse per giungere allo stesso stadio già raggiunto dalle religioni orientali; e, a parte il sorgere della scienza, è difficile vedere che cosa avrebbe potuto frenare questa tendenza. Si dice comunemente che i Greci furono salvati da una religione di tipo orientale dal fatto di non avere sacerdoti; ma questo significa confondere l'effetto con la causa. I sacerdoti non creano i dogmi, pur conservandoli una volta che sono stati creati; e nel più antico stadio del loro sviluppo i popoli orientali non avevano sacerdoti, almeno nel senso corrente.

Non fu tanto l'assenza di sacerdoti quanto l'esistenza di scuole scientifiche che salvò la Grecia.

«La nuova religione, perché in un certo senso era nuova, anche se in un altro senso era vecchia quanto l'umanità, raggiunse il suo più alto punto di sviluppo con la fondazione delle comunità orfiche. Fin dove noi possiamo spingere lo sguardo, la sede originaria di queste fu l'Attica; ma esse si diffusero con straordinaria rapidità specialmente nell'Italia meridionale ed in Sicilia. Esse erano innanzi tutto associazioni per il culto di Dioniso; ma si distinguevano per due caratteristiche che erano nuove tra gli Elleni. Esse prendevano una rivelazione come

origine dell'autorità religiosa, ed erano organizzate come comunità artificialmente costituite. Le poesie che esprimevano la loro teologia erano attribuite all'Orfeo tracio che era disceso nell'Ade ed era quindi una sicura guida attraverso i pericoli che circondavano l'anima liberata dal corpo nell'altro mondo». Burnet passa poi a stabilire la sorprendente analogia tra le credenze orfiche e quelle dominanti in India intorno alla stessa epoca, pur sostenendo che non ci possono essere stati contatti. Passa quindi a determinare il significato originario della parola «orgia», che era usata dagli orfici per indicare un «sacramento» e si credeva che purificasse l'anima del credente e la rendesse capace di sfuggire al meccanismo della vita. Gli orfici a differenza dei sacerdoti dei culti olimpici, fondarono ciò che possiamo chiamare delle «chiese», cioè comunità religiose a cui chiunque, senza distinzione di razza o sesso, poteva essere ammesso per iniziazione; fu per opera loro che sorse il concetto della filosofia come regola di vita.

2: LA SCUOLA DI MILETO

In ogni storia della filosofia per studenti, la prima affermazione è che la filosofia cominciò con Talete, il quale diceva che tutto è fatto d'acqua. Questo scoraggia subito il principiante, che si sforza (ma forse non tanto) di sentire quel rispetto per la filosofia che gli studi sembrano

richiedere. Vi sono invece moltissime ragioni di provar rispetto per Talete, per quanto forse più come uomo di scienza che come filosofo nel senso attuale della parola.

Talete era nativo di Mileto, nell'Asia Minore, una fiorente città commerciale in cui viveva una numerosa popolazione di schiavi, e si combatteva un'aspra lotta di classe tra i ricchi e i poveri della popolazione libera. «A Mileto prima fu vittorioso il popolo che uccise le mogli e i figli degli aristocratici: poi prevalsero gli aristocratici che bruciarono vivi i loro avversari, illuminando le piazze della città con torce umane».

(Rostvotseff, *History of the Ancient World*, Volume 1, pagina 204). Condizioni analoghe esistevano nella maggior parte delle città greche dell'Asia Minore al tempo di Talete.

Mileto, come le altre città commerciali della Ionia, subì una notevole crescita economica e politica durante il settimo ed il sesto secolo.

Al principio il potere politico apparteneva ad un'aristocrazia terriera, ma questa fu gradualmente sostituita da una plutocrazia di mercanti. Essi a loro volta furono sopraffatti da un tiranno che (come accadeva) conquistò il potere con l'appoggio del partito democratico. Il regno della Lidia, a est delle città costiere greche, rimase in amichevoli rapporti con queste fino alla caduta di Ninive (612 a.C.) e si interessò maggiormente a quanto accadeva sui confini occidentali; nonostante ciò Mileto riuscì di solito a conservare con quel regno relazioni amichevoli, specialmente con Creso, l'ultimo re lidio, che fu

sottomesso da Ciro nel 546 a.C. Frequenti erano anche i rapporti con l'Egitto, dove il re faceva affidamento sui mercenari greci e aveva aperto alcune città al traffico greco. Il primo punto di penetrazione greca in Egitto fu un forte occupato da una guarnigione milesia; ma il più importante (durante il periodo 610-560 a.C.) fu Dafne.

Qui Geremia e molti altri profughi ebrei scamparono da Nabucodonosor (Geremia, 43, 5 e seguenti); ma, se l'Egitto influenzò certamente i Greci, non fecero altrettanto gli Ebrei, e noi possiamo supporre che Geremia provasse solo orrore verso gli scettici Ioni.

Quanto all'epoca in cui visse Talete, la miglior prova, come abbiamo visto, è che egli divenne famoso per aver predetto un'eclisse la quale, secondo gli astronomi, deve aver avuto luogo nel 585 a.C. Altre testimonianze, per quel che valgono, concordano nel fissare intorno a questa data la sua attività. Non è una prova straordinaria di genio da parte sua l'aver predetto un'eclisse. Mileto era alleata con la Lidia, la quale aveva relazioni culturali con la Babilonia, e gli astronomi babilonesi avevano scoperto che le eclissi ricorrono secondo un ciclo di circa novant'anni. Essi potevano predire le eclissi di luna con successo pressoché completo, ma quanto alle eclissi solari erano imbarazzati dal fatto che spesso un'eclisse è visibile in un posto e non in un altro. Di conseguenza potevano sapere soltanto che ad una certa data valeva la pena di guardar fuori aspettando un'eclisse, e probabilmente questo è quanto sapeva anche Talete. Né lui né loro sapevano perché ci fosse questo ciclo. Si dice che Talete abbia viaggiato in

Egitto e di là abbia riportato ai Greci la scienza della geometria. Ciò che gli egiziani sapevano della geometria era in gran parte empirico, e non abbiamo ragione di credere che Talete giungesse a prove deduttive, quali le scopersero i Greci posteriori.

Sembra che egli abbia scoperto come calcolare la distanza di un battallo in mare per mezzo di rilievi presi in due punti a terra, e come stimare l'altezza di una piramide dalla lunghezza dell'ombra. Molti altri teoremi geometrici sono attribuiti a lui, ma probabilmente a torto. Era uno dei Sette Savi della Grecia, ciascuno dei quali era particolarmente noto per un detto sapiente; il suo, secondo la tradizione, era: «L'acqua è la migliore delle cose».

Secondo Aristotele, Talete pensava che l'acqua fosse la sostanza originaria, dalla quale son formate tutte le altre, e sosteneva che la terra era appoggiata sull'acqua.

Sempre Aristotele racconta come egli sostenesse che la calamita doveva avere un'anima, dato che sposta il ferro; ed infine che tutte le cose sono piene di dèi.

(Burnet (Early Greek Philosophy, pagina 51), mette in dubbio quest'ultima asserzione.) L'affermazione che tutto sia fatto d'acqua va considerata come un'ipotesi scientifica, e in nessun modo come un'ipotesi assurda. Venti anni fa il punto di vista accolto era che tutto fosse fatto di idrogeno, che costituisce i due terzi dell'acqua. I Greci erano temerari nelle loro ipotesi, ma la scuola milesia, almeno, era preparata a dimostrare tale ipotesi empiricamente. Si sa troppo poco intorno a Talete perché sia possibile ricostruire la sua vita e la sua opera in

maniera del tutto soddisfacente, ma si sa molto di più intorno ai suoi successori milesi, ed è ragionevole supporre che qualcosa delle loro concezioni provenisse da lui. La sua scienza e la sua filosofia erano entrambe grossolane, ma erano tali da stimolare il pensiero e l'osservazione.

Vi sono molte leggende intorno a lui, ma non credo che si sappia più dei pochi fatti che ho citato. Alcuni degli aneddoti sono divertenti, come per esempio quello che ci ha tramandato Aristotele nella *Politica*: «Lo rimproveravano per la sua povertà che sembrava dimostrare l'inutilità della filosofia. Secondo la storia, egli apprese dalla pratica delle stelle, mentre era ancora inverno, che ci sarebbe stato un grande raccolto di olive nell'anno successivo; perciò, avendo un po' di soldi, stanziò delle somme per l'uso di tutti i frantoi in Chio e in Mileto, che noleggiò a prezzo basso perché nessuno concorreva con lui. Quando venne il tempo del raccolto e i frantoi erano richiesti subito e d'urgenza, egli li affittò al prezzo che gli piacque e fece un mucchio di soldi. Così dimostrò al mondo che i filosofi possono facilmente esser ricchi se vogliono, ma che la loro ambizione è d'altro genere».

Anassimandro, il secondo filosofo della scuola di Mileto, è molto più interessante di Talete. Sugli anni in cui visse si è incerti, ma si diceva che avesse sessantaquattro anni nel 546 a.C., e ci sono delle ragioni per supporre che questo sia abbastanza vicino alla verità.

Egli sosteneva che tutte le cose vengono da un'unica

sostanza primigenia, ma che non si trattasse dell'acqua, come diceva Talete, o di qualsiasi altra delle sostanze a noi note. è una sostanza infinita, eterna e senza età, che «abbraccia tutti i mondi»: egli pensa, infatti, che il nostro mondo sia soltanto uno tra molti.

La sostanza primigenia è differenziata nelle varie sostanze che ci sono familiari e queste si trasformano le une nelle altre.

A questo proposito egli fa un'importante e notevole affermazione: «Da quello onde viene la nascita delle cose, in quello va anche la loro morte secondo la necessità, perché esse pagano a vicenda il fio e la pena della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

L'idea della giustizia, sia cosmica sia umana, gioca un ruolo nella religione e nella filosofia greche che per un moderno non è del tutto facile da afferrare; in realtà la nostra parola «giustizia» esprime incompiutamente ciò che si intendeva allora: ma d'altronde è difficile scegliere un'altra parola. Il pensiero che Anassimandro esprime sembra esser questo: ci dev'essere una certa proporzione di fuoco, di terra e di acqua nel mondo, ma ciascun elemento (concepito come un dio) tenta continuamente di estendere il suo dominio.

Esiste però una specie di necessità e di legge naturale che continuamente ristabilisce l'equilibrio; dove è stato il fuoco, per esempio, ci sono le ceneri, che sono terra.

Questa concezione della giustizia (di non oltrepassare i limiti fissati ab aeterno) era una delle più profonde tra le convinzioni greche.

Gli dèi erano soggetti alla giustizia come gli uomini, ma questo supremo potere non era personalizzato, e non si trattava di un Dio supremo.

Anassimandro fornì un argomento per dimostrare che la sostanza primigenia non poteva essere l'acqua e nessun altro elemento conosciuto. Se uno di questi fosse primigenio, conquisterebbe gli altri. Aristotele riferisce che, secondo Anassimandro, tutti gli elementi conosciuti sono in contrasto uno con l'altro.

L'aria è fredda, l'acqua è umida e il fuoco è caldo. «E quindi se uno di essi fosse infinito, il resto oramai avrebbe cessato di essere». La sostanza primigenia, quindi, in questa lotta cosmica dev'essere neutrale. Vi era un eterno moto nel corso del quale si era prodotta l'origine dei mondi. I mondi non erano creati, come nella teologia ebraica o cristiana, ma si evolvevano. Esisteva un'evoluzione anche nel regno animale. Le creature viventi sorgevano dall'elemento umido allorché questo evaporava grazie al calore solare. L'uomo, come tutti gli altri animali, discendeva dai pesci. Egli doveva derivare da animali di diversa specie perché, data la sua lunga infanzia, non potrebbe essere sopravvissuto originariamente come è adesso.

Anassimandro era pieno di curiosità scientifica. Si dice che sia stato il primo a fare una carta geografica. Sosteneva che la terra fosse fatta come un cilindro. Vi sono varie e differenti fonti le quali riferiscono che secondo lui il sole era grande quanto la terra o ventisette o ventotto volte più grande.

Là dove è originale, è scientifico e razionalista. Anassimene, l'ultimo della triade milesia, non è altrettanto interessante quanto Anassimandro, ma fa alcuni importanti progressi. L'epoca in cui visse è molto incerta. Era sicuramente più giovane di Anassimandro, e visse certamente prima del 494 a.C., dato che in quell'anno Mileto fu distrutta dai Persiani nel corso della repressione della rivolta ionia. La sostanza fondamentale, si dice in Anassimene, è l'aria.

L'anima è aria; il fuoco è aria rarefatta; quando si condensa, l'aria diviene prima acqua poi, se si condensa ancora, terra e finalmente pietra. Questa teoria ha il merito di rendere quantitative le differenze tra le varie sostanze, dato che vengono fatte dipendere interamente dal grado di condensazione.

Egli pensava che la terra fosse fatta come una tavola rotonda e che l'aria abbracciasse tutto:

«Proprio come la nostra anima, che è aria, ci tiene insieme, così il respiro e l'aria abbracciano il mondo intero». Sembra che il mondo respiri.

Anassimene era più ammirato di Anassimandro nell'antichità, benché quasi tutti, oggi, darebbero un'opposta valutazione.

Egli ebbe una notevole influenza su Pitagora e su gran parte della successiva speculazione. I pitagorici scopersero che la terra era sferica, ma gli atomisti aderirono al punto di vista di Anassimene che la terra fosse fatta come un disco.

La scuola di Mileto è importante, non per i risultati che

raggiunse, ma per ciò che tentò.

Nacque dall'incontro della mente greca con la Babilonia e l'Egitto. Mileto era una ricca città commerciale in cui i pregiudizi primitivi e le superstizioni erano attutiti dalle relazioni con molti paesi. La Ionia, fino al suo assoggettamento da parte di Dario, al principio del quinto secolo, era dal punto di vista culturale la regione più importante del mondo ellenico. Non era quasi toccata dal movimento religioso che faceva capo a Dioniso ed Orfeo; la sua religione era olimpica, ma sembra che non fosse presa molto sul serio. Le speculazioni di Talete, Anassimandro ed Anassimene vanno riguardate come ipotesi scientifiche e mostrano raramente indebite intrusioni di desideri antropomorfici e di idee morali. Le domande che essi posero erano domande esatte e il loro vigore ispirò i successivi investigatori. Lo stadio successivo della filosofia greca, connesso con le città greche dell'Italia meridionale, è più religioso e in particolare più orfico, in un certo senso più interessante, apprezzabile per le sue conquiste, ma, nello spirito, meno scientifico di quello dei Milesi.

3: PITAGORA

Pitagora, il cui influsso sui tempi antichi e moderni è argomento di questo capitolo, dal punto di vista intellettuale è uno degli uomini più notevoli che siano mai esistiti, sia

per la sua sapienza sia per altri aspetti. La matematica, intendendo come tale le dimostrazioni e i ragionamenti deduttivi, comincia con lui e in lui è strettamente connessa con una particolare forma di misticismo. L'influenza della matematica sulla filosofia, che in parte ha avuto origine da lui, è stata, dai suoi tempi in poi, tanto profonda quanto incompresa.

Nacque nell'isola di Samo e visse intorno al 532 a.C. Alcuni dicono che fosse figlio di un ricco cittadino di nome Mnesarco, altri che fosse figlio del dio Apollo; lascio al lettore la scelta tra queste alternative. A quel tempo Samo era governata dal tiranno Policrate, un vecchio malfattore che divenne immensamente ricco ed ebbe una grande flotta. Samo era, per il commercio, rivale di Mileto; i suoi mercanti si spinsero lontanissimo, fino a Tartasso in Spagna, città famosa per le sue miniere. Policrate divenne tiranno di Samo intorno al 535 a.C., e regnò fino al 515 a.C. Uomo dai pochi scrupoli morali, si sbarazzò dei suoi due fratelli che prima erano associati a lui nella tirannide e impiegò largamente la sua flotta per la pirateria. Approfitto del fatto che Mileto era stata recentemente sottomessa dalla Persia.

Per impedire un'ulteriore espansione verso ovest dei Persiani si alleò con Amasi, re dell'Egitto. Ma quando Cambise, re di Persia, dedicò tutte le sue energie alla conquista dell'Egitto, Policrate si rese conto che probabilmente avrebbe vinto, e cambiò fronte.

Mandò una flotta costituita dai suoi avversari politici ad attaccare l'Egitto; ma le ciurme si ammutinarono e

ritornarono a Samo per attaccarlo. Egli ebbe la meglio su di loro, ma cadde infine, per l'avarizia, in un tranello tesogli dai nemici, lì satrapo persiano di Sardi gli confidò che intendeva ribellarsi contro il Gran Re, e che avrebbe pagato immense somme per l'aiuto di Policrate. Questi andò sulla terraferma per un abboccamento, venne catturato e crocifisso. Policrate era un protettore delle arti, e abbellì Samo di pregevoli opere pubbliche. Anacreonte era il suo poeta di corte. A Pitagora però non piaceva il suo governo e perciò lasciò Samo.

Si dice, e non è improbabile, che Pitagora abbia visitato l'Egitto e che là abbia appreso molta della sua sapienza; comunque sia, è certo che si stabilì definitivamente a Crotone, nell'Italia meridionale. Le città greche dell'Italia meridionale erano ricche e prospere come Samo e Mileto, e per di più non erano esposte al pericolo dei persiani. (Le città greche della Sicilia correvano dei pericoli da parte dei Cartaginesi, ma in Italia questo pericolo non era sentito come imminente.) Le due più grandi erano Sibari e Crotone.

Sibari è rimasta proverbiale per il lusso; la sua popolazione, nei giorni d'auge, ammontava (dice Diodoro) a trecentomila persone, benché questa sia senza dubbio un'esagerazione.

Crotone era circa uguale a Sibari per estensione. Entrambe le città vivevano dell'importazione di merci ionie in Italia, in parte per il consumo del paese, in parte per la riesportazione dalle coste occidentali verso la Gallia e la Spagna. Le varie città greche d'Italia combattevano

fieramente tra di loro; quando Pitagora arrivò a Crotona, questa era stata appena sconfitta da Locri. Poco dopo il suo arrivo, però, Crotona riuscì completamente vittoriosa in una guerra contro Sibari, che fu totalmente distrutta (510 a.C.).

Sibari era stata strettamente legata nei suoi commerci con Mileto. Crotona era famosa per la medicina; un certo Democede di Crotona divenne medico di Policrate e poi di Dario. A Crotona Pitagora fondò una associazione di discepoli, che per un certo tempo ebbe influenza nella città; ma alla fine i cittadini si volsero contro di lui, ed egli si trasferì a Metaponto (sempre nell'Italia meridionale) dove morì. Divenne presto una figura mitica, cui si attribuivano miracoli e poteri magici; ma egli fu al tempo stesso il fondatore di una scuola matematica.

(Aristotele dice di lui che «prima lavorava alla matematica e all'aritmetica e poi si abbassava alle pratiche magiche esercitate da Ferecide».) Così, due opposte tradizioni si disputano la sua memoria ed è difficile afferrare la verità. Pitagora è uno degli uomini più interessanti e sconcertanti della storia.

Non soltanto le tradizioni che lo riguardano sono un miscuglio quasi inestricabile di verità e di falsità, ma anche nelle loro forme più semplici e meno discutibili ci si presentano con un colorito psicologico curiosissimo.

Pitagora può essere descritto, insomma, come una combinazione di Einstein e di Mrs. Eddy.

Egli fondò una religione i cui principali dogmi erano la trasmigrazione delle anime (Buffone: Qual è l'opinione di

Pitagora intorno alla cacciagione? Malvolio: Che l'anima di mia nonna potrebbe per avventura abitare dentro un uccello.

Buffone: E qual è il tuo avviso su questa teoria?

Mulvolio: Io ho un troppo alto concetto dell'anima per potere comunque seguire tale opinione.

Buffone: E allora, stammi allegro: e rimaniti nella tua oscurità, che io non ti riconoscerò guarito finché non sarai convinto della teoria di Pitagora, e per conseguenza, non ti farai scrupolo di uccidere una beccaccia per il timore di sfrattar di casa l'anima di tua nonna.

(Shakespeare, Dodicesima notte, traduzione di C.V. Ludovici), e la peccaminosità del mangiar fave e che si estrinsecava in un ordine religioso che qua e là conquistò il controllo dello Stato e stabilì un governo di santi.

Ma coloro che non erano stati purificati rimpiangevano le fave, e presto o tardi si ribellarono.

Alcune delle regole dell'ordine pitagorico erano:

Astienti dalle fave.

Non raccogliere ciò che è caduto.

Non toccare un gallo bianco.

Non spezzare il pane.

Non scavalcare le travi.

Non attizzare il fuoco con il ferro.

Non addentare una pagnotta intera.

Non strappare le ghirlande.

Non sederti su di un boccale.

Non mangiare il cuore.

Non camminare sulle strade maestre.

Non permettere alle rondini di dividersi il tuo tetto.

Quando togli dal fuoco la pignatta non lasciare la sua traccia nelle ceneri, ma rimescolale.

Non guardare in uno specchio accanto ad un lume.

Quando ti sfilì dalle coperte, arrotolale e spiana l'impronta del corpo.

(Citate in Burnet, *Early Greek Philosophy*.) Tutti questi precetti derivano dalle primitive concezioni del tabù. Secondo Cornford (*From Religion in Philosophy*) «la Scuola di Pitagora rappresenta la principale corrente di quella tradizione mistica che si è posta in contrasto con la tendenza scientifica». Egli considera Parmenide, che chiama «lo scopritore della logica», come «un frutto del pitagorismo», e Platone stesso come «uno che trovò ispirazione nella filosofia di Pitagora». Il pitagorismo, egli dice, fu un movimento di riforma in seno all'orfismo, come l'orfismo era stato un movimento di riforma del culto di Dioniso. Il contrasto tra l'elemento razionale e quello mistico, che si prolunga per tutta la storia, appare per la prima volta tra i Greci come contrasto tra gli dèi olimpici e gli altri dèi, meno civilizzati, ma più affini alle credenze primitive accertate dagli antropologi. In questo schieramento, Pitagora stava dalla parte del misticismo, benché il suo misticismo fosse di un particolare tipo intellettuale. Egli si attribuiva un carattere semidivino, e sembra che abbia detto: «Ci sono degli uomini, degli dèi e degli esseri come Pitagora». Tutti i sistemi che egli ispirò, dice Cornford, «si riferiscono all'altro mondo, ripongono ogni valore nella unità invisibile di Dio, e condannano il

mondo visibile come falso e illusorio, un torbido mezzo in cui i raggi della luce celeste si disperdono e si oscurano nella nebbia e nel buio».

Dicearco afferma che Pitagora pensava: «Primo, che l'anima è una cosa immortale, la quale si trasforma in vari generi di cose viventi; poi, che tutto ciò che comincia ad esistere è già nato prima, durante lo svolgersi di un certo ciclo, e nulla è quindi assolutamente nuovo; che tutte cose che nascono con una vita in sé devono essere trattate come sorelle». (Cornford, opera citata, pagina 201) Si dice anche che Pitagora, come san Francesco, predicasse agli animali. Nella società che egli fondò, gli uomini e le donne erano ammessi a parità di condizioni; la proprietà era in comune, e c'era un'unica regola di vita.

Perfino le scoperte scientifiche e matematiche erano considerate come collettive, e, in senso mistico, dovute a Pitagora anche dopo la sua morte. Ippaso di Metaponto, che violò questa legge, naufragò colpito dall'ira divina per la sua empietà.

Ma che cosa ha a che fare tutto ciò con la matematica? In realtà la connessione esiste, attraverso un'etica che predicava la vita contemplativa. Burnet riassume quest'etica come segue: «Siamo stranieri in questo mondo e il corpo è la tomba dell'anima; tuttavia non dobbiamo cercare un'evasione nel suicidio. Perché siamo il patrimonio di Dio che è il nostro pastore, e senza il suo comando non abbiamo diritto di fuggire. In questa vita ci sono tre tipi di uomini, proprio come ci sono tre categorie di persone che vanno ai Giochi Olimpici. La classe più

bassa è formata da coloro che vanno a comprare e a vendere, poi ci sono coloro che gareggiano.

Migliori di tutti sono però quelli che vanno semplicemente a vedere. La purificazione più perfetta è quindi la scienza disinteressata e si dedica ad essa l'autentico filosofo che si è completamente liberato del «vincolo della natura».» (Early Greek Philosophy, pagina 108) I cambiamenti di significato delle parole sono spesso assai istruttivi. Parlavo prima della parola «orgia»; ora voglio parlare della parola «teoria». Era originariamente una parola orfica, che Cornford interpreta come «appassionata ed intima contemplazione». In questo stato, egli dice, «l'adoratore si identifica con il Dio che soffre, muore della sua morte e risorge nella nuova vita di lui».

Per Pitagora, l'«appassionata ed intima contemplazione» era intellettuale, e si esprimeva nella conoscenza matematica. In questa maniera, attraverso il pitagorismo, «teoria» acquistò il suo significato moderno; ma per chi era sotto l'influenza di Pitagora conservò sempre un carattere di rivelazione estatica. A chi, riluttante, ha imparato un po' di matematica a scuola, ciò potrà sembrare strano; ma a chi ha sperimentato l'inebriante piacere di una improvvisa comprensione che può dare di quando in quando la matematica, a chi ne è appassionato, il punto di vista pitagorico sembrerà del tutto naturale, anche se non esatto. Il filosofo empirico può sembrare schiavo di ciò con cui ha a che fare, ma il matematico puro, come il musicista, è un libero creatore di un suo mondo di ordinata bellezza. è interessante osservare,

nell'esposizione che fa Burnet dell'etica pitagorica, il contrasto con i valori moderni.

In una partita di calcio, i moderni pensano che i giocatori siano più importanti dei semplici spettatori. Lo stesso nei riguardi dello Stato: si ammirano più i politici che competono di coloro che stanno soltanto a guardare. Questo mutamento di valori è legato ad un mutamento del sistema sociale: il guerriero, il signore, il plutocrate ed il dittatore, ciascuno ha il suo concetto del bene e della verità. Il signore ha avuto un lungo contatto con le teorie filosofiche, perché ha dimestichezza con il genio greco, perché la virtù della contemplazione ha ottenuto un sostegno dalla teologia; e perché l'ideale della verità disinteressata dà una dignità alla sua vita accademica. Il signore si può definire come un membro di una società di eguali, i quali vivono sul lavoro degli schiavi, o comunque sul lavoro di uomini la cui inferiorità è fuori discussione. Si potrebbe osservare che in questa definizione sono inclusi anche il santo ed il saggio, giacché le vite di questi uomini sono piuttosto contemplative che attive. Le definizioni moderne della verità, come quelle date dal pragmatismo e dallo strumentalismo, pratiche piuttosto che contemplative, traggono la loro ispirazione dall'industrialismo, opposto all'aristocrazia. Qualunque cosa si pensi di un sistema che tollera la schiavitù, è ai signori nel senso suesposto che noi dobbiamo la matematica pura. L'ideale contemplativo, dal momento che portò alla creazione della matematica pura, fu l'origine di un'attività utile; questo aumentò il suo prestigio e gli procurò un successo nella teologia, nell'etica

e nella filosofia che altrimenti non avrebbe goduto.

Tutto ciò serve a spiegare i due aspetti di Pitagora: il profeta religioso ed il matematico puro. Da entrambi i punti di vista ebbe una incommensurabile influenza, e i due aspetti non si possono separare come potrebbe credere una mente moderna.

Le scienze, al loro inizio, sono per lo più legate a qualche falsa convinzione, che dà loro un valore fittizio. L'astronomia era legata all'astrologia, la chimica all'alchimia.

Alla matematica era connesso un più raffinato tipo di errore. La conoscenza matematica appariva sicura, esatta ed applicabile al mondo reale; per di più proveniva dal puro pensiero, senza bisogno dell'osservazione sperimentale. Di conseguenza si pensò che costituisse un ideale per il quale la quotidiana conoscenza empirica non era sufficiente. Si suppose, sulla base della matematica, che il pensiero fosse superiore al senso, l'intuizione all'osservazione. Se il mondo dei sensi non coincide con la matematica, tanto peggio per il mondo dei sensi. Per varie vie si cercarono metodi per avvicinarsi all'ideale matematico e i suggerimenti che ne risultarono dettero origine a gran parte degli errori della metafisica e della teoria della conoscenza.

Questa forma di filosofia comincia con Pitagora. Pitagora, come si sa, diceva che «tutto è numero». Questa affermazione, interpretata in maniera moderna, è un'assurdità dal punto di vista logico, ma ciò che egli intendeva non era proprio un'assurdità. Scopri l'importanza

dei numeri nella musica, e la relazione che stabilì tra musica ed aritmetica sopravvive nei termini matematici «media armonica» e «progressione armonica». Immaginò i numeri come figure, così come appaiono sui dadi o sulle carte da gioco. Parliamo ancora oggi dei quadrati e dei cubi dei numeri, termini che dobbiamo a lui. Parlava anche di numeri rettangolari, numeri triangolari, numeri piramidali e così via. Questi corrispondevano al numero dei sassolini (o, come diremmo più naturalmente, delle pallottoline) necessari per disegnare le figure in questione.

Probabilmente pensava che il mondo fosse formato di atomi e che i corpi fossero costituiti da molecole composte di atomi disposti in vari modi. In questa maniera sperava di porre l'aritmetica a fondamento sia della fisica sia dell'estetica. La maggiore scoperta di Pitagora, o dei suoi primi discepoli, fu l'enunciato riguardante i triangoli rettangoli, secondo il quale la somma dei quadrati costruiti sui lati adiacenti all'angolo retto è equivalente al quadrato costruito sull'altro lato, l'ipotenusa. Gli Egiziani sapevano già che un triangolo con lati 3, 4, 5 ha un angolo retto, ma, a quanto pare, i Greci osservarono per primi che $3^2 + 4^2 = 5^2$ e seguendo questa indicazione scoprirono l'enunciato generale.

Sfortunatamente per Pitagora, il suo teorema portò subito alla scoperta degli incommensurabili, che sembravano distruggere tutta la sua filosofia. In un triangolo rettangolo isoscele, il quadrato costruito sulla ipotenusa è il doppio del quadrato costruito su ciascun lato.

Supponiamo che ciascun lato sia lungo un pollice; quanto è lunga l'ipotenusa?

Supponiamo che la sua lunghezza sia di m/n pollici. Allora m al quadrato / n al quadrato è uguale a 2.

Se m e n hanno un fattore comune, riduceteli: o m o n finirà con l'essere dispari. Ora m al quadrato = $2n$ al quadrato, quindi m al quadrato è pari, quindi m è pari, quindi n è dispari. Supponete m uguale $2p$. Allora $4p$ al quadrato è uguale $2n$ al quadrato, e quindi n al quadrato è uguale $2p$ al quadrato e perciò n è pari, contrariamente all'ipotesi. Di conseguenza nessuna frazione m/n misurerà l'ipotenusa. Questa prova è in sostanza quella data dal libro decimo di Euclide (ma non da Euclide. Vedi Heath, Greek Mathematics. La prova susseguente era probabilmente nota a Platone.) Questo ragionamento dimostrava che, qualunque unità di lunghezza si adotti, esistono delle lunghezze che non ammettono un esatto rapporto numerico con l'unità, nel senso che non esistono due numeri interi m , n , tali che m volte la lunghezza in questione sia n volte l'unità. Questo convinse i matematici greci del fatto che la geometria dovesse essere fondata indipendentemente dall'aritmetica. Vi sono dei passaggi nei dialoghi di Platone che dimostrano come la trattazione indipendente dalla geometria fosse una cosa già ben codificata ai suoi tempi; è stata poi perfezionata da Euclide. Euclide, nel libro secondo, prova geometricamente molte cose che noi avremmo più naturalmente dimostrato per mezzo dell'algebra, come per esempio $(a + b)$ al quadrato è uguale a a al quadrato più $2ab$

più b al quadrato.

Era per la difficoltà riguardante gli incommensurabili che egli riteneva necessario questo procedimento. Lo stesso si applica al suo modo di trattare le proporzioni nei libri quinto e sesto. L'intero sistema è meraviglioso dal punto di vista logico ed anticipa il rigore dei matematici del 19° secolo. Fintanto che non esistette un'adeguata teoria aritmetica degli incommensurabili, il metodo di Euclide fu il migliore possibile in geometria. Quando Cartesio introdusse la geometria delle coordinate, restituendo perciò la supremazia all'aritmetica, prevede la possibilità di risolvere il problema degli incommensurabili, benché ai suoi tempi non sia stata trovata nessuna soluzione.

L'influenza della geometria sulla filosofia e sul metodo scientifico è stata profonda. La geometria, così come fu costruita dai Greci, parte da assiomi che sono (o sono ritenuti) evidenti di per se stessi, e procede per mezzo del ragionamento deduttivo finché giunge a teoremi che sono ben lungi dall'essere evidenti. Gli assiomi ed i teoremi sono ritenuti veri rispetto allo spazio reale, cosa che viene dimostrata con l'esperienza. Così parve possibile scoprire delle cose reali, notando prima ciò che è evidente e compiendo poi delle deduzioni. Questo punto di vista influenzò Platone e Kant e la maggior parte dei filosofi vissuti nell'arco di tempo tra l'uno e l'altro. Quando la Dichiarazione di indipendenza dice: «Noi riteniamo che queste verità siano del tutto evidenti», («Del tutto evidenti» fu sostituito da Franklin all'espressione «sacre e innegabili» di Jefferson.) essa prende a modello Euclide.

La dottrina dei diritti naturali del 18° secolo è una ricerca degli assiomi euclidei nel campo della politica. La forma dei Principia di Newton, a dispetto della riconosciuta empiria, è interamente dominata da Euclide. La teologia, nelle sue esatte forme scolastiche, deriva il suo stile dalla stessa origine. La religione individuale è derivata dall'estasi, la teologia dalla matematica; ed entrambe si possono trovare in Pitagora. La matematica è, credo, ciò su cui sostanzialmente poggia la fede in una eterna ed esatta verità, nonché in un mondo intelligibile al di sopra dei sensi. La geometria tratta di cerchi esatti, ma nessun oggetto sensibile è esattamente circolare; per quanto attentamente noi possiamo usare i compassi, ci sarà sempre qualche imperfezione ed irregolarità. Questo suggerisce che tutti i ragionamenti rigorosi si applichino ad oggetti reali opposti a quelli sensibili; viene naturale andar oltre, e arguire che il pensiero sia più nobile del senso e gli oggetti del pensiero più reali di quelli della percezione sensibile. Anche le dottrine mistiche sul rapporto del tempo con l'eternità sono rafforzate dalla matematica pura, dato che gli oggetti matematici, come i numeri, anche se del tutto reali, sono eterni e fuori del tempo. Tali eterni oggetti si possono concepire come pensieri di Dio. Di qui la dottrina platonica che Dio sia un geometra, e l'opinione di Sir James Jeans che egli si dedichi all'aritmetica. La religione razionalistica, al contrario di quella apocalittica, è stata da Pitagora in poi (e in particolare da Platone in poi) completamente dominata dalla matematica e dal metodo matematico. La combinazione di matematica e teologia,

che cominciò con Pitagora, caratterizzò la filosofia religiosa in Grecia, nel Medioevo e nell'era moderna fino a Kant.

L'orfismo precedente a Pitagora era analogo alle misteriose religioni asiatiche. Ma in Platone, sant'Agoatino, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza e Leibniz vi è un intimo intrecciarsi di religione e di ragionamento, di aspirazione morale e di apprezzamento logico per quanto è eterno, il quale viene da Pitagora e distingue la teologia intellettualizzata dell'Europa dal più diretto misticismo asiatico. È solo in tempi molto recenti che è stato possibile dire chiaramente in che cosa Pitagora avesse torto. Non so di nessun altro uomo che abbia avuto altrettanta influenza nella sfera del pensiero. Lo dico, perché ciò che appare come platonismo, si trova già, se analizzato, nell'essenza del pitagorismo.

L'intera concezione di un mondo eterno rivelato all'intelletto, ma non ai sensi, deriva da lui. Se non fosse per lui, i cristiani non avrebbero pensato a Cristo come al Verbo; se non fosse per lui i teologi non avrebbero cercato prove logiche di Dio e dell'immortalità. Ma in lui tutto ciò è ancora implicito. Come divenne esplicito apparirà via via che andremo avanti.

4: ERACLITO

Sono diffusi due atteggiamenti opposti verso i greci: gli uni,

praticamente tutti dal Rinascimento fino a tempi molto recenti, considerano i greci con un rispetto quasi superstizioso, come gli inventori di tutto ciò che vi è di meglio e come uomini di genio superiore, tali che i moderni non possono sperare di eguagliare; gli altri, ispirati dai trionfi della scienza e da una ottimistica fede nel progresso, considerano come un incubo l'autorità degli antichi e sostengono che è meglio scordare la maggior parte del loro contributo al pensiero. Quanto a me non posso far mio nessuno di questi punti di vista estremi; ognuno, direi, è in parte giusto e in parte sbagliato. Prima di addentrarmi nei particolari, proverò a spiegare quale insegnamento possiamo ancora ricavare dallo studio del pensiero greco. Sulla natura e sulla struttura del mondo varie ipotesi sono possibili. Il progresso in metafisica, finché è esistito, è consistito in un graduale perfezionamento di tutte queste ipotesi, in uno sviluppo di ciò che esse implicavano, e in una nuova formulazione di ciascuna di esse per controbattere le obiezioni dei sostenitori delle ipotesi opposte. Imparare a concepire l'universo secondo ciascuno di questi sistemi è un piacere per la mente ed un antidoto al dogmatismo. Per di più, anche se nessuna ipotesi è dimostrabile, è fonte di genuina cultura, scoprire ciò che da esse deriva quando siano rese coerenti con se stesse e con i fatti conosciuti. Ora, a quasi tutte le ipotesi che hanno dominato la filosofia moderna, avevano pensato prima i greci; la loro immaginazione nelle questioni astratte non sarà mai abbastanza esaltata. Ciò che dovrò dire intorno ai greci

sarà detto soprattutto da questo punto di vista; guarderò a loro in quanto han dato origine a teorie che hanno avuto poi una vita ed uno sviluppo indipendente, e che, anche se alquanto infantili al principio, si sono dimostrate capaci di sopravvivere e di evolversi per più di duemila anni. Vero è che i greci contribuirono al pensiero astratto con qualcosa che fu di valore più definitivo: scoprirono cioè la matematica e l'arte del ragionamento deduttivo. La geometria, in particolare, è una invenzione greca senza la quale la scienza moderna sarebbe stata impossibile. Ma è in rapporto alla matematica che si manifesta l'unilateralità del genio greco: esso ragionava deduttivamente, basandosi su ciò che appariva evidente, non induttivamente su ciò che era stato osservato. I suoi sorprendenti successi nell'impiego di questo metodo ingannarono non soltanto il mondo antico, ma anche, in gran parte, il mondo moderno. Si è compiuta molto lentamente la sostituzione del metodo scientifico, che tenta di giungere induttivamente a principi generali partendo dall'osservazione di fatti particolari, alla concezione ellenica della deduzione che parte da luminosi assiomi sorti nella mente del filosofo. Per questa ragione, a parte le altre, è un errore considerare i Greci con superstizioso rispetto. Il metodo scientifico, benché alcuni di loro siano stati i primi ad averne intuizione, è, in complesso, lontano dal loro temperamento, ed il tentativo di glorificarli, svalutando il progresso intellettuale degli ultimi quattro secoli, funge da ostacolo per il pensiero moderno.

Vi è però un argomento più generale contro la

esagerata reverenza sia verso i Greci che verso chiunque altro. Nello studiare un filosofo l'atteggiamento giusto non è né di reverenza né di disprezzo, bensì prima una specie di ipotetica adesione perché sia possibile capire ciò che egli sente, e credere nelle sue teorie, e dopo un risveglio dell'atteggiamento critico il più possibile simile allo stato d'animo d'una persona che sta abbandonando le opinioni che fino allora ha sostenuto. Il disprezzo ostacola la prima parte di questo processo e la reverenza la seconda. Due cose bisogna ricordare: che un uomo, le cui opinioni e teorie son degne di esser studiate, si può presumere abbia posseduto una certa intelligenza; e che d'altra parte è probabile che nessuno sia mai arrivato alla verità completa e definitiva su un soggetto qualsiasi.

Quando un uomo intelligente esprime un punto di vista che ci sembra evidentemente assurdo, non dobbiamo tentare di dimostrare che in qualche modo la cosa è vera, ma dovremo provare a capire come mai sia successo che a lui sia sembrata vera. Questo esercizio della fantasia storica e psicologica allarga subito il campo del nostro pensiero, e ci aiuta a comprendere quanto sciocchi sembreranno molti dei pregiudizi che ci sono cari ad un'età di diversa forma mentis.

Tra Pitagora ed Eraclito, con cui avremo a che fare in questo capitolo, c'è un altro filosofo di minore importanza, Senofane. L'epoca in cui visse è incerta ed è essenzialmente determinata dal fatto che egli allude a Pitagora e Pitagora allude a lui.

Fu ionio di nascita, ma passò la maggior parte della

sua vita nell'Italia meridionale.

Credeva che tutte le cose fossero fatte di terra e di acqua. Quanto agli dèi, era un vivace libero pensatore. «Omero ed Esiodo hanno ascritto agli dèi tutto ciò che costituisce fra i mortali una vergogna ed una disgrazia; ruberie, adulteri, reciproci inganni... I mortali ritengono che gli dèi siano stati generati come loro, abbiano vestiti come i loro e voce e forma... sì, e se i buoi ed i cavalli e i leoni avessero le mani e dipingessero ed eseguissero opere d'arte come gli uomini, i cavalli dipingerebbero gli dèi come cavalli ed i buoi come buoi, rappresenterebbero i loro corpi secondo i loro vari aspetti... Gli Etiopi fanno i loro dèi neri e con il naso schiacciato; i Traci dicono che i loro hanno occhi azzurri e capelli rossi». Senofane crede in un Dio, diverso dagli uomini come forma e pensiero, che «senza sforzo dirige tutte le cose con la sola intelligenza». Prendeva in giro le dottrine pitagoriche della trasmigrazione. «Una volta, dicono, egli (Pitagora) passava per un luogo dove stavano maltrattando un cane.

“Fermatevi”, disse, “non colpitelo! è l'anima di un mio amico! L'ho riconosciuto quando ho sentito la sua voce”». Reputava impossibile raggiungere la verità nelle questioni teologiche: «Non esiste né esisterà mai un uomo che sappia l'assoluta verità intorno agli dèi e a tutte le cose di cui io parlo. Sì, anche se ad un uomo capitasse di dire qualche cosa con assoluta esattezza, egli stesso non lo saprebbe; non si può far altro che esprimere delle opinioni». (Citato da Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913, pagina 121 (edizione inglese). Senofane

merita un posto nella serie dei razionalisti che si opponevano alle tendenze mistiche di Pitagora e di altri, ma come pensatore indipendente non è di primo piano.

La dottrina di Pitagora, come abbiamo visto, è assai difficile a distinguersi da quella dei suoi discepoli, e benché Pitagora stesso sia un precursore, l'influenza della sua scuola è in gran parte posteriore a quella di vari altri filosofi. Il primo di questi, che scoprì una teoria che ha ancora il suo peso, fu Eraclito, il quale nacque intorno al 500 a.C. Della sua vita si sa assai poco, eccetto che era un cittadino aristocratico di Efeso.

Nell'antichità fu famoso principalmente per la dottrina secondo cui tutto fluisce; ma questo, come vedremo, è solo un aspetto della sua metafisica.

Eraclito, benché Ionio, non si inserisce nella tradizione scientifica dei Milesi. (F.M.)

Cornford, *From religion to Philosophy*, pagina 184, sottolinea questo fatto, credo, a ragione.

Eraclito è spesso mal compreso perché lo si assimila agli altri Ioni.) Egli era un mistico, ma di un tipo particolare. Considerava il fuoco come la sostanza fondamentale; tutto, come la fiamma in un caminetto, nasce dalla morte di qualcos'altro. «I mortali sono immortali, e gli immortali sono mortali, gli uni vivono la morte degli altri e muoiono la vita degli altri». C'è un'unità nel mondo, ma è un'unità formata dalla combinazione dei contrari. «Tutte le cose escono da una cosa, e una cosa da tutte le cose»; ma le molte cose hanno meno realtà dell'una, la quale è Dio.

Da ciò che rimane dei suoi scritti, non appare di

carattere amabile. Era assai incline al disprezzo, ed era l'opposto d'un democratico.

Riguardo ai suoi concittadini, dice: «Tutti gli Efesi maturi farebbero bene ad impiccarsi e a lasciare la città ai giovani imberbi; perché hanno scacciato Ermodoro, il migliore tra di loro, dicendo: "Noi non vogliamo avere nessuno che sia migliore di noi; se ce n'è qualcuno, lo sia altrove e tra qualche altro"».

Parla male di tutti i suoi eminenti predecessori con una sola eccezione. «Omero dovrebbe essere espulso dall'agone e frustato».

«Di tutti coloro di cui ho sentito i discorsi non ce n'è nessuno che tenti di comprendere come la saggezza sia al di sopra di tutto».

«Imparare molte cose insegna a non capire, anche se te le avessero insegnate Esiodo e Pitagora, Senofane ed Ecateo».

«Pitagora... rivendicava come sua saggezza niente altro che la conoscenza di molte cose e l'arte della malvagità». La sola eccezione al suo generale disprezzo è Teutamo, definito come «di maggior valore che non il resto». Se cerchiamo la ragione di questa lode, scopriamo che Teutamo disse: «La maggior parte degli uomini è cattiva».

Il suo disprezzo per l'umanità lo porta a pensare che soltanto con la forza si potrà costringerla ad agire per il suo proprio bene.

«Tutte le beatie sono portate alla pastura con le botte», dice; e ancora: «Gli asini preferiscono la paglia all'oro».

Come è lecito aspettarsi, Eraclito crede nella guerra. «La guerra», dice, «è madre di tutto e regina di tutto; e alcuni ha reso dèi ed altri uomini, alcuni schiavi ed altri liberi».

Ancora: «Omero aveva torto a dire: “Possa finire questa discordia tra gli dèi e gli uomini!”. Non si accorge che sta implorando la distruzione dell’universo; perché, se la sua preghiera fosse ascoltata, tutto finirebbe». E ancora: «Dobbiamo riconoscere che la guerra è propria a tutte le cose e che la discordia è la giustizia, e che tutto nasce e finisce fatalmente attraverso la lotta». La sua etica è una specie di orgoglioso ascetismo, molto simile a quello di Nietzsche. Considera l’anima come un miscuglio di fuoco e di acqua, in cui il fuoco è nobile e l’acqua ignobile. Egli chiama «secca» l’anima che ha più fuoco. «L’anima secca è la più saggia e la migliore».

«è un piacere per le anime il divenire umide.»

«Un uomo, quando si ubriaca, è alla mercé di un ragazzino imberbe, barcolla, non sa dove mette i piedi, ed ha l’anima umida».

«Il divenire acqua è la morte delle anime».

«è difficile combattere con il desiderio del proprio cuore. Tutto ciò che desidera, lo compra al prezzo dell’anima».

«Non è bene per gli uomini ottenere tutto ciò che desiderano ottenere». Si può dire che Eraclito apprezzi il potere acquistato attraverso l’autodominio, e disprezzi le passioni che distruggono gli uomini dalle loro ambizioni fondamentali.

L'atteggiamento di Eraclito verso le religioni del tempo, o almeno verso la religione di Bacco, è decisamente ostile, ma non si tratta dell'ostilità di uno scienziato razionalista.

Egli ha la sua religione, ed in parte interpreta la teologia corrente come coincidente con la sua dottrina, in parte la respinge con sovrano disprezzo. È stato chiamato bacchico (da Cornford) e considerato come un interprete dei misteri (da Pfeiderer). Io non credo che i numerosi frammenti giustificino questo punto di vista.

Dice, per esempio: «I misteri praticati tra gli uomini sono misteri profani».

Probabilmente egli pensava a dei possibili misteri che non sarebbero «profani», ma del tutto diversi da quelli allora esistenti. Sarebbe stato un riformatore religioso, se non avesse sentito troppo disprezzo per il volgo per impegnarsi nel proselitismo. Ecco qui di seguito tutti i detti di Eraclito in nostro possesso che testimoniano del suo atteggiamento verso la teologia di allora. «Il Signore, il cui oracolo è a Delfo, né esprime né nasconde ciò che intende, ma lo mostra per mezzo di un segno. E la Sibilla con le labbra frenetiche, che pronunciano tristi presagi, disadorni e senza profumo, supera migliaia d'anni con la sua voce, grazie al dio che è in lei.

Le anime odorano nell'Ade.

Più nobile è la morte, più grande è il destino.

(Coloro che muoiono nobilmente diventano dèi).

Sonnambuli, maghi, sacerdoti di Bacco e sacerdotesse dei tini, gente che dei misteri fa commercio.

I misteri praticati tra gli uomini sono misteri profani. Ed

essi pregano queste immagini, come se si potesse parlare con la casa dell'uomo, non sapendo di quali dèi o di quali eroi si tratta. Perché se non fosse per Dioniso che essi fanno una processione e cantano il vergognoso inno fallico, essi agirebbero più sfrontatamente ancora. Ma Ade è la stessa cosa di Dioniso, in nome del quale essi impazzano e celebrano la festa dei tino.

Invano essi si purificano insozzandosi di sangue, proprio come se uno che ha camminato nel fango dovesse lavarsi i piedi nel fango. Chiunque lo vedesse far così, lo prenderebbe per pazzo». Eraclito credeva che il fuoco fosse l'elemento primigenio dal quale era nato tutto il resto. Il lettore ricorderà come Talete pensasse che tutto fosse fatto d'acqua; come Anassimene pensasse che l'aria fosse l'elemento primigenio; Eraclito preferiva il fuoco; infine Empedocle suggerì un compromesso diplomatico, accettando quattro elementi: la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua. La chimica degli antichi si fermava a questo punto. Nessun ulteriore progresso fu fatto in questa scienza finché gli alchimisti islamici si misero alla ricerca della pietra filosofale, dell'elisir di lunga vita e di un metodo che permettesse di trasformare i vili metalli in oro.

La metafisica di Eraclito è tanto dinamica da soddisfare il più esigente dei moderni:

«Nessuno degli dèi o degli uomini ha fatto questo mondo, che è lo stesso per tutti; ma esso è sempre stato, è ora, e sarà sempre un eterno Fuoco, che da una parte si accende e dall'altra si spegne».

«Le trasformazioni del Fuoco danno luogo, prima di

tutto, al mare; e metà del mare è terra, e metà è vento».

In un mondo simile c'erano da aspettarsi continui cambiamenti, e proprio un continuo cambiamento era ciò che Eraclito credeva.

Aveva, però, un'altra dottrina a cui egli attribuiva anche maggiore importanza che non a quella del perpetuo fluire; era la dottrina della mescolanza dei contrari. «Gli uomini non sanno», dice, «quanto ciò che è in disaccordo sia d'accordo con se stesso. è una armonizzazione di opposte tensioni, come quelle dell'arco e della lira». La sua fede nella lotta si ricollega a questa teoria, perché nella lotta i contrari si combinano per produrre un movimento che è armonia.

C'è un'unità nel mondo, ma è un'unità risultante dalla varietà: «Le coppie sono al tempo stesso cose intere e cose non intere, ciò che è unito e ciò che è separato, l'armonico e il discordante. L'uno è fatto di tutto, e tutto discende dall'uno».

A volte si esprime come se l'unità fosse più importante della varietà: «Bene e male sono una cosa sola».

«Per Dio tutto è bello e buono e giusto, ma gli uomini ritengono sbagliate alcune cose e giuste altre».

«La salita e la discesa sono una sola ed identica cosa».

«Dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame; ma prende varie forme, proprio come la vivanda al fuoco, quando è mescolata con varie spezie, viene chiamata secondo il gusto di ciascuna».

Nondimeno, non ci sarebbe unità se non ci fossero i

contrari da combinare: «è il nostro contrario che, per noi, è buono». Questa dottrina contiene in germe la filosofia di Hegel, che si sviluppa attraverso la sintesi dei contrari.

La metafisica di Eraclito, come quella di Anassimandro, è dominata da una concezione di giustizia cosmica, che impedisce alla lotta dei contrari di risolversi mai nella vittoria completa di uno di essi. «Tutte le cose possono scambiarsi col Fuoco, e il Fuoco con tutte le cose, quasi come le mercanzie col danaro e il danaro con le mercanzie».

«Il fuoco vive della morte dell'aria, e l'aria vive della morte del fuoco; l'acqua vive della morte della terra, la terra di quella dell'acqua».

«Il sole non può superare i suoi limiti, se lo facesse, le Erinni, ancelle della Giustizia, lo scoprirebbero».

«Dobbiamo riconoscere che la guerra è propria a tutte le cose, e che la discordia è giustizia».

Eraclito parla ripetutamente di «Dio» come cosa distinta da «gli dèi».

«La strada dell'uomo è priva di saggezza, ma non quella di Dio... L'uomo è chiamato bambino da Dio, quasi come un fanciullo dall'uomo... L'uomo più saggio è una scimmia di fronte a Dio, così come la più bella scimmia è orribile di fronte all'uomo». Dio, non c'è dubbio, è la personificazione della giustizia cosmica.

La dottrina che tutto si trovi in eterno fluire è la più famosa delle teorie di Eraclito, e quella maggiormente sottolineata dai suoi discepoli, secondo quanto è narrato nel Teeteto di Platone. «è impossibile entrare due volte

nello stesso fiume; perché acque sempre nuove scorrono su di noi». (Confrontare però: «Noi entriamo e non entriamo nello stesso fiume; siamo e non siamo».) «Il sole è nuovo ogni giorno».

Si suppone comunemente che la sua fede nell'universale trasformazione sia espressa nella frase «tutto fluisce»; probabilmente però essa è apocrifia, come quella di Washington: «Padre, non posso dire una bugia», e quella di Wellington: «Avanti.

Guardie, addosso». Le sue parole, come quelle di tutti i filosofi prima di Platone, sono note soltanto attraverso le ampie citazioni che Platone e Aristotele ne fanno allo scopo di confutarle. Quando si pensa che cosa accadrebbe d'un filosofo moderno se fosse noto solo attraverso la polemica dei suoi rivali, ci si può render conto di quanto devono esser stati degni d'ammirazione i presocratici se malgrado il velo di malignità con il quale gli avversari li ricoprono, appaiono ancora grandi. Comunque sia, Platone e Aristotele sono d'accordo sul fatto che «niente è, tutto diviene» (Platone), e che «niente è stabile» (Aristotele).

Tornerò a considerare questa dottrina in rapporto a Platone, che è il più interessato a confutarla. Per ora non indagherò che cosa debba pensarne la filosofia, ma soltanto che cosa ne abbiano ricavato i poeti e che cosa ne abbiano dedotto gli scienziati.

La ricerca di qualcosa di permanente è uno degli istinti più profondi che spingano gli uomini alla filosofia. Deriva, senza dubbio, dall'amore per la casa e dal desiderio d'un

rifugio tra i pericoli; troviamo, di conseguenza, che è più vivo in coloro le cui vite sono più esposte alle disgrazie. La religione persegue due forme di continuità: Dio e l'immortalità. In Dio non vi sono variazioni, né vi è ombra di movimento; la vita, dopo la morte, è eterna e immutabile. La vivacità del 19° secolo volse gli uomini contro queste concezioni statiche, e la moderna teologia liberale crede che si dia sviluppo nei cieli e vi sia un'evoluzione nella divinità. Ma anche in questa concezione c'è qualcosa di stabile, e precisamente il progredire stesso e la sua mèta immanente.

Ed è probabile che qualche disastro riporti le speranze degli uomini alle loro vecchie forme ultraterrene: se la vita sulla terra è disperante, è soltanto in cielo che si può cercare la pace.

I poeti hanno lamentato che la forza del Tempo spazzi via tutti gli oggetti del loro amore.

Il tempo trafigge il rigoglio della giovinezza e scava le parallele sulla fronte della bellezza, si nutre delle preziose rarità della natura, e nulla esiste se non per essere mietuto dalla sua falce. In genere essi aggiungono, però, che i loro versi sono indistruttibili: Eppure il mio verso spera di resistere al tempo, tacendo le tue lodi, a dispetto della tua mano crudele. Ma questo è soltanto un concetto letterario convenzionale. I mistici propensi alla filosofia, incapaci di negare che tutto ciò che è nel tempo sia transitorio, hanno formulato una concezione dell'eternità che non è la persistenza attraverso un tempo infinito, ma l'esistenza al di fuori di tutto il processo temporale.

La vita eterna, secondo alcuni teologi, come per esempio Dean Inge, non significa esistenza in ogni istante del tempo futuro, ma modo di essere interamente indipendente dal tempo, in cui non c'è né un prima né un dopo, e quindi nessuna logica possibilità di cambiare. Questo punto di vista è stato espresso poeticamente da Vaughan: L'altra notte vidi l'eternità come un grande anello di luce pura ed infinita, tutta calma quanto era lucente; ed intorno e sotto a lei il tempo in ore, giorni ed anni spinto dalle sfere si muoveva come una grande ombra; nella quale il mondo e tutto il suo corteggio erano trascinati.

Parecchi dei più famosi sistemi filosofici hanno tentato di fissare questa concezione in una prosa ragionevole, destinata ad esprimere per quale ragione, pazientemente ricercata, alla fine saremo spinti a credere. Eraclito stesso, con tutta la sua fede nel mutamento, ammetteva qualcosa di immortale. La concezione dell'eternità (contraria all'infinita durata), che viene da Parmenide, non si trova in Eraclito, ma nella sua filosofia il fuoco, che è alla base di tutto, non muore mai: il mondo «è sempre stato, è adesso, e sempre sarà un Fuoco immortale». Ma il fuoco è qualcosa di sempre mutevole, e la sua permanenza è piuttosto quella d'un processo dinamico che non quella d'una sostanza statica, benché questo punto di vista non possa attribuirsi ad Eraclito.

La scienza, come la filosofia, ha tentato di sfuggire alla dottrina del perpetuo fluire, trovando qualche substrato permanente che servisse di base ai fenomeni mutevoli.

Pareva che la chimica soddisfacesse questo desiderio.

Si è trovato che il fuoco, che sembra distruggere, in realtà trasforma: gli elementi si ricombinano, ma ogni atomo che esiste prima della combustione esiste ancora quando il processo è terminato. Di conseguenza si suppose che gli atomi fossero indistruttibili, e che ogni cambiamento del mondo fisico consistesse unicamente in una ricombinazione di elementi persistenti. Questa teoria prevalse fino alla scoperta della radioattività, quando si scoprì che gli atomi possono disintegrarsi. Per nulla intimiditi, i fisici scoprirono nuove e più piccole unità, dette elettroni e protoni, di cui gli atomi erano composti; e si suppose, per qualche anno, che queste unità godessero dell'indistruttibilità precedentemente attribuita agli atomi.

Sfortunatamente si scoprì che i protoni e gli elettroni possono incontrarsi ed esplodere, formando non nuova materia, ma un'onda d'energia che si diffonde nell'universo con la velocità della luce. L'energia dovrebbe rimpiazzare la materia come entità permanente. Ma l'energia, a differenza della materia, non è un'espressione di ciò che comunemente si intende per «una cosa»; è unicamente una caratteristica dei processi fisici. La si potrebbe fantasiosamente identificare col Fuoco eracliteo, ma in realtà è ciò che viene bruciato, non ciò che brucia. «Ciò che brucia» è scomparso dalla fisica moderna. Passando ora dal piccolo al grande, l'astronomia non ci consente più di considerare i corpi celesti come eterni. I pianeti si staccarono dal sole, e il sole nacque da una nebulosa. È durato per un certo tempo, e durerà per un certo tempo, ma presto o tardi (probabilmente in un milione di anni circa)

esploderà distruggendo tutti i pianeti. Così almeno dicono gli astronomi; forse, quando il giorno fatale si avvicinerà, troveranno qualche errore nei loro calcoli.

La dottrina del perpetuo fluire, insegnata da Eraclito, è preoccupante, e la scienza, come abbiamo visto, non può far nulla per confutarla. Una delle principali ambizioni dei filosofi è stata di far rivivere le speranze che la scienza sembrava aver ucciso. I filosofi, di conseguenza, hanno cercato con gran pertinacia qualcosa che non fosse soggetto all'imperio del Tempo. Questa ricerca comincia con Parmenide.

5: PARMENIDE

I greci non erano inclini alla moderazione, né in teoria né in pratica.

Eraclito sosteneva che tutto cambia; Parmenide replicò che nulla cambia.

Parmenide nacque ad Elea, nell'Italia meridionale, e visse nella prima metà del quinto secolo a.C.

Secondo Platone, Socrate in gioventù (intorno all'anno 450 a.C.) ebbe un colloquio con Parmenide, allora vecchio, e imparò molto da lui. Sia che questo colloquio abbia realmente avuto luogo o no, possiamo dedurne, il che è d'altronde evidente, che Platone stesso fu influenzato dalle dottrine di Parmenide. I filosofi dell'Italia meridionale e della Sicilia erano più inclini al misticismo ed alla religione

che non quelli della Ionia, di tendenza completamente scientifica e scettica.

La matematica, per influsso di Pitagora, fiorì tuttavia più nella Magna Grecia che nella Ionia, ma la matematica del tempo era mescolata al misticismo. Parmenide fu influenzato da Pitagora, ma in quale misura possiamo solo congetturarlo. Ciò che rende Parmenide storicamente importante è che egli scoprì una forma di ragionamento metafisico che, in un modo o nell'altro, si ritrova nella maggior parte dei metafisici successivi fino ad Hegel incluso. Spesso si dice di lui che abbia inventato la logica, ma ciò che realmente inventò fu una metafisica basata sulla logica.

La dottrina di Parmenide era esposta in un poema Sulla natura. Considerava ingannevoli i sensi e disprezzava come mera illusione la moltitudine delle cose sensibili. Il solo essere vero è «l'Uno», infinito ed invisibile. Non è, come in Eraclito, una unione di contrari, dato che non esistono contrari. Pensava, per esempio, a quanto sembra, che «freddo» significasse soltanto «non caldo», e che «scuro» significasse soltanto «non luce».

«L'Uno» non è concepito da Parmenide nella maniera in cui noi concepiamo Dio; sembra che pensi a lui come a qualche cosa di materiale e di esteso, dato che ne parla come di una sfera. Ma non può essere suddiviso, perché è presente ovunque tutto intero.

Parmenide divide il suo insegnamento in due parti, chiamate rispettivamente «la strada della verità» e «la strada dell'opinione».

Quest'ultima non ci interessa. Ciò che dice intorno alla strada della verità, almeno per quanto ne è giunto fino a noi, è nei suoi punti essenziali quel che segue: «Tu non puoi sapere ciò che non è (che è impossibile) né esprimerlo; perché la cosa che può essere pensata può anche essere».

«Come, allora, ciò che è può dover essere nel futuro? Oppure, come potè cominciare ad essere? Se cominciò ad essere, non è; e non è neppure se dovrà essere nel futuro». Così il divenire è abolito e non si deve più sentir parlare del dileguare.

«La cosa che si può pensare è la stessa per la quale esiste il pensiero; infatti non potreste trovare un pensiero senza qualcosa che è, come non si può esprimere ciò che non è».

(Burnet annota: «Il significato, credo, è questo... Non vi può essere pensiero corrispondente ad un nome che non sia il nome di qualcosa di reale».) Ecco l'essenza di questo ragionamento: quando pensi, pensi a qualcosa; quando adopri un nome, dev'essere il nome di qualcosa. Quindi sia il pensiero che il linguaggio richiedono oggetti al di fuori di sé. E dato che puoi pensare ad una cosa o parlarne in un momento come in un altro, tutto ciò che può essere pensato o di cui si può parlare deve esistere in tutti i tempi. Di conseguenza non ci può essere alcun mutamento, dato che i mutamenti consistono in cose che cominciano o che cessano di essere. Questo è il primo esempio in filosofia di un ragionamento che prendendo come punto di partenza il pensiero e il linguaggio si

estende all'intero mondo. Non può essere naturalmente accettato come valido, ma val la pena di vedere l'elemento di verità che esso contiene. Possiamo esporre il ragionamento in questa maniera: se il linguaggio non è semplicemente un'assurdità, le parole devono significare qualcosa, e in generale non devono significare soltanto altre parole, ma qualcosa che c'è, sia che se ne parli o no. Supponete per esempio di parlare di Giorgio Washington.

A meno che non ci sia stato un personaggio storico con quel nome, il nome non avrebbe senso, e le frasi che lo contengono sarebbero assurde. Parmenide sostiene che non solo Giorgio Washington deve essere esistito in passato, ma in un certo senso deve esistere ancora, dato che possiamo ancora adoprare il suo nome in maniera sensata.

Ciò appare evidentemente falso, ma come possiamo superare questo argomento?

Prendiamo un personaggio immaginario, diciamo Amleto. Consideriamo l'asserzione:

«Amleto era principe di Danimarca». In un certo senso questo è vero, ma non nel senso della storia normale. La vera asserzione è:

«Shakespeare dice che Amleto era principe di Danimarca», o, più esplicitamente:

«Shakespeare dice che ci fu un principe di Danimarca di nome "Amleto"». Qui non c'è più niente di immaginario.

Shakespeare, la Danimarca ed il suono «Amleto» sono tutte cose reali, ma il suono «Amleto» non è in realtà un nome, dato che nessuno si chiama realmente «Amleto».

Se dite: «"Amleto" è il nome d'un personaggio immaginario», ciò non è strettamente corretto; dovrete dire: «Si immagina che "Amleto" sia il nome di un personaggio reale». Amleto è un individuo immaginario; gli unicorni sono una specie immaginaria. Alcune frasi in cui compare la parola «unicorno» sono vere, ed altre false, ma comunque non direttamente. Considerate «un unicorno ha un corno» e «una mucca ha due corna».

Per dimostrare l'ultima frase, dovete guardare una mucca; non basta dire che in qualche libro si afferma che le mucche abbiano due corna. Ma la prova che gli unicorni abbiano un corno va trovata soltanto nei libri, ed infatti la frase corretta è: «Certi libri asseriscono che vi sono degli animali con un corno detti "unicorni"». Tutte le frasi riguardanti gli unicorni riguardano in realtà la parola «unicorno», così come tutte le frasi intorno ad Amleto sono in realtà intorno alla parola «Amleto». Ma è evidente che, nella maggior parte dei casi, noi non parliamo di parole, ma di ciò che le parole significano. E questo ci riporta al ragionamento di Parmenide che diceva: se una parola si può usare in maniera sensata, deve denotare qualcosa, non niente, e quindi quanto quella parola denota deve in qualche modo esistere.

Che dobbiamo dire allora nei riguardi di Giorgio Washington? Sembra che ci siano soltanto due alternative: una è dire che esiste ancora; l'altra dire che, quando noi adoperiamo le parole «Giorgio Washington», non stiamo parlando, in realtà, dell'uomo che portò quel nome. Entrambe sembrano paradossali, ma l'ultima è meno

paradossale e tenterò di mostrare il senso in cui è vera.

Parmenide suppone che le parole abbiano un significato costante; in realtà è questa la base del suo ragionamento, che egli suppone indiscutibile. Ma benché il dizionario o l'enciclopedia diano quello che si può chiamare il significato ufficiale e socialmente sanzionato di una parola, non accadrà mai che due persone che usano la stessa parola abbiano proprio lo stesso pensiero in testa.

Giorgio Washington in persona poteva usare il suo nome e la parola «io» come sinonimi.

Poteva rendersi conto dei suoi pensieri e dei movimenti del suo corpo e poteva quindi usare il suo nome in un senso più pieno di quanto non fosse possibile a chiunque altro.

Gli amici, in sua presenza, potevano scorgerne i movimenti e indovinarne i pensieri; per loro il nome «Giorgio Washington» indicava ancora qualcosa di concreto, data la loro esperienza. Dopo la sua morte, essi sostituirono i ricordi alle percezioni, il che implicò un mutamento nei processi mentali che avevano luogo quando usavano il suo nome. Per noi, che non l'abbiamo mai conosciuto, i processi mentali sono ancora differenti. Possiamo pensare al suo ritratto e dire tra noi «già, quell'uomo».

Possiamo pensare «il primo Presidente degli Stati Uniti». Se siano molto ignoranti, per noi può essere soltanto «l'uomo che si chiamava "Giorgio Washington"». Qualunque cosa il nome ci suggerisca, non può essere l'uomo stesso, dato che non l'abbiamo mai conosciuto, ma

qualcosa che è presente adesso al sentimento o alla memoria o al pensiero. Ciò dimostra l'erroneità del ragionamento di Parmenide. Il continuo mutamento nei significati delle parole è celato dal fatto che, in generale, il mutamento non crea delle differenze nella verità o falsità delle proposizioni in cui le parole stesse compaiono. Se prendete qualche frase vera in cui compare il nome «Giorgio Washington», di regola essa rimarrà vera se vi sostituite la frase «il primo Presidente degli Stati Uniti».

Vi sono delle eccezioni a questa regola. Prima dell'elezione di Washington si poteva dire:

«Spero che Giorgio Washington sia il primo Presidente degli Stati Uniti», ma non si sarebbe detto: «Spero che il primo Presidente degli Stati Uniti sia il primo Presidente degli Stati Uniti», a meno di non avere una insolita passione per la legge d'identità. Ma è facile creare una regola escludendo questi casi eccezionali; e nei casi che rimangono si può sostituire a «Giorgio Washington» qualsiasi descrizione che si applichi a lui solo. Ed è solo per mezzo di tali frasi che noi sappiamo quel che sappiamo di lui.

Parmenide pretende che, se possiamo sapere ciò che si considera comunemente come passato, in realtà ciò non può esser passato, ma deve in un certo senso esistere tuttora.

Quindi deduce che non vi sia nulla di simile ad un mutamento. Ciò che abbiamo detto intorno a Giorgio Washington si adatta a questo modo di ragionare. Si può dire in un certo senso che non abbiamo alcuna conoscenza

del passato. Quando ricordate, il ricordo si verifica adesso, e non è identico all'avvenimento ricordato, ma il ricordo rende necessaria una descrizione dell'avvenimento passato, e per la maggior parte degli scopi pratici non occorre distinguere tra descrizione e ciò che è descritto.

L'intero ragionamento dimostra quanto sia semplice trarre conclusioni metafisiche dal linguaggio e come la sola maniera di evitare ragionamenti erronei di questo genere sia di spingere lo studio logico e psicologico del linguaggio più a fondo di quanto non sia stato fatto dalla maggioranza dei metafisici.

Credo però che, se Parmenide potesse tornare dalla morte e leggere ciò che sono venuto dicendo, giudicherebbe tutto ciò molto superficiale. «Come fai a sapere», chiederebbe, «che le tue frasi intorno a Giorgio Washington si riferiscono ad un tempo passato? Per tua stessa ammissione, il riferimento diretto è per le cose presenti; i tuoi ricordi, per esempio, accadono adesso, non al tempo che tu credi di ricordare. Se la memoria va accettata come una fonte di conoscenza, il passato deve essere ora davanti ai nostri occhi, e quindi in un certo senso deve esistere ancora». Non tenterò di trattare adesso questo argomento; richiede una discussione intorno alla memoria, che è un argomento difficile. Ho posto qui la questione per rammentare al lettore che le teorie filosofiche, se sono importanti, possono in generale rivivere in una nuova forma dopo esser state confutate nella loro versione originaria. Raramente le confutazioni sono definitive; nella maggior parte dei casi sono soltanto un

preludio ad ulteriori perfezionamenti.

Ciò che la filosofia successiva fino ai tempi più recenti accettò da Parmenide non fu l'impossibilità di ogni cambiamento, il che era un paradosso troppo violento, ma l'indistruttibilità della sostanza. La parola «sostanza» non compare nei suoi successori immediati, ma il concetto è già presente nella loro speculazione.

Si supponeva che una data sostanza fosse il soggetto costante di predicati variabili.

Come tale, divenne, e restò per più di duemila anni, uno dei concetti fondamentali della filosofia, della psicologia, della fisica e della teologia. Avrò molto da dire in proposito successivamente. Per ora mi interessa solo notare che fu introdotta allo scopo di rendere giustizia agli argomenti di Parmenide, senza per questo negare dei fatti evidenti.

6: EMPEDOCLE

Di quel fondersi di filosofo, profeta, uomo di scienza e ciarlatano che riscontrammo già in Pitagora, si ha un altro significativo esempio in Empedocle, che nacque intorno al 440 a.C., fu quindi contemporaneo, anche se più giovane, di Parmenide e manifestò, tuttavia, nella sua dottrina una certa affinità con Eraclito. Egli fu cittadino di Agrigento, sulla costa meridionale della Sicilia; in politica fu un democratico, ma al tempo stesso aspirava ad essere un dio. Nella maggior parte delle città greche, specialmente in

quelle della Sicilia, vi era un costante conflitto tra democrazia e tirannide; i capi del partito perdente erano giustiziati od esiliati. Quelli che venivano esiliati raramente si facevano scrupolo di entrare in negoziati con i nemici della Grecia: la Persia ad est, Cartagine ad ovest. Empedocle, al momento dovuto, fu bandito, ma risulta che dopo egli abbia preferito la carriera del saggio a quella dell'esule intrigante. Sembra che in gioventù sia stato più o meno orfico, che prima del suo esilio abbia accoppiato la politica alla scienza; e che soltanto più avanti negli anni, quando già era esule, sia divenuto un profeta. La leggenda ha avuto molto da raccontare intorno ad Empedocle. Si immaginò che compisse miracoli, o qualcosa di simile, a volte per magia a volte per mezzo delle sue conoscenze scientifiche. Ci raccontano che potesse controllare i venti; richiamò a vita una donna che era rimasta come morta per trenta giorni; infine, si dice, morì saltando nel cratere dell'Etna per dimostrare che era un dio. Con le parole del poeta: Il grande Empedocle, quell'anima ardente, Saltando nell'Etna bruciò interamente Matthew Arnold scrisse una poesia su questo argomento, ma, benché sia una delle sue peggiori, non contiene il distico che ho riportato. Come Parmenide, Empedocle scriveva in versi.

Lucrezio, che subì la sua influenza, lo apprezzava moltissimo come poeta, ma su questo punto le opinioni erano diverse. Dato che ci sono giunti soltanto dei frammenti dei suoi scritti, i suoi meriti poetici restano in dubbio. è necessario occuparsi separatamente della sua scienza e della sua religione, perché non sono coerenti

l'una con l'altra. Parlerò prima della sua scienza, poi della sua filosofia ed infine della sua religione. Il suo principale contributo alla scienza fu la scoperta dell'aria come sostanza a sé. Ciò è dimostrato dall'osservazione che quando un secchio o un analogo recipiente è infilato capovolto nell'acqua, l'acqua non riempie completamente il secchio. Egli dice: «Quando una bambina, giocando con una trombetta di lucente ottone, pone sull'orifizio del tubo la sua graziosa manina, e immerge il giocattolo nella massa cedevole dell'acqua argentea, questa non fluisce entro il recipiente, ma il volume d'aria che c'è dentro, premendo sui vari buchi, la trattiene fuori, finché la bambina non libera l'aria compressa; ma allora l'aria sfugge, e un ugual volume d'acqua entra nel recipiente». Questo brano compare in una spiegazione sulla respirazione.

Empedocle scoprì anche un chiaro esempio della forza centrifuga: se si fa girare un secchio d'acqua fissato all'estremità di una fune, l'acqua non esce.

Sapeva che vi è un sesso nelle piante, e infatti aveva una teoria (abbastanza fantasiosa, bisogna ammetterlo) sulla evoluzione e sulla sopravvivenza del più forte.

Originariamente, «innumerevoli tribù di creature mortali erano disseminate ovunque, dotate di forme le più diverse, meravigliose a vedersi». Vi erano teste senza collo, braccia senza spalle, occhi senza fronte, membra solitarie che si cercavano per unirsi.

Tutte queste cose si congiungevano come capitava; vi erano goffe creature con innumerevoli mani, creature con la faccia e il petto rivolti in differenti direzioni, creature col

corpo di bue e la testa d'uomo, ed altre colla testa di bue e il corpo d'uomo. Vi erano ermafroditi in cui coesistevano la natura dell'uomo e quella della donna, ma essi erano sterili. Infine, solo poche forme sopravvissero. Nel campo dell'astronomia, Empedocle sapeva che la luna splende di luce riflessa, e pensava che questo fosse vero anche per il sole; diceva che la luce impiega un certo tempo a viaggiare, ma così poco che non ce ne accorgiamo; sapeva che le eclissi solari erano causate dall'interposizione della luna, un fatto che sembra abbia appreso da Anassagora. Fu il fondatore della scuola italica di medicina, e la scuola medica che ebbe origine da lui influenzò sia Platone sia Aristotele. Secondo Burnet (*Early Greek Philosophy*, pagina 234), questa influì su tutto lo sviluppo del pensiero scientifico e filosofico. Tutto ciò dimostra il vigore scientifico dei suoi tempi, che non fu eguagliato neppure nelle epoche posteriori in Grecia. Vengo ora alla cosmologia. Fu lui che, come si è già accennato, indicò la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua come i quattro elementi fondamentali (benché non adoprassero la parola «elementi»). Ciascuno di questi era eterno, ma essi potevano mescolarsi in diversi rapporti e produrre così le varie sostanze complesse che troviamo nel mondo. Gli elementi venivano combinati dall'Amore e separati dalla Discordia. Amore e Discordia erano, per Empedocle, sostanze originarie sullo stesso piano della terra, dell'aria, del fuoco e dell'acqua.

C'erano periodi in cui l'Amore predominava, ed altri in cui era più forte la Discordia.

C'era stata un'età dell'oro in cui l'Amore era completamente vittorioso, In quell'età gli uomini adoravano solo Afrodite Cipriana (frammento 128). I cambiamenti nel mondo erano diretti non da una finalità, ma solo dal Caso e dalla Necessità. Vi è un ciclo: quando gli elementi sono stati mescolati interamente dall'Amore, gradualmente la Discordia li separa di nuovo; quando la Discordia li ha separati, l'Amore un poco alla volta li riunisce. Quindi ogni sostanza composta è temporanea; soltanto gli elementi, insieme con l'Amore e con la Discordia, sono eterni.

C'è analogia con Eraclito, ma non completa, perché non solo la Discordia, ma la Discordia insieme con l'Amore produce i mutamenti.

Platone accosta Eraclito ed Empedocle nel Sofista (242): «Vi sono delle Muse ionie, e più recentemente anche siciliane che sono arrivate alla conclusione che unire i due principi (dell'Uno e dei Molti) è più sicuro, e dicono che l'essere è al tempo stesso uno e molti, e che questi molti sono tenuti insieme dall'ostilità e dall'amicizia, ora separate, ora unite (come asseriscono le Muse più severe), mentre le più dolci non insistono sulla lotta e sulla pace perpetua, ma ammettono un loro rilasciarsi ed alternarsi; a volte prevalgono la pace e l'unità sotto lo scettro di Afrodite, e poi di nuovo la divisione e la guerra, secondo un principio di discordia». Empedocle sostiene che il mondo materiale è una sfera, e che nell'età dell'oro la Discordia stava fuori e l'Amore dentro; poi a poco a poco entrò la Discordia e fu espulso l'Amore, finché nel momento peggiore la Discordia sarà interamente

all'interno della sfera e l'Amore interamente all'esterno. Allora (non è chiaro però per quale ragione) comincerà un movimento opposto, finché non ritornerà l'età dell'oro, ma non per sempre. Quindi si ripeterà ancora l'intero ciclo. Si poteva supporre che uno degli estremi potesse esser stabile, ma questo non è il parere di Empedocle. Egli desiderava spiegare il movimento tenendo conto degli argomenti di Parmenide, e non voleva arrivare, in un qualsiasi stadio, a un universo immutabile.

Le opinioni di Empedocle sulla religione sono, per lo più, pitagoriche. In un frammento che, con ogni probabilità, si riferisce a Pitagora, dice: «C'era tra loro un uomo di raro sapere, abilissimo in tutti i campi della scienza, un uomo che aveva acquistato un enorme patrimonio di saggezza; quando impegnava nello sforzo tutta la sua intelligenza, capiva facilmente tutto ciò per cui normalmente occorrono dieci o venti vite d'uomo». Nell'età dell'oro, come si è già detto, gli uomini adoravano solo Afrodite, «e l'altare non fumava del puro sangue del toro, ma era tenuto nel massimo abominio tra gli uomini chi ne mangiava le belle membra, dopo averne scacciato la vita».

D'altro canto egli parla di sé con esuberanza, come d'un dio: «Amici, che abitate la grande città che guarda dalla gialla roccia di Agrigento, su nella cittadella, affaccendati in piacevoli opere, onorifico asilo per lo straniero, uomini cui è ignota la bassezza, tutto il mio saluto. Vengo tra voi come un dio immortale, non più come un mortale, onorato da tutti come gli è dovuto, ornato di nastri e di ghirlande fiorite. Non appena entro col mio

seguito nelle fiorenti città, sia gli uomini che le donne mi rendono riverenza; vanno dietro di me in folle innumerevoli, cercando la maniera di raggiungermi; alcuni desiderano oracoli, mentre altri, che per tanti giorni sono stati afflitti dai penosi tormenti d'ogni genere di malattie, chiedono d'udire da me la parola della salute... Ma perché vado cantando queste cose, come se fosse qualcosa di straordinario che io debba esser superiore agli uomini mortali e caduchi?» Un'altra volta invece si sente un gran peccatore, che subisce l'espiazione per la sua empietà: «Esiste un oracolo della Necessità, un antico ordine degli dèi, eterno e solidamente sigillato da ampi giuramenti, che ogni qual volta uno dei demoni, il cui destino è la durata dei giorni, ha peccaminosamente contaminato le sue mani di sangue, o è vissuto nella discordia e ha rinnegato se stesso, egli deve vagare per tre volte diecimila anni lontano dalle dimore dei beati, rinascendo sempre sotto le più diverse forme mortali, mutando un penoso genere di vita con un altro. Perché la potente Aria lo trasporta nel Mare, e il Mare lo rivomita sulla asciutta Terra; la Terra lo lancia sul raggi del Sole fiammeggiante, e questi lo precipita di nuovo nei turbini dell'Aria. L'uno lo prende dall'altro, e tutti lo respingono. Ora io sono uno di questi, esule e vagabondo lungi dagli dèi, poiché mi abbandonai ad una lotta insensata».

Quale sia stato il suo peccato, non sappiamo; forse nulla che noi reputeremmo molto grave.

Infatti egli dice anche: «Ah, sciagura per me che il giorno spietato della morte non mi abbia annientato non

appena feci la cattiva azione di divorare con le mie labbra!

...

«Astienti completamente dalle foglie d'alloro...
«Miserabili, abietti miserabili, tenetevi lontani dalle fave!»
Per cui forse non ha fatto niente di peggio che masticar
foglie d'alloro o trangugiar fave.

Il famosissimo brano di Platone, in cui questo mondo è paragonato a una caverna in cui vediamo solo le ombre delle cose reali del luminoso mondo esterno, è anticipato da Empedocle; la sua origine è nell'insegnamento degli orfici. Vi sono alcuni (presumibilmente coloro che si astengono dal peccato durante molte incarnazioni) che raggiungono infine un'eterna felicità in compagnia degli dèi: «Ma, finalmente, essi (Non c'è scritto chi siano «essi», ma si può supporre che siano coloro che hanno conservato la purezza) appaiono tra i mortali come profeti, scrittori di canti, fisici e principi; e poi sorgono, esaltati ed onorati come dèi, dividendo il focolare con gli altri dèi e sedendo alla stessa tavola, liberi dalle sciagure umane, salvi da ogni avversità, e incapaci di sofferenza».

In tutto ciò si trova ben poco che non fosse già contenuto nell'insegnamento dell'orfismo e del pitagorismo.

L'originalità di Empedocle, a parte la scienza, consiste nella dottrina dei quattro elementi, e nell'uso dei due principi dell'Amore e della Discordia per spiegare i mutamenti del mondo.

Respinge il monismo e considera il corso della natura come regolato dal caso e dalla necessità piuttosto che da

un fine. Sotto questi aspetti la sua filosofia fu più scientifica di quella di Parmenide, di Platone e di Aristotele. Sotto altri aspetti, è vero, acconsenti alle superstizioni correnti; ma non fu peggiore, in questo, di molti scienziati più vicini a noi.

7: ATENE E LA CULTURA

La grandezza di Atene comincia al tempo delle due guerre persiane (490 e 480-479 a.C.) Prima di allora erano state la Ionia e la Magna Grecia (le città greche dell'Italia meridionale e della Sicilia) a dare i natali a grandi uomini.

La vittoria di Atene contro il re persiano Dario a Maratona (490) e delle flotte alleate greche contro il suo figlio e successore Serse (480), sotto il comando ateniese, dettero grande prestigio ad Atene.

Gli Ioni delle isole e di parte della terraferma dell'Asia Minore si erano ribellati alla Persia, e la loro liberazione fu effettuata da Atene, dopo la cacciata dei Persiani dalla Grecia europea. A queste operazioni gli Spartani, che si occupavano soltanto del proprio territorio, non presero parte. Così Atene divenne la potenza dominante nell'alleanza, ogni Stato aderente era tenuto a contribuire o con un determinato numero di vascelli, o col prezzo di essi. La maggior parte scelse l'ultima alternativa e così Atene acquistò la supremazia navale sugli altri alleati, e gradualmente trasformò l'alleanza in un impero ateniese.

Atene divenne ricca e prosperò sotto il saggio governo di Pericle, che resse le sorti dello Stato, per libera scelta dei cittadini, per circa quarant'anni, fino alla sua caduta nel 430 a.C. L'età di Pericle fu il periodo più felice e glorioso della storia d'Atene. Eschilo, che aveva combattuto nelle guerre persiane, dette inizio alla tragedia greca; una delle sue tragedie, i Persiani, staccandosi dall'abitudine di trattare soggetti omerici, parla della sconfitta di Dario.

Egli fu presto seguito da Sofocle, e Sofocle da Euripide, il quale, però, visse fino ai giorni bui della guerra peloponnesiaca (che seguì alla caduta e alla morte di Pericle) e riflette nelle sue opere lo scetticismo dell'ultimo periodo. Il suo contemporaneo Aristofane, poeta comico, si prende gioco di tutto sulla base di un robusto e limitato senso comune; più in particolare, insulta Socrate perché nega l'esistenza di Zeus e sguazza nei suoi empî misteri pseudo-scientifici.

Atene era stata conquistata da Serse, e i templi dell'Acropoli erano stati distrutti dal fuoco. Pericle si dedicò a ricostruirli. Il Partenone e gli altri templi, le cui rovine restano a meravigliare noi moderni, furono costruiti da lui. Lo scultore Fidia fu impiegato dallo Stato perché facesse colossali statue di dèi e dee. Al termine di questo periodo, Atene era la più bella e splendida città del mondo ellenico. Erodoto, il padre della storia, nacque ad Alicarnasso, in Asia Minore, ma visse ad Atene, fu aiutato dallo Stato ateniese, e scrisse un resoconto delle guerre persiane dal punto di vista ateniese. Le conquiste di Atene nell'età di Pericle sono forse la cosa più sorprendente di

tutta la storia. Fino a quel tempo, Atene era stata inferiore a molte altre città greche; né in arte né in letteratura aveva prodotto alcun grande uomo (eccettuato Solone, che era innanzitutto un legislatore).

Improvvisamente, sia per lo stimolo della vittoria e della ricchezza, sia per il bisogno di ricostruire, architetti, scultori e drammaturghi, non superati a tutt'oggi, produssero opere che dominarono i secoli futuri fino ai nostri giorni. Questo è tanto più sorprendente se consideriamo la scarsità della popolazione. Si calcola che Atene, nel massimo splendore e cioè intorno al 430 a.C., avesse una popolazione di circa 230.000 persone (compresi gli schiavi), e il circostante territorio rurale nell'Attica contasse una popolazione alquanto minore.

Mai, né prima né dopo, una nazione in cui esistesse la stessa proporzione di abitanti e area occupata si è dimostrata capace di opere altrettanto alte ed eccellenti.

Alla storia della filosofia Atene contribuisce con due soli grandi nomi, Socrate e Platone.

Platone appartiene a un periodo alquanto posteriore, ma Socrate passò la gioventù e la prima maturità sotto Pericle. Gli Ateniesi erano sufficientemente interessati alla filosofia per ascoltare con curiosità i maestri delle altre città, I sofisti erano ricercati dai giovani che desideravano apprendere l'arte della disputa; nel Protagora, il Socrate che Platone ci descrive dà una divertente descrizione satirica degli ardenti discepoli che pendono dalle labbra dell'eminente visitatore.

Pericle, come vedremo, fece venire Anassagora dal

quale Socrate dichiarava di aver appreso la preminenza dello spirito nella creazione. Platone suppone che la maggior parte dei suoi dialoghi si svolgano durante l'età di Pericle; essi danno una gradevole immagine della vita dei ricchi. Platone apparteneva ad una aristocratica famiglia ateniese, e crebbe nella tradizione del periodo precedente a quello in cui la guerra e la democrazia tolsero agiatezza e sicurezza alle classi alte. I suoi giovani, che non hanno alcun bisogno di lavorare, passano la maggior parte del loro tempo libero occupandosi delle scienze, matematica e filosofia; conoscono Omero quasi a memoria, e criticano i meriti dei dicitori professionali di poesie. Infine l'arte del ragionamento deduttivo, scoperta molto tardi, spinse ad accettare un disordinato ingresso di nuove teorie, sia vere sia false, in tutto il campo della conoscenza. In quell'età era possibile, come in poche altre, essere insieme intelligenti e felici, felici proprio per mezzo dell'intelligenza.

Ma l'equilibrio delle forze, che dette origine a questa età dell'oro, era precario. Era minacciato sia dall'interno che dall'esterno: dall'interno dalla democrazia, dall'esterno da Sparta. Per capire ciò che accadde dopo Pericle, dobbiamo considerare brevemente la storia precedente dell'Attica. L'Attica, al principio del periodo storico, era una piccola regione agricola bastante a se stessa; Atene, la sua capitale, non era grande, ma contava una popolazione crescente di artigiani e di abili operai, che aspiravano a diffondere i loro prodotti tra gli stranieri. Via via si trovò più conveniente coltivare vigne e olivi anziché grano, ed importare invece il grano, specie dalle coste del Mar Nero.

Le nuove forme di coltivazione richiedevano maggiori capitali che non la coltivazione del grano, e i piccoli coltivatori s'indebitarono. L'Attica, come gli altri Stati greci, nei tempi omerici era stata una monarchia, ma il re finì col diventare una semplice figura sacerdotale senza poteri politici. Il governo cadde nelle mani dell'aristocrazia, la quale oppresse sia i coltivatori della campagna che gli artigiani della città. Un compromesso in direzione della democrazia fu compiuto da Solone al principio del sesto secolo, e molta parte della sua opera sopravvisse anche durante il susseguente periodo di tirannide sotto Pisistrato e i suoi figli. Quando questo periodo ebbe termine, gli aristocratici, come oppositori della tirannide, poterono appellarsi essi stessi alla democrazia. Fino alla caduta di Pericle, lo sviluppo democratico dette il potere in mano all'aristocrazia, come nell'Inghilterra del 19° secolo. Ma verso il termine della vita di Pericle, i capi della democrazia ateniese cominciarono a richiedere una parte più ampia di potere politico. Al tempo stesso, la politica imperialistica, cui era legata la prosperità economica di Atene, provocò urti sempre crescenti con Sparta, che condussero alla guerra del Peloponneso (431-404), nella quale Atene fu completamente sconfitta. A dispetto del collasso politico, il prestigio di Atene sopravvisse, e per quasi un intero millennio la filosofia vi ebbe il suo centro.

Alessandria eclissò Atene nella matematica e nelle scienze, ma Platone e Aristotele avevano reso Atene insuperabile nel campo filosofico.

L'Accademia, dove Platone aveva insegnato,

sopravvisse a tutte le altre scuole, e resistette, come un'isola di paganesimo, per due secoli dopo la conversione dell'Impero romano al Cristianesimo.

Finalmente, nel 529 d.C., fu chiusa grazie al fanatismo religioso di Giustiniano, i secoli bui scesero sull'Europa.

8: ANASSAGORA

Anassagora, pur non avendo importanza storica eguale a quella di Pitagora, di Eraclito e di Parmenide, è non di meno figura considerevole. Ionio, proseguì la tradizione ionica, scientifica e razionalistica. Fu il primo ad introdurre la filosofia presso gli Ateniesi, ed il primo a supporre una causa spirituale come origine dei mutamenti fisici. Nacque a Clazomene nella Ionia, intorno al 500 a.C., ma passò circa trent'anni della sua vita ad Atene, approssimativamente dal 462 al 432 a.C. Fu probabilmente invitato da Pericle, dedito a civilizzare i suoi concittadini. Forse Aspasia, che veniva da Mileto, lo presentò a Pericle.

Platone, nel Fedro, dice: Pericle «si trovò d'accordo, sembra, con Anassagora, che era uno scienziato; e saziandosi di teorie sulle cose celesti, ed essendo giunto alla conoscenza della vera natura dell'intelletto e della follia (che erano le cose di cui si occupava nei suoi discorsi Anassagore), ne trasse tutto ciò che poteva aiutarlo nell'arte della retorica».

Si dice che Anassagora abbia influenzato anche Euripide, ma questo è più che dubbio.

I cittadini di Atene, come quelli di altre città in altre epoche e continenti, dimostravano una certa ostilità a chi tentava di introdurre un livello culturale più alto di quello a cui erano abituati. Quando Pericle diventò vecchio, i suoi oppositori cominciarono una campagna contro di lui, attaccando i suoi amici.

Accusarono Fidia di appropriarsi di una parte dell'oro che doveva essere impiegato per le sue statue.

Votarono una legge che permetteva di mettere in stato di accusa chi non praticava la religione e insegnava delle teorie intorno alle «cose celesti». Mediante questa legge processarono Anassagora che era accusato di insegnare che il sole era una pietra al calor rosso e che la luna era fatta di terra. (La stessa imputazione fu ripetuta dagli accusatori di Socrate, che li prese in giro perché erano così fuori moda). Ciò che accadde non è certo, è certo però che Anassagora dovette lasciare Atene. Sembra probabile che Pericle lo abbia tratto di prigione e si sia adoprato per farlo fuggire. Egli ritornò nella Ionia, dove fondò una scuola. Secondo il suo desiderio, l'anniversario della sua morte fu un giorno di vacanza per gli scolari.

Anassagora sosteneva che tutto è divisibile all'infinito, e che anche la più piccola quantità di materia ha in sé ciascun altro elemento. Le cose ci appaiono fatte di quella sostanza che vi è contenuta in maggior misura. Così, per esempio, tutto contiene un po' di fuoco, ma noi chiamiamo fuoco soltanto ciò in cui questo elemento è preponderante.

Come Empedocle, egli prende posizione contro il vuoto, dicendo che le clessidre e i palloni gonfiati dimostrano che vi è dell'aria dove sembra che non ci sia nulla. Differiva dai suoi predecessori nel considerare lo spirito (nous) come una sostanza che entra nella composizione delle cose viventi, distinguendole dalla materia bruta. In tutte le cose, dice Anassagora, vi è una porzione di tutto ciò che non è spirito, ma alcune cose contengono anche lo spirito. Lo spirito penetra in tutto ciò che ha vita; è infinito, soggetto solo all'autogoverno e non è mescolato a nulla, A parte lo spirito, tutte le cose, per quanto piccole, contengono una certa quantità di tutti i contrari, come il caldo ed il freddo, il bianco ed il nero. Sosteneva quindi che la neve è (in parte) nera.

Lo spirito è l'origine di tutti i movimenti.

Provoca una rotazione che gradualmente si estende a tutto il mondo e fa sì che le cose più leggere vadano alla periferia e le più pesanti verso il centro. Lo spirito è uniforme, ed è altrettanto buono negli animali che nell'uomo.

L'apparente superiorità dell'uomo è dovuta al fatto che ha le mani; tutte le esteriori differenze di intelligenza sono dovute solo a differenze corporali. Sia Aristotele che Socrate, quale ci appare in Platone, lamentano che Anassagora, dopo aver introdotto lo spirito, ne faccia un uso molto limitato.

Aristotele precisa che Anassagora introduce lo spirito come causa quando non ne conosce proprio altre.

Quando può, dà una spiegazione meccanica.

Respingeva la necessità ed il caso come origini delle cose; neppure la «Prowidenza» entrava nella sua cosmologia. Non sembra che pensasse molto all'etica ed alla religione; probabilmente era un ateo, come sostenevano i suoi accusatori. Tutti i suoi predecessori lo influenzarono, eccetto Pitagora. Parmenide ebbe la stessa influenza su di lui che Empedocle.

Nella scienza ebbe grandi meriti. Spiegò, per primo, che la luna brilla di luce riflessa (esiste però un misterioso frammento di Parmenide da cui risulterebbe che anch'egli lo sapesse).

Anassagora dette una esatta teoria sull'eclissi, e insegnò che la luna è al di sotto del sole. Il sole e le stelle, diceva, sono pietre infiammate, ma non sentiamo il calore delle stelle perché sono troppo distanti. Il sole è più grande del Peloponneso.

La luna ha delle montagne e (pensava) anche degli abitanti. Si dice che Anassagora sia stato alla scuola di Anassimene; certamente tenne viva la tradizione razionalistica e scientifica degli Ioni. Non si trovano in lui quelle preoccupazioni etiche e religiose che, passando dai pitagorici a Socrate e da Socrate a Platone, introdussero una vena oscurantista nella filosofia greca. Non è un personaggio di primo piano, ma è importante per aver introdotto la filosofia in Atene e per aver influito sulla formazione di Socrate.

I fondatori dell'atomismo furono due: Leucippo e Democrito. È difficile distinguerli, perché in generale sono citati insieme e, a quanto pare, alcuni lavori di Leucippo furono in seguito attribuiti a Democrito. Leucippo, che sembra sia vissuto intorno al 440 a. C. (Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, calcola che sia nato intorno al 430 a.C. o poco prima), proveniva da Mileto, e continuò la filosofia scientifica e razionalistica propria di quella città. Fu molto influenzato da Parmenide e da Zenone.

Si sa così poco di lui che Epicuro (seguace di Democrito) negò pure, la sua esistenza, e alcuni moderni hanno ripreso questa teoria. Ci sono però varie allusioni a lui in Aristotele, e sembra incredibile che queste (le quali comprendono citazioni testuali) siano state scritte, se Leucippo fosse semplicemente un mito.

Democrito è una figura molto più definita.

Nacque ad Abdera in Tracia; quanto all'epoca in cui visse egli dichiarava di esser stato giovane quando Anassagora era vecchio, cioè intorno al 420 a.C., e si pensa che sia nato nel 432 a.C. circa. Viaggiò molto nelle terre del sud e dell'est allo scopo di apprendere, forse dedicò molto del suo tempo all'Egitto e visitò certamente la Persia. Tornò poi ad Abdera, dove rimase.

Zeller lo dice «superiore a tutti i filosofi precedenti e ai suoi contemporanei per ricchezza di sapere, e alla maggior parte di essi per acutezza e precisione logica di pensiero».

Democrito fu contemporaneo di Socrate e dei sofisti, e dal punto di vista puramente cronologico dovrebbe essere trattato un po' più avanti nella nostra storia.

La difficoltà sta nel fatto che è così malagevole separarlo da Leucippo. Perciò lo pongo prima di Socrate e dei sofisti, benché parte della sua filosofia sia da considerare come una risposta a Protagora, che fu suo concittadino e il più eminente dei sofisti.

Protagora, quando visitò Atene, fu accolto entusiasticamente; Democrito invece dice: «Andai ad Atene e nessuno mi riconobbe». Per un lungo tempo la sua filosofia fu ignorata ad Atene: «Non è chiaro», dice Burnet, «se Platone abbia saputo nulla di Democrito...

Aristotele, d'altra parte, conosce bene Democrito; infatti era anche lui uno Ionio del nord» (From Thales to Plato, pagina 195 edizione inglese) Platone non lo cita mai nei Dialoghi, ma Diogene Laerzio dice che lo aveva tanto in odio da desiderare che tutti i suoi libri fossero bruciati.

Heath lo tiene in alta stima come matematico. (Greek mathematics, Volume 1, pagina 176, edizione inglese).

Le idee fondamentali della filosofia comune a Leucippo ed a Democrito erano dovute al primo, ma quanto alle opere è quasi impossibile distinguerli, né d'altronde a noi importa tentarlo. Leucippo, se non Democrito, fu condotto all'atomismo nel tentativo di mediare il monismo ed il pluralismo, come apparivano rispettivamente in Parmenide ed in Empedocle. Il loro punto di vista era notevolmente simile a quello della scienza moderna, ed evitava la maggior parte degli errori in cui cadeva il pensiero greco.

Credevano che tutto fosse composto di atomi, fisicamente, ma non geometricamente, indivisibili; che tra gli atomi vi fosse lo spazio vuoto; che gli atomi fossero indistruttibili, che fossero sempre stati, e dovessero sempre essere, in movimento: che ci fosse un numero infinito di atomi, ed anche di tipi di atomi, differenti per forma e dimensioni. Aristotele (De generatione et corruptione, 316°) asserisce che, secondo gli atomisti, gli atomi differiscono anche per quel che riguarda il calore, essendo i più caldi gli atomi sferici che compongono il fuoco; e per ciò che concerne il peso, egli cita Democrito che avrebbe detto:

«Quanto più un indivisibile è grande, tanto più è pesante». Ma la questione se gli atomi nelle teorie degli atomisti siano originariamente dotati di peso è tuttora controversa. Gli atomi erano sempre in moto; vi è però del disaccordo tra i commentatori quanto al carattere originale del moto. Alcuni, specialmente Zeller, sostengono che gli

atomi erano immaginati in perpetua caduta, e che i più pesanti cadevano più rapidamente; così questi trasportavano i più leggeri, vi erano degli urti, e gli atomi venivano deviati come palle da biliardo. Questo certamente era il punto di vista di Epicuro, che per lo più basava le sue teorie su quelle di Democrito, pur tentando con scarsa intelligenza di tener conto delle critiche di Aristotele. Ma vi sono serie ragioni per credere che il peso non fosse una proprietà originaria degli atomi di Leucippo e di Democrito. Sembra più probabile che, nella loro teoria, gli atomi si muovessero originariamente a caso, come nella moderna teoria cinetica dei gas.

Democrito diceva che non vi era né un sopra né un sotto nel vuoto infinito, e paragonava il movimento degli atomi nell'anima a quello dei corpuscoli in un raggio di sole quando non c'è vento. È un'ipotesi molto più intelligente di quella epicurea, e credo la si possa attribuire a Leucippo e a Democrito.

(questa interpretazione è adottata da Burnet e anche almeno per quanto riguarda Leucippo, da Bailey (opere citate, pagina 83). Come risultato delle collisioni, gruppi di atomi venivano a formare dei vortici. Il resto avveniva per lo più come in Anassagora, ma c'era un progresso nel fatto di spiegare i vortici meccanicamente, anziché attribuirli all'azione dello spirito.

Era cosa comune nell'antichità rimproverare agli atomisti di attribuire tutto al caso.

Essi erano al contrario stretti deterministi, e credevano che tutto accadesse secondo leggi naturali. Democrito

negava esplicitamente che qualcosa potesse accadere per caso (vedi Beiley, opera cita, pagina 121, sul Determinismo di Democrito), Leucippo, benché la sua esistenza sia discussa, è noto per aver detto: «Nulla accade per nulla, ma tutto da una origine e per necessità». È vero che non ha dato mai alcuna ragione per cui il mondo debba esser stato al principio così come era; questo forse poteva essere attribuito al caso. Ma una volta che il mondo esisteva, il suo ulteriore sviluppo era inalterabilmente fissato da principi meccanici. Aristotele ed altri rimproveravano a lui ed a Democrito di non aver dato spiegazioni intorno al moto originario degli atomi, ma in questo gli atomisti erano più scienziati dei loro critici.

La causalità deve partire da qualcosa, e là dove essa parte non si può attribuire nessuna causa al dato iniziale. Il mondo può essere attribuito ad un Creatore, ma anche in questo caso del Creatore stesso non si danno spiegazioni. La teoria degli atomisti, in realtà, era più vicina a quella della scienza moderna di ogni altra teoria propugnata nell'antichità.

Gli atomisti, a differenza di Socrate, di Platone e di Aristotele, cercarono di spiegare il mondo senza introdurre la nozione di scopo o causa finale. La «causa finale» di un avvenimento è un fatto futuro, in grazia del quale l'avvenimento stesso si verifica. Negli affari degli uomini questa concezione è applicabile. Perché il fornaio fa il pane?

Perché la gente avrà fame. Perché vengono costruite le ferrovie? Perché la gente vorrà viaggiare. In casi simili le

cose sono spiegate dallo scopo a cui servono. Quando chiediamo «perché?» riguardo ad un fatto, possiamo intendere tutte e due le cose. Possiamo intendere: «A quale scopo sarà accaduto questo fatto?» oppure: «Quali precedenti circostanze lo hanno causato?» La risposta alla prima domanda è una spiegazione teleologica, ossia una spiegazione per mezzo delle cause finali; la risposta alla seconda domanda è una spiegazione meccanicistica.

Non vedo come si poteva sapere in anticipo quale delle due domande la scienza avrebbe dovuto porre, o se avrebbe dovuto porle entrambe. Ma l'esperienza ha dimostrato che la domanda meccanicistica conduce alla conoscenza scientifica e la domanda teleologica no. Gli atomisti posero la domanda meccanicistica e dettero una risposta meccanicistica. I loro successori, fino al Rinascimento, si interessarono di più alla domanda teleologica, e così spinsero la scienza in un vicolo cieco. Per entrambe le domande esiste però una limitazione, spesso ignorata sia tra i profani che tra i filosofi.

Nessuna delle due domande si può porre intelligibilmente intorno a tutta la realtà (compreso Dio), ma soltanto intorno a delle parti di essa. Quanto alla spiegazione teleologica essa arriva, di solito in breve, ad un Creatore, o almeno ad un Artefice, i cui scopi si realizzano nella natura. Ma se uno è così ostinatamente teleologico da continuare a chiedere qual fine il Creatore persegue, diventa evidente che la sua insistenza è empia. Ed è per di più priva di significato, dato che per darle un senso dovremmo supporre il creatore creato da qualche

super-creatore, i cui scopi egli serve. La concezione di scopo, quindi, è applicabile solo entro la realtà, non a tutta la realtà.

Un ragionamento non dissimile si applica alle spiegazioni meccanicistiche.

Un dato evento è causato da un altro, il secondo da un terzo e così via. Ma se cerchiamo una causa per il tutto, siamo di nuovo portati al Creatore, che dev'essere privo di causa. Tutte le spiegazioni causali devono quindi avere un principio arbitrario.

Ecco perché non è un difetto della teoria atomistica l'aver lasciato senza spiegazioni il movimento originario degli atomi. Non si deve supporre che le ragioni addotte dagli atomisti per le loro teorie fossero interamente empiriche. La teoria atomica fu ripresa nei nostri giorni per spiegare i fatti chimici, ma questi fatti non erano noti ai Greci.

Non c'era una distinzione molto netta, nell'antichità, tra l'osservazione empirica ed il ragionamento logico. Parmenide, è vero, trattava con disprezzo i fatti osservati, ma Empedocle ed Anassagora mescolavano la loro metafisica con molte osservazioni sulle campane pneumatiche e i secchi roteanti. Fino ai sofisti nessun filosofo sembra aver dubitato che una metafisica ed una cosmologia completa potessero essere esposte combinando molti ragionamenti e qualche osservazione. Per caso, gli atomisti insistevano su una ipotesi per la quale, duemila anni dopo, si trovarono alcune prove, ma non di meno in quei tempi la loro opinione era destituita di

ogni solido fondamento. (Per le teorie degli atomisti in campo logico e matematico vedi Gaston Milhaud, *Les Philosophes Géomètres de la Grèce*, capitolo 4) Come gli altri filosofi del suo tempo, Leucippo si sforzava di trovare una via per conciliare gli argomenti di Parmenide con i fatti evidenti del moto e dei cambiamenti.

Come dice Aristotele (*De generatione e corruptione*, 325°): «Benché queste opinioni (quelle di Parmenide) sembrino derivare logicamente da una discussione dialettica, pure a crederle sembra di prendere la porta che conduce alla pazzia, se si tien conto dei fatti. Perché davvero nessuno sembra tanto dissennato da supporre che il fuoco ed il ghiaccio siano “uno”: è soltanto tra ciò che è giusto e ciò che sembra giusto per abitudine, che qualcuno è abbastanza pazzo da non vedere nessuna differenza. Leucippo però pensava di avere una teoria che si accordasse con la percezione dei sensi e che non avrebbe abolito né il dover-essere, né il finire, né il movimento, né la molteplicità delle cose.

Faceva queste concessioni a ciò che si percepisce: d'altra parte concedeva ai monisti che non ci potesse essere alcun movimento senza un vuoto. Ne risulta una teoria che egli espone come segue: “Il vuoto è un non-essere; perché ciò che è, nello stretto significato del termine, è un pieno assoluto. Questo pieno però non è uno; al contrario, sono molti, infiniti per numero e indivisibili a causa della piccolezza della loro massa, I molti si muovono nel vuoto (perché un vuoto esiste): e incontrandosi producono il dover-essere, mentre separandosi producono

il finire. Per di più essi compiono e subiscono delle azioni ogniqualevolta capita loro di venire in contatto (perché non sono uno) e una volta messi insieme generano e si intrecciano. D'altra parte da un genuino uno non può mai derivare una molteplicità, né da dei genuini molti un uno: «ciò è impossibile»». Si sarà notato che c'era un punto su cui tutti finora erano d'accordo, e cioè che non ci potesse essere moto in un pieno. In ciò tutti erano ugualmente in errore. Ci può essere un movimento ciclico in un pieno, purché ci sia sempre stato. C'era l'idea che una cosa si potesse muovere soltanto in uno spazio vuoto, e che in un pieno non ci siano spazi vuoti. Si potrebbe sostenere, forse validamente, che un moto non possa mai cominciare in un pieno, ma non si può validamente sostenere che non possa verificarsi affatto. Ai Greci però sembrava che si dovesse o accettare il mondo immutabile di Parmenide o ammettere il vuoto. Ora gli argomenti di Parmenide contro il non-essere sembravano porsi irrefutabilmente, dal punto di vista logico, contro il vuoto ed erano convalidati dalla scoperta che là ove sembra che non ci sia nulla c'è l'aria. (Ecco un esempio della confusa mescolanza di logica e di osservazione che allora era comune).

Possiamo esprimere la posizione parmenidea in questo modo: «Dite che c'è il vuoto; quindi il vuoto non è il nulla; quindi non è il vuoto».

Non si può dire che gli atomisti abbiano risposto a questo ragionamento; proclamarono che si proponevano di ignorarlo, basandosi sul fatto che il moto lo si può sperimentare, e che quindi ci deve essere il vuoto, per

quanto possa essere difficile concepirlo. (Bailey (opera citata, pag. 75) sostiene, al contrario, che Leucippo dava una risposta «estremamente sottile».

Consisteva essenzialmente nell'ammettere l'esistenza di qualcosa d'incorporeo (il vuoto). Anche Burnet dice: «è un fatto curioso che gli atomisti, considerati di solito come i grandi materialisti dell'antichità, furono allora i primi a dire decisamente che una cosa può essere reale senza avere un corpo».) Consideriamo la storia successiva di questo problema. Il primo e più ovvio modo di evitare la difficoltà logica è di distinguere tra materia e spazio. Secondo questo punto di vista, lo spazio non è un nulla, ma ha la natura di un ricettacolo, che può avere e non avere qualche parte riempita di materia. Dice Aristotele (Fisica, 208 b): «La teoria che il vuoto esista implica l'esistenza della posizione: infatti si potrebbe definire il vuoto come una posizione privata del corpo».

Questa è l'opinione asserita del tutto esplicitamente da Newton, quando afferma l'esistenza dello spazio assoluto, e di conseguenza distingue il moto assoluto da quello relativo. Nella controversia copernicana, entrambi i partiti (per quanto poco potessero averne compreso) si accordavano su questo punto, dato che pensavano che ci fosse una differenza tra il dire: «Il cielo si sposta da est a ovest» e il dire: «La terra ruota da ovest ad est».

Se tutto il moto è relativo, queste due affermazioni sono semplicemente due modi diversi di dire la stessa cosa, come: «Giovanni è il padre di Giacomo» e: «Giacomo è il figlio di Giovanni». Ma se tutto il moto è relativo e lo spazio

non è una sostanza, ricadiamo ancora nel ragionamento parmenideo contro il vuoto. Cartesio, i cui argomenti sono proprio dello stesso genere di quelli degli antichi filosofi greci, diceva che l'estensione è l'essenza della materia e quindi vi è materia dappertutto. Per lui l'estensione è un aggettivo, non un sostantivo; il suo sostantivo è la materia e senza il suo sostantivo l'estensione non può esistere. Lo spazio vuoto, per Cartesio, è un assurdo come la felicità senza un essere sensibile che sia felice. Pure Leibniz, su un terreno alquanto diverso, credeva nel pieno, ma sosteneva che lo spazio sia unicamente un sistema di relazioni. Su questo argomento avvenne una famosa polemica tra lui e Newton, quest'ultimo rappresentato da Clarke. La polemica restò indecisa fino al tempo di Einstein, la cui teoria dette definitivamente la vittoria a Leibniz. Il fisico moderno, pur credendo ancora che la materia sia in un certo senso atomica, non crede nello spazio vuoto.

Dove non vi è materia vi è ancora qualcosa e principalmente onde luminose. La materia non ha più il nobile comportamento che acquistava nei ragionamenti filosofici di Parmenide. Non è una sostanza immutabile, ma semplicemente un modo di raggruppare eventi. Alcuni di questi appartengono a gruppi che si possono considerare come cose materiali; altri, come le onde luminose, no.

Sono gli eventi che costituiscono il materiale del mondo, e ciascuno di essi è di breve durata. Sotto questo aspetto la fisica moderna sta dalla parte di Eraclito contro

Parmenide.

Ma era dalla parte di Parmenide fino ad Einstein e alla teoria dei quanta. Per quanto riguarda lo spazio il punto di vista moderno è che non sia né una sostanza, come sosteneva Newton e come devono aver detto Leucippo e Democrito, né un attributo dei corpi che hanno un'estensione, come pensava Cartesio, ma un sistema di relazioni come affermò Leibniz. Non è in alcun modo chiaro se questo punto di vista sia compatibile con l'esistenza del vuoto. Forse nel campo della logica astratta lo si può conciliare con il vuoto. Potremmo dire che tra due cose qualsiasi vi è una certa distanza, grande o piccola, e che la distanza non implica l'esistenza di cose intermedie. Però sarebbe impossibile utilizzare un simile punto di vista nella fisica moderna. Da Einstein in poi, la distanza è tra i fatti non tra le cose ed implica il tempo oltre che lo spazio. È essenzialmente una concezione causale, e nella fisica moderna non c'è azione a distanza. Tutto ciò però è basato sull'empiria piuttosto che sulla logica. Per di più l'opinione moderna non si può esprimere se non in termini di equazioni differenziali e sarebbe quindi stata incomprendibile ai filosofi dell'antichità.

Sembrerebbe di conseguenza che lo sviluppo logico delle vedute atomistiche sia la teoria newtoniana dello spazio assoluto, che risolve la difficoltà di attribuire una realtà al non-essere. A questa teoria non esistono obiezioni logiche. L'obiezione principale è che lo spazio assoluto è del tutto inconoscibile; e non lo si può quindi assumere come ipotesi necessaria in una scienza

empirica.

L'obiezione più pratica è che la la fisica può andare avanti senza di esso. Ma il mondo degli atomisti rimane logicamente possibile ed è più vicino al mondo reale di quanto non lo sia il mondo di ogni altro filosofo antico.

Democrito perfezionò le sue teorie con considerevoli dettagli, e qualcuno dei suoi risultati è interessante.

Ciascun atomo, diceva, era impenetrabile ed indivisibile perché non conteneva nessun vuoto. Quando adoperate un coltello per tagliare una mela, il coltello deve trovare degli spazi dove poter penetrare, se la mela non contenesse vuoti sarebbe infinitamente dura e quindi fisicamente indivisibile.

Ciascun atomo è internamente immutabile ed e in realtà un Uno parmenideo. La sola cosa che gli atomi fanno è di muoversi e di colpirsi a vicenda ed a volte di combinarsi quando accade loro di avere forme capaci di unirsi.

Hanno forme di ogni genere: il fuoco è composto di piccoli atomi sferici e così l'anima. Gli atomi, per collisione, producono dei vortici che generano i corpi ed infine i mondi (Sul modo in cui si supponeva che ciò accadesse, vedi Bailey, opera citata, pagina 138 e seguenti). Vi sono molti mondi; alcuni crescenti altri in decadenza; alcuni non hanno né sole né luna, altri ne hanno parecchi.

Ciascun mondo ha un principio ed una fine.

Un mondo può essere distrutto per collisione con un mondo più grande.

Questa cosmologia può essere sintetizzata nelle parole

di Shelley: "Mondi e mondi precipitano dalla loro creazione fino al dissolvimento; come bolle d'aria trascinate da un fiume, brillano e scoppiano." La vita si sviluppò dal magma originario. Vi è un po' di fuoco ovunque, in un corpo vivente, ma soprattutto nel cervello e nel petto. (Su questo punto i pareri differiscono). Il pensiero è una forma di movimento, e quindi capace di provocare il movimento altrove. La percezione ed il pensiero sono processi fisici.

La percezione è di due generi, del senso e dell'intelletto. Le percezioni di questo ultimo genere dipendono soltanto dalle cose percepite, mentre quelle del primo genere dipendono anche dai nostri sensi ed è quindi possibile che ci ingannino. Come Locke, Democrito sosteneva che alcune qualità come il calore, il gusto ed il colore non sono in realtà nell'oggetto, ma sono dovute ai nostri organi del senso, mentre qualità come il peso, la densità e la durezza esistono realmente nell'oggetto. Democrito era un materialista conseguente: per lui, come abbiamo visto, l'anima era composta di atomi, ed il pensiero era un processo fisico. Non vi era alcuno scopo nell'universo; vi erano soltanto atomi governati da leggi meccaniche. Non credeva nella religione popolare, e prese posizione contro il nous di Anassagora. Nel campo etico considerava la gioia come lo scopo della vita, e considerava la moderazione e la cultura come i mezzi migliori per raggiungerla.

Odiava tutto ciò che è violento e passionale; ignorava il sesso perché, diceva, portava all'annebbiamento della coscienza da parte del piacere.

Apprezzava l'amicizia, ma aveva in odio le donne, e non desiderava bambini perché la loro educazione è d'ostacolo alla filosofia. In tutto ciò somigliava molto a Jeremy Bentham; e anche per il suo amore per ciò che i Greci chiamavano democrazia («La povertà in una democrazia è tanto da preferire a quella che è chiamata prosperità sotto i despoti, quanto la libertà alla schiavitù», dice).

Democrito (tale, almeno, è la mia opinione) è l'ultimo dei filosofi greci che sia libero da un errore che viziò tutto il successivo pensiero antico e medioevale. Tutti i filosofi che abbiamo considerato fin qui erano impegnati in uno sforzo disinteressato per comprendere il mondo. Lo immaginavano più facile da capire di quel che non sia in realtà, ma senza questo ottimismo non avrebbero avuto il coraggio di cominciare. Il loro orientamento era, per lo più, genuinamente scientifico, almeno fin dove non implicava unicamente i pregiudizi del tempo. Ma non era soltanto scientifico; era immaginoso e vigoroso e pieno del piacere dell'avventura. Si interessavano di tutto, meteore ed eclissi, pesci e trombe d'aria, religione e moralità.

Univano a un penetrante intelletto l'entusiasmo proprio dei bambini.

Da questo momento in poi, si ebbero delle tracce di declino, malgrado l'impareggiabile fioritura iniziale, e quindi una graduale decadenza. Ciò che è spiacevole anche nella miglior filosofia post-democritea, è un'inopportuna enfasi nei riguardi dell'uomo, paragonato all'universo. Prima viene lo scetticismo, coi sofisti, che

porta a studiare il come si possa sapere, piuttosto che a tentar di acquistare nuove conoscenze. Poi viene con Socrate, l'enfasi etica; con Platone, la ripulsa del mondo sensibile in favore d'un mondo autocreatosi, di puro pensiero; con Aristotele, l'opinione che il fine sia il concetto fondamentale nella scienza. Malgrado il genio di Platone e di Aristotele, nel loro pensiero sono insiti dei difetti che si dimostrarono infinitamente nocivi. Dopo di loro, il rigoglio volse al termine, e si ebbe una graduale rinascita delle superstizioni popolari. Una prospettiva in parte nuova sorse come risultato della vittoria dell'ortodossia cattolica; ma fino al Rinascimento la filosofia non ritrovò il vigore e l'indipendenza che caratterizzava i predecessori di Socrate.

10: PROTAGORA

I grandi sistemi presocratici che abbiamo fin qui considerato furono messi alla prova nell'ultima metà del quinto secolo da un movimento scettico, la cui figura più importante fu Protagora, capo dei sofisti. La parola «sofista» non aveva originariamente nessuna cattiva interpretazione; significava quasi esattamente ciò che noi intendiamo con «professore». Un sofista era un uomo che passava la vita insegnando ai giovani certe cose che, si pensava, sarebbero state loro utili nella pratica. Dato che non c'erano pubbliche provvigioni per simile opera

educativa. I sofisti insegnavano solo a chi aveva mezzi propri o a chi aveva genitori ricchi. Questo tendeva a dar loro una certa coloritura di classe, accresciuta dalle condizioni politiche del tempo. Ad Atene ed in molte altre città, la democrazia trionfava politicamente, ma nulla era stato fatto per diminuire la ricchezza di chi apparteneva alle vecchie famiglie aristocratiche. Era per lo più nel ricco che veniva personificato ciò che a noi appare come l'uomo ideale della cultura ellenica: i ricchi avevano educazione e comodità, viaggiavano, si liberavano dei loro pregiudizi tradizionali e il tempo che impiegavano in discussioni veniva formando il loro spirito.

Ciò che si chiamava democrazia non riguardava l'istituto della schiavitù, che dava la possibilità ai ricchi di godersi la ricchezza senza opprimere dei liberi cittadini. In molte città però, e specialmente ad Atene, i cittadini più poveri avevano verso i ricchi una doppia ostilità, quella generata dall'invidia e quella generata dal tradizionalismo. Si supponeva, e spesso a ragione, che i ricchi fossero empì ed immorali; essi sovvertivano le antiche credenze e probabilmente tentavano di distruggere la democrazia. Accadde così che la democrazia politica fosse associata al conservatorismo culturale, mentre gli innovatori nel campo della cultura tendevano ad essere politicamente reazionari. Un po' la stessa situazione si verifica oggi in America, dove la Tammany, una delle principali organizzazioni cattoliche, è impegnata a difendere i tradizionali dogmi teologici ed etici contro gli assalti dell'illuminismo. Ma gli illuministi sono più deboli

politicamente in America di quanto non lo fossero ad Atene, perché non hanno fatto causa comune con la plutocrazia. Vi è però una classe importante ed intellettualmente elevata che è interessata alla difesa della plutocrazia, e cioè la classe degli avvocati delle società per azioni. Sotto certi aspetti le loro funzioni sono simili a quelle svolte ad Atene dai sofisti.

La democrazia ateniese, pur con la grave limitazione di non includere gli schiavi e le donne, era, per qualche riguardo, più democratica di qualsiasi sistema moderno, i giudici e la maggior parte dei funzionari del potere esecutivo erano estratti a sorte ed effettuavano il servizio per brevi periodi; essi erano quindi cittadini medi, come i nostri giurati, con i pregiudizi e la mancanza di professionalismo caratteristici dei cittadini medi. In generale vi era un gran numero di giudici per ciascuna causa. La parte civile e la difesa, l'accusatore e l'accusato, comparivano di persona e non attraverso degli avvocati professionisti. Naturalmente il successo o l'insuccesso dipendevano largamente dall'abilità oratoria nell'appellarsi ai pregiudizi popolari.

Benché ognuno dovesse pronunciare il proprio discorso, poteva pagare un esperto per farselo scrivere, o, come preferivano molti, poteva pagare per imparare l'arte necessaria per aver successo in tribunale. I sofisti erano giudicati capaci di insegnare queste arti.

L'età di Pericle è analoga, nella storia di Atene, all'età vittoriana nella storia d'Inghilterra. Atene era ricca e potente, non troppo angustiata dalle guerre e possedeva

una costituzione democratica, amministrata da aristocratici. Come abbiamo visto nei riguardi di Anassagora, l'opposizione democratica a Pericle andò via via acquistando forza e attaccò uno alla volta i suoi amici. La guerra peloponnesiaca scoppiò nel 431 a.C.; (Finì nel 404 a.C., con la completa sconfitta di Atene) Atene (come altre città) fu devastata dalla peste; la popolazione, che prima era di circa 230 mila persone, venne assai ridotta e non tornò mai al suo livello precedente. (Bury, History of Greece, Volume 1, pagina 444, edizione inglese) Pericle stesso, nel 430 a.C., fu depresso dalla carica di generale e fu multato per appropriazione indebita di pubblico danaro da una Corte composta di 1501 giudici. I suoi due figli morirono di peste, ed egli stesso morì nell'anno seguente (429). Fidia ed Anassagora furono condannati; Aspasia fu giudicata per empietà e perché teneva una casa di piacere, ma fu assolta. In una comunità di questo genere era naturale che i cittadini, per i quali era probabile incorrere nell'ostilità degli uomini politici democratici, desiderassero acquistare la pratica forense. Infatti Atene, benché molto incline a esercitare delle persecuzioni, era sotto un certo riguardo, meno illiberale dell'America moderna, dato che agli accusati di empietà e di corruzione della gioventù era concesso di parlare in propria difesa.

Questo spiega la popolarità dei sofisti presso una classe e la loro impopolarità presso un'altra. Ma in realtà costoro miravano a scopi più elevati, ed era chiaro che molti di essi erano genuinamente interessati alla filosofia. Platone si dedicò a metterli in caricatura e a svilirli, ma

essi non devono essere giudicati dalla sua polemica. Come esempio della sua vena più leggera, prendete il seguente passo dell'Eutidemo, in cui due sofisti, Dionisodoro ed Eutidemo, si adoprano a disorientare un'anima semplice di nome Clesippo. Dionisodoro comincia: Dici d'avere un cane? Un cagnaccio, dice Clesippo.

Ed ha dei cuccioli? Sì, gli assomigliano molto.

E il cane è loro padre? Sì, dice Clesippo, ho visto lui e la madre dei cuccioli andare insieme.

E non è tuo? Certo che lo è.

Allora è un padre, ed è tuo; ergo, è tuo padre, ed i cuccioli sono tuoi fratelli.

Su un terreno più serio, prendete il dialogo Il Sofista. Questa è una discussione logica intorno alla definizione, in cui i sofisti sono presi come esempio. Non ci interessa ora la sua logica; la sola cosa che voglio citare di questo dialogo è la conclusione finale:

«Abbiamo dunque distinto un'arte di contraddizione ironica, sezione dell'arte dell'opinione, compresa nella mimetica che procede, attraverso il genere dell'immaginativa, dall'arte di creare le immagini, sezione non divina ma umana dell'arte di produzione, specializzata nella prestidigitazione per mezzo dei discorsi: di questa stirpe, di questo sangue chi dicesse che sia formato l'autentico sofista, non direbbe, per quel che pare, che la più pura verità».

C'è una storia intorno a Protagora, senza dubbio apocrifia, che mostra come nella mente popolare i sofisti

fossero legati ai tribunali. Si dice che egli si fosse accordato con un suo giovane allievo, per cui avrebbe ricevuto l'onorario delle lezioni se il giovane avesse vinto la sua prima causa, altrimenti no; e che la prima causa del giovane gli fosse intentata appunto da Protagora per ottenere il suo onorario. È tempo però di lasciare questi preliminari e di vedere che cosa si sa realmente intorno a Protagora.

Protagora nacque intorno al 500 a.C. ad Abdera, la città donde proveniva Democrito.

Visitò due volte Atene, (la seconda volta non dopo il 432 a.C.). Una tradizione dice che fu accusato di empietà, ma questo sembra falso, per quanto abbia scritto un libro Sugli dèi che cominciava: «Riguardo agli dèi, non sono sicuro né che vi siano né che non vi siano, né di come siano di aspetto; vi sono infatti molte cose che impediscono una sicura conoscenza in proposito, e principalmente l'oscurità del soggetto e la brevità della vita umana».

La sua seconda visita ad Atene è descritta alquanto satiricamente nel Protagora di Platone, mentre le sue dottrine sono discusse seriamente nel Teeteto. È noto principalmente per la sua teoria che «l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono». Ciò viene interpretato nel senso che ciascun uomo è la misura di tutte le cose e che, dato che gli uomini differiscono, non c'è una verità oggettiva in virtù della quale uno ha ragione ed uno ha torto. La dottrina è essenzialmente scettica ed è

presumibilmente basata sulla «fallacia» dei sensi. Uno dei tre fondatori del pragmatismo, F.C.S. Schiller, usava dichiararsi discepolo di Protagora.

Questo, credo, perché Platone nel Teeteto suggerisce, interpretando Protagora, che un'opinione possa essere migliore d'un'altra, anche se non può essere quella più vera. Per esempio, quando uno ha l'itterizia tutto gli sembra giallo. Non ha senso dire che le cose in realtà non sono gialle, si può dire solamente che non è questo il colore delle cose per un uomo sano; possiamo sostenere però che, dato che la salute è migliore della malattia, l'opinione della persona sana è migliore di quella della persona itterica.

Questo punto di vista è ovviamente vicino al pragmatismo.

La mancanza di fede nella verità oggettiva fa sì che, nel campo pratico, la maggioranza sia arbitra di ciò che bisogna credere. Quindi Protagora era portato a una difesa della legge, delle convenzioni e della morale tradizionale.

Pur non sapendo, come abbiamo visto, se gli dèi esistessero, era però certo che dovessero essere adorati. Questo punto di vista è evidentemente giusto per un uomo il cui scetticismo teorico è logico e conseguente.

Protagora passò la sua vita in una specie di perpetuo giro di conferenze per le città della Grecia, insegnando, dietro compenso, «a chiunque desiderava acquistare un'abilità pratica ed una più alta cultura mentale».

Platone, un po' snobisticamente, secondo le vedute

moderne, fa delle obiezioni all'uso dei sofisti di mettere un prezzo all'istruzione.

Platone, che aveva adeguati mezzi propri, non riusciva a comprendere le necessità di coloro che non avevano questa fortuna. È strano che i professori moderni, i quali per nessun motivo rifiutano uno stipendio, abbiano così spesso ripetuto le critiche di Platone. C'era però un altro punto su cui i sofisti differivano dalla maggior parte dei filosofi loro contemporanei.

Eccetto che tra i sofisti, c'era l'uso per un maestro di fondare una scuola, parzialmente somigliante a una confraternita; si praticava una vita più o meno in comune, vi era spesso qualcosa di simile ad una regola monastica e, di solito, una dottrina esoterica non enunciata al pubblico. Tutto ciò era naturale in quanto la filosofia aveva avuto origine dall'orfismo. Tra i sofisti nulla di tutto questo. Quello che dovevano insegnare non era, per loro, legato alla religione o alla virtù. Insegnavano l'arte di discutere e tutte le nozioni che potevano essere d'aiuto in questa arte.

Parlando in modo generico potremmo dire che erano preparati, come i moderni avvocati, a spiegare come si dovesse discutere pro o contro una certa opinione, e non era di loro competenza trarre conclusioni personali.

Coloro per i quali la filosofia era un metodo di vita, strettamente legato alla religione, erano naturalmente scandalizzati; i sofisti apparivano loro frivoli ed immorali.

Entro certi limiti, per quanto sia impossibile dire fino a che punto, l'odio che i sofisti suscitavano, non soltanto tra il pubblico, ma in Platone e nei filosofi successivi, era dovuto

al loro metodo intellettuale. La ricerca della verità, quando è sincera, deve ignorare le considerazioni morali; non possiamo sapere in anticipo se la verità si rivelerà identica a ciò che è considerato edificante in una data società. I sofisti erano pronti a seguire un ragionamento dovunque esso potesse condurli. Spesso li conduceva allo scetticismo.

Il sofista Gorgia sosteneva che nulla esiste; che se qualcosa esistesse, non sarebbe conoscibile; e comunque, se anche qualcosa esistesse e fosse conoscibile a un uomo, non sarebbe mai comunicabile agli altri. Non sappiamo quali fossero i suoi argomenti, ma posso immaginare che avessero una forza logica tale da costringere i suoi oppositori a rifugiarsi nel moralismo. Platone è sempre impegnato a difendere dei punti di vista capaci di rendere la gente, secondo lui, virtuosa; egli non è quasi mai intellettualmente onesto, perché giudica le dottrine solo dalle loro conseguenze sociali. E anche a questo riguardo, non è onesto: pretende di seguire il ragionamento giudicando secondo schemi puramente teoretici, mentre in realtà forza la discussione per condurla a un esito edificante. Fu lui a introdurre nella filosofia questo vizio tuttora attuale. Fu probabilmente la sua accanita ostilità verso i sofisti a dare questo carattere ai suoi dialoghi. Uno dei difetti di tutti i filosofi da Platone in poi è che la loro indagine etica parte dal presupposto di conoscere già la conclusione da raggiungere.

Sembra che vi fossero uomini, nell'Atene della fine del quinto secolo, i quali insegnavano delle dottrine politiche

che apparivano immorali al loro contemporanei e che tali appaiono alle nazioni democratiche d'oggi. Trasimaco, nel primo libro della Repubblica, opina che non vi sia giustizia al di fuori dell'interesse del più forte; che le leggi siano fatte dai governi a loro proprio vantaggio; e che non ci sia uno schema impersonale cui appellarsi nella lotta per il potere. Callicle, secondo Platone (nel Gorgia), sosteneva una dottrina simile. La legge di natura, diceva, è la legge del più forte; per convenienza gli uomini hanno stabilito delle istituzioni e dei precetti morali per trattenere i più forti. Tali dottrine si sono guadagnate un consenso maggiore ai nostri giorni che nell'antichità. E qualunque cosa se ne possa pensare, esse non sono caratteristiche dei sofisti.

Durante il quinto secolo, qualsiasi parte vi abbiano avuto i sofisti, si verificò ad Atene un mutamento, a una rigida semplicità puritana si sostituì un estroso e piuttosto crudele cinismo, in conflitto con una ottusa ed altrettanto crudele difesa dell'ortodossia in declino. Al principio del secolo si ebbe l'egemonia ateniese sulle città della Ionia contro i Persiani, e la vittoria di Maratona (490). Alla fine si ebbe la sconfitta di Atene ad opera di Sparta (404), e la condanna capitale di Socrate (399).

Dopo di allora Atene cessò d'avere importanza politica, ma acquistò un'indubbia supremazia culturale, che conservò fino al trionfo del Cristianesimo.

Per capire Platone e tutto il successivo pensiero greco è indispensabile ricordare qualcosa della storia di Atene nel quinto secolo. Nella prima guerra persiana, la gloria toccò sostanzialmente agli Ateniesi, per la vittoria decisiva

di Maratona. Nella seconda guerra, dieci anni dopo, gli Ateniesi furono ancora i migliori tra i Greci sul mare, ma in terra la vittoria fu dovuta principalmente agli Spartani, capi riconosciuti del mondo ellenico. Gli Spartani, però, avevano prospettive strettamente provinciali e smisero di lottare contro i Persiani, non appena questi furono cacciati dalla Grecia europea. Il primato nella Grecia asiatica e la liberazione delle isole che erano state conquistate dai Persiani, furono ottenuti, con grande successo, da Atene. Atene divenne la potenza navale predominante ed esercitò da allora un considerevole controllo di natura imperialistica, sulle isole ionie. Sotto il governo di Pericle, democratico moderato e moderato imperialista, Atene prosperò. I grandi templi, le cui rovine sono ancora la gloria di Atene, furono costruiti per sua iniziativa, per sostituire quelli distrutti da Serse. La città crebbe rapidissimamente in ricchezza e anche in cultura e, come accade invariabilmente in simili periodi, specie quando la ricchezza è dovuta al commercio estero, la moralità tradizionale e la religione tradizionale decadde.

Viveva in quel tempo ad Atene un numero straordinariamente grande di uomini di genio.

I tre grandi tragici, Eschilo, Sofocle ed Euripide, appartengono tutti al quinto secolo.

Eschilo combatté a Maratona e vide la battaglia di Salamina. Sofocle era ancora religiosamente ortodosso. Ma Euripide era influenzato da Protagora e dai liberi pensatori del tempo e il suo modo di trattare i miti è scettico e sovversivo.

Aristofane, il poeta comico, prendeva in giro Socrate, i sofisti e i filosofi, e ciò nonostante apparteneva al loro circolo; nel Simposio, Platone ce lo presenta in rapporti molto amichevoli con Socrate. Lo scultore Fidia, come abbiamo visto, apparteneva al circolo di Pericle. La grandezza di Atene in questo periodo fu artistica piuttosto che intellettuale.

Nessuno dei grandi matematici o filosofi del quinto secolo fu ateniese, ad eccezione di Socrate; e Socrate non scrisse mai, ma si limitò alle discussioni.

Lo scoppio della guerra del Peloponneso nel 431 a.C. e la morte di Pericle nel 429 a.C. dettero inizio a un periodo più oscuro nella storia d'Atene. Gli Ateniesi erano superiori in mare, ma gli Spartani avevano la supremazia terrestre e occuparono ripetutamente l'Attica (eccetto Atene) nei periodi estivi. Il risultato fu il sovraffollamento di Atene, e le conseguenti terribili sofferenze per la peste.

Nel 414 a.C. gli Ateniesi inviarono una grande spedizione in Sicilia, nella speranza di prendere Siracusa, alleata di Sparta; ma il tentativo fallì. La guerra rese gli Ateniesi crudeli e spietati. Nel 416 a.C. conquistarono l'isola di Melos, misero a morte tutti gli uomini in età militare e ridussero in schiavitù gli altri abitanti. Le Troiane di Euripide è una protesta contro simile barbarie. Il conflitto aveva un aspetto ideologico, dato che Sparta era paladina dell'oligarchia e Atene della democrazia. Gli Ateniesi avevano ragione di sospettare di tradimento alcuni dei loro aristocratici, e generalmente si pensava che questa fosse stata in gran parte la causa della definitiva sconfitta navale

nella battaglia dell'Egospotamo nel 405 a.C. Alla fine della guerra, gli Spartani stabilirono in Atene un governo oligarchico, conosciuto come governo dei Trenta Tiranni. Alcuni dei Trenta, compreso Crizia loro capo, erano stati allievi di Socrate. Furono meritatamente impopolari e furono rovesciati a meno di un anno dalla presa del potere. Col gradimento di Sparta, fu ripristinata la democrazia, ma fu una democrazia avvelenata, che a causa di un'amnistia non poteva vendicarsi direttamente dei suoi nemici interni e sfruttava perciò volentieri ogni pretesto, non ostacolato dall'amnistia, per perseguirli. Fu in questa atmosfera che ebbero luogo il processo e la morte di Socrate (399 a.C.).

PARTE SECONDA: SOCRATE, PLATONE E ARISTOTELE

11: SOCRATE

Socrate è argomento di trattazione molto difficile per lo storico. Vi sono degli uomini a proposito dei quali si è certi di saperne molto poco, e altri uomini a proposito dei quali si è certi di saperne molto; ma nel caso di Socrate l'incertezza è se ne sappiamo pochissimo o moltissimo. Era senza dubbio un cittadino ateniese di mezzi modesti che passava il suo tempo in dispute e insegnava la filosofia ai giovani, ma non per denaro come i sofisti. Fu senza dubbio processato, condannato a morte e giustiziato nel 399 a.C., a circa settant'anni.

Fu certamente una figura ben nota in Atene, dato che Aristofane ne fece la caricatura nelle Nuvole. Ma, oltre questi punti fermi, entriamo nel campo delle controversie. Due dei suoi allievi, Senofonte e Platone, scrissero abbondantemente di lui, ma dissero cose assai differenti. E quando concordano (almeno così ha suggerito Burnet), Senofonte copia Platone. Quando discordano, alcuni credono al primo, altri al secondo, altri a nessuno dei due. In una discussione così perigliosa, non mi avventurerò a prender partito, ma esporrò brevemente i vari punti di vista.

Cominciamo con Senofonte, un militare non molto

intellettualmente dotato e del tutto convenzionale nel suo modo di vedere.

Senofonte si affligge che Socrate sia stato accusato di empietà e di corruzione della gioventù; egli afferma, al contrario, che Socrate era eminentemente pio ed aveva un'influenza del tutto salutare su chi ascoltava il suo insegnamento. Le sue idee, a quanto pare, ben lungi dall'essere sovversive, erano piuttosto grossolane e piene di luoghi comuni.

Questa difesa è perfino eccessiva, e non spiega affatto l'ostilità allora esistente verso Socrate. Come dice Burnet: (Thales to Plato, pagina 149, edizione inglese) «La difesa di Socrate fatta da Senofonte è esagerata. Non lo avrebbero mai messo a morte se fosse stato così».

Esiste una tendenza a pensare che tutto ciò che Senofonte dice debba esser vero, dato che egli non aveva lo spirito sufficiente per immaginare qualcosa che non fosse vero.

Questo genere di argomentazione non è affatto valido. La narrazione fatta da uno stupido intorno a ciò che ha detto un uomo intelligente non è mai esatta, perché egli inconsciamente traduce ciò che sente in frasi che può capire. Preferirei che sul mio conto riferisse il peggiore dei miei nemici (purché filosofo) piuttosto che un amico digiuno di filosofia. Non possiamo quindi accettare ciò che Senofonte dice, sia che svolga qualche concetto filosoficamente difficile, sia che esponga un'argomentazione per dimostrare che Socrate fu condannato ingiustamente.

Ciò nonostante, alcune delle reminiscenze di Senofonte sono molto convincenti. Egli racconta (come fa anche Platone) che Socrate era continuamente occupato dal problema di porre uomini competenti nelle posizioni di governo. Avrebbe posto domande come: «Se io volessi un riparatore di scarpe chi impiegherei?» Al che qualche giovane d'ingegno avrebbe risposto: «Un calzolaio, o Socrate». Egli sarebbe passato poi ai carpentieri, ai fabbri eccetera e finalmente avrebbe posto qualche domanda come: «Chi dovrebbe riparare il vascello dello Stato?»

Quando venne a conflitto con i Trenta Tiranni, Crizia, loro capo, che conosceva i suoi metodi per aver studiato con lui, gli proibì di continuare ad insegnare ai giovani ed aggiunse: «Saresti stato meglio con i tuoi calzolai, fabbri e carpentieri. Questi devono essere ormai ben consumati, con il gran chiacchierare che ne hai fatto» (Senofonte, Detti Memorabili, libro 1, capitolo 2). Ciò accadeva durante il breve governo oligarchico stabilito dagli Spartani al termine della guerra del Peloponneso. Ma per la maggior parte del tempo Atene fu retta a democrazia, tanto che anche i generali venivano eletti o tratti a sorte.

Socrate si imbatté in un giovane che desiderava diventare generale e lo persuase che sarebbe stato bene conoscere qualcosa dell'arte della guerra. Allora il giovane se ne andò e seguì un breve corso di tattica. Quando tornò, Socrate prima, per satira, lo lodò e poi lo mandò indietro per continuare il suo apprendistato (opera citata, libro 3, capitolo 1). Un altro giovane fu mandato ad imparare i principi della finanza. Fece lo stesso tentativo con molte

persone, compreso il ministro della guerra; allora fu deciso che era più facile farlo tacere per mezzo della cicuta che curare i mali ch'egli lamentava. Riguardo alla descrizione che di Socrate fa Platone, la difficoltà è assai diversa che non nel caso di Senofonte; è assai difficile giudicare fino a che punto Platone intenda rappresentare il Socrate storico, e fino a che punto intenda la persona che nei suoi dialoghi chiama «Socrate» come un semplice espositore delle sue proprie opinioni. Platone, oltre ad essere un filosofo, è uno scrittore immaginoso, di gran genio e attrattiva.

Nessuno suppone, ed egli stesso non lo pretende seriamente, che le conversazioni avessero luogo proprio come lui riferisce nei suoi dialoghi, ciò nonostante, almeno nei suoi primi dialoghi, la conversazione è del tutto naturale e i caratteri pienamente convincenti. È l'abilità di Platone come scrittore che getta dei dubbi su di lui come storico. Il suo Socrate è un personaggio coerente e straordinariamente interessante, assai al di sopra della forza d'immaginazione della maggior parte degli uomini; ma io credo che Platone fosse in grado di inventarlo. Se poi lo abbia fatto, naturalmente è un'altra questione.

Il dialogo che più generalmente si crede fondato storicamente è l'Apologia. Si afferma che questo sia il discorso che Socrate fece al processo in propria difesa: non, si capisce, un resoconto stenografico, ma ciò che rimase nella memoria di Platone, qualche anno dopo l'avvenimento, ricomposto ed elaborato con arte. Platone era presente al processo: sembra evidente che ciò che poi ha scritto sia il genere di cose che furono dette da Socrate,

a quanto ricordava Platone, e che l'intenzione sia grosso modo storica. Nei suoi limiti, ciò è sufficiente per darci un quadro accettabile del carattere di Socrate.

Non sussistono dubbi sui principali fatti accaduti durante il processo di Socrate.

L'accusa era basata sull'imputazione che «Socrate è una persona strana e cattiva, che indaga tra le cose che sono sotto terra e sopra il cielo; e fa apparire la peggiore causa come la migliore, ed insegna tutto ciò agli altri». La reale base dell'ostilità verso di lui era quasi certamente nel fatto che lo si supponeva legato al partito aristocratico; la maggior parte dei suoi allievi apparteneva a questa fazione, ed alcuni, in posizioni elevate, si erano dimostrati assai pericolosi. Ma questo aspetto non poteva essere messo in evidenza a causa dell'amnistia. Fu dichiarato colpevole dalla maggioranza; e allora gli fu data la possibilità, secondo la legge ateniese, di proporre qualche pena minore della morte. I giudici dovevano scegliere, se avevano trovato colpevole l'accusato, tra la pena richiesta dall'accusa e quella suggerita dalla difesa. Era quindi nell'interesse di Socrate di suggerire una pena grave che la corte potesse accettare come adeguata. Egli propose invece una multa di trenta mine. Questa era una punizione così piccola che la Corte se ne adontò e lo condannò a morte con una maggioranza più grande di quella che lo aveva riconosciuto colpevole. Indubbiamente Socrate prevedeva questo risultato. È chiaro che non aveva voluto evitare la pena capitale mediante concessioni che potevano far credere che egli riconoscesse la sua colpa.

Gli accusatori erano Anito, un uomo politico democratico; Meleto, un poeta tragico, «giovane sconosciuto, con i capelli lisci, barba rada, e naso adunco»; e Licone, un oscuro rètore. (Burnet opera citata, pagina 180). Sostenevano che Socrate fosse colpevole di non adorare gli dèi dello Stato e di introdurre anzi nuove divinità, e che perciò fosse anche colpevole di corrompere la gioventù cui insegnava. Senza preoccuparci ulteriormente dell'insolubile problema del rapporto tra il Socrate platonico e l'uomo reale, vediamo ciò che Platone gli fa dire in risposta a questa accusa. Socrate comincia tacciando di vaniloquio i suoi accusatori, e respingendo l'accusa di vaniloquio rivolta contro di lui. La sola eloquenza di cui è capace, dice, è quella della verità. E non devono essere adirati con lui se parla nella sua maniera abituale, non con «una ordinata orazione, adorna a dovere di parole e di frasi». Ha più di settant'anni e non è mai apparso in tribunale prima d'ora; devono quindi scusare il suo modo di parlare non forense.

Va avanti dicendo che, oltre a chi formalmente lo accusa, ha anche una larga schiera di accusatori non formali, che fin da quando i giudici erano ragazzi, andavano «raccontando di un certo Socrate, un saggio, che speculava intorno ai cieli e cercava dentro la terra, e faceva apparire le cose peggiori come migliori». Si suppone che uomini simili, dice Socrate, non credano nell'esistenza degli dèi. Questa vecchia accusa della pubblico opinione è più pericolosa dell'imputazione formale, soprattutto perché egli non sa da chi proviene, se

si eccettua Aristofane. (Nelle Nuvole, Socrate viene rappresentato come negatore dell'esistenza di Zeus.) Egli afferma, in risposta a queste vecchie ostilità, di non essere un uomo di scienza («non ho nulla a che fare con le speculazioni fisiche»), di non essere un maestro, e di non ricevere danaro per il suo insegnamento. Passa poi a prendersi gioco dei sofisti e a rinnegare la scienza che essi affermano di avere. Qual è allora «la ragione per cui mi chiamano saggio ed ho una così cattiva fama?» All'oracolo di Delfo, sembra, fu chiesto una volta se esisteva un uomo più sapiente di Socrate e l'oracolo rispose di no. Socrate afferma di essere rimasto completamente sconcertato, dato che in realtà non sapeva nulla: e tuttavia un dio non può mentire. Se ne andò quindi tra gli uomini comunemente reputati saggi per vedere se poteva dimostrare l'errore del dio.

Prima andò da un politico, il quale «era creduto saggio da molti, ed ancora più saggio da lui stesso». Si accorse presto che costui non era saggio e glielo spiegò con cortesia, ma con fermezza, «e la conseguenza fu che mi odiò». Allora andò dai poeti e chiese loro di spiegargli dei passi dei loro scritti, ma furono incapaci di farlo. «Allora seppi che non per saggezza i poeti scrivono poesie, ma per una specie di genio e di ispirazione».

Andò poi dagli artigiani, ma rimase ugualmente deluso. Lungo il cammino, racconta, si fece molti pericolosi nemici.

Infine concluse che «Dio solo è saggio; ma con la sua risposta intendeva dimostrare che la saggezza degli uomini non vale nulla; in realtà non parlava di Socrate,

usava il suo nome soltanto a mo' d'esempio come per dire: o uomini, è più saggio colui il quale, come Socrate, sa che la sua saggezza in realtà non val nulla». Questo lavoro di smascherare i pretesi saggi gli ha portato via tutto il tempo, e lo ha lasciato in completa povertà, ma sente che è suo dovere render giustizia all'oracolo. I giovani delle classi più ricche, dice, non avendo molto da fare, godono nell'ascoltarlo mentre parla alla gente, e provano a fare altrettanto, aumentando così il numero dei suoi nemici. «Infatti a quelli non piace confessare che la loro pretesa scienza è stata smascherata». Questo per il primo capo d'accusa.

Socrate passa poi ad esaminare il suo accusatore Meleto, «quell'uomo onesto e vero amante del suo paese, come chiama se stesso». Gli chiede chi è che migliora la gioventù.

Prima di tutti Meleto cita i giudici, poi, incalzato, finisce passo passo col dire che tutti gli Ateniesi eccettuato Socrate migliorano la gioventù; e allora Socrate si congratula con la città per la sua fortuna. Quindi afferma che è meglio vivere in mezzo ai buoni che in mezzo ai cattivi, e che perciò egli non poté essere così imprudente da corrompere i suoi concittadini intenzionalmente: ma se lo fa senza intenzione, Meleto dovrebbe istruirlo, non processarlo. L'accusa aveva detto che Socrate non solo negava gli dèi dello Stato, ma introduceva altri suoi dèi; Meleto però afferma che Socrate è ateo del tutto e aggiunge: «Dice che il sole è di pietra e la luna di terra». Socrate replica che gli sembra che Meleto stia

processando Anassagora, le cui opinioni potevano essere ascoltate da tutti a teatro (presumibilmente nelle opere di Euripide). Socrate naturalmente dichiara che questa nuova accusa di completo ateismo contraddice l'imputazione e passa poi a considerazioni più generali.

Il resto dell'Apologia è essenzialmente di tono religioso. Socrate è stato un soldato ed è rimasto al suo posto quando glielo hanno ordinato. Ora «Dio mi ordina di compiere la missione del filosofo che è quella di cercare dentro di me e negli altri uomini», e si sarebbe vergognato di abbandonare il posto, adesso come nel momento della battaglia. La paura della morte non è saggezza, dato che nessuno sa se la morte non possa essere forse un bene maggiore. Se gli promettessero salva la vita, a condizione di smettere di speculare come aveva fatto fino allora, replicherebbe: «Uomini ateniesi, vi onoro e vi amo; ma obbedirò a Dio piuttosto che a voi; e finché avrò vita e forza non cesserò mai di praticare e di insegnare filosofia, esortando chiunque incontrerò... perché sappiate, questo è il comando di Dio; e credo che allo Stato non sia mai accaduto nessun bene più grande del fatto che io serva Dio».

Egli prosegue: «Ho qualcos'altro da dire, o signori, ma non fate strepito: seguitate ad ascoltar tranquillamente le mie parole, ché credo, udendole, ne sarete avvantaggiati. Ben altre cose avrò da dirvi ancora, per le quali forse griderete. Ma, di grazia, non lo fate.

Sappiate adunque, che uccidendo me, che sono qual vi dico, il maggior danno sarà vostro, non mio. A me non farà

alcun male né Anito né Meleto. Già nemmeno potrebbero; essendoché io creda repugnante a giustizia che il più buono sia danneggiato dal più tristo.

Potrà forse questi uccidere, bandire, oltraggiare; cose tutte che per costui e per altri saranno forse grandi mali; non già per me, che stimo maggior male far ciò che egli fa, tentando d'uccidere ingiustamente un uomo». è per la salvezza dei suoi giudici, dice, e non per la propria salvezza che sta perorando. Egli è un tafano donato da Dio allo Stato, e non sarà facile trovarne un altro come lui.

«Penso però che sarete adirati con me (come uno improvvisamente svegliato dal sonno), e penserete di potermi facilmente colpire a morte come consiglia Anito, e allora dormireste tutto il resto della vostra vita, a meno che Dio, pigliandosi cura di voi, non vi mandi un altro tafano».

Perché era andato in giro da privato e non aveva dato consigli sugli affari pubblici? «Mi avete udito parlare in vari momenti e in diversi luoghi d'un oracolo o segnale venutomi, che è la divinità che Meleto deride nell'imputazione. Questo segnale, una specie di voce, cominciò a giungermi quando ero un fanciullo; mi proibisce sempre qualcosa, ma non mi comanda mai di fare alcunché di ciò che sto per fare. è questo segnale che mi distoglie dall'essere un politico». Va avanti dicendo che nella politica nessuna persona onesta può restare a lungo. In due casi fu inevitabile per lui immischiarsi nei pubblici affari: nel primo, si oppose alla democrazia, nel secondo ai Trenta Tiranni; in ciascun caso quando l'autorità agiva illegalmente.

Afferma che tra i presenti ci son molti suoi ex allievi, e padri e fratelli di allievi; nessuno di questi è stato esibito dall'accusa come testimonia del fatto che egli corrompa i giovani. (Questo, almeno, è il solo argomento nell'Apologia che un avvocato difensore approverebbe). Rifiuta di seguire l'abitudine di presentare in tribunale i figli piangenti, per intenerire il cuore dei giudici; tali scene, dice, rendono l'accusato e la città ugualmente ridicoli. È suo compito convincere i giudici, non chieder loro un favore.

Dopo il verdetto e la ripulsa della penalità di trenta mine come alternativa (Socrate indica Platone, presente in tribunale, come uno dei garanti), fa un discorso finale: «Ora a voi, che mi avete condannato, voglio vaticinare quello che vi accadrà dopo tutto questo: ché io sono purtroppo in quel punto nel quale gli uomini vaticinano, quando cioè stanno per morire.

Dico dunque che su voi, miei uccisori, verrà tosto dopo la mia morte il castigo, e più severo di quello a cui condannaste me... Se voi, con l'uccider la gente, credete trattenere chicchessia dal rimproverarvi di non vivere rettamente, non pensate bene; codesto mezzo non è né possibile né onesto: ma onestissimo e facilissimo è quello che, senza frastornare altrui, ciascuno tenti dal canto suo di migliorare se stesso».

Si volge poi a quelli tra i suoi giudici che hanno votato per l'assoluzione e dice loro che, in tutto ciò che aveva fatto quel giorno, il suo oracolo non gli si era mai opposto, benché in altre occasioni lo avesse spesso fermato nel

mezzo di un discorso. Questo, dice, «è un avvertimento sul fatto che quanto mi è accaduto è un bene, e che quanti tra noi pensano che la morte sia un male sono in errore». Infatti, o la morte è un sonno senza sogni, il che è una cosa bellissima, o l'anima emigra verso un altro mondo. E «che cosa non darebbe un uomo per poter conversare con Orfeo e Museo, Esiodo ed Omero? Oh, se questo è vero, lasciatemi morire e morire ancora».

Nell'altro mondo converserà con altri che hanno ingiustamente subito la condanna a morte e soprattutto continuerà la sua ricerca del sapere.

«Nell'altro mondo non mettono a morte un uomo ponendogli delle domande; sicuramente no. Perché oltre ad essere più felici di noi, essi sono immortali, se ciò che si dice è vero...»

«è giunta l'ora di andare, e ciascuno di noi va per la propria strada: io a morire, voi a vivere. Che cosa sia meglio, Dio solo lo sa».

L'Apologia dà un chiaro disegno di un certo tipo d'uomo: un uomo colto, sicuro di sé, d'alta intelligenza, indifferente al successo mondano, convinto di esser guidato da una voce divina, e persuaso che la chiarezza d'idee sia il più importante requisito per una vita retta. A prescindere da quest'ultimo punto, assomiglia ad un martire cristiano o ad un puritano. Nel brano finale, dove considera ciò che accade dopo la morte, è impossibile non sentire che crede fermamente nell'immortalità e che assume di proposito un tono di incertezza. Egli non è turbato, come i cristiani, dal timore di un eterno tormento:

non dubita un istante che la sua vita nell'altro mondo sarà felice. Nel Fedone, il Socrate platonico dà ragione della fede nell'immortalità; se poi queste fossero proprio le ragioni valide per il Socrate storico, è impossibile dirlo. Sembra difficile dubitare che il Socrate storico affermasse di essere guidato da un oracolo o dèmone.

Impossibile sapere se si tratta di qualcosa di analogo a quella che un cristiano chiamerebbe la voce della coscienza, o se gli apparisse come una voce reale.

Giovanna d'Arco era ispirata da voci, che di solito sono un sintomo di pazzia. Socrate andava soggetto ad attacchi catalettici; almeno, questa sembra la spiegazione naturale di un incidente che gli capitò una volta, quando era in servizio militare: «Una mattina stava pensando a qualcosa che non riusciva a risolvere; non voleva smettere, e continuò a pensarci dalle prime luci dell'alba fino a mezzogiorno: stava là, immobile, col suo pensiero; e a mezzogiorno cominciò ad attirare l'attenzione, e corse la voce tra la folla attonita che Socrate era rimasto a pensare a qualcosa fin dal principio del giorno. Infine, alla sera, dopo cena, alcuni Ioni, pieni di curiosità (devo spiegare che questo accadeva non in inverno, ma in estate) portarono fuori le loro stuoie e dormirono all'aria aperta per poterlo osservare e vedere se sarebbe stato in piedi tutta la notte. Vi rimase fino alla mattina dopo; e al ritorno della luce rivolse una preghiera al sole e se ne andò.» (Simposio, 220).

Questo genere di cose, anche se in grado minore, accadeva spesso a Socrate. Al principio del Simposio,

Socrate ed Aristodemo si recano insieme al banchetto; ma Socrate rimane indietro in uno stato di astrazione dalla realtà. Quando Aristodemo arriva, Agatone, l'ospite, dice: «Che cosa ne hai fatto di Socrate?» Aristodemo è sorpreso di non vedere Socrate accanto a sé; si manda uno schiavo a cercarlo, e questi lo trova nel portico di una casa vicina. «Sta là immobile», dice lo schiavo al suo ritorno, «e se lo chiamo non si muove». Chi lo conosce bene spiega che «ha un certo modo di fermarsi dovunque e di ritardare senza alcuna ragione». Lo lasciano stare, ed egli entra quando la festa è per metà trascorsa. Tutti sono d'accordo che Socrate fosse bruttissimo; aveva un naso corto e tozzo ed una considerevole pancia; era «più brutto di tutti i Sileni dei drammi satirici»

(Senofonte, Simposio). Era sempre vestito con vecchi e logori abiti, e andava ovunque a piedi nudi. La sua indifferenza al caldo ed al freddo, alla fame ed alla sete, sorprende chiunque. Alcibiade, nel Simposio, descrivendo Socrate in servizio militare, dice:

«La sua resistenza era semplicemente meravigliosa quando, tagliati fuori dai nostri approvvigionamenti, eravamo costretti ad andare avanti senza cibo; in tali occasioni, che si verificavano spesso in tempo di guerra, Socrate era superiore non solo a me, ma a tutti: nessuno poteva paragonarsi a lui... La sua resistenza nel sopportare il freddo era altrettanto sorprendente. Il gelo era terribile, perché l'inverno in quella regione è realmente rigido, e tutti gli altri o restavano al coperto o, se uscivano, portavano indosso una straordinaria quantità di panni, ed

erano ben calzati, con i piedi fasciati di feltro e di pelli: in mezzo a loro, Socrate, a piedi nudi sul ghiaccio e con il suo vestito ordinario, marciava meglio degli altri soldati, che avevano le scarpe e lo guardavano con astio perché sembrava disprezzarli».

La sua padronanza sulle passioni umane si rafforzava costantemente. Raramente beveva vino, ma quando lo faceva superava chiunque; nessuno lo vide mai ubriaco.

In amore, anche di fronte alle più forti tentazioni, rimaneva «platonico», se Platone dice la verità. Era il perfetto santo orfico: nel dualismo tra l'anima celeste e il corpo terreno, aveva raggiunto la completa superiorità dell'anima sul corpo. La sua indifferenza verso la morte negli ultimi istanti è la prova finale di questa superiorità.

Nello stesso tempo non è un orfico ortodosso; sono soltanto le dottrine fondamentali che egli accetta, non le superstizioni e le cerimonie di purificazione.

Il Socrate platonico anticipa sia gli stoici sia i cinici. Gli stoici sostenevano che il bene supremo è la virtù, e che un uomo non può essere privato della virtù per cause esterne; questa dottrina è implicita nell'affermazione di Socrate che i suoi giudici non gli possono nuocere. I cinici disprezzavano i beni terreni, e mostravano il loro disprezzo evitando gli agi della civiltà; questo è lo stesso punto di vista che spingeva Socrate ad andare a piedi nudi e malvestito. Sembra quasi certo che le preoccupazioni di Socrate fossero etiche piuttosto che scientifiche. Nell'Apologia, come abbiamo visto, dice: «Non ho nulla a che fare con le speculazioni fisiche». I primi dialoghi di

Platone, che sono generalmente ritenuti i più socratici, sono dedicati principalmente alla ricerca di definizioni per i termini etici. Il Carmide si occupa della definizione della temperanza o moderazione; il Liside dell'amicizia; il Lachete del coraggio. Non si arriva mai ad una conclusione, ma Socrate chiarisce che egli giudica importante l'esaminare tali questioni.

Il Socrate platonico sostiene coerentemente di non saper nulla, e di essere più saggio degli altri soltanto perché sa di non sapere; ma non pensa che la conoscenza sia irraggiungibile.

Al contrario, crede che la ricerca della conoscenza sia della massima importanza.

Sostiene che nessuno pecca di proposito, e quindi soltanto la conoscenza è necessaria per rendere tutti gli uomini perfettamente virtuosi.

La stretta connessione tra virtù e conoscenza è caratteristica di Socrate e di Platone. In un certo grado esiste in tutto il pensiero greco, al contrario di quanto accade nel Cristianesimo.

Nell'etica cristiana, l'essenziale è un cuore puro ed è almeno altrettanto probabile trovarlo tra gli ignoranti che tra i dotti. Questa differenza tra l'etica greca e quella cristiana si è conservata fino ai giorni nostri. La dialettica, cioè il metodo di cercare la conoscenza per mezzo di domande e risposte, non fu inventata da Socrate.

Sembra che per la prima volta sia stata praticata sistematicamente da Zenone, il discepolo di Parmenide; nel dialogo di Platone Parmenide, Zenone sottopone

Socrate allo stesso trattamento a cui, in altre opere di Platone, Socrate sottopone gli altri. Ma si hanno buoni motivi di supporre che Socrate abbia praticato e sviluppato il metodo.

Come abbiamo visto, quando Socrate è condannato a morte, constata con gioia che nell'altro mondo potrà porre delle domande per l'eternità, e non potrà essere messo a morte, dato che sarà immortale. Certamente, se praticò la dialettica nella maniera descritta nell'Apologia, l'ostilità verso di lui è facilmente spiegata: tutti gli impostori di Atene dovevano coalizzarsi contro di lui.

Alcune materie non si possono evidentemente studiare seguendo questo metodo: la scienza empirica, per esempio. È vero che Galileo usò i dialoghi per difendere le sue teorie, ma lo fece solo per combattere certi pregiudizi: i dati positivi delle sue scoperte non potevano essere inseriti in un dialogo se non molto artificialmente. Il Socrate platonico pretende sempre di scoprire soltanto le nozioni già possedute dalla persona che sta interrogando; per questo si paragona ad una levatrice.

Quando, nel Fedone e nel Menone, applica il suo metodo ai problemi geometrici, deve porre delle domande fondamentali che qualsiasi persona ragionevole rifiuterebbe. Il metodo è in armonia con la dottrina della memoria, secondo la quale si impara ricordando ciò che sapevamo già in una esistenza precedente. In opposizione a questo principio, si consideri qualsiasi scoperta fatta per mezzo del microscopio, per esempio il diffondersi delle malattie attraverso i batteri; è difficile sostenere che una

persona possa scoprire in se stessa una simile nozione, che prima ignorava, con il metodo delle domande e delle risposte. Le materie adatte ad esser trattate con il metodo socratico sono quelle su cui abbiamo già una conoscenza sufficiente per giungere ad una giusta conclusione, ma per le quali abbiamo mancato, per confusione mentale o insufficienza analitica, di fare il migliore uso logico di ciò che sappiamo. Una domanda come: «Che cos'è la giustizia?» è ottima per provocare la discussione in un dialogo platonico. Noi tutti usiamo facilmente le parole «giusto» e «ingiusto», ed esaminando il modo in cui le adoperiamo possiamo arrivare per induzione alla definizione che si applicherà meglio all'uso.

Ciò che si richiede è la conoscenza del come sono usate le parole in questione. Ma quando la nostra ricerca si conclude, abbiamo fatto solo una scoperta linguistica, non una scoperta etica. Però possiamo applicare con profitto il metodo ad una categoria un po' più ampia di casi. Ogniqualvolta ciò che si dibatte riguarda la logica piuttosto che i fatti, la discussione è un buon metodo per scoprire la verità.

Immaginate che qualcuno sostenga che la democrazia è, sì, un bene, ma che alle persone che hanno determinate opinioni non dovrebbe esser concesso di votare: potremmo convincerlo della sua incoerenza e dimostrargli che almeno una delle sue asserzioni deve essere più o meno erronea.

Gli errori logici hanno, penso, maggior importanza pratica di quanto la gente non creda; essi permettono a chi

li commette di avere poi l'opinione che preferisce su qualsiasi argomento. è certo che ogni corpo di dottrine logicamente coerente sarà in parte ostile e contrario ai pregiudizi correnti. Il metodo dialettico (o, più generalmente, l'abitudine alla libera discussione) tende a promuovere la coerenza e in questo senso è utile. Ma è del tutto privo di valore quando si tratta di scoprire dei fatti nuovi. Forse «la filosofia» si potrebbe definire come il complesso di quelle ricerche che si possono eseguire con il metodo di Platone.

Ma se questa definizione è appropriata, ciò dipende dall'influenza di Platone sui filosofi successivi.

12: L'INFLUENZA DI SPARTA

Per capire Platone, nonché molti filosofi posteriori, è necessario sapere qualcosa di Sparta. Sparta ebbe un doppio effetto sul pensiero greco: attraverso la realtà e attraverso il mito. Entrambi sono importanti.

Fu la realtà che mise in grado Sparta di sconfiggere Atene in guerra, mentre il mito influenzò la teoria politica di Platone e quella di innumerevoli autori successivi. Il mito si può trovare pienamente sviluppato nella Vita di Licurgo di Plutarco; gli ideali che vi sono sostenuti hanno avuto larga parte nella formazione delle dottrine di Rousseau, di Nietzsche, e del nazionalsocialismo. (Per non citare il dottor Thomas Arnold e le scuole pubbliche inglesi.) Il mito

è perfino di maggiore importanza della realtà, dal punto di vista storico; nondimeno cominceremo con la seconda. Infatti la realtà è all'origine del mito.

La Laconia o Lacedemonia, di cui Sparta era la capitale, occupava la parte sud-est del Peloponneso. Gli Spartani, che erano la razza dominante, avevano conquistato la regione al tempo dell'invasione dorica dal nord, e avevano ridotto in condizioni di schiavitù la popolazione che vi avevano trovato. Questi servi si chiamavano lloti. Nei primi tempi storici tutta la terra apparteneva agli Spartani, ai quali però era proibito per legge e per costume coltivarla da sé, sia perché tale lavoro era degradante, sia perché potessero sempre essere liberi per il servizio militare. I servi non erano comprati o venduti, ma rimanevano legati alla terra, la quale era divisa in lotti, uno o più per ciascun maschio adulto spartano. Questi lotti, come gli lloti, non potevano essere comprati o venduti e passavano per legge dal padre al figlio.

(Potevano però essere lasciati in eredità). I proprietari terrieri ricevevano dall'ilota che coltivava il campo settanta medimni (circa 105 staia) di grano per lui, dodici per sua moglie ed una quantità stabilita di vino e frutta ogni anno. (Bury, History of Greece, Volume 1, pagina 138. Sembra che gli Spartani mangiassero circa sei volte più delle loro mogli.) Tutto ciò che sorpassava questa quota era di proprietà dell'ilota. Gli lloti erano greci, come gli Spartani, e soffrivano duramente della loro condizione servile.

Quando potevano si ribellavano. Gli Spartani avevano un corpo di polizia segreta per tener testa a questo

pericolo, ma oltre a questa precauzione ne avevano un'altra: una volta all'anno dichiaravano guerra agli Iloti, così che i loro guerrieri potevano uccidere chiunque sembrasse insubordinato senza incorrere nell'accusa di omicidio. Gli Iloti potevano venire emancipati dallo Stato, ma non dai loro padroni; venivano emancipati, piuttosto raramente, per eccezionale coraggio dimostrato in battaglia.

Ad un certo momento, durante l'ottavo secolo a.C., gli Spartani conquistarono la vicina regione della Messenia, e ridussero la maggior parte dei suoi abitanti nella condizione degli Iloti. Sparta mancava di Lebensraum («Spazio vitale»), ed il nuovo territorio per un certo tempo eliminò questa causa di scontento.

I lotti erano la misura normale di proprietà spartana; l'aristocrazia aveva delle tenute proprie, mentre i lotti erano delle porzioni di territorio comune assegnate dallo Stato.

Gli abitanti delle altre parti della Laconia, chiamati «Perieci», non avevano diritti politici.

La sola preoccupazione di un cittadino spartano era la guerra, per la quale egli veniva addestrato fin dalla nascita. I bambini delicati venivano abbandonati e fatti morire; era permesso allevare solo quelli giudicati vigorosi. Fino all'età di vent'anni tutti i ragazzi erano allevati in un'unica grande scuola; scopo dell'istruzione era di renderli arditi, indifferenti alla sofferenza e sottomessi alla disciplina. Non c'era un'educazione culturale o scientifica, o altre sciocchezze del genere; l'unica aspirazione era di produrre buoni soldati, dediti interamente allo Stato. A vent'anni

cominciava il vero e proprio servizio militare. Il matrimonio era permesso a chiunque avesse superato i vent'anni, ma fino ai trenta i maschi dovevano vivere nella, «casa degli uomini», e dovevano condursi, quanto al loro matrimonio, come se si trattasse di un affare illecito e segreto. Dopo i trenta, il cittadino era pienamente libero. Ogni cittadino apparteneva ad una mensa, e mangiava con gli altri membri; doveva recare il suo contributo sotto forma di prodotti del suo lotto. Era nella teoria dello Stato che nessun cittadino spartano potesse essere indigente, e nessuno potesse essere ricco.

Ognuno doveva vivere della produzione del suo lotto, che non poteva alienare se non per libero dono. A nessuno era permesso possedere oro o argento, e le monete erano di ferro. La semplicità spartana divenne proverbiale. La posizione delle donne a Sparta era particolare. Non se ne stavano appartate, come le donne rispettabili di tutto il resto della Grecia. Le ragazze si sottoponevano allo stesso addestramento fisico dato ai giovani; ciò che è più notevole, giovani e ragazze facevano la ginnastica insieme, tutti nudi. Si desiderava (cito dal Licurgo di Plutarco): «che le ragazze esercitassero i loro corpi alla corsa, alla lotta, al lancio del disco e dei dardi, acciocché il frutto che poi concepivano, traendo nutrimento da un corpo forte e robusto, potesse germogliare e svilupparsi per il meglio: ed esse stesse sopportassero meglio, rafforzandosi con simili esercizi, le pene della gravidanza... E benché le fanciulle si mostrassero così apertamente nude, non vi era tuttavia disonestà alcuna nel

vedere o nel far vedere, ma tutto questo sport era pieno di gioia e di divertimento, senza sciocchezze giovanili, né lascivia». Gli uomini che non si sposavano erano considerati «disonorati per legge», e costretti anche con il tempo più rigido a camminar nudi su e giù fuori del luogo dove i giovani stavano compiendo i loro esercizi e le loro danze.

Alle donne non era permesso mostrare alcuna emozione inutile allo Stato. Potevano esprimere disprezzo per un codardo, e sarebbero state lodate se si trattava di un loro figlio; ma non potevano mostrarsi addolorate se i loro bambini appena nati erano condannati a morire perché deboli, o se i loro figli erano uccisi in battaglia. Venivano considerate dagli altri Greci eccezionalmente caste; al tempo stesso però una donna sposata senza figli non poteva sollevare obiezioni se lo Stato le ordinava di aver rapporti con altri uomini che potevano, si sperava, ingravidarla.

La legislazione incoraggiava a far figli.

Secondo Aristotele, il padre di tre bambini era esentato dal servizio militare ed il padre di quattro da tutti gli oneri statali.

La costituzione di Sparta era complicata.

C'erano due re, appartenenti a due differenti famiglie, che si succedevano per eredità.

L'uno o l'altro dei due re comandava l'esercito in tempo di guerra, ma in tempo di pace i loro poteri erano limitati. Nelle feste comuni mangiavano il doppio degli altri e, quando uno di essi moriva, il lutto era generale. Erano

membri del Consiglio degli Anziani, corpo composto di trenta membri (compresi i re); gli altri ventotto dovevano avere più di sessant'anni, ed erano scelti a vita dall'intera cittadinanza, ma solo tra le famiglie aristocratiche. Il Consiglio giudicava i casi criminali ed elencava le questioni che dovevano venir presentate all'Assemblea.

Questa istituzione (l'Assemblea) era formata da tutti i cittadini; non poteva prendere iniziative, ma poteva votare sì o no a qualsiasi proposta che le venisse presentata. Nessuna legge poteva entrare in vigore senza il suo consenso. Ma questo consenso, benché necessario, non era sufficiente; gli Anziani ed i magistrati dovevano proclamare la loro decisione prima che la legge divenisse operante.

Oltre ai re, al Consiglio degli Anziani e all'Assemblea, vi era un quarto braccio governativo, peculiare di Sparta. Erano i cinque efori. Questi venivano scelti tra l'intera cittadinanza con un metodo che Aristotele definisce «troppo fanciuliesco», e che secondo Bury era praticamente l'estrazione a sorte. Essi costituivano un elemento «democratico» nella costituzione, che apparentemente doveva servire a bilanciare il potere dei re.

(Nel parlare di elementi «democratici» nella costituzione sparsana, si deve naturalmente ricordare che la cittadinanza intera era una classe dirigente che tiranneggiava duramente gli lloti e non concedeva alcun potere ai Perieci.) Ogni mese i re giuravano di tener fede alla costituzione e poi gli efori giuravano di tener fede ai re

finché questi fossero stati ligi al loro giuramento. Quando uno dei due re partiva per una spedizione bellica, due efori lo accompagnavano per vigilare sul suo comportamento. Gli efori erano la suprema corte civile, ma i re erano sottoposti anche alla loro giurisdizione penale.

Nella tarda antichità si pensava che la costituzione spartana fosse dovuta ad un legislatore di nome Licurgo, che si diceva avesse promulgato le sue leggi nell'885 a.C.

In realtà il sistema spartano si formò gradualmente e Licurgo non era che un personaggio mitico, originariamente un dio. Il suo nome significava «colui che respinge i lupi» e la sua origine era arcadica.

Sparta provocava tra gli altri Greci un'ammirazione che non può non sorprendervi. Al principio la differenza tra Sparta e le altre città greche era molto minore che non più tardi; nei primi tempi produsse poeti ed artisti altrettanto buoni di quelli che fiorirono altrove. Ma intorno al settimo secolo a.C., o forse anche più tardi, la sua costituzione (falsamente attribuita a Licurgo) si cristallizzò nella forma che abbiamo già esaminato; tutto il resto fu sacrificato al successo in guerra, e Sparta cessò di avere una parte qualsiasi nel contributo dato dalla Grecia alla civiltà del mondo. A noi lo Stato spartano sembra un modello in miniatura dello Stato che i nazisti stabilirebbero qualora riuscissero vittoriosi. (Questo libro è stato scritto durante la seconda guerra mondiale.) Ai Greci sembrava altrimenti. Come dice Bury: (History of Greece, volume 1, pagina 141) «Uno straniero di Atene o di Mileto, che visitasse nel quinto secolo i villaggi sparpagliati che costituivano la non

preziosa e non fortificata città, doveva avere la sensazione di essere trasportato in una età da gran tempo trascorsa, quando gli uomini erano più coraggiosi, più buoni e più semplici, non guastati dalla ricchezza, non disturbati dalle idee. Ad un filosofo come Platone, che speculava intorno alla scienza politica, lo Stato spartano sembrava il più prossimo all'ideale. Il Greco comune guardava ad esso come ad una costruzione di severa e semplice bellezza, una città dorica imponente come un tempio dorico, assai più nobile della sua città natale, ma non così confortevole da abitarci».

Una delle ragioni dell'ammirazione sentita dagli altri Greci per Sparta era la sua stabilità.

Tutte le altre città greche subivano delle rivoluzioni, mentre la costituzione spartana rimase immutata per secoli, a parte un graduale aumento dei poteri degli efori, che si verificò per vie legali, senza violenza.

Non si può negare che per un lungo periodo gli Spartani abbiano avuto pieno successo nel loro principale obiettivo: la creazione di una razza di invincibili guerrieri.

La battaglia delle Termopili (480 a.C.), benché sia stata una sconfitta dal punto di vista tecnico, è forse il migliore esempio del loro valore. Le Termopili erano una gola attraverso le montagne, dove si sperava che l'esercito persiano potesse essere arrestato.

Trecento Spartani, con ausiliari, respinsero tutti gli attacchi frontali. Ma infine i Persiani scoprirono una via attraverso le colline e riuscirono ad attaccare i Greci contemporaneamente da due parti. Tutti gli Spartani furono

uccisi al loro posto.

Due uomini erano stati assenti, in licenza per malattia, perché soffrivano di un'infermità agli occhi, quasi una temporanea cecità. Uno di essi insisté per essere portato alla battaglia dal suo lloa, e vi perì; l'altro, Aristodemo, giudicò di essere troppo malato per combattere e restò assente. Quando tornò a Sparta, nessuno voleva parlare con lui; fu chiamato «il vile Aristodemo». Un anno dopo cancellò la sua onta morendo eroicamente nella battaglia di Platea, dove gli Spartani riuscirono vittoriosi.

Dopo la guerra, gli Spartani eressero un monumento sul campo di battaglia delle Termopili, scrivendoci sopra: «Straniero, racconta ai Lacedemoni che noi giaciamo qui, in obbedienza ai loro ordini». Per un lungo periodo gli Spartani si dimostrarono invincibili per terra. Conservarono la loro supremazia fino al 371 a.C., quando furono sconfitti dai Tebani nella battaglia di Leuttra.

Questa fu la fine della loro grandezza militare.

A prescindere dalla guerra, la realtà a Sparta non era proprio uguale alla teoria.

Erodoto, che visse nel suo periodo glorioso, nota, cosa sorprendente, che nessuno Spartano sapeva resistere alla corruzione. Ciò a dispetto del fatto che il disprezzo per le ricchezze e l'amore per la vita semplice fossero tra le regole principali inculcate con l'educazione spartana. Ci raccontano che le donne spartane erano caste, tuttavia accadeva diverse volte che un presunto erede al trono fosse messo da parte perché non era figlio del marito di sua madre. Ci raccontano che gli Spartani erano degli

inflexibili patrioti, e tuttavia il re Pausania, vincitore di Platea, finì come un traditore al soldo di Serse. Anche lasciando da parte tali flagranti delitti, la politica di Sparta era sempre meschina e provinciale. Quando Atene liberò dai Persiani i Greci dell'Asia Minore e le isole adiacenti, Sparta non ebbe parte in queste operazioni politiche e militari; finché il Peloponneso fu reputato al sicuro, il destino degli altri Greci le fu del tutto indifferente. Ogni tentativo di creare una confederazione del mondo ellenico fu frustrato dal particolarismo di Sparta.

Aristotele, che visse dopo la caduta di Sparta, espone la sua costituzione, partendo da un punto di vista ostile. (Politica, Volume 2, 9) Ciò che egli dice è tanto differente da quel che dicono gli altri, che è difficile credere che stia parlando della stessa città; per esempio: «il legislatore voleva rendere l'intero Stato rude e temperato, ed ha avuto successo per quel che riguarda gli uomini; ma ha trascurato le donne che vivono nel lusso e in ogni sorta di intemperanza. La conseguenza è che in un simile Stato la ricchezza è tenuta in troppo conto, specialmente se i cittadini cadono sotto il dominio delle loro mogli come accade nella maggior parte delle razze bellicose... Anche per ciò che riguarda il coraggio, che non serve nella vita quotidiana ed è necessario soltanto in guerra, l'influenza delle donne lacedemoni è stata grandemente nociva... Questa licenza delle donne lacedemoni è esistita fin dai tempi più antichi, ed era tutto quello che ci si poteva aspettare. Infatti... quando Licurgo, come dice la tradizione, volle ridurre le donne sotto le sue leggi, esse

resistero ed egli rinunciò al tentativo».

E va avanti accusando gli Spartani di avarizia, che attribuisce all'ineguale distribuzione della proprietà. Benché i lotti non possano esser venduti, dice, possono essere lasciati in eredità. Due quinti di tutta la terra, aggiunge, appartiene alle donne.

La conseguenza di questo stato di cose è una grave diminuzione del numero dei cittadini: una volta ce n'erano diecimila, ma al tempo della sconfitta ad opera di Tebe erano ridotti a meno di mille.

Aristotele critica ogni punto della costituzione spartana: dice che gli efori sono spesso molto poveri, e quindi facili alla corruzione; e il loro potere è così grande che anche i re sono costretti a corteggiarli, così che la costituzione è mutata in una democrazia.

Gli efori, ci viene narrato, hanno troppa libertà e vivono in maniera contraria allo spirito della costituzione, mentre la severità nei riguardi dei cittadini è così intollerabile, che questi si rifugiano in una segreta e illegale indulgenza ai piaceri dei sensi.

Aristotele scriveva quando Sparta era in decadenza, ma su alcuni punti dice espressamente che il male che sta denunciando esisteva fin dai tempi antichi. Il suo tono è così secco e realistico che è difficile non credergli, e del resto si accorda con tutte le moderne esperienze intorno ai risultati dell'eccessiva severità nelle leggi. Ma non era la Sparta descritta da Aristotele che restava nell'immaginazione della gente; era la mitica Sparta di Plutarco e la filosofica idealizzazione di Sparta della

Repubblica di Platone. Per secoli e secoli, i giovani lessero queste opere e si infiammarono per l'ambizione di divenire dei Licurghi o dei re-filosofi. La conseguente unione tra l'idealismo e l'amore per il potere ha portato gli uomini ad astrarsi sempre più dalla realtà, ed è ancora così al giorno d'oggi.

Il mito di Sparta, per i lettori medioevali e moderni, era essenzialmente quello fissato da Plutarco. Quando questi scriveva, Sparta apparteneva a un romantico passato; il suo glorioso periodo era tanto lontano dai suoi tempi, quanto Colombo dai nostri. Ciò che dice va trattato con molta cautela dallo storico delle istituzioni, ma per lo storico dei miti è della massima importanza. La Grecia ha sempre influenzato il mondo, non direttamente attraverso la sua forza politica, ma pesando sull'immaginazione, sugli ideali e sulle speranze degli uomini. Roma costruì strade che in gran parte esistono tuttora, e fece leggi che sono l'origine di molti codici moderni, ma furono gli eserciti di Roma che decretarono l'importanza di queste cose. I Greci, per quanto ammirabili combattenti, non fecero conquiste, perché riversarono il loro ardore militare soprattutto nel combattere gli uni contro gli altri. Toccò al semibarbaro Alessandro diffondere l'ellenismo in tutto il Vicino Oriente e introdurre il greco come lingua letteraria nell'Egitto, nella Siria e nell'interno dell'Asia Minore. I Greci non poterono mai compiere tali imprese, non per deficienza di forza militare, ma per incapacità a raggiungere una coesione politica. I veicoli dell'ellenismo sono sempre stati nonellenici; ma era il genio greco che

ispirava le altre nazioni, e le spingeva a diffondere la cultura di coloro che esse avevano conquistato. Ciò che interessa lo storico non sono le piccole guerre tra le città greche o le meschine beghe per la supremazia di partito, ma il ricordo che ne conserva l'umanità quando il breve episodio è finito, come il ricordo di un'alba luminosa sulle Alpi, mentre il montanaro lotta, in una dura giornata di vento e di neve.

Tale ricordo, via via che svanisce, lascia nella mente degli uomini l'immagine di certi picchi che brillavano con particolare lucentezza nella luce mattutina, e conserva viva la certezza che dietro le nuvole esista ancora una luce splendente che potrebbe da un momento all'altro manifestarsi. Se Platone fu più importante agli albori del Cristianesimo, Aristotele lo fu all'epoca della Chiesa medioevale; ma quando, dopo il Rinascimento, gli uomini cominciarono ad apprezzare la libertà politica, fu soprattutto a Plutarco che essi si volsero. Egli influenzò profondamente i liberali inglesi e francesi del 18° secolo, e i fondatori degli Stati Uniti; influenzò il movimento romantico in Germania, e ha continuato, specie attraverso canali indiretti, ad influenzare il pensiero tedesco fino ai nostri giorni. Sotto certi aspetti la sua influenza fu positiva, sotto altri negativa; per quei che riguarda Licurgo e Sparta fu negativa. Ciò che egli dice intorno a Licurgo è di grande rilevanza e ne darò un breve sunto, anche a costo di qualche ripetizione.

Licurgo, così dice Plutarco, avendo deciso di dare leggi a Sparta, viaggiò a lungo per studiare le diverse istituzioni.

Gli piacquero le leggi di Creta, che erano «rette e severe», ma gli dispiacquero quelle della Ionia in cui non mancavano «superfluità e vanità». In Egitto apprese come fosse vantaggioso tener distinti i soldati dal resto del popolo, e poi, di ritorno dai suoi viaggi, «mise questo in pratica a Sparta: dove non c'erano che mercanti, artigiani e lavoratori, ciascuno dei quali faceva parte a sé, egli stabilì una nobile comunità». Eseguì un'equa ripartizione della terra tra tutti i cittadini di Sparta per «bandire dalla città ogni insolvenza, cupidigia, spreco, ed anche la ricchezza e la povertà». Proibì le monete d'oro e d'argento, permettendo solo il conio del ferro, di così piccolo valore che «per raggiungere le dieci mine sarebbe stato necessario occupare l'intera cantina di una casa». Con questo mezzo bandì «tutte le scienze superflue», non vi era infatti denaro sufficiente per pagare, chi le praticava; e con la stessa legge rese impossibile il commercio estero. Rétori, mezzani e gioiellieri, cui non piace il denaro di ferro, evitarono Sparta.

Ordinò poi che tutti i cittadini mangiassero insieme e avessero tutti uno stesso cibo.

Licurgo, come tutti i riformatori, pensava che l'educazione dei bambini fosse «la principale e più importante materia che un riformatore di leggi dovesse affrontare»; e come tutti coloro che aspirano principalmente al potere militare era ansioso di tenere alta la media delle nascite. «Gli spettacoli, le gare e le danze, che le fanciulle eseguivano nude davanti ai giovani, servivano a spingere e ad allettare i giovani a sposarsi:

non perché persuasi da un calcolo, come diceva Platone, ma portati a ciò dal piacere e dal vero amore.» L'abitudine di considerare il matrimonio, nei primi anni, come se fosse qualcosa di clandestino «prolungava in entrambi gli sposi un ardente amore, e un nuovo reciproco desiderio»; questa almeno è l'opinione di Plutarco. Va avanti spiegando che non si pensava male di un uomo se questi, vecchio e con moglie giovane, permetteva ad un uomo più giovane di avere bambini con lei. «Era legale anche per un onest'uomo che amava la moglie di un altro... di indurre il marito di lei a permettergli di giacerle insieme, e di arare quel fertile terreno gettandovi il seme di ben formati figli.».

Non doveva esservi alcuna sciocca gelosia, perché «a Licurgo non piaceva che i bambini appartenessero privatamente a qualcuno, essi dovevano essere in comune, per il comune benessere: per la quale ragione egli avrebbe voluto che coloro i quali dovevano divenire dei cittadini non fossero generati da chiunque, ma soltanto dai più onesti». E va avanti spiegando che questo è il principio che i coloni applicano per il loro bestiame. Quando un bambino nasceva, il padre lo portava dinanzi agli Anziani della sua famiglia perché lo esaminassero; se era sano, era restituito al padre per essere allevato; altrimenti era gettato in una profonda pozza d'acqua. I bambini, fin dal principio, erano sottoposti ad un severo tenore di vita perché si rafforzassero, il che sotto certi aspetti era un bene: per esempio non erano messi nelle fasce. All'età di sette anni i bambini erano tolti di casa e messi in un convitto, dove erano divisi in compagnie, ciascuna delle quali era sotto gli

ordini di uno di loro, scelto per intelligenza e ardire. «Per quel che riguarda lo studio ne avevano quel tanto che era necessario: il resto del loro tempo lo impiegavano ad imparare ad obbedire, a tollerare la sofferenza, a sopportare la fatica, e infine a vincere nella lotta.» Giocavano nudi tutti insieme per la maggior parte del tempo; anche dopo compiuti i dodici anni, non portavano vestiti; erano sempre «sporchi e sciatti», e non facevano mai il bagno fuorché in certi giorni dell'anno. Dormivano su letti di paglia, che in inverno mescolavano con cardi.

Si insegnava loro a rubare e venivano puniti se colti in fallo; non perché rubavano, ma per la loro stupidità.

L'amore omosessuale, sia maschile sia femminile, era un'abitudine ammessa a Sparta, e aveva una parte riconosciuta nell'educazione degli adolescenti. L'amante di un fanciullo godeva di credito o di discredito secondo il comportamento del fanciullo stesso; Plutarco racconta che una volta, perché un fanciullo pianse a causa dei colpi ricevuti nella lotta, per la viltà da lui dimostrata fu multato il suo amante. C'era poca libertà in ogni età della vita di un cittadino spartano. «La disciplina e la regolarità della loro vita continuava anche quando erano ormai uomini maturi. Non era ammesso per nessuno vivere come gli pareva, ma stavano nella loro città come in un accampamento, dove ciascuno sa entro quali limiti deve vivere, e quali faccende ha da sbrigare. Per farla breve, avevano tutti questa idea, di non essere nati per servire se stessi, ma per servire il loro paese. Uno dei principi migliori e più felici che Licurgo abbia mai introdotto nella sua città è il riposo e la

tranquillità che procurò ai suoi concittadini semplicemente proibendo loro di esercitare attività vili e basse: ed essi non avevano bisogno di darsi da fare per diventare molto ricchi, dato che le ricchezze non erano né utili né stimate. Quanto agli Iloti, gli schiavi presi in guerra, fece loro coltivare i campi ed assegnò loro una certa rendita annua».

Plutarco racconta poi la storia di un ateniese condannato per pigrizia, in merito al quale uno spartano esclamò: «Mostratemi l'uomo condannato per esser vissuto nobilmente e da galantuomo». Licurgo (continua Plutarco) «abitò i suoi concittadini in modo tale che essi non volevano né potevano vivere soli, ma erano come legati l'uno all'altro, ed erano sempre in compagnia come le api intorno alla loro ape regina».

Agli Spartani non era permesso viaggiare, né vi erano stranieri ammessi a Sparta, se non per affari; si temeva infatti che i costumi altrui avrebbero corrotto la virtù lacedemone.

Plutarco riferisce la legge che permetteva agli Spartani di uccidere gli Iloti quando ne avevano voglia, ma rifiuta di credere che qualcosa di così abominevole possa esser dovuto a Licurgo. «Infatti io non posso persuadermi che Licurgo abbia mai inventato o istituito qualcosa di così delittuoso e malvagio come una simile ordinanza; immagino, infatti, che la sua natura fosse gentile e pietosa, data la clemenza e la giustizia da lui usata in tutte le altre sue azioni.» A parte questa legge, Plutarco non ha che lodi per la costituzione di Sparta.

L'influenza di Sparta su Platone, di cui ora ci

occuparono in modo particolare, risulterà evidente dalla esposizione della sua utopia, nei prossimi capitoli.

13: ORIGINI DELLA TEORIA PLATONICA

Platone ed Aristotele sono stati i più influenti tra tutti i filosofi antichi, medioevali o moderni; e dei due fu Platone che ebbe maggior peso sulle epoche successive. Lo dico per due ragioni: primo, perché Aristotele stesso deriva da Platone, secondo, perché la teologia e la filosofia cristiane, almeno fino al 13° secolo, furono molto più platoniche che aristoteliche. È necessario quindi, in una storia del pensiero filosofico, trattare Platone e, sia pure in grado minore, Aristotele più ampiamente di tutti i loro predecessori e successori.

I soggetti più importanti della filosofia di Platone sono: primo, la sua Utopia, che segnò l'inizio di una lunga serie; secondo, la teoria delle idee, che fu un primo tentativo di affrontare il problema ancora non risolto degli universali; terzo, gli argomenti in favore dell'immortalità; quarto, la cosmologia; quinto, la concezione della conoscenza come memoria piuttosto che come percezione. Ma, prima di affrontare questi argomenti, dirò poche parole intorno agli eventi della sua vita e agli influssi che determinarono le sue teorie politiche e filosofiche. Platone nacque nel 428-427 a.C., nei primi anni della guerra del Peloponneso. Era un ricco aristocratico, imparentato con varie persone legate al

governo dei Trenta Tiranni. Era giovane quando Atene fu sconfitta ed egli poté attribuire la sconfitta alla democrazia, che la sua posizione sociale e le sue relazioni familiari gli facevano disprezzare. Fu allievo di Socrate per il quale ebbe un affetto e un rispetto profondi. E Socrate fu messo a morte dalla democrazia. Non può quindi sorprendere che egli si sia volto a Sparta per derivarne la sua repubblica ideale: Platone conosceva l'arte di rivestire le sue istanze illiberali in tal modo da ingannare i secoli futuri, che ammirarono la Repubblica senza mai accorgersi di ciò che era implicito nel suo presupposto. Si è sempre ritenuto opportuno lodare Platone, ma non altrettanto capirlo.

Questo è il comune destino dei grandi uomini.

Il mio scopo è opposto. Desidero comprenderlo, ma al tempo stesso trattarlo con così poco rispetto come se fosse un difensore contemporaneo inglese o americano del totalitarismo.

Le stesse origini puramente filosofiche del pensiero di Platone erano tali da predisporlo in favore di Sparta. Questi influssi, per esprimersi in modo generico, erano Pitagora, Parmenide, Eraclito e Socrate. Da Pitagora (attraverso Socrate o meno) Platone trasse gli elementi orfici della sua filosofia: la tendenza religiosa, la fede nell'immortalità e nell'altro mondo, il tono sacerdotale e tutto ciò che è implicito nella similitudine della caverna; anche il peso dato alla matematica, e la intima mescolanza di raziocinio e misticismo.

Da Parmenide trasse l'opinione che la realtà sia eterna e fuori del tempo, e che sul terreno logico ogni mutamento

debba essere illusorio.

Da Eraclito trasse la dottrina negativa che non ci sia nulla di permanente nel mondo sensibile. Questo, insieme con la dottrina parmenidea, lo portò alla conclusione che la conoscenza non sia derivata dai sensi, ma debba essere raggiunta solo con l'intelletto.

Ciò a sua volta si adatta assai bene al pitagorismo.

Da Socrate trasse probabilmente la preoccupazione per i problemi etici e la tendenza a ricercare spiegazioni teleologiche piuttosto che meccanicistiche del mondo. «Il Bene» dominava il suo pensiero più che nei presocratici, ed è difficile non attribuire questo fatto all'influenza di Socrate.

Come si concilia tutto questo con l'autoritarismo politico? In primo luogo: la Bontà e la Realtà essendo al di fuori del tempo, il migliore Stato sarà quello che copierà più da vicino il modello celeste, avendo un minimo di mutamenti e un massimo di perfetta stabilità, e i suoi governanti saranno appunto coloro che meglio capiranno il Bene eterno.

In secondo luogo: Platone, come tutti i mistici, ha nelle sue opinioni un fondo di certezza essenzialmente incomunicabile se non attraverso un sistema di vita. I pitagorici avevano tentato di stabilire una regola per gli iniziati e questo è in fondo ciò che Platone desidera. Per essere un buono statista, si deve conoscere il Bene; e questo si può fare solo accoppiando la disciplina intellettuale a quella morale. Se si permette che partecipino al governo coloro che non sono passati attraverso questa

disciplina, essi inevitabilmente lo corromperanno. In terzo luogo: è necessaria una vasta educazione per fare un buono statista secondo i principi di Platone. A noi sembra poco saggio avere insistito nell'insegnare la geometria al giovane Dionigi, tiranno di Siracusa, allo scopo di farne un buon re, ma dal punto di vista di Platone era invece essenziale.

L'eredità pitagorica era tale da fargli pensare che senza la matematica non fosse possibile alcuna saggezza. Questo punto di vista implica l'oligarchia.

In quarto luogo: Platone, come la maggior parte dei filosofi greci, pensava che la tranquillità fosse essenziale per la saggezza, e che di conseguenza questa non si potesse trovare tra chi doveva lavorare per vivere, ma solo tra chi aveva mezzi indipendenti o, grazie alle sovvenzioni statali, non doveva provvedere alla sua sussistenza. Anche questo è un punto di vista essenzialmente aristocratico.

Due domande generali sorgono, se confrontiamo il pensiero di Platone con le idee moderne. La prima: esiste una «saggezza»? La seconda, ammesso che vi sia una cosa simile, è possibile stabilire una costituzione che dia ad essa il potere politico?

La «saggezza», nel senso esposto, non sarebbe una sorta di speciale talento, come quello dei calzolai o dei medici o degli strateghi. Dev'essere qualcosa di più generale, dato che il possederla dovrebbe rendere un uomo capace di governare saggiamente.

Credo che Platone avrebbe detto che essa consiste nella conoscenza del bene, e avrebbe appoggiato tale

definizione con la teoria socratica che nessuno pecca coscientemente, da cui deriva che chi sa cos'è il bene fa ciò ch'è giusto. A noi tale punto di vista sembra molto lontano dalla realtà. Diremmo più naturalmente che ci sono interessi divergenti, e che l'uomo di Stato deve arrivare al compromesso più accettabile. I membri di una classe o di una nazione possono avere un interesse comune, ma questo di solito sarà in conflitto con gli interessi di altre classi o di altre nazioni. Esistono, senza dubbio, alcuni interessi comuni all'umanità intera, ma non sono sufficienti a determinare l'azione politica. Forse lo saranno in qualche epoca futura, ma certamente non finché esisteranno vari Stati sovrani. Ed anche allora la maggior difficoltà nel raggiungimento dell'interesse generale consisterà nell'arrivare a compromessi tra gli interessi particolari reciprocamente ostili.

Ma anche se supponiamo che esista qualcosa come la «saggezza», vi è qualche forma di costituzione che possa dare il governo al saggio? è chiaro che la maggioranza delle popolazioni, come si esprime nelle assemblee generali, può errare, e difatti ha errato.

L'aristocrazia non è sempre saggia; i re sono spesso sciocchi; i papi, a dispetto dell'infallibilità, hanno commesso gravi errori. Qualcuno affermerà che il governo deve essere affidato ai laureati o addirittura ai dottori in teologia? O agli uomini che, nati poveri, hanno fatto grandi fortune? è chiaro che nessuna categoria giuridicamente definibile di cittadini è più saggia in pratica dell'intera cittadinanza. Si potrebbe suggerire che agli uomini si può

dare una saggezza politica mediante un'opportuna educazione.

Ma sorgerebbe a questo punto la domanda: che cos'è un'opportuna educazione? Il problema di trovare un insieme di uomini «saggi» e di lasciar loro il governo è quindi insolubile. Questa è la ragione più profonda della democrazia.

14: L'UTOPIA DI PLATONE

A grandi linee, il più importante dialogo di Platone, la Repubblica, consiste di tre parti.

La prima (fin quasi alla fine del libro quinto) consiste nella costruzione di una comunità ideale; è la più antica delle utopie. Una delle conclusioni a cui si arriva è che i governanti devono essere filosofi.

I libri sesto e settimo intendono definire la parola «filosofo». Questa discussione costituisce la seconda parte.

La terza parte consiste soprattutto in una discussione sui vari tipi reali di costituzione e sui loro pregi e i loro difetti. Lo scopo dichiarato della Repubblica è di definire la «giustizia». Ma fin dal principio si decide che, per la maggiore facilità di vedere ogni cosa in grande che in piccolo, sarà meglio indagare cosa rende giusto uno Stato anziché indagare cosa rende giusto un individuo. E, dato che la giustizia deve essere tra gli attributi del miglior Stato

immaginabile, così prima si delinea uno Stato, e poi si decide quale delle sue caratteristiche debba essere chiamata «giustizia».

Esponiamo prima l'Utopia di Platone nelle sue grandi linee e consideriamo poi i punti messi in rilievo in questa maniera.

Platone comincia precisando che i cittadini vanno divisi in tre classi: il popolo comune, i soldati e i custodi. Solo gli ultimi possono avere poteri politici.

Devono essere in numero molto minore che non i membri delle altre classi. Al principio, sembra, devono essere scelti dal legislatore; dopo di che si succederanno di solito ereditariamente, ma in casi eccezionali un ragazzo promettente può esser promosso da una delle classi inferiori, mentre tra i figli dei custodi un ragazzo o un giovane che non soddisfino possono essere degradati.

Il problema principale, Platone stesso se ne accorge, è di assicurarsi che i custodi realizzino le intenzioni del legislatore. A questo scopo egli fa varie proposte, di ordine educativo, economico, biologico e religioso.

Non sempre è chiaro fin dove queste proposte si applichino ai soldati, ma per lo più Platone si occupa solo dei custodi che devono essere una classe a parte, come i gesuiti nell'antico Paraguay, gli ecclesiastici negli Stati della Chiesa fino al 1870 e il Partito comunista oggi nell'URSS.

Innanzitutto va considerata l'educazione.

Questa è divisa in due settori: musica e ginnastica. Entrambi hanno un significato più ampio di quello odierno:

«musica» significa tutto ciò che entra nel regno delle Muse e «ginnastica» significa tutto ciò che riguarda l'addestramento e la capacità fisica. La musica comprende quasi tutto ciò che noi chiameremmo «cultura», la «ginnastica» è qualcosa di più ampio di ciò che noi chiamiamo «atletica».

La cultura dev'essere indirizzata a rendere gli uomini dei gentiluomini, nel senso, largamente dovuto a Platone, che è familiare in Inghilterra. L'Atene di quei tempi era, sotto certi aspetti, analoga all'Inghilterra del 19° secolo: in entrambe c'era un'aristocrazia che godeva di ricchezza e prestigio sociale, ma non aveva il monopolio del potere politico; e in entrambe l'aristocrazia doveva assicurarsi il maggior potere possibile per mezzo di un comportamento di grande affetto. Nell'Utopia di Platone però l'aristocrazia governa indisturbata. Austerità, decoro e coraggio sembrano essere le qualità che vanno principalmente coltivate con l'educazione. Ci dev'essere una rigida censura, fin dai primissimi anni, sulla letteratura cui i giovani hanno accesso e sulla musica che è loro lecito udire. Madri e nutrici devono raccontare ai bambini solo storie autorizzate. Omero ed Esiodo non devono esser permessi, per varie ragioni. Prima di tutto rappresentano gli dèi come se in qualche occasione si comportassero male, il che non è edificante; ai giovani bisogna insegnare che i mali non vengono mai dagli dèi, poiché Dio non è l'autore di tutte le cose, ma solo delle cose buone. Secondo, in Omero ed in Esiodo vi sono affermazioni che possono, rendere i lettori timorosi della morte, mentre

nell'educazione si dovrebbe far di tutto per rendere la gioventù desiderosa di morire in battaglia. Ai ragazzi si dovrebbe insegnare a considerare la schiavitù peggiore della morte, ed inoltre essi non dovrebbero ascoltare storie di uomini buoni che piangono e si lamentano, neanche per la morte di amici. Terzo, il decoro richiede che non si debba mai rider forte, ed invece Omero parla di «risate inestinguibili tra gli dèi benedetti». Come potrebbe un maestro rimproverare efficacemente l'ilarità, se i ragazzi potessero citargli questo brano? Quarto: ci sono dei passaggi in Omero che lodano le ricche feste, ed altri che descrivono le bramosie degli dèi; tali passaggi diseducano dalla temperanza.

(Dean Inge, un vero platonico, era contrario ad un verso del ben noto inno: «Le grida di coloro che trionfano, i canti di coloro che fan festa», che compare in una descrizione delle gioie celesti.) Non devono poi esserci storie in cui i cattivi sono felici ed i buoni infelici; l'effetto morale sugli spiriti teneri potrebbe esser deplorabile. Per tutte queste ragioni i poeti vanno condannati.

Platone passa poi ad un curioso ragionamento intorno al dramma. L'uomo buono, dice, non dovrebbe desiderare di imitare un cattivo; ora, la maggior parte delle commedie contiene dei malvagi; quindi il drammaturgo e l'attore che recita la parte di un cattivo vengono ad imitare gente colpevole di vari delitti. Non solo i criminali, ma le donne, gli schiavi ed in genere gli inferiori, non dovrebbero essere imitati dagli uomini superiori. (In Grecia, come nell'Inghilterra elisabettiana, le parti di donna venivano

recitate da uomini.) Le commedie quindi, dato anche che si potessero permettere, non dovrebbero contenere altri personaggi se non degli eroi, maschi, senza macchia e di buona nascita. L'impossibilità di questo è talmente evidente che Platone decide di bandire tutti i drammaturghi dalla città.

«Quando qualcuno di questi signori della pantomima, così intelligenti da saper imitare qualsiasi cosa, verrà da noi a far la proposta d'esibire se stesso e la sua poesia, cadremo in ginocchio e l'adoreremo come un essere soave, felice e meraviglioso; ma dovremo anche informarlo che nel nostro Stato non è ammessa l'esistenza di tipi come lui; la legge non li permette. E così, dopo averlo cosparso di mirra, e avergli messo in testa un nastro di stoffa, lo spediremo in un'altra città».

Passiamo poi alla censura della musica (nel senso moderno). Le armonie lidie e ionie vanno proibite, le prime perché esprimono la sofferenza, le seconde perché prive di nerbo.

Soltanto quelle doriche (per l'ardore) e quelle frigie (per la sobrietà) possono esser permesse. I ritmi, per essere ammessi, devono essere semplici, e tali da esprimere una vita coraggiosa e serena.

L'addestramento del corpo dev'essere assai austero. Nessuno deve mangiare pesce, o carne cotta altrimenti che arrosto, e non devono esserci salse né dolci.

Se la gente seguirà il regime di vita adatto, dice, non ci sarà bisogno di dottori.

Fino a una certa età, i giovani non devono conoscere le

brutture o il vizio. Ma al momento opportuno, essi devono venire esposti ad «incantesimi», sia sotto forma di cose terrorizzanti di cui però non devono spaventarsi, sia di cattivi piaceri che non devono sedurre la loro volontà. Solo dopo aver superato queste prove saranno ritenuti degni d'essere custodi. I ragazzi, prima di crescere, dovrebbero conoscere la guerra, pur non dovendo essi stessi combattere.

Per la parte economica, Platone propone un comunismo totale, per i custodi, e (penso) anche per i soldati, benché questo non sia del tutto chiaro. I custodi devono avere case piccole e cibo semplice; devono vivere come in un accampamento, mangiando insieme, per compagnie; non devono avere proprietà privata se non quella strettamente necessaria.

L'oro e l'argento sono proibiti. Benché non ricchi, non c'è alcun motivo per cui non dovrebbero essere felici; ma lo scopo della città è il bene di tutti, non la felicità d'una classe. Sia la ricchezza sia la povertà sono nocive, e nella città di Platone non esisterà nessuna delle due. Il ragionamento intorno alla guerra è curioso: sarà facile procurarsi alleati, dato che la nostra città non pretenderà parte alcuna del bottino conquistato.

Con finta repugnanza, il Socrate platonico passa ad applicare il suo comunismo alla famiglia. Gli amici, dice, dovrebbero avere tutto in comune, comprese le donne e i bambini. Ammette che ciò presenti delle difficoltà, ma non crede che siano insormontabili. Prima di tutto, le ragazze devono avere la medesima educazione dei giovani,

imparando la musica, la ginnastica e l'arte della guerra insieme ai ragazzi, le donne devono godere di una completa uguaglianza con gli uomini, sotto tutti gli aspetti. «La stessa educazione che rende un uomo un buon custode, renderà una donna un buon custode; perché la loro natura originaria è la stessa.»

Nessun dubbio che vi siano differenze tra gli uomini e le donne, ma non hanno nulla a che fare con la politica. Alcune donne hanno una natura di filosofo, e sono adatte come custodi; altre sono bellicose, e potrebbero essere buoni soldati. Quando il legislatore avrà scelto i custodi, uomini e donne, ordinerà che essi abbiano case comuni e pasti comuni. Il matrimonio, come noi lo intendiamo, sarà radicalmente trasformato. («Queste donne saranno, senza eccezione, mogli comuni di questi uomini, e nessuno avrà una moglie propria»). In grandi feste pubbliche, mariti e mogli, nel numero necessario a mantener costante la popolazione, saranno accoppiati a sorte (o almeno così si farà loro credere); ma in realtà i governanti della città truccheranno l'estrazione secondo i principi eugenetici.

Faranno in modo che i migliori mariti abbiano il maggior numero di figli. Tutti i bambini saranno tolti fin dalla nascita ai loro genitori, e si avrà cura che i genitori non sappiano quali sono i loro figli, e i bambini non sappiano quali sono i loro genitori. I bambini deformati e i figli di genitori scadenti «saranno posti in qualche misterioso luogo sconosciuto, come è necessario che sia». I bambini nati da unione non sanzionata dallo Stato sono da considerarsi illegittimi. Le madri devono essere

tra i venti e i quaranta e i padri tra i venticinque e i cinquantacinque anni. Al di fuori di queste età le relazioni saranno libere, ma è obbligatorio l'aborto o l'infanticidio.

Nei «matrimoni» combinati dallo Stato, gli interessati non hanno voce in capitolo; essi devono attuarli nel sentimento del loro dovere verso lo Stato, non per una di quelle emozioni che i poeti, ora banditi, usavano celebrare.

Dato che nessuno sa chi siano i suoi genitori, bisogna chiamare «padre» tutti coloro che, per età, potrebbero essere i padri, e analogamente per quanto riguarda la «madre», il «fratello» e la «sorella».

(Qualcosa di questo genere accade tra i selvaggi e disorienta i missionari.) Non devono avvenire matrimoni tra un «padre» e una «figlia» o tra una «madre» e un «figlio»; in generale, ma non in linea assoluta, i matrimoni tra «fratello» e «sorella» vanno impediti. (Credo che se Platone ci avesse pensato con più attenzione avrebbe scoperto d'aver proibito tutti i matrimoni, eccettuati quei matrimoni «fratello-sorella» che egli considera come delle rare eccezioni). Si supponeva che i sentimenti che ora sono legati alle parole «padre», «madre», «figlio» e «figlia» sarebbero sopravvissuti nella nuova organizzazione di Platone; un giovane, per esempio, non avrebbe colpito un vecchio perché avrebbe potuto colpire suo padre. Il vantaggio cercato è naturalmente quello di ridurre al minimo le egoistiche passioni personali e di rimuovere così gli ostacoli al predominio del senso della comunità, nonché l'adattamento all'assenza di proprietà privata.

In gran parte furono motivi di questo genere che portarono al celibato del clero. (Vedi Henry C. Lea, *A History of Sacerdotal Celibacy*.) Vengo infine all'aspetto teologico del sistema. Non mi riferisco all'accettazione degli dèi greci, ma a certi miti che il governo deve inculcare. Platone dice esplicitamente che il mentire dev'essere una prerogativa del governo, proprio come il dar medicine è prerogativa del medico. Il governo, come abbiamo già visto, deve ingannare il popolo anche pretendendo di tirare a sorte i matrimoni, ma questa non è propriamente materia religiosa.

Ci dev'essere «una bugia regale», che Platone spera possa ingannare i governanti, ma che ad ogni modo ingannerà il resto della cittadinanza. Questa «bugia» è esposta molto in dettaglio. La sua parte più importante è il dogma che Dio ha creato uomini di tre tipi, i migliori fatti d'oro, i secondi d'argento, ed il gregge comune di ottone e di ferro. Quelli fatti d'oro sono adatti ad essere custodi; quelli d'argento saranno i soldati; gli altri faranno i lavori manuali. Di solito, ma non sempre, i bambini apparterranno allo stesso grado dei loro genitori; quando non vi appartengono saranno promossi o degradati, secondo i casi.

Si ammetteva che sarebbe stato difficile far credere alla generazione allora vivente questo mito, ma la generazione successiva e le seguenti potevano essere educate in modo da non aver dubbi in proposito. Platone ha ragione di pensare che la fede in questo mito si possa produrre in due generazioni. Ai giapponesi è stato

insegnato solo dal 1868 che il Mikado discende dalle deità solari e che il Giappone fu creato prima del resto del mondo.

Qualsiasi professore di università, che in un dotto lavoro getti dubbi su questi dogmi, viene dimesso per attività anti-giapponese.

Sembra che Platone non si renda conto, però, che la accettazione obbligatoria di tali miti è incompatibile con la filosofia e implica un genere d'educazione che impedisce lo sviluppo dell'intelligenza. Alla definizione di «giustizia», metà dichiarata di tutta la discussione, si giunge nel quarto libro. È scritto che essa consiste nel compiere ciascuno il proprio lavoro senza far l'intrigante: la città è giusta quando il commerciante, il soldato e il custode svolgono ciascuno il proprio compito senza interferire con quello delle altre classi. Che ciascuno pensi ai propri affari è senza dubbio un ammirevole precetto, ma non corrisponde proprio a ciò che un moderno chiamerebbe «giustizia». La parola greca così tradotta corrispondeva ad un concetto assai importante nel pensiero greco, ma per il quale non possediamo purtroppo un equivalente veramente esatto. Val la pena di ricordare ciò che diceva Anassimandro: «Da quello onde viene la nascita delle cose, in quello va anche la loro morte secondo la necessità, perché esse pagano a vicenda il fio e la pena della loro ingiustizia».

Prima che cominciasse la filosofia, i Greci avevano una particolare teoria, o piuttosto una visione dell'universo, che potremmo chiamare religiosa o etica. Secondo questa teoria, ogni persona ed ogni cosa ha il suo preciso posto e

la sua precisa funzione.

Questo non dipende dalla volontà di Zeus, poiché Zeus stesso è soggetto alla stessa legge che governa gli altri. La teoria è legata all'idea del fato e della necessità. Si applica in modo particolare ai corpi celesti; ma là ove sorge una forza notevole, esiste anche la tendenza a sorpassare i giusti limiti; donde nasce la discordia. Una specie di legge impersonale superolimpica punisce l'hubris e ristabilisce l'ordine eterno che l'aggressore cercava di violare. Tutta questa concezione, forse all'origine non del tutto cosciente, passò nella filosofia; la si può trovare sia nelle cosmologie basate sulla discordia, come quelle di Eraclito e di Empedocle, sia nelle dottrine monistiche come quella di Parmenide. Sta all'origine della fede nella legge naturale ed umana ed evidentemente è alla base della concezione platonica della giustizia.

La parola «giustizia», come è usata oggi nella legge, è più simile alla concezione di Platone che non a quella propria delle dissertazioni politiche. Sotto la influenza della teoria democratica, abbiamo finito con l'associare la giustizia all'eguaglianza, mentre per Platone questa non è implicita in quella. La «giustizia», nel senso in cui è quasi un sinonimo di «legge» (come quando parliamo di «corte di giustizia»), riguarda soprattutto i diritti della proprietà, che non hanno nulla a che fare con l'eguaglianza.

La prima definizione suggerita per «giustizia» al principio della Repubblica è che essa consiste nel pagare i debiti. Tale definizione viene subito abbandonata perché inadeguata, ma qualcosa ne rimane alla fine.

Varie osservazioni vanno fatte intorno alla definizione di Platone. Primo, essa rende possibili diseguaglianze di potere e di privilegio senza che per questo si possa parlare di ingiustizia. I custodi devono avere tutto il potere perché sono i membri più saggi della comunità; secondo la definizione di Platone, si avrebbe l'ingiustizia soltanto se nelle altre classi ci fossero uomini più saggi di qualcuno dei custodi. Ecco perché Platone provvede alla promozione e alla degradazione dei cittadini, per quanto egli pensi che il doppio vantaggio di nascita e di educazione renderà nella maggior parte dei casi i figli dei custodi superiori ai figli degli altri. Se esistesse una più esatta scienza di governo, e una maggior certezza che gli uomini ne seguano i precetti, vi sarebbe molto da dire in favore del sistema di Platone. Nessuno pensa che sia ingiusto allineare gli uomini migliori in una squadra di calcio, benché essi acquistino così una grande superiorità sulle riserve. Se il calcio fosse organizzato altrettanto democraticamente come il governo greco, gli studenti designati a giocare per le loro università sarebbero scelti a sorte. Ma in materia di governo è difficile sapere chi ha maggior abilità, e non siamo affatto certi che un politico userà la sua abilità nell'interesse pubblico piuttosto che nel proprio o in quello della sua classe o del suo partito o della sua fede. Il gradino successivo nella definizione platonica di «giustizia» presuppone uno Stato organizzato o secondo le linee tradizionali o, come il suo Stato, in modo tale da realizzare, nel suo complesso, qualche ideale etico.

Leggiamo che la giustizia consiste nel fatto che ognuno

faccia i propri affari. Ma cosa sono gli affari di un uomo? In uno Stato che, come l'antico Egitto o il regno degli Incas, rimane immutato per generazioni e generazioni, gli affari di un uomo sono gli affari di suo padre e non sorge alcun problema. Ma nello Stato platonico nessuno ha un padre legale. I suoi affari quindi devono essere decisi o secondo i suoi gusti o secondo il giudizio dello Stato sulle sue attitudini.

Quest'ultima alternativa è evidentemente quella che Platone preferisce. Ma alcuni generi di lavoro, anche se altamente specializzati, possono essere ritenuti perniciosi; Platone prende ad esempio la poesia, io prenderei ad esempio il lavoro che faceva Napoleone. Gli scopi del governo, quindi, consistono essenzialmente nel determinare quale debba essere il lavoro di ciascuno.

Benché tutti i governanti debbano essere filosofi, non devono esserci innovazioni: un filosofo deve essere, in tutti i tempi, un uomo che capisce Platone ed è d'accordo con lui.

Quando chiediamo: a cosa porterebbe la Repubblica di Platone? la risposta è piuttosto ovvia. Porterà al successo nelle guerre contro popolazioni non altrettanto rudi, e assicurerà un certo tenore di vita ad un ristretto numero di persone. Quasi certamente non produrrà arti o scienze, per la sua rigidità; anche sotto questo aspetto assomiglierà a Sparta.

Malgrado i bei discorsi, tutto quello che si raggiungerà sarà l'abilità in guerra e la disponibilità di cibo. Platone era vissuto all'epoca della carestia e della sconfitta di Atene;

forse, nel subcosciente, pensava che evitare questi mali fosse la miglior cosa che uomini di Stato potessero ottenere.

Un'Utopia, se seriamente intesa, deve evidentemente realizzare gli ideali del suo creatore. Consideriamo un momento che cosa possiamo intendere per «ideali». In primo luogo ad essi aspira chi crede in loro; ma non si aspira ad essi nello stesso modo con cui si desiderano le comodità personali, come il cibo e un tetto. La differenza tra un «ideale» e un comune oggetto di desiderio è data dal fatto che il primo è impersonale; è qualcosa che non ha (almeno apparentemente) nessun riferimento speciale a chi prova il desiderio, ed è quindi possibile, teoricamente, che tutti lo desiderino. Potremmo quindi definire un «ideale» come qualcosa che si desidera, ma non per sé soli, anzi tale che la persona che lo desidera vorrebbe che tutti lo desiderassero.

Vorrei che tutti avessero abbastanza da mangiare, che tutti si comportassero gentilmente verso gli altri, e così via: se voglio qualcosa di questo genere, naturalmente vorrò che lo desiderino anche gli altri. Posso in tal modo costruire quella che apparirà come un'etica impersonale, benché in realtà si fondi sul piedistallo assai personale dei miei propri desideri, il desiderio, infatti, resta mio, anche quando ciò che desidero non si riferisce a me solo. Per esempio, uno può aspirare a che tutti capiscano la scienza, ed un altro a che tutti apprezzino l'arte: è una differenza insita nei due uomini quella che produce tale differenza di desideri.

L'elemento soggettivo diviene evidente non appena si verifica una controversia.

Supponete che qualcuno dica: «Hai torto a volere che tutti siano felici; dovresti desiderare la felicità dei tedeschi e l'infelicità di tutti gli altri». Qui «dovresti» starebbe a significare ciò che il mio interlocutore vuole che io desideri. Potrei rispondergli che, non essendo tedesco, è psicologicamente impossibile per me desiderare l'infelicità di tutti i non tedeschi; ma questa risposta appare inadeguata.

Ancora potrebbe determinarsi un conflitto di idee puramente impersonali. L'eroe di Nietzsche differisce da un santo cristiano, tuttavia entrambi sono, al di fuori della loro specifica personalità, ammirati, l'uno dai nietzschiani, l'altro dai cristiani. Come possiamo decidere tra i due se non per mezzo dei nostri propri desideri? Se non c'è altro mezzo, un disaccordo etico può essere risolto solo attraverso degli appelli sentimentali, o con la forza, e, come ultima risorsa, con la guerra. Per ciò che riguarda i fatti, invece, possiamo fare appello alla scienza ed ai metodi scientifici di osservazione; ma per i più profondi problemi etici sembra che non ci sia nulla d'analogo. Se le cose stanno veramente così, allora le dispute etiche si risolvono in lotte per il potere, compreso il possesso dei mezzi di propaganda.

Questo punto di vista, in forma assai cruda, è esposto nel primo libro della Repubblica da Trasimaco, il quale, come quasi tutti i personaggi dei dialoghi di Platone, era un uomo reale. Era un sofista calcedone, famoso maestro

di retorica; compare nella prima commedia di Aristofane (427 a.C.). Dopo che Socrate è stato per un certo tempo a discutere amabilmente della giustizia con un vecchio chiamato Cefalo, e con i fratelli maggiori di Platone, Glauco e Adimanto, Trasimaco scoppia in una veemente protesta contro simili fanciullesche assurdità. Egli proclama con enfasi che «la giustizia non è nient'altro che l'interesse del più forte». Questo punto di vista è respinto da Socrate con vari cavilli, ma non è mai affrontato apertamente. Sorgono le domande fondamentali dell'etica e della politica, cioè: c'è qualche schema assoluto di «bene» e di «male», al di fuori di ciò che desidera chi usa queste parole? Se non c'è, molte delle conseguenze tratte da Trasimaco sembrano inoppugnabili. E tuttavia, come affermare che un simile schema esista? Su questo punto la religione ha, a prima vista, una semplice risposta.

Dio determina ciò che è bene e ciò che è male; l'uomo, la cui volontà è in armonia con la volontà di Dio, è buono. Questa risposta non è tuttavia del tutto ortodossa. I teologi dicono che Dio è buono, e questo implica l'esistenza di uno schema di bontà indipendente dalla volontà di Dio. Siamo quindi costretti ad affrontare la questione: esistono una verità o una falsità oggettive in affermazioni del tipo «il piacere è buono», come nell'affermazione «la neve è bianca»?

Per rispondere a questa domanda sarebbe necessaria una lunghissima dissertazione.

Qualcuno penserà che noi potremmo, a scopi pratici, evitare l'argomento fondamentale, e dire: «Non so cosa si

intenda con “verità oggettiva”, ma considererò “vera” un’affermazione, se tutti o quasi tutti coloro i quali l’hanno studiata sono d’accordo nel sostenerla». In questo senso è «vero» che la neve è bianca, che Cesare fu assassinato, che l’acqua è composta di idrogeno e di ossigeno e così via. Abbiamo così affrontato il problema per quel che riguarda i fatti: c’è qualche accordo analogo nel campo dell’etica? Se c’è, può esser preso come base, sia per le regole della condotta privata sia per la teoria della politica. Se non c’è, siamo portati in pratica, qualunque sia la verità filosofica, ad una lotta condotta con la forza o con la propaganda o con entrambe le cose, ogni volta che esista una inconciliabile divergenza etica tra più gruppi potenti.

Per Platone questo problema in realtà non esiste e, benché il suo senso drammatico lo porti a prospettare energicamente la posizione di Trasimaco, egli non si rende affatto conto della forza di tale posizione e si permette di essere grossolanamente parziale nel controbatterla. Platone è convinto che vi sia «il Bene» e che la sua natura possa esser conosciuta; quando non si è d’accordo su questo punto, vi è qualcuno, almeno uno degli interlocutori, che sta commettendo un errore intellettuale, proprio come se il contrasto fosse scientifico e riguardasse un dato di fatto.

La differenza tra Platone e Trasimaco è importantissima, ma per lo storico della filosofia va soltanto indicata e non risolta.

Platone pensa di poter provare che la sua Repubblica ideale è buona; un democratico che ammette l’obiettività in

etica penserà di poter provare che la stessa Repubblica è cattiva; ma chiunque concordi con Trasimaco dirà: «Non si tratta di provare o di non provare; il solo problema è se a voi piace il tipo di Stato che Platone desidera. Se vi piace, per voi è buono; se non vi piace, per voi è cattivo. Se a molti piace e a molti no, la decisione non può esser presa per mezzo della ragione, ma soltanto per mezzo della forza, palese o nascosta». Questo è uno di quegli argomenti che in filosofia sono ancora aperti; da entrambe le parti vi sono uomini che meritano rispetto. Ma per lunghissimo tempo l'opinione di Platone rimase quasi indiscussa.

Va osservato ancora che la teoria di sostituire ad un modello oggettivo il consenso generale ha alcune conseguenze che pochi accetterebbero. Che cosa diremo degli innovatori scientifici come Galileo, il quale sosteneva una opinione con cui pochi concordavano, ma che infine si guadagnò il consenso di quasi tutti? Essi raggiunsero questo risultato per mezzo del ragionamento, non con appelli sentimentali o con la propaganda di Stato o con l'impiego della forza. Ciò implica un criterio di valutazione diverso da quello dell'opinione pubblica.. Per le questioni etiche, è analogo il caso dei grandi maestri della religione. Cristo insegnò che non è sbagliato cogliere spighe di grano al sabato, ma che è sbagliato odiare i nemici.

Tali innovazioni etiche implicano ovviamente qualche modello che sia estraneo all'opinione della maggioranza; ma il modello, qualunque esso sia, non è un fatto oggettivo come nei problemi scientifici. è una questione difficile e

non mi dichiaro in grado di risolverla. Per ora accontentiamoci di sottolinearla. La Repubblica di Platone, a differenza delle moderne Utopie, aveva forse lo scopo di essere realmente costituita. Questo non era così fantastico ed impossibile come può sembrare a noi. Molti dei suoi regolamenti, compresi alcuni che avremmo pensato del tutto inattuabili, erano già realizzati a Sparta.

Il governo dei filosofi era stato tentato da Pitagora, ed al tempo di Platone il pitagorico Archita aveva una notevole influenza politica a Taras (la moderna Taranto) quando Platone visitò la Sicilia e l'Italia meridionale. Era cosa comune alle città impiegare un saggio per stendere le loro leggi; Solone lo aveva fatto per Atene e Protagora per Turio. Le colonie, a quei tempi, erano completamente libere dal controllo della madrepatria e sarebbe stato facilissimo per una banda di platonici stabilire una loro Repubblica sulle coste della Spagna o della Gallia. Sfortunatamente il caso condusse Platone a Siracusa, la grande città commerciale impegnata in guerre disperate con Cartagine; in una simile atmosfera un filosofo non poteva raggiungere grandi risultati. Nella generazione successiva, il sorgere della Macedonia aveva già reso antiquati tutti i piccoli Stati ed aveva messo in luce la futilità di tutti gli esperimenti politici in miniatura.

15: LA TEORIA DELLE IDEE

La parte centrale della Repubblica, dalla fine del quinto libro alla fine del settimo, si occupa principalmente di problemi di filosofia pura, al di fuori della politica. Questi problemi vengono introdotti da un'affermazione piuttosto improvvisa: «Finché i filosofi non siano re, o i re ed i principi di questo mondo non abbiano lo spirito ed il potere della filosofia, e la grandezza politica e la saggezza unite insieme, e non siano messe da parte le comuni nature che spingono uno di questi due elementi all'esclusione dell'altro, le città non saranno mai libere da questi mali; no, neppure la razza umana, io credo, e quindi soltanto questo nostro Stato avrà la possibilità di vivere e di ammirare la luce del giorno».

Se questo è vero, dobbiamo decidere che cosa è un filosofo, e che cosa intendiamo per «filosofia». La discussione che ne segue è la parte più nota della Repubblica ed ha avuto forse la maggiore influenza sulle epoche successive. In certi punti è di eccezionale bellezza letteraria; il lettore può non esser d'accordo (come me) con ciò che vi è detto, ma non può evitare d'esserne commosso.

La filosofia di Platone si basa sulla distinzione tra realtà ed apparenza, posta per la prima volta da Parmenide; in tutta la discussione di cui ora ci occupiamo, ricorrono frequentemente frasi e ragionamenti parmenidei. Vi è però un tono religioso nel trattare la realtà, piuttosto pitagorico che parmenideo; e di ciò che vi è detto intorno alla matematica e alla musica, molto è rintracciabile direttamente nei discepoli di Pitagora. Questa

combinazione della logica di Parmenide con il misticismo di Pitagora e degli orfici, dette origine ad una dottrina che fu trovata soddisfacente sia per l'intelletto sia per il sentimento religioso; il risultato fu una sintesi potentissima che, pure con varie modificazioni, influenzò la maggior parte dei grandi filosofi fino a Hegel compreso. Ma non soltanto i filosofi furono influenzati da Platone. Perché i puritani si opponevano alla musica, ai quadri e al sontuoso rituale della Chiesa cattolica? Troverete la risposta nel decimo libro della Repubblica. Perché i bambini a scuola sono costretti a studiare l'aritmetica? I motivi sono dati nel settimo libro. I paragrafi seguenti riassumono la teoria platonica delle idee.

Il nostro problema è: che cos'è un filosofo?

La prima risposta è in accordo con l'etimologia: un filosofo è un amico della saggezza. Non è la stessa cosa d'un amico della conoscenza, dato che chiunque fa delle domande si può dire ami la conoscenza; la volgare curiosità non fa un filosofo. La definizione va quindi modificata: il filosofo è un uomo che ama la «visione della verità».

Ma che cos'è questa visione? Considerate un uomo che ama le cose belle, che ci tiene a esser presente alla rappresentazione di nuove tragedie, a vedere i nuovi quadri, ad ascoltare le nuove musiche. Costui non è un filosofo, perché ama solo le cose belle, mentre il filosofo ama la bellezza in sé.

L'uomo che ama soltanto le cose belle sogna, mentre l'uomo che conosce la bellezza assoluta è completamente

sveglia. Il primo ha solo un'opinione, mentre il secondo possiede la conoscenza.

Che differenza c'è tra «conoscenza» e «opinione»? L'uomo che ha la conoscenza conosce qualcosa, cioè qualcosa che esiste, perché ciò che non esiste non è nulla (questa è una reminiscenza di Parmenide). Quindi la conoscenza è infallibile, dato che è logicamente impossibile che sia errata. Ma l'opinione può essere errata. Come mai? Non si può avere un'opinione su ciò che non è, perché è impossibile; né su ciò che è, perché sarebbe conoscenza. Quindi un'opinione si può avere su ciò che è e che non è.

Ma com'è possibile questo? Risposta: le cose particolari partecipano di caratteri opposti; ciò che è bello è anche, sotto certi aspetti, brutto; ciò che è giusto è anche, sotto certi aspetti, ingiusto; e così via. Tutti i singoli oggetti sensibili, afferma Platone, hanno questo carattere contraddittorio; quindi sono intermedi tra l'essere e il non essere, e su di essi si può avere un'opinione, non conoscerli.

«Invece, di coloro che vedono l'assoluto, l'eterno e l'immutabile, si può dire che conoscono, e non che hanno soltanto una opinione».

Arriviamo così alla conclusione: si può avere una opinione sul mondo che appare ai nostri sensi, mentre si ha la conoscenza di un mondo sovrasensibile ed eterno; per esempio, l'opinione riguarda le singole cose belle, ma la conoscenza riguarda la bellezza in sé. Il solo argomento avanzato, afferma che è contraddittorio supporre che una

cosa possa essere bella e non bella, giusta e non giusta e che nondimeno le singole cose sembrano combinare in sé tali caratteri contraddittori.

Quindi le singole cose non sono reali. Eraclito aveva detto: «Entriamo e non entriamo nello stesso fiume; siamo e non siamo».

Combinando questa posizione con quella di Parmenide, arriviamo al risultato di Platone.

C'è però un elemento assai importante nella dottrina platonica, che non è rintracciabile nei suoi predecessori, e cioè la teoria delle «idee» o delle «forme».

Questa teoria è in parte logica, in parte metafisica. La parte logica riguarda il significato delle parole generali. Esistono molti animali di cui possiamo dire veridicamente «questo è un gatto». Cosa intendiamo con la parola «gatto»?

Evidentemente qualcosa di diverso da ciascun singolo gatto. Un animale è un gatto, sembra, perché partecipa d'una generale natura comune a tutti i gatti. Il linguaggio non può fare a meno di parole generali come «gatto», e tali parole evidentemente non sono prive di significato. Ma la parola «gatto», se significa qualcosa, non significa questo o quel gatto, ma la classe universale dei gatti. Questa non è sorta con la nascita di un determinato gatto, e non finirà con la sua morte. In realtà non ha una posizione fissa nello spazio e nel tempo; è «eterna». Questa è la parte logica della dottrina. Gli argomenti in suo favore, validi o no, in ultima analisi, sono forti, e del tutto indipendenti dalla parte metafisica della dottrina stessa. Secondo questa parte

metafisica, la parola «gatto» sta a significare un certo gatto ideale, «il gatto», creato da Dio, e unico. I singoli gatti partecipano della natura del gatto, più o meno imperfettamente; è solo per questa imperfezione che ce ne possono essere molti. Il gatto è reale; i singoli gatti sono soltanto apparenti.

Nell'ultimo libro della Repubblica, come preliminare ad una condanna dei pittori, c'è una chiarissima esposizione della dottrina delle idee, o forme. Platone spiega che quando un certo numero di individui ha un nome comune, essi hanno anche una «idea» o «forma» comune. Per esempio, benché ci siano molti letti, c'è solo una «idea» o «forma» di letto. Così come l'immagine di un letto in uno specchio è soltanto apparente e non «reale», così i vari letti sono irreali, essendo soltanto copie dell'«idea», che è il solo letto reale ed è fatto da Dio. Di questo solo letto, fatto da Dio, si può avere conoscenza, ma sui vari letti fatti dai falegnami, si può avere soltanto un'opinione.

Il filosofo, come tale, si interesserà soltanto dell'unico letto ideale, non dei vari letti del mondo sensibile. Sarà indifferente verso gli affari mondani ordinari: «come può colui che ha una tale magnificenza mentale, ed è spettatore di tutto il tempo e di tutta l'esistenza, pensare molto alla vita umana?» Il giovane capace di divenire un filosofo si distinguerà tra i suoi compagni per essere giusto e nobile, desideroso di apprendere, padrone di una buona memoria e di uno spirito naturalmente gentile. Un simile individuo sarà educato apposta perché divenga filosofo e giudice. A questo punto Adimanto esplode in una protesta. Quando

tenta di discutere con Socrate, dice, gli pare di disperdersi ad ogni passo, finché all'ultimo tutte le sue precedenti nozioni sono sottosopra. Ma tutto ciò che dice Socrate conferma, come ciascuno può constatare, che chiunque si dedichi alla filosofia diviene uno strano mostro, per non dire un completo buffone; perfino i migliori divengono esseri inutili per opera della filosofia.

Socrate ammette che questo sia vero nel mondo così com'è, ma sostiene che è il resto della gente che si deve vergognare, non i filosofi; in una società saggia i filosofi non sembrerebbero sciocchi; è soltanto tra gli sciocchi che i saggi vengono giudicati privi di saggezza. Che dobbiamo fare in questo dilemma? Esistevano due strade per inaugurare la nostra Repubblica: o facendo sì che i filosofi divenissero governanti, o facendo sì che i governanti divenissero filosofi. La prima via appare subito impossibile, perché in una città che non è già filosoficamente ordinata i filosofi sono impopolari.

Ma un principe nato potrebbe essere un filosofo, e «uno è sufficiente; fate che vi sia un uomo con una città obbediente ai suoi ordini, ed egli potrà realizzare la società ideale intorno alla quale il mondo è così incredulo». Platone sperava di aver trovato un simile principe in Dionigi il giovane, tiranno di Siracusa, ma questi non rispose alle sue aspettative.

La filosofia, per Platone, è una specie di visione, la «visione della verità». Non è puramente intellettuale; non è semplicemente saggezza, ma amore per la saggezza.

L'«intellettuale amore di Dio» di Spinoza è pressoché

la stessa intima unione di pensiero e di sentimento. Chiunque abbia svolto un qualsiasi lavoro creativo ha sperimentato, in maggiore o minore misura, lo stato d'animo in cui, dopo una lunga fatica, la verità o la bellezza appaiono, o sembrano apparire, in una gloria improvvisa, o solo intorno a qualche piccola cosa o anche intorno all'universo intero. L'esperienza, in quel momento, è del tutto convincente; il dubbio può farsi strada più tardi, ma sull'istante la certezza è assoluta. Credo che la maggior parte dei migliori lavori creativi d'arte, di scienza, di letteratura e di filosofia sia stata il risultato d'un simile momento. Se accada ad altri come a me non posso dirlo. Per quanto mi riguarda, ho trovato che quando voglio scrivere un libro su qualche argomento, devo prima immergermi nei dettagli, fintantoché tutte le singole parti del soggetto mi divengano familiari; poi, un certo giorno, se sono fortunato, afferro tutto l'insieme, con le sue parti messe in relazione a dovere. Dopo di che devo soltanto scrivere ciò che ho visto.

Una sensazione analoga si ha camminando sulle montagne nella nebbia, quando i sentieri, le vette e le valli divengono via via familiari, e poi da una certa distanza si vede il panorama intero, netto nello splendore dell'aurora. Questa esperienza, credo, è necessaria per un buon lavoro creativo, ma non sufficiente: invero la certezza soggettiva che porta con sé può fatalmente ingannare.

William James descrive un uomo che si sottopone all'esperienza dei gas esilaranti; mentre è sotto la loro influenza, conosce il segreto dell'universo, ma quando ne

esce se ne dimentica.

Infine, con immenso sforzo, scrive il segreto prima che la visione svanisca. Allorché è tornato completamente in sé si precipita a vedere che cosa ha scritto. Ecco: «Un odore di petrolio prevale ovunque». Quella che sembra un'improvvisa illuminazione può essere fallace, e va seriamente riesaminata quando è cessata la divina intossicazione. La teoria di cui Platone era completamente convinto al tempo in cui scrisse la Repubblica ha bisogno anche dell'aiuto di una parabola (quella della caverna) per esser comunicata al lettore. La strada però è aperta da varie argomentazioni preliminari, destinate a far sì che il lettore comprenda la necessità del mondo delle idee. Prima si distingue il mondo dell'intelletto dal mondo dei sensi; poi l'intelletto e la percezione sono a loro volta divisi in due specie. Le due specie di percezione non ci interessano; le due specie di intelletto si chiamano rispettivamente «ragione» e «intelligenza» e di esse la prima è la più nobile: riguarda le idee pure ed il suo metodo è dialettico. L'intelligenza è la specie di intelletto che si impiega nella matematica; è inferiore alla ragione in quanto usa delle ipotesi che non può provare.

Per esempio, in geometria diciamo: «Sia ABC un triangolo rettangolo». è contro le regole chiedere se ABC sia in realtà un triangolo rettangolo, per quanto si possa esser certi (se abbiamo disegnato una figura) che non lo è, perché non riusciamo a tirare linee perfettamente dritte. Di conseguenza, la matematica non può mai dirci ciò che è ma ciò che sarebbe se... Non esistono linee dritte nel

mondo sensibile; quindi se la matematica deve avere una realtà più che ipotetica dobbiamo trovare una prova dell'esistenza di linee dritte sovrasensibili, in un mondo sovrasensibile. Questo non può esser fatto dall'intelligenza, ma secondo Platone può esser fatto dalla ragione, che dimostra l'esistenza nel mondo iperuranio di un triangolo rettangolo, intorno al quale gli enunciati geometrici possono essere affermati categoricamente e non ipoteticamente. C'è a questo punto una difficoltà che non sfuggì all'attenzione di Platone e che è evidente per i moderni filosofi idealisti. Abbiamo visto che Dio ha creato soltanto un letto, e sarebbe naturale supporre che abbia creato anche una sola linea retta. Ma se esiste un triangolo celeste, Dio deve aver creato almeno tre linee rette. Gli oggetti della geometria, benché ideali, devono esistere in molti esemplari; ci occorrono due cerchi intersecantisi e così via. Ciò suggerisce che la geometria, se la teoria di Platone è valida, non possa raggiungere una definitiva verità, ma debba esser condannata a studiare le apparenze. Trascureremo tuttavia questo punto, intorno al quale la risposta di Platone è alquanto oscura. Platone cerca di spiegare la differenza tra la chiara visione intellettuale e la confusa visione percettiva per mezzo di una analogia tratta dal senso della vista. La vista, dice, differisce dagli altri sensi perché richiede non solo l'occhio e l'oggetto, ma anche la luce. Vediamo con chiarezza gli oggetti su cui batte il sole: nella penombra vediamo confusamente e nella fitta oscurità nulla. Ora il mondo delle idee è ciò che vediamo quando l'oggetto è illuminato dal

sole, mentre il mondo delle cose transitorie è un confuso mondo in penombra.

L'occhio è paragonato all'anima ed il sole, come origine della luce, alla verità o alla bontà. «L'anima è come un occhio: quando si posa su ciò su cui la verità e l'essere risplendono, l'anima afferra e capisce, ed è raggiante di intelligenza; ma quando si volge verso la penombra di ciò che diviene e perisce, allora ha solo un'opinione e va vacillando, e prima è d'una opinione, poi d'un'altra e sembra non aver più intelligenza... Ora ciò che attribuisce verità al fatto conosciuto e il potere di conoscere a chi lo apprende è ciò che vorrei voi designaste con l'idea del bene, e questo giudicherete essere la causa della scienza».

Ciò porta alla famosa similitudine della caverna o spelonca, secondo cui quanti sono privi della filosofia sono paragonabili a prigionieri in una caverna, che possono guardare in una sola direzione perché sono legati, con un fuoco dietro le spalle ed un muro di fronte. Tra loro ed il muro non vi è nulla; tutto ciò che essi vedono sono le proprie ombre, e quelle degli oggetti dietro a loro, proiettate sul muro dalla luce del fuoco.

Inevitabilmente essi considerano queste ombre come reali e non hanno nozione degli oggetti cui sono dovute. Infine qualcuno riesce a fuggire dalla caverna alla luce del sole; per la prima volta vede le cose reali e si rende conto che fino a quel momento è stato ingannato dalle ombre. Se è il filosofo destinato a divenire custode, sentirà che è suo dovere, verso coloro che erano prima suoi compagni di

prigionia, ritornare nella caverna, insegnar loro la verità e mostrar loro la strada per uscire. Ma troverà difficoltà nel persuaderli, perché, venendo dall'aria aperta, vedrà le ombre meno chiaramente di loro, e sembrerà più stupido che non prima della fuga.

«Ed ora, dico, voglio mostrare in un'immagine fino a che punto la nostra natura è o non è illuminata: Guarda! Degli esseri umani vivono in una caverna sotterranea che ha un'apertura verso la luce, ampia quanto la spelonca stessa; essi ci sono stati fin dalla loro infanzia ed hanno le gambe ed il collo incatenati in modo da non potersi muovere, e possono veder solo dinanzi a sé, essendo impediti dalle catene nel volgere la testa. Ad una certa distanza dietro di loro, in alto, risplende un fuoco, e tra il fuoco ed i prigionieri vi è una strada rialzata; e se guardi vedrai un muro basso costruito lungo la strada come il tramezzo che i burattinai hanno di fronte sopra il quale mostrano le marionette.

«Capisco.

«E vedi, dico, gli uomini che passano lungo il muro portando ogni sorta di recipienti e di statue e di figure di animali fatte di legno e di pietra e di vari materiali che appaiono al di sopra del muro? Alcuni di loro parlano, altri tacciono.

«Mi hai mostrato una strana immagine, e si tratta di strani prigionieri. «Come noi, rispondo; ed essi vedono soltanto le proprie ombre, o le ombre l'uno dell'altro, che il fuoco proietta sui muro opposto della caverna.» La posizione del bene nella filosofia di Platone è particolare.

La scienza e la verità, egli dice, sono come il bene, ma il bene ha una posizione più elevata. «Il bene non è un'entità, ma supera di gran lunga le entità per dignità e forza.» Dialetticamente, con la contemplazione del bene assoluto, si giunge alla metà del mondo intellettuale. È per mezzo del bene che la dialettica può fare a meno delle ipotesi del matematico. La supposizione base è che la realtà, contrapposta alla apparenza, sia completamente e perfettamente buona; individuare il bene, quindi, è individuare la realtà. In tutta la filosofia di Platone c'è la stessa fusione tra intelletto e misticismo che esisteva nel pitagorismo, ma a questo punto estremo il misticismo ha evidentemente il sopravvento. La dottrina platonica delle idee contiene un certo numero di errori ovvi. Ma, a dispetto di questi, segna un importantissimo progresso della filosofia, dato che è la prima teoria che mette in risalto il problema degli universali, problema che, sotto diverse forme, ha continuato a porsi fino al giorno d'oggi.

Gli inizi sono necessariamente grossolani, ma non per questo bisogna sottovalutare la loro originalità. Resta ancora qualcosa di ciò che Platone ha detto, anche dopo che sono state apportate tutte le necessarie correzioni.

Almeno questo resta, anche dal punto di vista di chi più è ostile a Platone: non possiamo esprimerci in un linguaggio composto interamente di nomi propri, ma dobbiamo anche usare nomi comuni come «uomo», «cane», «gatto»; e, se non queste, parole che stabiliscono relazioni, come «simile», «prima» e così via.

Tali parole non sono suoni senza senso, ed è difficile

vedere come possano avere un significato se il mondo è costituito interamente di singole cose, come quelle designate dai nomi propri. Può essere che ci siano dei sistemi per evitare questo ragionamento, ma in ogni modo esso costituisce una prima affermazione in favore degli universali.

Provisoriamente lo accetterò per valido, entro certi limiti. Ma anche se tutto ciò fosse assodato, il resto di ciò che Platone dice non ne verrebbe affatto per logica conseguenza.

In primo luogo Platone non comprende la sintassi filosofica. Posso dire «Socrate è umano», «Platone è umano» e così via. In tutte queste asserzioni si può sostenere che la parola «umano» ha esattamente lo stesso significato. Significa però sempre qualcosa che non è dello stesso genere di Socrate, Platone e del resto degli individui che compongono il genere umano. «Umano» è un aggettivo. Sarebbe assurdo dire «Umano è umano». Platone commette un errore analogo a quello di dire «Umano è umano». Egli pensa che la bellezza sia bella: che la parola universale «uomo» sia il nome di un modello d'uomo creato da Dio, di cui gli uomini veri e propri sono copie imperfette e in un certo senso irreali. Non riesce affatto a comprendere quanto grande sia lo scarto tra gli universali ed i particolari, superiori all'ordinario dal punto di vista etico ed estetico. Platone stesso, più tardi, cominciò a scorgere questa difficoltà; lo si vede nel Parmenide, che contiene uno dei casi più notevoli di autocritica da parte di un filosofo.

Il Parmenide è concepito come se fosse narrato da Antifone (fratellastro di Platone), che è il solo a ricordarsi la conversazione, ma che adesso si interessa soltanto di cavalli. Lo trovano con una briglia in mano e con una certa difficoltà lo persuadono a raccontare la famosa discussione tra Parmenide, Zenone e Socrate. Questa, egli racconta, ebbe luogo quando Parmenide era vecchio (circa sessantacinque anni), Zenone di mezza età (sui quaranta), e Socrate giovanissimo.

Socrate espone la teoria delle idee; è certo che esistano le idee di rassomiglianza, giustizia, bellezza e bontà; non è sicuro che esista un'idea di uomo; respinge con indignazione l'ipotesi che ci possano essere idee di cose come i capelli, il fango e la sporcizia, benché, aggiunge, ci siano dei momenti in cui pensa che non esista nulla che non abbia una sua idea. Rifugge da questa prospettiva, perché teme di cadere in un pozzo senza fondo di assurdità.

«Sì, Socrate», dice Parmenide, «questo è perché sei ancora giovane. Tempo verrà, se non sbaglio, in cui la filosofia avrà in te un sostegno più saldo, e allora non disprezzerai neppure le cose più mediocri». Socrate ammette che, da questo punto di vista, «ci sono certe idee di cui tutte le altre cose partecipano, e da cui derivano i loro nomi; quelle simili, per esempio, divengono simili perché partecipano della somiglianza; e le cose grandi divengono grandi perché partecipano della grandezza; e le cose giuste e belle divengono giuste e belle, perché partecipano della giustizia e della bellezza».

Parmenide continua a sollevare difficoltà. a) L'individuo partecipa dell'idea interamente o soltanto in parte? Ad entrambe le opinioni ci sono obiezioni da fare. Per la prima, una idea starebbe contemporaneamente in molti posti; per la seconda, l'idea sarebbe divisibile, ed una cosa che partecipi della piccolezza sarebbe più piccola della piccolezza assoluta, il che è assurdo. b) Quando un individuo partecipa di un'idea, l'individuo e l'idea sono simili; quindi ci dovrà essere un'altra idea, che abbracci sia i particolari sia l'idea originaria. E ce ne dovrà essere un'altra che abbracci i particolari e le due idee, e così via ad infinitum. Così ogni idea, invece di essere una, diviene un'infinita serie di idee (il che è lo stesso del ragionamento aristotelico sul «terzo uomo»). c) Socrate suggerisce che forse le idee sono soltanto pensieri, ma Parmenide sottolinea che i pensieri devono essere su qualcosa. d) Le idee non possono assomigliare ai particolari che partecipano di esse, per la ragione data sopra in b). e) Le idee, se ce ne sono, debbono esserci sconosciute perché la nostra conoscenza non è assoluta. f) Se la conoscenza di Dio è assoluta, Egli non ci conoscerà e quindi non potrà governarci. Nondimeno la teoria delle idee non è del tutto abbandonata. Senza idee, dice Socrate, non ci sarà nulla su cui la mente possa fermarsi, e quindi il ragionamento verrebbe distrutto. Parmenide gli dice che le sue preoccupazioni derivano dalla mancanza di istruzione, ma non si raggiunge alcuna conclusione definitiva.

Non credo che le obiezioni logiche di Platone alla realtà dei particolari sensibili resisterebbero alla critica. Dice, per

esempio, che tutto ciò che è bello è anche, sotto certi aspetti, brutto; ciò che è doppio è anche metà; e così via. Ma quando diciamo di qualche opera d'arte che è bella sotto certi aspetti e brutta sotto altri, l'analisi (almeno teoricamente) ci permetterà sempre di dire «questa parte o quell'aspetto è brutto». E per quanto riguarda «doppio» e «metà», si tratta di termini relativi; non vi è contraddizione nel fatto che 2 sia il doppio di 1 e la metà di 4.

Platone è continuamente in crisi per il fatto che non comprende i termini relativi. Crede che se A è più grande di B e più piccolo di C, A debba essere contemporaneamente grande e piccolo, il che gli si presenta come una contraddizione. Guai di questo genere sono le malattie infantili della filosofia.

La distinzione tra realtà ed apparenza non può avere le conseguenze ad essa attribuite da Parmenide, da Platone e da Hegel. Se l'apparenza appare in realtà, non si può dire che essa non sia niente, e quindi fa parte della realtà; questo è un ragionamento di tipo esattamente parmenideo. Se poi l'apparenza non appare in realtà, perché confonderci la testa intorno ad essa? Ma forse qualcuno dirà:

«L'apparenza non appare in realtà; ma sembra che appaia». Questo non ci sarà di grande aiuto, e chiederemo ancora: «Sembra realmente che appaia, o sembra solo apparentemente che appaia?» Presto o tardi, anche se sembra solo che l'apparenza appaia, o sembra solo apparentemente che appaia in realtà, diremo che essa fa

parte della realtà.

Platone non si sognerebbe mai di negare che sembra che ci siano molti letti, benché ci sia soltanto un letto reale, e cioè quello fatto da Dio. Ma non ha affrontato le conseguenze del fatto che esistano molte apparenze e che questa molteplicità faccia parte del reale.

Ogni tentativo di dividere il mondo in pezzi, di cui uno sia più «reale» dell'altro, è condannato al fallimento. Legata a questa è un'altra curiosa idea di Platone, quella che la conoscenza e l'opinione debbano riguardare soggetti diversi. Noi diremmo: se io penso che stia per nevicare, questa è un'opinione; se vedo che sta nevicando, questa è conoscenza; ma il soggetto è lo stesso in entrambi i casi.

Platone invece pensa che ciò che una volta è materia di opinione non può mai esser materia di conoscenza. La conoscenza è certa ed infallibile; l'opinione non solo è fallibile, ma è necessariamente errata, dato che presuppone l'esistenza in ciò che è soltanto apparente.

Tutto ciò era già stato detto da Parmenide.

C'è però un aspetto per cui la metafisica di Platone è palesemente diversa da quella di Parmenide. Per Parmenide c'è soltanto l'Uno; per Platone ci sono molte idee. Ci sono non solo la bellezza, la verità e la bontà, ma, come abbiamo visto, c'è il letto celeste creato da Dio; c'è un uomo celeste, un cane celeste, un gatto celeste e così via.

Sembra però che tutto questo, nella Repubblica, non sia stato adeguatamente approfondito. Un'idea o forma

platonica non è un pensiero, per quanto possa essere oggetto di pensiero. è difficile vedere come possa esser stata creata, dato che la sua entità è al di fuori del tempo, e dato che Dio non può aver deciso di creare un letto senza che il suo pensiero, nell'atto di decidere, abbia avuto per oggetto proprio quel letto platonico cui dette poi esistenza. Ciò che è fuori del tempo dev'essere increato.

Giungiamo così ad una difficoltà che ha preoccupato molti teologi. Soltanto il mondo contingente, il mondo dello spazio e del tempo può esser stato creato; ma questo è proprio il mondo di ogni giorno, quello che è stato condannato come illusorio e cattivo.

Quindi sembrerebbe che il Creatore abbia creato soltanto l'illusione ed il male.

Alcuni gnostici furono così conseguenti da adottare questo punto di vista; ma in Platone la difficoltà non viene ancora alla superficie e sembra che scrivendo la Repubblica egli non se ne sia mai accorto.

Il filosofo destinato a divenir custode deve, secondo Platone, tornare nella caverna, e vivere tra coloro che non hanno mai visto il sole della verità. Sembrerebbe che Dio stesso, se vuole migliorare la sua creazione, debba fare altrettanto; un cristiano seguace di Platone potrebbe interpretare così l'incarnazione. Ma rimane completamente impossibile spiegare perché Dio non si sia accontentato del mondo delle idee. Il filosofo conosce la caverna già esistente, ed è spinto dalla sua bontà d'animo a ritornarvi; ma se il Creatore ha veramente creato tutto, si può osservare che avrebbe potuto addirittura evitare le

caverne. Forse questa difficoltà sorge solo dalla nozione cristiana di Creatore e non è imputabile a Platone, il quale dice che Dio non creò tutto, ma soltanto ciò che è buono. La molteplicità del mondo sensibile, secondo lui, avrebbe qualche altra origine diversa da Dio. E le idee forse non sarebbero tanto create da Dio quanto sarebbero parti costitutive della sua essenza.

L'apparente pluralismo implicito nella molteplicità delle idee non sarebbe quindi fondamentale. Fondamentalmente vi è soltanto Dio, o il dio per cui le idee sono degli attributi. Questa è, comunque, una possibile interpretazione di Platone.

Platone traccia un interessante schizzo dell'educazione adatta ad un giovane destinato a divenir custode. Abbiamo visto che il giovane è scelto per questo onore sulla base di un insieme di qualità intellettuali e morali; dev'essere giusto e nobile, desideroso di apprendere, di buona memoria e di spirito gentile. Il giovane scelto per questi meriti passerà il periodo fra i venti e i trenta anni sulle quattro discipline pitagoriche: aritmetica, geometria (piana e solida), astronomia e armonia. Questi studi non vanno seguiti con spirito utilitaristico, ma servono a preparare la mente alla visione delle cose eterne. In astronomia, per esempio, non bisogna angustiarsi troppo intorno ai corpi celesti veri e propri, ma piuttosto intorno alla matematica del moto di corpi celesti ideali.

Ciò può suonare assurdo ad orecchie moderne, ma, strano a dirsi, si dimostrò un punto di vista fruttuoso anche per l'astronomia empirica. Singolare è il modo come ciò

avvenne, e val la pena di considerarlo. I moti apparenti dei pianeti, finché non furono analizzati puntualmente, apparivano irregolari e complicati, e per niente simili a quelli che un Creatore pitagorico avrebbe scelto. Era evidente per ogni greco che i cieli dovessero essere un esempio di bellezza matematica, il che sarebbe stato vero solo se i pianeti si fossero mossi in circolo. Ciò valeva particolarmente per Platone. Sorse quindi il problema: c'è qualche ipotesi che permetta di ridurre l'apparente disordine dei moti planetari nell'ordine, nella bellezza e nella semplicità?

Se c'è, l'idea del bene ci giustificherà quandoosterremo una simile ipotesi. Aristarco di Samo espresse quest'ipotesi: che tutti i pianeti, compresa la terra, girassero intorno al sole descrivendo dei circoli. Tale opinione fu respinta per duemila anni, in gran parte per l'autorità di Aristotele il quale attribuisce un'ipotesi piuttosto simile a «i pitagorici» (De Coelo, 293 a). L'ipotesi fu ripresa da Copernico e il suo successo sembrò giustificare i preconcetti estetici di Platone in astronomia. Disgraziatamente, però, Keplero scoprì che i pianeti si muovono in ellissi, non in circolo, con il sole in un fuoco e non al centro; poi Newton scoprì che non si muovono eppure secondo ellissi esatte. E così la geometrica semplicità cercata da Platone e apparentemente trovata da Aristarco di Samo finì col dimostrarsi illusoria. Questo brano di storia scientifica illustra una massima generale: che qualsiasi ipotesi, anche assurda, può essere utile alla scienza, se pone un ricercatore in grado di concepire le

cose in maniera nuova; ma quando, per un caso, ciò è servito a questo scopo, è probabile che divenga un ostacolo all'ulteriore progresso.

La fede nel bene come chiave della comprensione scientifica del mondo fu utile in un certo stadio all'astronomia, ma in ogni stadio seguente risultò dannosa. Il pregiudizio etico ed estetico di Platone, ed ancor più di Aristotele, fece molto per uccidere la scienza greca. È degno di nota che i moderni seguaci di Platone, con poche eccezioni, siano ignoranti in matematica, a dispetto dell'immensa importanza che Platone attribuiva all'aritmetica e alla geometria, e dell'immensa influenza che queste ebbero sulla sua filosofia. Ecco un esempio dei danni della specializzazione; nessuno parla di Platone, a meno di non aver dedicato tanta della propria giovinezza al greco da non aver avuto tempo di studiare le cose che Platone giudicava importanti.

16: LA TEORIA PLATONICA DELL'IMMORTALITÀ

Il dialogo che prende nome da Fedone è interessante sotto molti aspetti. Descrive gli ultimi momenti della vita di Socrate: la sua conversazione immediatamente prima di bere la cicuta e dopo, finché non perde conoscenza. Ci presenta l'ideale platonico di un uomo che è insieme saggio e buono al più alto grado e che non ha alcuna paura della morte. Socrate di fronte alla morte, così come è

rappresentato da Platone, ha avuto un'importanza fondamentale dal punto di vista etico, nei tempi antichi come nei moderni. Ciò che il racconto evangelico della Passione e della Crocifissione fu per i cristiani, il Fedone fu per i filosofi pagani o per i liberi pensatori (Anche per molti cristiani, è secondo solo alla morte di Cristo).

«Non c'è nulla in alcuna tragedia, antica o moderna, nulla nella poesia o nella storia (con una sola eccezione), paragonabile alle ultime ore di Socrate descritte da Platone». Queste sono parole del Reverendo Benjamin Jowett.) Ma l'imperturbabilità di Socrate nella sua ultima ora è legata alla sua fede nell'immortalità ed il Fedone è importante in quanto espone non solo la morte di un martire, ma anche molte dottrine che poi furono cristiane. La teologia di San Paolo e dei Padri della Chiesa deriva largamente, in via diretta o indiretta, dal Fedone e difficilmente può esser capita se non si conosce Platone. Un dialogo precedente, il Critone, narra come certi amici e discepoli di Socrate organizzassero un piano per farlo fuggire in Tessaglia. Probabilmente le autorità ateniesi sarebbero state ben felici se fosse scappato e il piano suggerito sarebbe molto probabilmente riuscito. Socrate, però, non ne fece nulla. Replicò di esser stato condannato con il dovuto processo e che sarebbe stato male far qualcosa di illegale per evitare la punizione. Per primo proclamò il principio (che noi colleghiamo al Discorso della montagna), che «non bisogna rendere male per male ad una persona, qualunque male possiamo averne sofferto». Si immagina poi impegnato in un dialogo con le leggi di

Atene, in cui esse affermano che egli deve loro il rispetto che un figlio deve al padre o uno schiavo al padrone, ma in grado ancor maggiore; e che, per di più, ogni cittadino ateniese è libero di emigrare dallo Stato ateniese. Le leggi terminano il loro lungo discorso con le parole: «Dunque, o Socrate, obbedisci a noi tue nutrici: e non voler anteporre né figliuoli né vita né altro alla giustizia; affinché, giungendo all'altro mondo, tu abbia di che difenderti presso coloro che lo governano. Si vede chiaro che il fare quel che tu mediti non è il meglio qui, né il più giusto né il più pio per te o per alcuno dei tuoi; come non sarà meglio, giunto che tu sia colà. Ché anzi, adesso te ne andrai all'altra vita (se pur te ne andrai), offeso non da noi Leggi, ma dagli uomini. Laddove, fuggendo di qua così vilmente, rendendo ingiuria per ingiuria, e male per male; e violando i patti stipulati con noi; e facendo danno a chi meno dovevi, a te stesso, agli amici, alla patria, alle Leggi, noi ti avremo a sdegno finché tu viva. E poi: le sorelle nostre di colà, le leggi dell'altra vita non ti faranno buona accoglienza, sapendo che hai fatto ogni sforzo per la nostra rovina».

Questa voce, dice Socrate, «mi sembra di udirla all'orecchio in quella guisa che i coribanti sentono i flauti». E decide, di conseguenza, che è suo dovere restare e sottomettersi alla sentenza di morte. Nel Fedone, l'ultima ora è venuta; le sue catene sono state tolte, e gli è concesso di conversare liberamente con i suoi amici. Allontana la moglie in lacrime, perché il dolore della donna non disturbi la discussione.

Socrate comincia sostenendo che, per quanto chi

possiede lo spirito della filosofia non tema la morte, ma al contrario la accolga con gioia, tuttavia egli non si sarebbe tolta la vita, perché ritiene che ciò sia illegale. I suoi amici gli chiedono perché ritenga che il suicidio sia illegale e la sua risposta, in accordo con la dottrina orfica, è quasi esattamente quella che potrebbe dare un cristiano. «C'è una dottrina, che si racconta in gran segreto, per cui l'uomo è un prigioniero che non ha diritto d'aprir la porta ed andarsene; questo è un grande mistero che non capisco del tutto». Paragona il rapporto tra l'uomo e Dio con quello tra il bestiame e il suo padrone; sareste furibondi, dice, se il vostro bove si prendesse la libertà di andarsene fuori strada, e così «ci possono essere delle ragioni per cui un uomo deve aspettare, e non togliersi la vita finché Dio non lo chiami, come sta chiamando me adesso». Egli non è afflitto per la morte, perché è convinto «in primo luogo, che sto andando verso altri dèi che sono saggi e buoni (dei quali son certo come posso esserlo in simili questioni) ed in secondo luogo (benché non ne sia sicuro) verso uomini già morti, che sono migliori di quelli che lascio dietro di me.

Ho buone speranze che al morto resti ancora qualcosa, e qualcosa di decisamente migliore per il buono che non per il cattivo». La morte, dice Socrate, è la separazione dell'anima dal corpo. Qui entriamo nel dualismo platonico: tra realtà ed apparenza, idee e oggetti sensibili, ragione e percezione, anima e corpo. Queste coppie hanno un elemento comune: il primo termine in ciascuna di esse è superiore al secondo, sia in realtà che in bontà. Un

moralismo ascetico era la conseguenza naturale di questo dualismo. Il Cristianesimo adottò in parte questa dottrina, ma mai interamente. C'erano due ostacoli. Il primo era che la creazione del mondo visibile, se Platone aveva ragione, appariva come un fatto cattivo, e quindi il Creatore non poteva essere buono. Il secondo era che l'ortodossia non poteva mai spingersi fino a condannare il matrimonio pur sostenendo la maggior nobiltà del celibato. I manichei erano più coerenti sotto entrambi gli aspetti.

La distinzione tra spirito e materia, che è diventata un luogo comune della filosofia, della scienza ed anche del pensiero popolare, ha una origine religiosa e cominciò come distinzione dell'anima dal corpo. Gli orfici, come abbiamo visto, si proclamavano figli della terra e del cielo stellato; dalla terra viene il corpo, dal cielo l'anima. È la medesima teoria che Platone cerca di esprimere in linguaggio filosofico. Socrate, nel Fedone, passa subito a sviluppare le conseguenze ascetiche di questa dottrina, ma il suo ascetismo è moderato, da persona sobria. Non dice che il filosofo dovrebbe astenersi completamente dai comuni piaceri, ma soltanto che non dovrebbe essere loro schiavo. Il filosofo non si dovrebbe preoccupare di mangiare e bere, ma naturalmente dovrebbe mangiare quanto è necessario; non viene affatto suggerito il digiuno. Socrate, benché indifferente al vino, quando se ne presentava l'occasione beveva più di chiunque altro, senza mai ubriacarsi.

Non era il bere che condannava, ma il godimento nel bere. In maniera analoga il filosofo doveva tener in non cale

i piaceri dell'amore, i costosi vestiti, o i sandali o gli altri ornamenti della persona.

Doveva dedicarsi interamente all'anima e non al corpo. «Dovrebbe piacergli, fin dove è possibile, allontanarsi dal corpo e volgersi all'anima». è ovvio che questa dottrina, se fosse stata popolarizzata, sarebbe divenuta ascetica, ma nell'intenzione, propriamente parlando, non lo è. Il filosofo non si sottrarrà con uno sforzo ai piaceri dei sensi, ma semplicemente penserà ad altre cose. Ho conosciuto molti filosofi che dimenticano di mangiare e, quando finalmente decidono di mangiare, nel contempo leggono un libro.

Essi agiscono come voleva Platone: non rifuggono dalla ghiottoneria attraverso uno sforzo morale, ma si interessano più ad altre cose. A quanto pare, il filosofo dovrebbe sposarsi, generare ed allevare figli nella stessa maniera distratta; ma, data l'emancipazione delle donne, questo è diventato più difficile.

Nessuna meraviglia che Santippe fosse una megera.

I filosofi, continua Socrate, tentano di staccare l'anima dalla sua comunione con il corpo, mentre il resto della gente pensa che per un uomo «che non ha il senso del piacere e del godimento corporale» non valga la pena di vivere. In questa frase sembra che Platone, forse inavvertitamente, approvi il punto di vista di una certa categoria di moralisti per i quali i piaceri del corpo sono i soli di cui valga la pena di occuparsi. Questi moralisti sostengono che l'uomo, il quale non cerca i piaceri dei sensi, evita per ciò stesso del tutto il piacere e vive virtuosamente. Questo è un errore che ha provocato danni

indicibili.

Fintantoché si accetta la distinzione fra spirito e corpo, i piaceri migliori, così come i peggiori, sono quelli spirituali: per esempio l'invidia e molte forme di crudeltà e di amore per il potere. Il Satana di Milton si innalza al di sopra del dolore fisico, e si dedica ad un lavoro di distruzione da cui gli deriva un piacere interamente intellettuale. Molti eminenti ecclesiastici, avendo rinunciato ai piaceri dei sensi, e non essendo in guardia contro gli altri, finiscono col venir dominati dall'amore per il potere che li porta a spaventevoli crudeltà e persecuzioni in nome della salvezza della religione. Hitler appartiene appunto a questo tipo; secondo tutte le testimonianze, i piaceri dei sensi hanno molta poca importanza per lui. La liberazione dalla tirannide del corpo contribuisce alla grandezza dell'uomo, ma purtroppo alla grandezza nel peccato non meno che a quella nella virtù.

Da questa digressione ritorniamo a Socrate.

Veniamo ora all'aspetto intellettuale della religione che Platone (a ragione o a torto) attribuisce a Socrate. Il corpo è un ostacolo verso la conquista della conoscenza, la vista e l'udito sono dei testimoni imprecisi: la vera esistenza è rivelata interamente all'anima dal pensiero e non dal senso. Consideriamo per un momento le conseguenze di questa dottrina. Essa implica una completa ripulsa della conoscenza empirica, compresa la storia e la geografia. Ci è impossibile sapere se è esistito un luogo come Atene o un uomo come Socrate; la sua morte ed il suo coraggio nel morire appartengono al mondo delle apparenze. E

soltanto attraverso la vista e l'udito che noi sappiamo qualcosa intorno a tutto ciò, ed il vero filosofo ignora la vista e l'udito.

Che cosa gli rimane allora? In primo luogo la logica e la matematica; ma queste sono ipotetiche e non giustificano alcuna asserzione categorica intorno al mondo reale.

Il passo successivo, ed è quello cruciale, dipende dall'idea del bene. Una volta arrivato a questa idea, si suppone che il filosofo sappia che il bene è il reale e sia quindi in grado di dedurre che il mondo delle idee è un mondo reale. I filosofi posteriori argomentarono per dimostrare la identità del bene e del reale, ma Platone sembra ammetterla come evidente. Se vogliamo capirlo, dobbiamo, per ipotesi, supporre che questa asserzione sia giustificata. Il pensiero è migliore, dice Socrate, quando la mente è raccolta in se stessa, non turbata da suoni, da visioni, da sofferenze o da piaceri, quando prende commiato dal corpo ed aspira al vero essere; «e in questo il filosofo disprezza il corpo».

Da qui Socrate passa alle idee, o forme delle entità. Vi è l'assoluta giustizia, l'assoluta bellezza e l'assoluto bene, invisibili però agli occhi. «Ed io non parlo solo di queste, ma della grandezza, della salute, della forza assoluta e dell'essenza, ossia della vera natura di tutte le cose». Tutto ciò si vede soltanto con la visione intellettuale. Quindi, finché siamo nel corpo, e finché l'anima è contaminata dai mali del corpo, il nostro desiderio di verità non sarà soddisfatto.

Questo punto di vista esclude l'osservazione e gli

esperimenti scientifici come metodi per raggiungere la verità. La mente dello sperimentatore non è «raccolta in se stessa» e non vuol evitare di udire e di vedere. Le due specie di attività mentale che si possono seguire con il metodo raccomandato da Platone sono la matematica e l'astrazione mistica. Questo spiega come le due cose siano così intimamente connesse in Platone e nei pitagorici.

Per l'empirista, è il corpo che ci mette in contatto con il mondo della realtà esteriore, ma per Platone il corpo è doppiamente cattivo: come un mezzo deformante che ci fa vedere le cose attraverso un vetro sporco, e come sorgente di desideri che ci distraggono dalla ricerca della conoscenza e dalla visione della verità. Alcune citazioni chiariranno tutto ciò.

«Mille ostacoli infatti ci vengono dal corpo, stante il necessario nutrimento. Poi le malattie che tratto tratto ci assalgono, e sono d'impedimento alla ricerca del vero; senza dire degli amori, delle cupidità, dei timori, dei fantasmi d'ogni genere, e delle molte inezie e sciocchezze senza fine, che in realtà, come dicono gli uomini, ci tolgono ogni capacità di pensare. Donde vengono i combattimenti, le sedizioni e le pugne? Donde vengono se non dal corpo e dalle sue cupidigie? Poiché le guerre tutte hanno origine dalla brama della ricchezza: e le ricchezze siamo costretti ad acquistarle per via del corpo, schiavi ai suoi servigi. Tutto questo fa sì ch'esso ci distragga dallo studio della filosofia. Ultimo e peggiore di tutti i mali è il fatto che il corpo ci impacci quando pur abbiamo tempo per dedicarci

alla speculazione: eccolo sopraggiungere in mezzo alle nostre ricerche, a turbarle, a scompigliarle, a trasformarle, cosicché non è possibile, per cagion sua, veder nulla di vero. è quindi manifesto che per conoscere veramente qualcosa, bisogna liberarsi dal corpo, e considerare le cose con la sola anima; come è manifesto che potremo conoscer ciò di cui ci diciamo amanti, la sapienza, soltanto quando saremo morti; non già da vivi, ma dopo la morte perché, se col corpo non è possibile conoscer nulla nella sua purezza, una delle due: o il sapere non si può conseguire mai o si può conseguire dopo la morte, e non prima.

E allora, puri e liberi dalla stoltezza del corpo, ci troveremo senza dubbio con altri di questa fatta, e conosceremo la purezza delle cose, cioè la verità. E non sarebbe giusto, infatti, che l'impuro toccasse la purezza... E cosa è la purificazione se non il separare l'anima dal corpo?... Ma non si chiama morte la separazione e lo scioglimento dell'anima dal corpo?... Ed i veri filosofi, ed essi soli, sono quelli che cercano sempre di disciogliere l'anima. La sola moneta giusta con la quale tutto si deve permutare è la saggezza. Si direbbe che coloro che tra noi istituirono i misteri non fossero gente da poco; ma che volessero fin dalle origini alludere a questo: che chi giungesse all'Averno non purificato e non iniziato giacerebbe nel fangoso abisso; e chi purificato ed iniziato, abiterebbe insieme con gli dèi. Infatti, dicono quelli che attendono alle iniziazioni: molti sono i Tirsigeri e pochi i Bacchi. E questi, a parer mio, non altri sono che coloro i

quali si applicarono alla filosofia». Tutto questo linguaggio è mistico e deriva appunto dai misteri. La «purezza» è un concetto orfico, che aveva originariamente un significato rituale, ma per Platone significa libertà dalla schiavitù del corpo e dei suoi bisogni. È interessante sentirlo dichiarare che le guerre sono causate dall'amore per il denaro e che il denaro è necessario solo per il servizio del corpo. La prima parte di questa affermazione è identica a quella sostenuta da Marx, ma la seconda deriva da un modo di vedere molto differente. Platone pensa che un uomo potrebbe vivere con pochissimo denaro se i suoi desideri si riducessero al minimo, ed indubbiamente questo è vero. Ma egli pensa anche che un filosofo dovrebbe essere esente dalla necessità di compiere un lavoro manuale; e deve quindi vivere sulla ricchezza creata da altri. In uno Stato molto povero non ci sarebbero probabilmente filosofi. Fu l'imperialismo dell'Atene di Pericle che rese possibile agli Ateniesi di studiare la filosofia.

I beni intellettuali sono altrettanto costosi delle comodità materiali, e sono ben poco indipendenti dalle condizioni economiche. La scienza richiede biblioteche, laboratori, telescopi, microscopi e così via e gli uomini di scienza devono ricevere il sostentamento per mezzo del lavoro altrui. Ma per il mistico queste sono tutte sciocchezze. Un sant'uomo dell'India e del Tibet non ha bisogno di alcun apparato. Porta soltanto un perizoma, mangia solo riso, ed è sostentato da un po' di carità perché lo si crede un saggio. Questo è lo sviluppo logico del punto di vista platonico.

Per tornare al Fedone: Cebete esprime dei dubbi circa la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, ed invita Socrate a esporre gli argomenti.

Questi lo fa, ma bisogna dire che gli argomenti sono invero assai poveri. Il primo argomento è che tutte le cose che hanno dei contrari sono da questi generate: un'affermazione che ci richiama alla teoria di Anassimandro sulla giustizia cosmica.

Ora la vita e la morte sono dei contrari, e quindi ciascuna di esse deve generare l'altra.

Ne consegue che le anime dei morti esistono da qualche parte, e tornano sulla terra al momento dovuto. L'affermazione di San Paolo «il seme non si vivifica se non quando muore», sembra derivare da qualche teoria del genere. Il secondo argomento è che conoscere è ricordare, e quindi l'anima deve essere esistita prima della nascita. La teoria che conoscere sia ricordare è sostenuta principalmente con il fatto che noi abbiamo idee come quella dell'esatta eguaglianza che non può essere dedotta dall'esperienza. Noi sperimentiamo una eguaglianza approssimativa, ma l'eguaglianza assoluta non si trova mai tra gli oggetti sensibili: e tuttavia sappiamo che cosa intendiamo con «eguaglianza assoluta». Dato che non l'abbiamo appresa dall'esperienza, dobbiamo aver portato con noi questa nozione da una precedente esistenza. Un argomento analogo, dice Socrate, si applica a tutte le altre idee.

Così l'esistenza delle varie cose, e la nostra capacità di apprenderle dimostrano la preesistenza dell'anima fornita

di conoscenza.

L'affermazione che tutta la conoscenza sia memoria è sviluppata con maggiore ampiezza nel Menone. Qui Socrate dice: «Non esiste insegnamento, ma solo reminiscenza». Vuol dimostrare questo punto interrogando su problemi geometrici un piccolo schiavo che Menone ha fatto entrare. Socrate conclude che le risposte del ragazzo dimostrano che egli in realtà sa la geometria, benché fino a quel momento non si sia accorto di possedere tale scienza. Alla stessa conclusione, che l'anima porti con sé la conoscenza da una esistenza precedente si giunge sia nel Menone sia nel Fedone.

In merito si può osservare, in primo luogo, che l'argomento è del tutto inapplicabile alla conoscenza empirica. Il piccolo schiavo non poteva esser condotto a «ricordare» quando furono costruite le Piramidi, o se l'assedio di Troia accadde realmente, a meno che non gli fosse accaduto di esser presente a tali avvenimenti. Solo il genere di conoscenza che si chiama a priori, specialmente la logica e la matematica, si può supporre che esista in ciascuno indipendentemente dall'esperienza (a parte l'estasi mistica) che Platone ammette come reale conoscenza. Vediamo come possa reggersi il ragionamento per quel che riguarda la matematica. Prendete il concetto di eguaglianza. Possiamo ammettere di non avere esperienza, tra gli oggetti sensibili, dell'esatta eguaglianza; vediamo soltanto eguaglianze approssimative. Come arriviamo allora all'idea di eguaglianza assoluta? O forse non abbiamo tale idea?

Prendiamo un caso concreto. Il metro si definisce come la lunghezza d'una certa sbarra conservata a Parigi a una determinata temperatura. Che cosa intenderemmo dicendo che la lunghezza d'un'altra sbarra è esattamente di un metro?

Non credo che intenderemmo alcunché.

Potremmo dire: «I più accurati processi di misurazione noti alla scienza al giorno d'oggi non riescono a mostrare se la nostra sbarra sia più lunga o più corta del metro standard di Parigi». Con sufficiente imprudenza potremmo aggiungere la previsione che nessun successivo perfezionamento della tecnica della misura altererà questo risultato.

Ma si tratta ancora di un'affermazione empirica, nel senso che l'esperienza pratica può in ogni momento provare il contrario.

Non credo che noi possediamo in realtà l'idea dell'assoluta eguaglianza come suppone Platone.

Ma anche ammesso di sì, è chiaro che nessun bambino la possiede fino ad una certa età, e che l'idea è evocata dall'esperienza anche se non direttamente derivata dalla esperienza.

Per di più, a meno che la nostra esistenza prima della nascita non fosse un'esistenza basata sui sensi e sulla percezione, essa sarebbe stata incapace di generare l'idea così come è; e se si suppone che la nostra esistenza precedente sia stata in parte supersensibile, perché non fare la stessa ipotesi intorno all'esistenza presente? Da tutti questi punti di vista l'argomento cade.

Considerando acquisita la dottrina della reminiscenza, Cebete dice: «Circa la metà di ciò che si cercava è stato provato; cioè che le nostre anime esistevano prima che noi nascessimo: che l'anima esista dopo la morte come prima della nascita, è l'altra parte che resta da provare». Socrate di conseguenza vi si dedica. Dice che questo consegue da ciò che si era detto intorno al fatto che ogni cosa viene generata dal suo contrario, per cui la morte deve generare la vita come la vita genera la morte. Ma aggiunge un altro argomento che ebbe lunga vita in filosofia: soltanto ciò che è complesso si può dissolvere e l'anima, come le idee, è semplice e non composta di parti. Ciò che è semplice, si pensa, non può cominciare o finire o mutare.

Ora, le essenze sono immutabili: l'assoluta bellezza, per esempio, è sempre la stessa, mentre le cose belle cambiano continuamente.

Così le cose che si vedono sono temporali, ma le cose che non si vedono sono eterne. Il corpo si vede, ma l'anima non si vede; quindi l'anima va classificata nel gruppo delle cose che sono eterne. L'anima, essendo eterna, si trova a suo agio nella contemplazione delle cose eterne, cioè delle essenze, ma si perde e si confonde quando, con la percezione, contempla il mondo delle cose mutevoli.

«L'anima, quando si vale del corpo per esaminare qualche cosa, cioè della vista o dell'udito, o di qualche altro senso (esaminare per mezzo del corpo vuol dire appunto esaminare per mezzo dei sensi), allora essa è tratta dal corpo stesso alle cose che non sussistono mai in un modo medesimo, e per tal contagio si smarrisce, si turba e

vacilla come fosse ebbra... Ma quando si mette a considerare le cose da per sé sola, allora si innalza lassù al Puro, al Sempiterno, all'Immortale e, come connaturata con lui, sempre con lui si ritrova finché le sia dato di starsene in sé raccolta. Allora cessano i suoi smarrimenti; ed ella rimane inalterata e tranquilla come unita a ciò che non muta mai. E questo stato dell'anima si chiama **saggezza**».

L'anima del vero filosofo che si è, in vita, liberato dalla schiavitù della carne, partirà dopo la morte per il mondo invisibile, dove vivrà felice in compagnia degli dèi. Ma l'anima impura, che ha amato il corpo, diventerà un fantasma che vagherà intorno al suo sepolcro o entrerà nel corpo di un animale come un lupo o un asino o un uccello da preda, secondo il suo carattere. Un uomo che sia stato virtuoso, senza essere un filosofo, diventerà un'ape o una vespa o una formica, o qualche altro animale che conduce una vita collettiva e sociale. Solo il vero filosofo va in cielo quando muore.

«A nessuno che non abbia studiato filosofia e che non sia interamente puro al momento della sua dipartita è permesso di entrare nella compagnia degli dèi, ma solo a chi ama la conoscenza.» Ecco perché coloro che sono veramente votati alla filosofia si astengono dai piaceri della carne: non perché essi temano la povertà o le disgrazie, ma perché «sono consci che l'anima è semplicemente legata e incollata al corpo, e finché la filosofia non la raggiunga, può vedere l'esistenza soltanto attraverso le sbarre di una prigione, non dentro di sé e per mezzo di se

stessa... Anzi, a causa del piacere, è divenuta la principale responsabile della propria cattività». Il filosofo sarà temperante perché «ogni piacere ed ogni pena è una specie di chiodo che fissa e ribadisce l'anima al corpo, finché essa diviene come il corpo e crede che sia vero tutto ciò che il corpo afferma esser vero».

A questo punto Simmia ricorda la teoria pitagorica secondo la quale l'anima è armonia, e insiste: se la lira si rompe, può l'armonia sopravvivere? Socrate risponde che l'anima non è un'armonia perché l'armonia è complessa, mentre l'anima è semplice. Per di più, dice, l'opinione che l'anima sia un'armonia è incompatibile con la sua esistenza precedente, dimostrata dalla dottrina della reminiscenza; perché l'armonia non esiste prima della lira.

Socrate passa poi a dare un sunto del proprio sistema filosofico, molto interessante, ma non pertinente all'argomento principale. Va avanti esponendo la teoria delle idee e arriva alla conclusione «che le idee esistono e che le altre cose partecipano di esse e derivano da esse i loro nomi». Infine descrive il destino delle anime dopo la morte: il buono va in cielo, il cattivo all'inferno, il mediocre in purgatorio. La sua fine e i suoi addii vengono descritti. Le sue ultime parole sono: «Critone, devo un gallo ad Esculapio; vuoi ricordarti di pagare il debito?» Gli ateniesi pagavano un gallo ad Esculapio quando guarivano da una malattia, e Socrate era guarito dalla febbre agitata della vita. «Di tutti gli uomini del suo tempo», conclude Fedone, «era il più saggio, il più giusto ed il migliore».

Il Socrate platonico funse per molte epoche da modello ai filosofi successivi. Che cosa dobbiamo pensare di lui dal punto di vista etico? (Mi riferisco solo all'uomo come ce lo dipinge Platone.) I suoi meriti sono evidenti.

Indifferente al successo mondano, così libero dalla paura da rimanere calmo, gentile e spiritoso fino all'estremo momento, egli si cura più di quanto crede essere la verità che di qualsiasi altra cosa. Ha però alcuni gravissimi difetti. è disonesto e sofisticato nei ragionamenti, e nel suo modo di pensare adopera l'intelligenza per giungere a quelle conclusioni che gli vanno a genio, piuttosto che per una disinteressata ricerca della verità.

C'è qualcosa di untuoso e di ricercato in lui, che ricorda un tipo di cattivo prete. Il suo coraggio in faccia alla morte sarebbe stato più ammirevole se non avesse creduto di

andare a godere l'eterna felicità in compagnia degli dèi. A differenza di alcuni dei suoi predecessori, il suo pensiero, lungi dall'essere scientifico, era teso a dimostrare che l'universo coincideva con i suoi modelli etici.

Questo è un tradimento della verità, ed il peggiore dei peccati filosofici. Come uomo, possiamo immaginarlo ammesso alla comunione dei santi; ma come filosofo ha bisogno di una lunga permanenza in un purgatorio scientifico.

17: LA COSMOGONIA DI PLATONE

La cosmogonia di Platone è esposta nel Timeo (Questo dialogo contiene molte parti oscure ed ha dato origine a controversie tra i commentatori. In complesso, sono quasi completamente d'accordo con l'ammirevole libro di Cornford, *Plato's Cosmology*.), che fu tradotto in latino da Cicerone e fu, di conseguenza, l'unico dialogo conosciuto in Occidente nel Medioevo. Sia nella filosofia medioevale sia, prima, nel neoplatonismo, questo dialogo ebbe un'influenza maggiore di tutte le altre opere di Platone, il che è strano dato che contiene certamente più cose vane di quante non se ne trovino negli altri suoi scritti. Dal punto di vista filosofico ha scarsa importanza, ma ha avuto una tale influenza storica che è necessario considerarlo un po' in particolare.

Il posto occupato da Socrate nei dialoghi precedenti è

preso, nel Timeo, da un pitagorico e le dottrine di quella scuola sono per la maggior parte adottate, inclusa (fino ad un certo punto) la teoria che il numero sia la spiegazione del mondo. Al principio c'è un riassunto dei primi cinque libri della Repubblica, poi il mito dell'Atlantide, che si dice sia stata un'isola oltre le colonne d'Ercole, più grande della Libia e dell'Asia messe insieme. Poi Timeo, che è un astronomo pitagorico, passa a narrare la storia del mondo fino dalla creazione. Dice a grandi linee quel che segue.

Ciò che è immutabile lo si apprende per mezzo dell'intelligenza e della ragione; ciò che è mutevole è soggetto all'opinione. Il mondo, essendo sensibile, non può essere eterno e dev'essere stato creato da Dio. Dato che Dio è buono, egli creò il mondo prendendo a modello l'eternità; privo di gelosia, volle che tutto fosse il più possibile simile a lui. «Dio desiderò che tutte le cose fossero buone, e nessuna cattiva, per quanto era possibile.»

«Trovando l'intera sfera visibile non in riposo, ma moventesi in maniera irregolare e disordinata, dal disordine trasse l'ordine.» (è chiaro quindi che il Dio di Platone, a differenza del Dio ebraico cristiano, non creò il mondo dal nulla, ma riorganizzò il materiale preesistente.) Mise l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo. Fece il mondo come un'unica creatura vivente, fornita di anima e di intelligenza. C'è soltanto un mondo, non molti come vari presocratici avevano insegnato; non ce ne può essere più d'uno, dato che è una copia creata e destinata ad accordarsi il più possibile con l'originale eterno che era

nella mente di Dio. Il mondo nella sua interezza è un unico animale visibile, che comprende entro di sé tutti gli altri animali. è un globo, perché l'uguale è migliore del disuguale, e soltanto una sfera ha da ogni parte la medesima forma. Ruota, perché il moto circolare è il più perfetto e, essendo questo il suo solo moto, non ha bisogno di piedi o di mani. I quattro elementi, fuoco, aria, acqua e terra, ciascuno dei quali è formalmente rappresentato da un numero, stanno tra loro in proporzione continua, cioè il fuoco sta all'aria come l'aria sta all'acqua e come l'acqua sta alla terra. Dio usò tutti gli elementi nel fare il mondo, e quindi questo è perfetto e non soggetto a vecchiaia o a disfacimento. è armonicamente proporzionato e ciò fa sì che posseda lo spirito dell'amicizia e quindi non si possa dissolvere se non per opera di Dio. Dio fece prima l'anima, poi il corpo.

L'anima è composta dell'indivisibile-immutabile e del divisibile-mutevole; è una terza e intermedia specie di essenza.

Segue poi un'esposizione pitagorica intorno ai pianeti che porta alla spiegazione sull'origine del tempo: «Quando il Padre e Creatore vide la creatura che aveva fatto muoversi e vivere, immagine creata degli dèi eterni, gioì, e nella sua gioia decise di rendere la copia ancor più simile all'originale e dato che questo era eterno, cercò di rendere eterno l'universo, per quanto era possibile. Ora, la natura dell'essere ideale era immortale, ma applicare nella sua pienezza questo attributo ad una creatura era impossibile. Per ciò risolse di creare una mobile immagine dell'eternità:

e quando mise in ordine il cielo, fece questa immagine eterna, ma moventesi secondo un'armonia, mentre l'eternità stessa conserva la sua unità e questa immagine noi chiamiamo Tempo» (Vaughan doveva aver letto questo passaggio quando scrisse la poesia che comincia: «Ho visto l'eternità l'altra notte».) Prima, non c'erano né giorni né notti. Dell'essenza eterna noi non dobbiamo dire che era o che sarà; è corretto soltanto dire è. è implicito però che della «mobile immagine dell'eternità» è corretto dire che era e che sarà.

Il tempo ed i cieli cominciarono ad esistere nello stesso istante. Dio fece il sole in modo che gli animali potessero imparare l'aritmetica: si suppone che senza la successione dei giorni e delle notti noi non avremmo pensato ai numeri. Il succedersi dei giorni e delle notti, dei mesi e degli anni creò la nozione di numero e ci dette la concezione del tempo, e da ciò derivò la filosofia. Questo è il più gran dono dell'esperienza.

Ci sono (a parte il mondo nella sua interezza) quattro specie di animali: dèi, uccelli, pesci ed animali terrestri. Gli dèi sono principalmente di fuoco; le stelle fisse sono degli animali divini ed eterni. Il Creatore disse agli dèi che poteva distruggerli, ma non lo avrebbe fatto.

Lasciò loro il compito di creare la parte mortale di tutti gli altri animali, dopo che lui stesso aveva creato la parte immortale e divina. (Questo, come altri passi di Platone riguardanti gli dèi, forse non va preso molto sul serio. Al principio, Timeo dice di voler dare solo indicazioni ipotetiche e di non potersi dichiarare sicuro. Molti dettagli

sono evidentemente immaginari e non vanno presi alla lettera.) Il Creatore, dice Timeo, fece un'anima per ogni stella. Nelle anime risiedono le sensazioni, l'amore, il timore e l'ira; se li dominano, esse vivono rettamente, altrimenti no. Se un uomo vive bene, dopo la sua morte va a vivere per sempre in letizia nella sua stella. Ma se vive male, nella prossima vita sarà una donna; se persiste nel comportarsi male, diverrà una bestia, e così via di trasmigrazione in trasmigrazione, finché all'ultimo la ragione trionfa. Dio mette alcune anime sulla terra, altre sulla luna, altre sugli altri pianeti e sulle stelle e lascia agli dèi il compito di fabbricare i loro corpi.

Vi sono due specie di cause, quelle che sono esse stesse intelligenti, e quelle che, mosse da altre, sono a loro volta spinte a muovere. Le prime sono dotate di mente, e producono cose belle e buone, mentre le seconde producono effetti casuali senza ordine o disegno.

Entrambi i tipi vanno studiati, perché la creazione è complessa, e costituita di necessità e d'intelligenza. (Si osserva che la necessità non è soggetta al potere di Dio.) Timeo passa ora ad occuparsi della parte dovuta alla necessità. (Cornford (opera citata) precisa che la parola «necessità» non va confusa con il concetto moderno di un deterministico regno della legge. Le cose che accadono per «necessità» sono quelle che non provengono da uno scopo determinato: sono caotiche e non sono soggette a leggi.) La terra, l'aria, il fuoco e l'acqua non sono i primi principi o le lettere dell'universo o gli elementi; essi non sono neppure sillabe, né i composti più semplici. Il fuoco,

per esempio, non dovrebbe esser chiamato questo, ma tale: vale a dire, non è una sostanza ma piuttosto un modo di essere della sostanza. A questo punto sorge la domanda: le essenze intelligibili sono semplici nomi? La risposta deve stabilire se l'intelletto sia o non sia la stessa cosa dell'opinione giusta. Se non lo è, la conoscenza dev'essere conoscenza delle essenze e quindi le essenze non possono essere dei meri nomi. Ora l'intelletto e l'opinione vera differiscono certamente, perché il primo è basato sull'istruzione, la seconda sulla persuasione; quello è accompagnato dalla vera ragione, questa no; in tutti gli uomini è presente, in parte, la retta opinione, ma l'intelletto è attributo degli dèi e di pochissimi tra gli uomini.

Si giunge così ad una teoria piuttosto curiosa intorno allo spazio, che è qualcosa di intermedio tra il mondo delle essenze e il mondo delle cose sensibili e transitorie.

«C'è una specie di esseri che è sempre allo stesso modo, non è generata e non può perire, non accoglie in sé altra cosa di fuori, né essa stessa passa mai in altra cosa, non è visibile e percepibile con i sensi ma solo l'intelligenza può contemplarla; c'è poi una seconda specie, del medesimo nome e somigliante alla prima, sensibile, generata, sempre mobile, che nello spazio diviene e svanisce, che si coglie con l'opinione ed insieme con la sensazione; e finalmente ce n'è una terza, quella dello spazio eterno, non soggetta a distruzione, e che offre posto a quante cose vengon generate, e non si può cogliere con i sensi bensì con una sorta di ragione spuria, ed è a mala pena reale; noi la intravediamo come in

sogno, perché diciamo esser necessario che tutto ciò che è sia in qualche luogo e tenga un qualche posto, e che ciò che non è né in terra né in cielo non è nulla». Questo è un passaggio molto difficile che non pretendo di aver capito del tutto. La teoria esposta dev'esser sorta, credo, da riflessioni sulla geometria, materia concernente la pura ragione, come l'aritmetica, e che tuttavia aveva a che fare con lo spazio, il quale era un aspetto del mondo sensibile. In generale trovare analogie con i filosofi successivi è lavorar di fantasia, ma non posso esimermi dal pensare che a Kant debba esser piaciuta questa teoria sullo spazio, in quanto aveva una certa affinità con la sua.

I veri elementi del mondo materiale, dice Timeo, non sono la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua, ma due specie di triangoli rettangoli, uno che è la metà di un quadrato, l'altro che è la metà di un triangolo equilatero.

Originariamente tutto era mescolato, e «i vari elementi stavano in luoghi diversi prima che fossero sistemati in modo da formare l'universo». Ma poi Dio li fornì di forma e di numero, e «li fece il più possibile belli e buoni, traendoli da cose che belle e buone non erano». Le due specie di triangoli summenzionate sono le forme più belle e quindi Dio le usò per costruire la materia. Per mezzo di questi due triangoli è possibile costruire quattro dei cinque solidi regolari, e ciascun atomo di uno dei quattro elementi è un solido regolare. Gli atomi della terra sono cubi; del fuoco, tetraedri; dell'aria, ottaedri; dell'acqua, icosaedri. (Arriverò subito al dodecaedro). La teoria dei solidi regolari, esposta nel 13° libro di Euclide, era, ai tempi di Platone,

una scoperta recente; fu contemplata da Teeteto, che appare giovanissimo nel dialogo che porta il suo nome.

Fu lui, secondo la tradizione, a dimostrare per primo che vi sono soltanto cinque tipi di solidi regolari, ed a scoprire l'ottaedro e l'icosaedro. (Vedi Heath, *Greek Mathematics, Volume 1*, pagine, 159, 162, 294-296.) «Il tetraedro, l'ottaedro e l'icosaedro regolari hanno come facce dei triangoli equilateri; il dodecaedro ha dei pentagoni regolari e non può quindi essere costruito con i due triangoli di Platone. Per questa ragione non viene introdotto nei quattro elementi.

Quanto al dodecaedro, Platone dice solo:

«C'era tuttavia una quinta combinazione che Dio usò nel disegnare l'universo». Il passo è oscuro, e sembra suggerire che l'universo sia un dodecaedro; ma altrove è detto che è una sfera. (Per una conciliazione delle due posizioni, vedi Cornford, opera citata, pagina 219.) Il pentagono ha sempre avuto notevole importanza nel campo della magia, e apparentemente deve questa sua posizione ai pitagorici che lo chiamavano «Salute» e lo usavano come segno di riconoscimento della confraternita. (Heath, opera citata, pagina 161.) Sembra che debba le sue proprietà al fatto che il dodecaedro ha dei pentagoni come facce, ed è in un certo senso simbolo dell'universo. L'argomento è attraente, ma è difficile dedurne gran che. Dopo la discussione intorno alle sensazioni, Timeo passa a spiegare le due anime dell'uomo, una immortale, l'altra mortale, una creata da Dio, l'altra dagli dèi. L'anima mortale è «soggetta a terribili ed irresistibili passioni:

prima di tutto il piacere, il maggiore incitamento al male; poi il dolore, che ci allontana dal bene; l'irriflessività ed il timore, due sciocchi consiglieri; l'ira difficile a calmarsi e la speranza che facilmente porta fuori strada; queste cose essi (gli dèi) mescolarono con il senso irrazionale e con l'amore che tutto osa, secondo leggi stabilite, e così costruirono gli uomini».

L'anima immortale è nella testa, quella mortale nel petto. C'è anche una curiosa fisiologia, per cui lo scopo degli intestini è di impedire alla ghiottoneria di tenersi dentro il cibo; e poi c'è un'altra spiegazione della trasmigrazione. Gli uomini codardi o ingiusti nella prossima vita saranno donne. Gli innocenti dalla mente candida, i quali credono che l'astronomia si possa imparare guardando le stelle senza sapere la matematica, diventeranno uccelli; chi non possiede la filosofia diverrà un animale selvatico; i più stupidi diventeranno pesci.

L'ultimo paragrafo riassume il dialogo:

«Possiamo dire che il nostro discorso intorno alla natura dell'universo sia alla fine. Il mondo ha ricevuto i suoi animali, mortali ed immortali, è pieno di essi, ed è divenuto un visibile animale che comprende tutto quanto è visibile: il Dio sensibile che è l'immagine dell'intelligibile, il più grande, il migliore, il più bello, il più perfetto, il solo cielo generatosi da sé». è difficile sapere che cosa va preso sul serio nel Timeo e che cosa va considerato come gioco di fantasia. Credo che vada presa molto sul serio l'ipotesi che la creazione abbia tratto l'ordine fuori dal caos; così anche la proporzione tra i quattro elementi e le loro

relazioni coi solidi regolari e con i triangoli che li costituiscono.

Evidentemente Platone crede in ciò che riguarda lo spazio e il tempo e crede anche nella teoria del mondo creato come copia d'un archetipo eterno. La mescolanza di necessità e di finalità nel mondo è opinione comune a tutti i Greci, e precedette di gran lunga la nascita della filosofia; Platone l'accettò ed evitò così il problema del male, che agita la teologia cristiana. Credo che vada inteso seriamente il suo mondo-animale. Ma i particolari riguardanti la trasmigrazione, la parte attribuita agli dèi, e altre cose non essenziali sono, penso, introdotte solo per dare al tutto un'ipotetica concretezza. L'intero dialogo, come ho detto, va studiato a causa del suo grande influsso sul pensiero antico e medioevale; e questo influsso non è limitato solo alle parti meno fantastiche.

18: PERCEZIONE E CONOSCENZA IN PLATONE

La maggior parte dei moderni dà per dimostrato che la conoscenza empirica dipende, o deriva, dalla percezione. Però in Platone e tra i filosofi di altre scuole si trova una dottrina assai diversa, secondo la quale nulla di quanto è derivabile dai sensi merita d'esser chiamato «conoscenza»; la sola conoscenza reale risiederebbe nei concetti.

Sotto questo punto di vista « $2 + 2 = 4$ » è genuina

conoscenza, ma affermazione come «la neve è bianca» è tanto ambigua e incerta che non può trovar posto tra le verità filosofiche. Questa teoria è rintracciabile forse in Parmenide, ma nella sua forma esplicita il mondo filosofico la deve a Platone. Mi propongo, in questo capitolo, di occuparmi della critica platonica alla teoria secondo cui la conoscenza sarebbe la stessa cosa della percezione, critica che occupa la prima metà del Teeteto.

Questo dialogo ha lo scopo di trovare una definizione di «conoscenza», ma finisce col non arrivare a nessuna conclusione, se non negativa: parecchie definizioni sono proposte e respinte, e non ne viene suggerita nessuna soddisfacente.

La prima definizione suggerita, e la sola che considererò, è espressa da Teeteto con le parole: «Mi sembra che chi sa qualcosa sta percependo la cosa che sa e, a quanto posso capire per ora, la conoscenza non è nient'altro che la percezione».

Socrate identifica questa dottrina con quella di Protagora per cui «l'uomo è la misura di tutte le cose», cioè che ogni data cosa «è per me quale a me appare, ed è per te quale appare a te». Socrate aggiunge: «La percezione, quindi, è sempre qualcosa che è, e, per il fatto d'essere conoscenza, è infallibile».

Gran parte del ragionamento che segue vuol caratterizzare la percezione; una volta fatto questo, non ci vuol molto a dimostrare che ciò che si è rivelato come percezione non può essere la conoscenza. Socrate aggiunge alla dottrina di Protagora la dottrina di Eraclito

secondo la quale tutto cambia continuamente, cioè che «tutte le cose di cui ci soddisfa il dire che “sono”, in realtà sono in un processo di divenire». Platone crede che questo sia vero per gli oggetti del senso, ma non per gli oggetti della conoscenza reale. In tutto il dialogo, però, le sue dottrine vere e proprie restano nell'ombra. Dalla dottrina di Eraclito, anche se applicabile solo agli oggetti dei nostri sensi, nonché dalla definizione di conoscenza come percezione, ne consegue che conoscenza si può avere di ciò che diviene, non di ciò che è. Vi sono, a questo punto, alcuni rompicapo di tipo assai elementare. Dato che 6 è più grande di 4 ma più piccolo di 12, 6 è sia grande sia piccolo, il che è una contraddizione. Ancora: adesso Socrate è più alto di Teeteto, che è un giovane non ancora del tutto cresciuto; ma nel giro di pochi anni Socrate sarà più basso di Teeteto.

Quindi Socrate è sia alto sia basso. Sembra che l'idea d'una proposizione relativa abbia disorientato Platone, così come avvenne per la maggior parte dei grandi filosofi fino a Hegel (incluso). Questi rompicapo, in ogni modo, non sono del tutto pertinenti all'argomento, e li possiamo ignorare. La percezione, si afferma, è dovuta ad una interazione tra l'oggetto e l'organo del senso, i quali, secondo la dottrina di Eraclito, mutano entrambi continuamente, e, col mutare, trasformano il percepito. Socrate nota che quando sta bene trova dolcissimo il vino, ma quando sta male lo trova acido. Ecco un mutamento del percepiente, il quale provoca un mutamento nel percepito.

Vengono avanzate alcune obiezioni alla dottrina di

Protagora e alcune di esse vengono respinte. Si afferma che Protagora avrebbe dovuto ammettere anche i maiali e i babbuini come misura di tutte le cose, dato che anch'essi percepiscono. Si sollevano domande circa la validità della percezione nei sogni o in stato di follia. Si sostiene che, se Protagora ha ragione, un uomo non sa più d'un altro: non soltanto Protagora è saggio come gli dèi, ma, ciò che è più preoccupante, non è più saggio d'un folle. Per di più, se i giudizi d'un uomo sono esatti come quelli d'un altro, chi pensa che Protagora sia in errore può pretendere d'aver ragione come Protagora stesso.

Socrate si assume il compito di trovare una risposta a molte di queste obiezioni mettendosi, per un momento, nei panni di Protagora. Quanto ai sogni, le cose percepite sono vere come percezioni. L'argomento dei maiali e dei babbuini viene respinto come una volgare ingiuria. Quanto all'argomento che, se ciascun uomo è la misura di tutte le cose, uno è saggio quanto un altro, Socrate suggerisce, per conto di Protagora, una risposta molto interessante, e cioè che, mentre un giudizio non può essere più vero d'un altro, può essere però migliore, nel senso d'averne migliori conseguenze. Ciò porta al pragmatismo. (Probabilmente fu questo passaggio che provocò per la prima volta in F.C.S. Schiller la sua ammirazione per Protagora.) Questa risposta però, benché l'abbia trovata lui stesso, non soddisfa Socrate. Egli osserva, per esempio, che quando un dottore prevede il corso della mia malattia, ne sa propriamente più di me sul mio futuro. E, quando gli uomini dissentono su ciò che è più saggio decretare da parte

dello Stato, il risultato dimostra che alcuni avevano una maggior conoscenza del futuro di quella che avevano gli altri. Così non possiamo sfuggire alla conclusione che un saggio è una misura delle cose più esatta di uno sciocco.

Tutte queste sono obiezioni alla dottrina che ciascun uomo sia la misura di tutte le cose, e solo indirettamente alla dottrina che «conoscenza» significhi «percezione», in quanto da questa dottrina deriva l'altra. C'è però un argomento diretto, quello che alla memoria si debba dare lo stesso valore che alla percezione. Questo è senz'altro ammesso, e in questo senso la definizione proposta viene modificata. Passiamo poi alla critica della dottrina di Eraclito. Questa viene prima portata alle estreme conseguenze, in accordo, pare, con la pratica dei suoi brillanti e giovani discepoli d'Efeso. Una data cosa può cambiare in due modi, per spostamento e per mutamento della propria qualità, e la dottrina dell'eterno fluire afferma che tutto sta sempre mutando in entrambi i modi.

(Sembra che né Platone né i dinamici giovani d'Efeso avessero notato che lo spostamento è impossibile nella più approfondita dottrina eraclitea. Il moto richiede che una data cosa A sia ora qui, ora lì: deve rimanere la stessa cosa mentre si muove. Nella dottrina che Platone esamina vi è cambiamento di qualità e di posto, ma non di sostanza. Sotto questo aspetto, la moderna fisica dei quanta va oltre i più estremisti discepoli di Eraclito del tempo di Platone. Platone avrebbe giudicato questo fatale alla scienza, ma così non è stato.) E non soltanto tutto sta subendo qualche mutamento qualitativo, ma tutto sta

cambiando sempre tutte le sue qualità (così almeno la pensano le persone intelligenti ad Efeso). Ciò ha delle conseguenze imbarazzanti. Non possiamo dire «questo è bianco», perché se era bianco quando abbiamo cominciato a parlare, avrà smesso d'essere bianco prima che finiamo la frase. Non possiamo dire con esattezza che stiamo vedendo una cosa, perché il vedere trapassa continuamente nel non-vedere.

Se tutto sta mutando in tutte le maniere, il vedere non ha alcun motivo d'essere chiamato vedere piuttosto che non-vedere, o la percezione d'esser chiamata percezione piuttosto che non-percezione. E quando diciamo «la percezione è conoscenza», potremmo dire altrettanto bene «la percezione è non-conoscenza».

L'argomento di cui sopra porta a concludere che, se anche tutte le altre cose sono in perpetuo fluire, i significati delle parole debbono restare fissi, almeno per un certo tempo, dato che altrimenti nessuna asserzione sarebbe vera piuttosto che falsa.

Qualcosa dev'essere più o meno costante, se parlare e conoscere devon essere possibili.

Questo, credo, va ammesso. Ma questa ammissione è compatibile con molto di quanto si dice sul fluire delle cose.

C'è, a questo punto, un rifiuto a discutere Parmenide, per il fatto che è troppo grande ed insigne. è una «rispettabile e temibile figura».

«C'era una profondità immensamente nobile in lui.» è «l'essere che rispetto sopra ogni altro». Con questo

Platone mostra la sua inclinazione per un universo statico, e la sua ostilità verso il fluire eracliteo, da lui ammesso per amore dell'argomentazione. Ma, dopo questa attestazione di rispetto, si astiene dallo sviluppare l'alternativa parmenidea in opposizione ad Eraclito.

Giungiamo ora all'argomento finale di Platone contro l'identificazione della conoscenza con la percezione. Comincia affermando che noi percepiamo attraverso gli occhi e le orecchie piuttosto che con essi, e prosegue precisando che alcune delle nostre conoscenze non sono dovute a organi del senso. Sappiamo per esempio che i suoni e i colori sono cose diverse, benché nessun organo del senso possa percepirli entrambi.

Non vi è nessun organo speciale per «l'esistenza e la non-esistenza, la somiglianza e la dissimiglianza, l'uguaglianza e la differenza, l'unità e i numeri in generale». Lo stesso può dirsi per il rispettabile e il disprezzabile, per il buono e il cattivo. «La mente contempla alcune cose coi propri mezzi, altre con le facoltà corporali».

Percepiamo il duro e il soffice per mezzo del tatto, ma è la mente che stabilisce che essi esistono e sono contrari fra loro. Solo la mente può afferrare l'esistenza, e non possiamo raggiungere la verità se non raggiungiamo l'esistenza. Ne consegue che non possiamo conoscere le cose attraverso i soli sensi, dato che attraverso i soli sensi non possiamo sapere se le cose esistono. Quindi la conoscenza consiste nella riflessione, non nelle impressioni, e la percezione non è conoscenza, perché «non ha parte alcuna nell'apprendimento della verità, dato

che non ne ha nell'apprendimento dell'esistenza».

Separare ciò che va accettato da ciò che va respinto in questo ragionamento contro l'identificazione della conoscenza con la percezione non è affatto facile. Platone discute tre tesi interdipendenti, e precisamente: 1. La conoscenza è percezione; 2. l'uomo è la misura di tutte le cose; 3. tutto è in eterno fluire.

1. La prima tesi, la sola che fosse inizialmente in discussione, è appena affrontata, a parte il brano finale di cui ci siamo or ora occupati.

Qui si afferma che i confronti, la nozione dell'esistenza e la comprensione dei numeri sono essenziali per la conoscenza, ma non li afferriamo attraverso alcun organo del senso.

Si possono dire varie cose in proposito.

Cominciamo con la somiglianza e la dissimiglianza. Che due gradazioni di colore, che io vedo, siano secondo i casi simili o dissimili, è cosa che da parte mia accetterei non come «cosa percepita», ma come «giudizio intorno a una percezione». Una cosa percepita, direi, non è conoscenza, ma soltanto qualcosa che accade e che appartiene ugualmente al mondo della fisica come al mondo della psicologia. Pensiamo naturalmente alla percezione, e così fa Platone, come a una relazione tra percepiente e percepito: diciamo «io vedo una tavola».

Ma qui «io» e «tavola» sono costruzioni logiche. Il vero e proprio nocciolo è che ciò che esiste sono soltanto certe macchie di colore. Queste vengono collegate a delle impressioni tattili, possono provocare delle parole, e

possono dare origine a un ricordo.

Ciò che si percepisce, completato con sensazioni tattili, diviene un «oggetto», che si suppone fisico; ciò che si percepisce, completato con parole e ricordi, diviene una «percezione», che si riferisce a un «oggetto», e diviene un fatto intellettuale. Ciò che si percepisce è solo un'occasione, e non è né vero né falso; ciò che si percepisce, completato da parole, è un giudizio, ed è quindi capace di verità o di falsità. Questo giudizio lo chiamo «giudizio intorno a una percezione». La frase «la conoscenza è percezione» dev'essere interpretata come se significasse «la conoscenza consiste nei giudizi intorno alla percezione». È soltanto in questa forma che la frase può essere grammaticalmente esatta. Per tornare alla somiglianza e alla dissimiglianza, quando percepisco simultaneamente due colori è assolutamente possibile che la loro uguaglianza o disuguaglianza entri a far parte del dato, e sia asserita in un giudizio intorno alla percezione. Quando Platone dice che non abbiamo organi di senso per distinguere la somiglianza o la dissimiglianza, non tiene conto della corteccia cerebrale e suppone che tutti gli organi sensori debbano trovarsi alla superficie del corpo. Il ragionamento per includere là somiglianza e la dissimiglianza tra i possibili dati della percezione è il seguente. Supponiamo di vedere due gradazioni di colore A e B, e di giudicare «A è simile a B». Supponiamo poi, come fa Platone, che un simile giudizio sia in linea generale esatto e, in particolare, sia esatto nel caso che stiamo considerando. Vi è allora una relazione di

similitudine tra A e B, e non soltanto un giudizio da parte nostra che asserisce tale similitudine. Se ci fosse solo il nostro giudizio, sarebbe un giudizio arbitrario che non potrebbe essere né vero né falso.

Dato che ovviamente il giudizio può essere vero o falso, la similitudine deve esistere tra A e B, e non può essere soltanto qualcosa di «intellettuale». Il giudizio «A è simile a B» è vero (se è vero) in virtù d'un «fatto», proprio quanto i giudizi «A è rosso» o «A è rotondo».

L'intelletto non è implicito nelle percezioni riguardanti la similitudine più di quanto lo sia nella percezione dei colori. Vengo ora all'esistenza, su cui Platone insiste molto.

Abbiamo, egli dice, nei riguardi dei suoni e dei colori, un pensiero che li include entrambi contemporaneamente, ed è il pensiero che essi esistono. L'esistenza appartiene a tutto, ed è tra le cose che la mente apprende da sé; senza raggiungere l'esistenza non è possibile raggiungere la verità. L'argomento da opporre a Platone qui è del tutto diverso da quello impiegato nel caso della somiglianza e della dissimiglianza. Tutto ciò che dice Platone intorno all'esistenza è cattiva grammatica, o piuttosto cattiva sintassi. Questo punto è importante, non solo per la dottrina di Platone, ma anche in altri campi, come, ad esempio, per l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio.

Se dite a un fanciullo «i leoni esistono, ma gli unicorni no», potete dimostrare la vostra affermazione per quel che riguarda i leoni, portandolo al giardino zoologico e dicendogli:

«Guarda, quello è un leone». A meno che non siate un

filosofo, non aggiungere: «E puoi vedere che esiste». Se, essendo filosofi, lo aggiungere, avrete detto un'assurdità. Dire «i leoni esistono» significa «ci sono dei leoni», cioè «“x è un leone” è vero per un x adatto». Ma non possiamo dire che questo x «esiste»; possiamo applicare questo verbo solo a una descrizione, completa o incompleta che sia. «Leone» è una descrizione incompleta, perché si applica a molti oggetti:

«Il più grande leone dello zoo» è completa, perché si applica a un solo oggetto. Supponete ora che io stia guardando una vivida macchia rossa. Posso dire «questo è ciò che attualmente percepisco»; posso anche dire «ciò che attualmente percepisco esiste»; ma non devo dire «questo esiste», perché la parola «esiste» ha significato solo se applicata a una descrizione, che va distinta da un nome. L'esistenza è dunque una delle cose che la mente individua negli oggetti. Passo ora alla comprensione dei numeri. Qui ci sono due diverse cose; da una parte gli enunciati dell'aritmetica, e dall'altra parte gli enunciati empirici di enumerazione. « $2 + 2 = 4$ » è del primo tipo; «lo ho dieci dita» è del secondo.

Sarei d'accordo con Platone che l'aritmetica, e la matematica pura in generale, non derivino dalla percezione. La matematica pura consiste in alcune tautologie, analoghe a «gli uomini sono uomini», per quanto di solito più complicate. Per sapere se un enunciato matematico è esatto, non è necessario studiare il mondo, ma solo il significato dei simboli; ed i simboli, quando facciamo a meno delle definizioni (cosa che facciamo

semplicemente per abbreviare), risultano essere parole come «o» e «no», e «tutti» e «alcuni», che non indicano niente del mondo reale, a differenza della parola «Socrate». Un'equazione matematica asserisce che due gruppi di simboli hanno lo stesso significato; e finché restiamo nel campo della matematica pura, il significato deve esser tale da poter essere compreso senza conoscere nulla intorno a ciò che si può percepire. La verità matematica è, come afferma Platone, indipendente dalla percezione; ma è una verità d'un tipo particolarissimo e riguarda solo i simboli.

Gli enunciati enamerativi, come «io ho dieci dita», appartengono a una categoria del tutto differente, e dipendono evidentemente, almeno in parte, dalla percezione. È chiaro che il concetto di «dito» lo si trae dalla percezione; ma che dire intorno al concetto di «dieci»? Qui ci può sembrare d'essere arrivati a una vera idea universale o platonica. Non possiamo dire che «dieci» lo si tragga dalla percezione, perché tutto ciò che si può percepire come dieci d'una data cosa, può ugualmente bene essere descritto altrimenti.

Supponete che io dia il nome di «digitario» a tutte le dita d'una mano prese insieme; potrò dire allora «ho due digitari» per descrivere lo stesso oggetto che avevo descritto prima con l'aiuto del numero dieci. Quindi nell'affermazione «io ho dieci dita» la percezione giuoca un ruolo minore, e il ragionamento uno maggiore di quanto succeda nell'affermazione «questo è rosso».

La differenza è comunque soltanto quantitativa.

Una risposta esauriente, riguardo agli enunciati in cui compare la parola «dieci», è questa: se analizziamo correttamente queste frasi, si trova che esse non contengono in realtà componenti che corrispondono alla parola «dieci». Spiegare questo nel caso d'un numero grande come dieci sarebbe complicato; sostituiamo allora la frase «io ho due mani». Ciò significa: «Esiste un a , ed esiste un b tale che a e b non sono identici; e, per un x qualunque, “ x è una mia mano” è vero quando x è a o x è b , e solo allora».

Qui la parola «due» non compare. è vero che compaiono due lettere, a e b , ma non abbiamo bisogno di sapere che sono due, più di quanto ci occorra sapere che sono bianche, o nere, o di qualsiasi altro colore. Quindi i numeri, in un determinato senso, sono formali. I fatti, corrispondenti a degli enunciati i quali asseriscono che vari aggregati hanno due membri ciascuno, hanno in comune non un componente, ma solo una forma. In questo differiscono dagli enunciati intorno alla statua della Libertà, o alla luna, o a Giorgio Washington. Tali enunciati si riferiscono a una particolare porzione di spazio-tempo; e questa è comune a tutti gli enunciati che si possono esprimere intorno alla statua della Libertà. Ma non vi è nulla di comune tra gli enunciati tipo «esistono due così e così», se non la forma. Il rapporto tra il simbolo «due» e il significato d'un enunciato in cui il simbolo compare, è assai più complesso del rapporto tra il simbolo «rosso» e il significato d'una frase in cui compare il «rosso». Possiamo dire, in un certo senso, che il simbolo «due» non

significa nulla perché, quando compare in una frase, non c'è un componente, in ciò che la frase stessa sta ad indicare, che gli corrisponda. Possiamo continuare, se ci piace, a dire che i numeri sono eterni, immutabili, eccetera, ma dobbiamo aggiungere che sono finzioni logiche.

C'è qualcos'altro. Riguardo ai suoni e ai colori. Platone dice «insieme sono due, e ciascuno di essi è uno». Abbiamo considerato il due; dobbiamo considerare adesso l'uno.

Qui c'è un errore analogo a quello concernente l'esistenza. Il predicato «uno» non è applicabile alle cose, ma solo alle classi costituite da un solo membro. Possiamo dire «la terra ha un satellite», ma è un errore sintattico dire «la luna è una». Cosa può significare infatti una simile asserzione?

Potreste dire altrettanto bene «la luna è molte», dato che ha molte parti. Dire «la terra ha un satellite» significa attribuire una proprietà al concetto «satellite della terra», e cioè la proprietà seguente: «Vi è un c tale che “ x è un satellite della terra” è vero quando x è c , e solo allora».

Questa è una verità astronomica; ma se al posto di «un satellite della terra» sostituite «la luna» o un altro nome proprio, il risultato o è privo di senso o è una semplice tautologia.

«Uno», quindi, è una proprietà di certi concetti, così come «dieci» è una proprietà del concetto «le mie dita». Ma dedurre «la terra ha un satellite, e cioè la luna, quindi la luna è una» è altrettanto errato come dedurre «gli Apostoli erano dodici; Pietro era un apostolo; quindi Pietro era

dodici», il che sarebbe valido se al posto di «dodici» sostituissimo, per esempio, «bianco». Le considerazioni suesposte hanno dimostrato che, mentre vi è un tipo formale di conoscenza, la logica e la matematica, che non deriva dalla percezione, i ragionamenti di Platone intorno a tutto il resto della conoscenza sono erronei. Questo non prova, naturalmente, che la sua conclusione sia sbagliata; prova solo che egli non ha dato ragioni valide per poterla giudicare vera.

2. Passo ora alla teoria di Protagora: l'uomo è la misura di tutte le cose, ossia, secondo l'interpretazione data alla frase, ciascun uomo è la misura di tutte le cose. È ovvio che, per cominciare, dobbiamo distinguere tra percezioni e inferenze. Tra le percezioni, ciascuno deve inevitabilmente limitarsi alle proprie; ciò ch'egli sa delle percezioni degli altri, lo sa per inferenza dalle percezioni da lui stesso ricevute udendo e leggendo. Le percezioni di chi sogna e dei pazzi, come percezioni, hanno lo stesso valore di quelle degli altri; la sola obiezione è che, avendo un contenuto al di fuori del comune, si prestano a dare origine ad inferenze erronee. E per quel che riguarda le inferenze? Sono ugualmente private e personali? In un certo senso, dobbiamo ammettere che lo sono. Ciò che credo, lo devo credere perché qualche ragione mi spinge a crederlo. È vero che questa ragione può consistere in un'asserzione pronunciata da qualcun altro, ma, ciò non pertanto, può essere una ragione perfettamente attendibile, per esempio se sono un giudice che presta ascolto a prove testimoniali. E per quanto protagoreo io

possa essere, è ragionevole accettare l'opinione d'un contabile intorno a una serie di cifre, piuttosto che la mia, perché ho ripetutamente sperimentato che, anche se al principio sono in disaccordo con lui, un po' più d'attenzione finisce col dimostrarmi che aveva ragione. In questo senso posso ammettere che un altro uomo sia più saggio di me. La posizione protagorea, rettamente interpretata, non implica l'idea che io non abbia mai commesso errori, ma solo che la prova dei miei errori deve apparire a me. Il mio passato può esser giudicato come può esserlo quello d'un'altra persona. Si presuppone che, per quel che riguarda le inferenze e non le percezioni, esista qualche impersonale modello di esattezza. Se qualsiasi inferenza io compia è buona quanto un'altra, allora ne consegue davvero l'anarchia intellettuale che Platone deduce dalle posizioni di Protagora. Su questo punto quindi, che è un punto importante, sembra che Platone abbia ragione. Ma l'empirista direbbe che le percezioni sono i soli testimoni dell'esattezza delle inferenze nel campo empirico. 3. La dottrina del fluire universale è messa in caricatura da Platone, ed è difficile che qualcuno possa difendere tale dottrina nella forma in cui egli la presenta. Supponiamo, per esempio, che i colori che vediamo cambino continuamente.

Una parola come «rosso» si applica a molte gradazioni di colore, e se diciamo «vedo rosso», non c'è ragione per cui ciò non debba esser vero per tutto il tempo necessario a dirlo. Platone raggiunge i suoi risultati applicando ai processi del continuo mutamento i contrari logici, come

percepire e nonpercepire, sapere e non-sapere. Tali contrari, però, non sono adatti a descrivere simili processi. In un giorno di nebbia, supponete di osservare un uomo che si allontana da voi: costui diventa sempre più confuso, e viene un momento in cui siete certi di non vederlo più; ma c'è un periodo intermedio di dubbio. I contrari logici sono stati scoperti perché ci possono esser utili, ma il mutamento continuo richiede un apparato che riesca a quantificare le variazioni di cui Platone ignora la possibilità. Quindi ciò che dice in proposito è del tutto fuori posto. Nello stesso tempo bisogna ammettere che se le parole, entro certi limiti, non avessero un significato fisso, il discorrere sarebbe impossibile. Anche qui, però, è facile esser troppo categorici. Le parole mutano di significato; prendete per esempio la parola «idea». è solo attraverso un considerevole processo educativo che impariamo a dare a questa parola un significato analogo a quello che le dava Platone. è necessario che i cambiamenti nel significato delle parole procedano più lentamente dei cambiamenti nelle cose che le parole descrivono; ma non è detto che non debba esserci nessun cambiamento nel significato delle parole.

Forse ciò non si applica alle parole astratte della logica o della matematica. Ma queste parole, come abbiamo visto, riguardano solo la forma, non la sostanza, delle frasi. Anche qui troviamo che la logica e la matematica sono del tutto peculiari. Platone, sotto l'influenza dei pitagorici, accostò troppo la matematica al resto della conoscenza.

Questo errore è comune a molti dei maggiori filosofi,

ma nondimeno è un errore.

19: LA METAFISICA DI ARISTOTELE.

Leggendo qualche importante filosofo, ma soprattutto leggendo Aristotele, è necessario studiarlo in due maniere: in rapporto ai suoi predecessori, e in rapporto ai suoi successori.

Sotto il primo aspetto, i meriti di Aristotele sono enormi; sotto il secondo, i suoi demeriti sono altrettanto enormi. Quanto ai suoi demeriti, però, i suoi successori sono più responsabili di lui. Venne al termine del periodo creativo del pensiero greco, e dopo la sua morte passarono duemila anni prima che il mondo producesse dei filosofi che potessero essergli considerati approssimativamente pari.

Verso la fine di questo lungo periodo la sua autorità era divenuta quasi altrettanto indiscussa di quella della Chiesa, e nella scienza, non meno che in filosofia, era divenuta un serio ostacolo al progresso. Dal principio del 17° secolo, quasi ogni serio progresso intellettuale ha dovuto cominciare con un attacco contro qualche dottrina aristotelica; nella logica questo è vero ancora oggi. Ma sarebbe stato almeno altrettanto disastroso se uno qualunque dei suoi predecessori (eccettuato forse Democrito) avesse acquistato uguale autorità.

Per fargli giustizia dobbiamo, per cominciare, scordarci la sua eccessiva fama postuma, e l'altrettanto eccessiva condanna postuma che è derivata.

Aristotele nacque, probabilmente, nel 384 a.C. a Stagira, in Tracia. Suo padre aveva ereditato la posizione

di medico di famiglia del re di Macedonia. A diciott'anni circa Aristotele venne ad Atene e divenne allievo di Platone; rimase all'Accademia per circa vent'anni, fino alla morte di Platone nel 348-347 a.C. Quindi viaggiò per un certo tempo, e sposò o la sorella o la nipote d'un tiranno di nome Ermia. (I maligni dicevano che costei fosse la figlia o la concubina di Ermia, ma entrambe le storie sono smentite dal fatto che questi era un eunuco). Nel 343 a.C. divenne tutore di Alessandro, allora tredicenne e conservò questo posto finché a sedici anni, Alessandro fu dichiarato maggiorenne da suo padre e fu designato come reggente durante l'assenza di Filippo. Non è possibile accertare ciò che si desidererebbe sapere intorno ai rapporti di Aristotele con Alessandro, tanto più che ben presto si crearono sull'argomento delle leggende. Ci sono delle lettere scambiate tra loro, che sono però generalmente considerate dei falsi. Chi li ammira entrambi, pensa che la carriera di Alessandro dimostri l'utilità pratica della filosofia. In proposito A.W. Benn dice: «Sarebbe una disgrazia se la filosofia non avesse testimonianze migliori da produrre in proprio favore del carattere di Alessandro... Arrogante, ubriacone, crudele, vendicativo e grossolanamente superstizioso, univa i vizi d'un capo scozzese all'esaltazione di un despota orientale» (The Greek Philosophers, vol.1, pag. 285 edizione inglese).

Da parte mia, pur convenendo con Benn per quel che riguarda il carattere di Alessandro, penso nondimeno che la sua opera sia stata enormemente importante ed abbia fatto un bene immenso, dato che se non fosse stato per lui,

l'intera tradizione della civiltà ellenica poteva benissimo andare perduta. Quanto all'influenza che Aristotele ebbe su di lui, siamo liberi di congetturare ciò che ci sembra più plausibile.

Per parte mia la supporrei nulla. Alessandro era un ragazzo ambizioso e appassionato, in disaccordo con suo padre, e probabilmente mal sopportava la scuola. Aristotele pensava che nessuno Stato dovesse arrivare a centomila cittadini (Etica, 1170b), e predicava la dottrina del giusto mezzo. Non posso immaginare che il suo alunno lo considerasse diversamente da un vecchio pedante verboso, messogli addosso dal padre per impedirgli d'esser cattivo. Alessandro, è vero, aveva un certo snobistico rispetto per la civiltà ateniese, ma questo era comune all'intera dinastia, che ci teneva a dimostrare di non essere barbara.

Era qualcosa di analogo al sentimento degli aristocratici russi del 19° secolo verso Parigi. Non era però attribuibile all'influenza di Aristotele. E non vedo nient'altro in Alessandro che possa provenire da questa origine. È più sorprendente che Alessandro abbia avuto così poca influenza su Aristotele, le cui speculazioni politiche erano dolcemente immemori del fatto che l'era delle Città-Stato aveva ormai lasciato il posto all'era degli imperi. Ho il sospetto che Aristotele, in fondo, pensasse a lui come a «un ragazzo pigro e ostinato, che non avrebbe mai capito nulla di filosofia». In complesso, i contatti tra questi due grandi uomini sembrano esser stati così infruttuosi come se avessero vissuto in pianeti differenti. Dal 335 al 323

a.C. (anno in cui morì Alessandro) Aristotele visse ad Atene.

Fu durante questi dodici anni che fondò la sua scuola e scrisse la maggior parte dei suoi libri.

Alla morte di Alessandro, gli Ateniesi si ribellarono e si volsero contro gli amici di lui, Aristotele compreso, che fu accusato di empietà. Ma egli, a differenza di Socrate, fuggì per evitare la pena. Nell'anno successivo (322) morì.

Aristotele come filosofo, è per molti aspetti assai diverso da tutti i suoi predecessori. È il primo a scrivere come un professore; i suoi trattati sono sistematici, le sue discussioni divise in capitoli: è un insegnante professionale, non un profeta ispirato.

La sua opera è critica, attenta, pedestre, senza traccia alcuna di entusiasmo bacchico.

Gli elementi orfici che si trovano in Platone sono annacquati in Aristotele, e mescolati ad una forte dose di senso comune; là dov'è platonico, si sente che il suo naturale temperamento è stato sopraffatto dall'insegnamento cui è stato sottoposto. Non è passionale, né religioso in senso profondo.

Gli errori dei suoi predecessori erano i gloriosi errori della gioventù che tenta l'impossibile; i suoi errori sono quelli dell'età matura che non riesce a liberarsi dai pregiudizi comuni. È ottimo nei particolari e nella critica; fallisce nella grande costruzione, per mancanza di fondamentale chiarezza e di fuoco titanico. È difficile decidere da qual punto cominciare una esposizione della metafisica di Aristotele, ma forse è meglio partire dalla sua

critica alla teoria delle idee e dalla sua opposta dottrina, quella degli universali. Solleva contro la teoria delle idee un buon numero di ottimi argomenti, la maggior parte dei quali si possono già trovare nel Parmenide di Platone. L'argomento più forte è quello del «terzo uomo»: se un uomo è un uomo perché assomiglia all'uomo ideale, ci deve essere un uomo ancor più ideale al quale assomigliano sia l'uomo ordinario che l'uomo ideale. Ancora, Socrate è sia un uomo che un animale, e sorge la domanda se l'uomo ideale non sia per caso un animale ideale: se lo è, ci devono essere tanti animali ideali quante specie di animali esistono. È inutile proseguire; Aristotele dimostra che, quando a un predicato è comune un certo numero di individui, questo non può accadere in base a una relazione con qualcosa della loro stessa specie, ma con qualcosa di una specie più ideale. Tutto ciò lo si può prendere per dimostrato ma la dottrina di Aristotele in proposito è lungi dall'essere chiara. Fu la sua mancanza di chiarezza che rese possibile la controversia medioevale tra nominalisti e realisti. La metafisica di Aristotele, parlando a grandi linee, può essere definita quella di Platone diluita con il senso comune. La cosa è difficile, perché Platone e il senso comune non si mescolano con facilità. Quando si cerca di capirlo, a volte si pensa che stia esponendo il punto di vista ordinario d'una persona digiuna di filosofia, e a volte che stia esponendo il platonismo con un vocabolario nuovo. Ciò fa sì che non convenga insistere troppo su un singolo passaggio, perché questo è suscettibile d'esser corretto o modificato in

qualche passaggio successivo. In definitiva, la maniera più semplice di comprendere sia la sua teoria degli universali sia la sua teoria della materia e della forma, è di esporre prima la dottrina basata sul senso comune, che costituisce una metà del suo modo di vedere, e poi di considerare le modificazioni platoniche a cui l'assoggetta.

Fino a un certo punto, la teoria degli universali è assai semplice. Nel linguaggio ci sono dei nomi propri e degli aggettivi. I nomi propri si applicano alle «cose» o «persone», ciascuna delle quali è la sola cosa o persona cui il nome in questione si applichi. Il sole, la luna, la Francia, Napoleone, sono unici; non vi è un certo numero o vari esempi delle cose cui questi nomi si applicano. D'altra parte, parole come «gatto», «cane», «uomo» si applicano a molte cose differenti. Il problema degli universali è connesso al significato di queste parole, ed anche a quello degli aggettivi, come «bianco», «duro», «rotondo» e così via. Egli dice (De Interpretatione, 17°): «Col termine "universale" intendo ciò che è di natura tale da fungere da predicato di diverso genere, e col termine "individuale" ciò che non può essere predicato in questo modo».

Ciò che è indicato da un nome proprio è una «sostanza»), mentre ciò che è indicato da un aggettivo o dal nome d'una classe, come «umano» o «uomo», si chiama «universale».

Una sostanza è un «questo», ma un universale è un «tale»; indica cioè il genere della cosa, non la cosa vera e propria. Un universale non è una sostanza, perché non è un «questo». (Il letto celeste di Platone sarebbe stato un

«questo» per coloro che potessero scorgerlo; ecco un punto su cui Aristotele discorda da Platone). «Sembra impossibile», dice Aristotele, «che un qualsiasi termine universale possa essere il nome d'una sostanza. Perché... la sostanza di ciascuna cosa è quella che è peculiare ad essa, che non appartiene a nient'altro; invece l'universale è comune, dato che si chiama universale ciò che è tale da potersi riferire a più d'una cosa». Il nocciolo della questione, finora, è che un universale non può esistere di per se stesso, ma solo nelle singole cose.

Superficialmente, la dottrina di Aristotele è abbastanza semplice. Supponete che io dica «esiste il gioco del calcio», la maggior parte della gente considererebbe il rilievo come una banalità. Ma se io volessi dedurre che il calcio potrebbe esistere anche senza i giocatori, sarei giustamente preso per uno che dice delle sciocchezze. Analogamente, si potrebbe sostenere, la parentela esiste solo perché esistono i parenti; esiste la dolcezza, ma solo perché esistono delle cose dolci; ed esiste il color rosso, ma solo perché esistono delle cose rosse. E si pensa che questa dipendenza non sia reciproca: gli uomini che giocano al calcio esisterebbero ancora anche se non giocassero mai al calcio; le cose che normalmente sono dolci possono diventare amare; e il mio viso, che di solito è rosso, può diventare pallido senza per questo cessare d'essere il mio viso. Così siamo portati a concludere che ciò che è indicato da un aggettivo dipende, per poter essere, da ciò che è indicato da un nome proprio, ma non viceversa. Questo, credo, è ciò che Aristotele intende.

La sua dottrina su questo punto, come su molti altri, è un comune pregiudizio espresso pedantemente.

Ma non è facile precisare la teoria. Assodato che il calcio non potrebbe esistere senza giocatori, potrebbe però benissimo esistere senza questo o quel giocatore. E, assodato che una persona può esistere senza giocare al calcio, egli nondimeno non può esistere senza essere qualcosa. La qualità d'esser rosso non può esistere senza qualche oggetto che lo sia, ma può esistere senza questo o quell'oggetto; analogamente un oggetto non può esistere senza questa o quella qualità. La base che si era supposta sufficiente per distinguere tra cose e qualità appare così illusoria. La vera base della distinzione è, infatti, linguistica; deriva dalla sintassi. Vi sono nomi propri, aggettivi, e parole relative; possiamo dire «Giovanni è saggio, Giacomo è sciocco, Giovanni è più alto di Giacomo».

Qui «Giovanni» e «Giacomo» sono nomi propri, «saggio» e «sciocco» sono aggettivi e «più alto» è una relazione. I metafisici, da Aristotele in poi, hanno interpretato metafisicamente queste differenze sintattiche: Giovanni e Giacomo sono sostanze, la saggezza e la stupidità sono universali. (Le parole relative sono ignorate o male interpretate). Può essere che, mettendoci sufficiente attenzione, si possano trovare delle differenze metafisiche che siano in rapporto con queste differenze sintattiche, ma, se è così, sarà solo per mezzo d'un lungo processo, che incidentalmente implicherà la creazione d'un artificiale linguaggio filosofico. E questo linguaggio non conterrà nomi come «Giovanni» e «Giacomo» né aggettivi

come «saggio» e «sciocco», tutte le parole dei linguaggi ordinari saranno sottoposte ad analisi e sostituite con altre parole di significato meno complesso.

Finché questo lavoro non è stato eseguito, la questione dei particolari e degli universali non può essere adeguatamente discussa. E quando giungeremo al punto di poterla finalmente discutere, scopriremo che la questione che stiamo discutendo è del tutto diversa da quella che supponevamo al principio.

C'è un altro termine importante in Aristotele e nei successori della sua scuola, ed è il termine «essenza».

Questo non è affatto sinonimo di «universale». Consiste, si può dire, in quelle tra le vostre proprietà che non potete perdere senza cessare d'esser voi stessi. Non solo una singola cosa, ma un'intera specie ha la sua essenza. Tornerò al concetto di «essenza» in relazione alla logica aristotelica. Per ora osserverò solo che mi sembra una nozione confusa, incapace di precisarsi.

Il punto successivo nella metafisica di Aristotele è la distinzione tra «forma» e «materia», (Bisogna comprendere che «materia», nel senso opposto a «forma», è diversa da «materia» intesa come contrario di «anima».) Anche qui c'è un buon senso fondamentale nella teoria di Aristotele, ma qui, più che nel caso degli universali, le modificazioni platoniche acquistano grande importanza.

Partiamo per esempio da una statua di marmo; qui il marmo è la materia, mentre la figura fatta dallo scultore è la forma. O, per prendere gli esempi di Aristotele, se si

costruisce una sfera di bronzo, il bronzo è la materia e la sfericità è la forma; mentre nel caso d'un mare calmo, l'acqua è la materia, e la calma è la forma. Fin qui, tutto è semplice. è in virtù della forma che la materia è qualcosa di definito, e questo qualcosa è la sostanza. Quel che dice Aristotele sembra né più né meno che ordinario senso comune: una «cosa» dev'essere limitata, e il limite costituisce la sua forma.

Prendete, diciamo, un volume d'acqua: una parte di essa può esser sottratta al resto, racchiudendola in un recipiente, e allora questa parte diviene una «cosa», ma finché quella parte non è in alcun modo separata dal resto della massa omogenea, essa non è una «cosa». Una statua è una «cosa», e il marmo di cui è composta è, in un certo senso, immutato da quel che era quando faceva parte d'un blocco o d'una cava. Noi non diremmo naturalmente che è la forma a conferire sostanzialità al marmo, ma questo perché l'ipotesi atomica è ormai penetrata nella nostra immaginazione. Ogni atomo, però, se è una «cosa», lo è per il fatto d'esser delimitato da altri atomi, e di avere quindi, in un certo senso, una «forma». Veniamo ora a un nuovo argomento che, a prima vista, sembra difficile. L'anima è la forma del corpo. Qui è chiaro che «forma» non significa «configurazione». Tornerò più tardi sul senso in cui l'anima è la forma del corpo; per ora osserverò solo che, nel sistema di Aristotele, l'anima è ciò che rende il corpo unico, con unità di scopi, e con le caratteristiche che associamo all'idea di «organismo». Scopo d'un occhio è di vedere, ma un occhio non può

vedere se è separato dal corpo. Infatti, è l'anima che vede. Sembrerebbe allora che la «forma» sia ciò che dà unità a una porzione di materia e che questa unità sia di solito, se non sempre, teologica. Ma la «forma» è più di questo, e il più è assai complicato.

La forma d'una cosa è la sua essenza è la sua sostanza primordiale. Le forme sono sostanziali, benché gli universali non lo siano.

Quando un uomo fabbrica una sfera d'ottone, sia la materia che la forma esistevano da prima, e tutto ciò ch'egli fa è di metterle insieme; l'uomo non crea la forma più di quanto non crei l'ottone. Non tutto ha materia; ci sono delle cose eterne, e queste non hanno materia, eccetto quelle mobili nello spazio. Le cose acquistano realtà acquistando forma; la materia senza forma è soltanto una potenzialità.

La teoria che le forme siano sostanze, esistenti indipendentemente dalla materia in cui si estrinsecano sembra far incappare Aristotele nel suo stesso argomento contro le idee platoniche. Egli intende una forma come qualcosa del tutto differente da un universale, ma che ha molte caratteristiche identiche. La forma è più reale della materia; e qui c'è il ricordo dell'unica e vera realtà delle idee. Il cambiamento che Aristotele apporta alla metafisica di Platone è, a quanto pare, minore di quanto egli non voglia far apparire. Questa conclusione è tratta da Zeller, il quale sul problema della materia e della forma, dice (Aristotele, Volume 1, pagina 204, edizione inglese): «La spiegazione ultima del desiderio di chiarezza che ha

Aristotele su questo soggetto va, però, ricercata nel fatto che Aristotele si era solo a metà emancipato, come vedremo, dalla tendenza platonica a ipostatizzare le idee. Le "Forme" avevano per lui come le "Idee" per Platone, una propria esistenza metafisica, che condizionava tutte le cose particolari. E per quanto acutamente egli abbia seguito lo svilupparsi delle idee dall'esperienza, nondimeno è vero che queste idee, specialmente là dove sono maggiormente lontane dall'esperienza e dalla percezione immediata, subiscono infine la metamorfosi da prodotto logico del pensiero umano a rappresentazione immediata d'un mondo supersensibile, e a oggetto, in tal senso, di una intuizione intellettuale».

Non vedo come Aristotele avrebbe potuto trovare una risposta a questa critica.

La sola risposta prevedibile sarebbe quella di sostenere che due cose possano avere la stessa forma.

Se un uomo fabbrica due sfere d'ottone (dovremmo dire), ciascuna ha la sua speciale sfericità, sostanziale e particolare, esempio della «sfericità» universale, ma non identica ad essa. Non credo che il linguaggio dei passi che ho citato ammetterebbe facilmente quest'interpretazione. E resterebbe ancora in piedi l'obiezione che la sfericità particolare, nella teoria di Aristotele, sarebbe inconoscibile, mentre è nell'essenza della sua metafisica che le cose divengano gradualmente più conoscibili, via via che c'è più forma e meno materia. Questo non è coerente con le altre sue teorie, a meno che la forma non possa essere incorporata in molte cose particolari. Se

dovesse dire che esistono tante forme che sono esempi di sfericità, quante sono le cose sferiche, dovrebbe operare alterazioni assai profonde nella sua filosofia. Per esempio, la sua teoria che una forma è identica alla sua essenza è incompatibile con la scappatoia suggerita or ora.

La dottrina della materia e della forma è connessa in Aristotele con la distinzione tra potenzialità e realtà.

La materia bruta è concepita come una forma in potenza; tutto il cambiamento consiste in quella che chiameremmo un'«evoluzione», nel senso che dopo il mutamento la cosa in questione ha più forma di prima. Ciò che ha più forma viene considerato più «reale».

Dio è pura forma e pura realtà; in Lui, quindi, non ci può essere mutamento. Questa dottrina è ottimistica e teologica: l'universo e tutto ciò che sta in esso evolvono continuamente verso qualcosa che è migliore di quel che è venuto prima.

Il concetto di potenzialità è comodo sotto certi aspetti, purché sia usato in modo tale che le frasi si possano trasformare in una forma diversa, in cui tale concetto sia assente. «Un blocco di marmo è una statua potenziale» significa «da un blocco di marmo, con atti opportuni, si trae una statua». Ma quando la potenzialità si usa come concetto fondamentale e irriducibile, cela sempre una confusione d'idee. L'uso che ne fa Aristotele è uno dei punti deboli del suo sistema.

La teologia di Aristotele è interessante, e legata da vicino al resto della sua metafisica; anzi «teologia» è uno dei nomi che egli adopera per ciò che noi chiamiamo

«metafisica». (Il libro che conosciamo sotto questo nome non fu chiamato così da lui).

Il principale argomento per dimostrare l'esistenza di Dio è quello della Causa Prima: ci dev'essere qualcosa che origina il moto, e questo qualcosa dev'essere immobile ed eterno, sostanza e realtà. L'oggetto del desiderio e l'oggetto del pensiero, dice Aristotele, generano in questo senso un movimento, senza essere essi stessi in moto.

Così Dio produce il movimento col fatto d'essere amato, mentre ogni altra causa di movimento opera per il fatto d'essere essa stessa in moto (come una palla da biliardo).

Dio è puro pensiero; perché il pensiero è ciò che c'è di meglio. «Anche la vita appartiene a Dio; perché la realtà del pensiero è la vita, e Dio è quella realtà; e la realtà di Dio, che dipende da se stessa, è vita ottima ed eterna.

Diciamo quindi che Dio è un essere vivente, eterno, ottimo tale che la vita e il tempo eterno ed ininterrotto appartengono a Dio; perché questo è Dio (1072 b). «È chiaro dunque, da ciò che s'è detto, che esiste una sostanza eterna ed immobile e separata dalle cose sensibili. È stato dimostrato che questa sostanza non può avere dimensione alcuna, ma è senza parti ed indivisibile... è però stato dimostrato anche che è impassibile e inalterabile; perché tutti gli altri mutamenti dipendono dal cambiamento di posto» (1073 a).

Dio non ha gli attributi della Provvidenza cristiana, perché verrebbe meno alla Sua perfezione se pensasse a

qualcosa di diverso da ciò che è perfetto, cioè Se stesso. «Solo a se stesso deve pensare il pensiero divino (dato che è la più eccellente delle cose), e il suo pensare è un pensare sul pensare» (1074 b).

Dobbiamo dedurre che Dio ignora l'esistenza del nostro mondo sublunare. Aristotele, come Spinoza, sostiene che, mentre gli uomini devono amare Dio, è impossibile che Dio ami gli uomini. Dio non è definibile come «il Motore immoto». Al contrario, considerazioni astronomiche portano alla conclusione che esistono quarantasette o cinquantacinque motori immoti (1074 a). Il rapporto di questi con Dio non è chiaro; invero l'interpretazione, che verrebbe spontanea, è che ci siano quarantasette o cinquantacinque dèi. Infatti, dopo uno dei suddetti brani intorno a Dio, Aristotele prosegue: «Non dobbiamo ignorare il problema se sia lecito supporre una di tali sostanze o più d'una», e subito si avventura nel ragionamento che lo porta ai quarantasette o cinquantacinque motori immoti.

Il concetto di motore immoto è complicato. A una mente moderna sembrerà che causa d'un cambiamento debba essere un cambiamento precedente, e che, se l'universo fosse in un dato istante del tutto statico, esso resterebbe così eternamente.

Per capire ciò che dice Aristotele, dobbiamo tener conto di ciò che dice intorno alle cause.

Esistono, secondo lui, quattro tipi di cause, chiamate rispettivamente: materiale, formale, efficiente e finale. Prendiamo ancora l'uomo che fa una statua. La causa

materiale della statua, è il marmo, la causa formale è l'essenza della statua che dev'esser fatta, la causa efficiente è il contatto dello scalpello col marmo, e la causa finale è l'obiettivo che lo scultore ha in mente. Nella terminologia moderna, la parola «causa» sarebbe riferita alla sola causa efficiente. Il motore immoto potrebb'essere considerato come una causa finale: fornisce uno scopo ai mutamenti, ed è essenzialmente un'evoluzione verso la somiglianza con Dio.

Dicevo che Aristotele non era per temperamento profondamente religioso, ma questo è vero solo in parte. Si potrebbe, forse un po' liberamente, interpretare come segue un aspetto della sua religione: Dio esiste in eterno come puro pensiero, felicità, pieno appagamento di se stesso, senza alcuno scopo irrealizzato. Il mondo sensibile, al contrario, è imperfetto; ha vita, desideri, pensieri di tipo imperfetto, e aspirazioni. Tutte le cose viventi sono, in grado maggiore o minore, coscienti di Dio, e sono mosse all'azione dall'ammirazione e dall'amore verso Dio.

Così Dio è la causa finale di ogni attività. I mutamenti consistono nel dar forma alla materia, ma quando sono in gioco le cose sensibili, resta sempre un substrato di materia.

Solo Dio è costituito di forma senza materia.

Il mondo si evolve continuamente verso un grado più alto di forma, divenendo progressivamente più simile a Dio. Ma il processo non può esaurirsi, perché la materia non può mai essere interamente eliminata.

Questa è una religione di progresso e di evoluzione, in

quanto la statica perfezione di Dio muove il mondo solo attraverso l'amore che gli esseri finiti sentono per Lui. Platone era matematico Aristotele biologo; questo rende conto delle differenze tra le loro concezioni religiose.

Vedere in questo modo la religione aristotelica sarebbe però unilaterale; in lui è anche l'amore greco per la perfezione statica e la preferenza per la contemplazione piuttosto che per l'azione. La sua dottrina dell'anima illustra questo aspetto della sua filosofia.

Che Aristotele insegnasse o no l'immortalità sotto una qualsiasi forma, è una questione dibattuta tra i suoi commentatori. Averroè, il quale sosteneva di no, ebbe dei seguaci nei paesi cristiani, i più estremisti dei quali furono chiamati epicurei, e Dante li colloca nell'inferno. In realtà la dottrina di Aristotele è complessa, e si presta facilmente ad essere fraintesa. Nel libro Dell'anima, egli considera l'anima come legata al corpo, e mette in ridicolo la dottrina pitagorica della trasmigrazione (407 b).

L'anima, a quanto pare, muore con il corpo: «ne consegue senz'ombra di dubbio che l'anima è inseparabile dal corpo» (413 a); ma aggiunge immediatamente: «o almeno lo sono certe parti di essa». Corpo ed anima sono messi in relazione come materia e forma: «l'anima deve essere una sostanza, dev'essere cioè la forma di un corpo materiale che ha in sé potenzialmente la vita. Ma la sostanza è realtà, e così l'anima è la realtà d'un corpo caratterizzato come sopra» (412 a). L'anima «è sostanza nel senso che corrisponde alla formula definitiva dell'essenza d'una cosa. Ciò significa che è l'essere

essenziale" d'un corpo dal carattere or ora descritto» (cioè che ha vita) (412 b).

L'anima è il primo grado di realtà d'un corpo che ha in sé potenzialmente la vita. Il corpo così descritto è un corpo organizzato (412 a).

Chiedere se l'anima e il corpo siano una cosa sola è altrettanto privo di senso come chiedere se siano una cosa sola la cera e la forma datale dallo stampo (412 b). L'autonutrizione è il solo potere psichico posseduto dalle piante (413°). L'anima è la causa finale del corpo (414°).

In questo libro si distingue tra «anima» e «spirito», presentando lo spirito come più elevato dell'anima e meno legato al corpo.

Dopo aver parlato della relazione tra anima e corpo, si dice in esso: «Il caso dello spirito è differente; sembra trattarsi d'una sostanza indipendente, fissata nell'anima ed incapace d'esser distrutta.» (408b) Ancora: «Non abbiamo per ora alcuna prova intorno allo spirito o al potere di pensare; sembra un tipo di anima assai differente, che si diversifica, in quanto è eterno, da ciò che è perituro; esso solo è capace d'esistenza anche se isolato da tutti gli altri poteri psichici. Tutte le altre parti dell'anima, è evidente da ciò che abbiamo detto, sono, a dispetto di certe affermazioni in contrario, incapaci d'esistenza separata» (413 b). Lo spirito è la parte di noi che capisce la matematica e la filosofia; gli oggetti cui si rivolge sono immortali, e quindi anch'esso è da considerarsi immortale. L'anima muove il corpo e percepisce gli oggetti sensibili; è caratterizzata dall'autonutrizione, dalle sensazioni, dai

sentimenti, dai movimenti (413 b); ma lo spirito ha una più alta funzione, quella di pensare, il che è al di fuori del corpo e dei sensi. Quindi lo spirito può essere immortale, benché il resto dell'anima non possa esserlo.

Per capire la dottrina aristotelica dell'anima, dobbiamo ricordare che l'anima è la «forma» d'un corpo, e che la configurazione spaziale è un tipo di «forma».

Cosa c'è in comune tra l'anima e la configurazione? Credo che ci sia in comune il fatto che entrambe conferiscono un'unità a una certa quantità di materia.

La porzione d'un blocco di marmo che poi diventerà una statua, non è ancora separata dal resto del marmo; non è ancora una «cosa» e non ha ancora alcuna unità. Dopo che lo scultore ha fatto la statua, quel marmo ha acquistato un'unità che deriva appunto dalla sua configurazione. Ora il carattere principale dell'anima, in virtù del quale è la «forma» del corpo, è quello di rendere il corpo un'unità organica, che ha alcuni scopi in quanto unità. Un singolo organo ha scopi che sono al di fuori dell'organo stesso; l'occhio se isolato, non può vedere. Così intorno a un animale o a una pianta si possono dire molte cose che non si possono dire intorno ad una parte di essi. è in questo senso che l'organizzazione, o forma, conferisce sostanzialità. Ciò che conferisce sostanzialità a una pianta o a un animale è quella che Aristotele chiama «anima». Ma lo «spirito» è qualcosa di diverso, di meno intimamente legato al corpo; forse fa parte dell'anima, ma è posseduto solo da una piccola minoranza di esseri viventi (415 a). Lo spirito, inteso come speculazione, non

può essere la causa del movimento, perché non pensa mai intorno a ciò che si può mettere in pratica, e non dice mai ciò che si deve evitare o su cui si deve insistere (432 b). Una dottrina analoga, pur con un lieve cambiamento di terminologia, è esposta nell'Etica a Nicomaco. C'è nell'anima un elemento razionale e uno irrazionale. La parte irrazionale è a due facce: quella vegetativa, che si trova in tutto ciò che è vivo, anche nelle piante, e quella appetitiva, che si trova in tutti gli animali (1102 b). La vita dell'anima razionale consiste nella contemplazione, che è la felicità completa dell'uomo, pur non essendo completamente raggiungibile. «Una tal vita sarebbe troppo alta per l'uomo; infatti non è in quanto egli è un uomo che vivrà così, ma in quanto qualcosa di divino è presente in lui; e questo è di tanto superiore alla nostra complessa natura, quanto la sua attività è superiore all'esercizio dell'altro genere di virtù (il genere pratico). Se la ragione è divina in paragone con l'uomo, allora la vita secondo ragione è divina in paragone alla vita umana.

Ma non dobbiamo seguire chi ci consiglia, per il fatto che siamo uomini, di pensare a cose umane, e per il fatto che siamo mortali, a cose mortali; dobbiamo, bensì, per quel che possiamo, renderci immortali e costringere ogni nostra fibra a vivere in armonia con ciò che c'è di meglio in noi: perché anche se questo sarà in piccolissima quantità, sorpasserà di gran lunga tutto il resto in potere ed in valore» (1177 b).

Da questi brani sembra che l'individualità, che distingue un uomo da un altro, riguardi il corpo e l'anima

irrazionale, mentre l'anima razionale o spirito è divina e impersonale. A uno piacciono le ostriche, a un altro gli ananassi; questo li distingue l'uno dall'altro.

Ma quando studiamo la tavola pitagorica, ammesso che non sbagliamo, non c'è alcuna differenza tra loro. L'irrazionale ci separa, il razionale ci unisce. Così l'immortalità dell'anima (o ragione) non è un'immortalità personale d'ogni singolo uomo, ma una partecipazione all'immortalità di Dio. Non sembra che Aristotele credesse nell'immortalità personale, nel senso insegnato da Platone e, poi, dal Cristianesimo.

Credeva solo che, in quanto gli uomini sono razionali, partecipano della divinità, che è immortale. È possibile all'uomo accrescere l'elemento divino che è nella sua natura, e il farlo è la più elevata delle virtù. Ma se ci riuscisse completamente, avrebbe cessato d'esistere come persona. Forse questa non è la sola interpretazione possibile delle parole di Aristotele, ma credo che sia la più naturale.

20: L'ETICA DI ARISTOTELE

Nel corpo delle opere di Aristotele si trovano tre trattati sull'etica, ma ora si ritiene che due di essi siano opera dei discepoli. Il terzo, l'Etica a Nicomaco, è per lo più indiscusso quanto ad autenticità, ma anche in quest'opera c'è una parte (libri 5, 6 e 7) che molti sostengono sia tratta

da uno dei lavori dei discepoli. Trascurerò questa controversia, e considererò il libro, nel suo complesso, come dovuto ad Aristotele. Le opinioni di Aristotele intorno all'etica rappresentano, per lo più, le opinioni prevalenti tra gli uomini educati e d'esperienza dei suoi tempi. Esse non sono, come quelle di Platone, impregnate di religione mistica; né tengon conto di teorie così poco ortodosse intorno alla proprietà e alla famiglia, come quelle che si trovano nella Repubblica. Coloro che non scendono al disotto né si elevano al disopra del livello dei cittadini decenti e beneducati troveranno nell'Etica un'esposizione sistematica dei principi da cui essi sostengono che la loro condotta debba esser regolata. Chi cerca qualcosa di più sarà disilluso. Il libro fa appello alla rispettabile maturità, e in questo senso è stato inteso specie dopo il 17° secolo, per reprimere gli ardori e gli entusiasmi della gioventù. Ma ad un uomo con qualche profondità di sentimento è probabile che il libro non piaccia.

Il bene, dice Aristotele, è la felicità, che è un'attività dell'anima. Platone aveva ragione a dividere l'anima in due parti, una razionale e l'altra irrazionale. La parte irrazionale si divide in vegetativa (che si trova anche nelle piante) e appetitiva (che si trova in tutti gli animali). L'appetito può, entro certi limiti, essere razionale, quando i beni che cerca sono tali da ricevere l'approvazione della ragione.

Questo è essenziale per la virtù, perché in Aristotele solo la ragione è puramente contemplativa e non porta, senza l'aiuto dell'appetito, all'attività pratica.

Vi sono due tipi di virtù, intellettuale e morale,

corrispondenti alle due parti dell'anima. Le virtù intellettuali si traggono dall'insegnamento, le virtù morali dall'abitudine. È compito del legislatore creare dei buoni cittadini incoraggiando i buoni costumi. Diveniamo giusti compiendo azioni giuste, e lo stesso può dirsi per le altre virtù. Essendo costretti a prendere delle buone abitudini, pensa Aristotele, entro un certo tempo finiremo col trovar piacere nel compiere buone azioni. Ci si richiama al discorso di Amleto a sua madre: Simulate una virtù, se non l'avete.

Quel mostro, il costume, che ogni sentimento mangia, diavolo delle abitudini, pure in questo è un angelo, che alla pratica delle azioni belle e buone esso egualmente dà una veste o livrea, che agevolmente s'indossa.

Veniamo ora alla famosa dottrina del giusto mezzo. La virtù è sempre una via di mezzo tra due estremi, ciascuno dei quali è un vizio. Ciò si dimostra attraverso un esame delle varie virtù. Il coraggio sta tra la codardia e la temerarietà; la liberalità, tra la prodigalità e l'avarizia; l'amor proprio, tra la vanità e l'umiltà; la prontezza di spirito, tra la buffoneria e la grossolanità; la modestia, tra la ritrosia e la sfacciataggine. Alcune virtù non sembrano però rientrare in questo schema: per esempio, la sincerità. Aristotele dice che questa è una via di mezzo tra la millanteria e la falsa modestia (1108°), ma questo può applicarsi solo alla sincerità intorno a se stessi. Non vedo come la sincerità in senso più ampio possa rientrare nello schema. Ci fu una volta un sindaco che aveva adottato la dottrina aristotelica; al termine delle sue funzioni fece un

discorso, dicendo che si era barcamenato in modo da conservare la stretta via tra la parzialità da un lato e l'imparzialità dall'altro. Il considerare la sincerità come giusto mezzo sembra poco meno assurdo.

Aristotele, nelle questioni morali, si mantiene sempre sulla linea di quelle che ai suoi tempi erano le opinioni convenzionali. Su qualche punto esse differiscono da quelle dei nostri giorni, specie quando vi fa capolino qualche forma di aristocraticismo. Noi pensiamo che gli esseri umani, almeno in linea etica, abbiano tutti uguali diritti, e che la giustizia implichi l'uguaglianza; Aristotele pensa che la giustizia implichi non l'uguaglianza, ma una giusta proporzione, che solo qualche volta è uguaglianza (1131 b). La giustizia d'un padrone e d'un padre è cosa differente da quella d'un concittadino, perché un figlio o uno schiavo sono di proprietà, e non può esserci ingiustizia verso ciò che si possiede (1134 b). Per quanto riguarda gli schiavi, però, va fatta una piccola correzione a questa dottrina: è possibile per un uomo essere amico del proprio schiavo? «Non c'è nulla di comune tra le due parti; lo schiavo è un utensile vivente... In quanto schiavo, quindi, non gli si può essere amici. Ma in quanto uomo sì; perché può sempre esistere un rapporto tra un uomo e un altro, rapporto che può derivare dalle leggi o da un accordo: si può avere quindi anche dell'amicizia verso di lui, in quanto uomo»(1161 b). Un padre può ripudiare suo figlio se è cattivo, ma un figlio non può ripudiare suo padre, perché gli deve più di quanto non sia in grado di pagargli e in particolare gli deve l'esistenza (1163b). Nei rapporti

diseguali, dato che ciascuno deve essere amato in proporzione al suo valore, è giusto che l'inferiore debba amare il superiore più di quanto il superiore non ami l'inferiore: mogli, figli, soggetti, devono amare di più mariti, genitori e monarchi, di quanto questi non amino i primi. In un buon matrimonio, «l'uomo governa secondo il suo valore, in quei campi in cui l'uomo deve governare, ma i campi che si convengono alla donna, egli li affida a lei»(1160 b). Non deve cioè governare nel campo riservato a lei; ancor meno lei in quello di lui, come talvolta accade quando lei è un'ereditiera.

La persona perfetta, nella concezione di Aristotele, è qualcosa di assai diverso da un santo cristiano. Deve avere dell'amor proprio e non sottovalutare i propri meriti. Deve disprezzare chiunque meriti d'esser disprezzato (1124b). La descrizione dell'uomo orgoglioso e magnanimo (La parola greca significa, alla lettera, «dalla grande anima» ed è di solito tradotta «magnanimo», ma la traduzione di Oxford la rende con «orgoglioso»). Nessuna delle due parole rende del tutto, nell'uso moderno, il significato di Aristotele, ma preferisco «magnanimo».) è molto interessante per mostrare quale sia la differenza tra l'etica pagana e l'etica cristiana, e in quale senso Nietzsche era giustificato nel considerare il Cristianesimo una moralità da schiavi. «Il magnanimo, dato che merita più di chiunque altro, deve essere buono in sommo grado; perché l'uomo migliore merita sempre di più, e l'ottimo merita il massimo.

Quindi, l'uomo veramente magnanimo deve essere

buono. E la grandezza in ogni virtù dovrà apparire una caratteristica del magnanimo. Sarebbe massimamente disdicevole per il magnanimo sfuggire il pericolo, agitando le braccia a destra e a sinistra, o far torto ad altri. Infatti, a qual fine dovrebbe compiere atti indecorosi egli per cui nulla è abbastanza grande?... Sembra, dunque, che la magnanimità sia una specie di coronamento delle virtù; perché le fa più grandi, e non si trova senza di esse. Quindi è difficile essere veramente magnanimo, perché è impossibile esserlo senza nobiltà e bontà di carattere. Sono principalmente l'onore ed il disonore che riguardano il magnanimo. Degli onori grandi e conferiti dai buoni sarà moderatamente lieto, pensando che gli viene ciò che gli è dovuto ed anche qualcosa di meno, perché non può esserci alcun onore degno della perfetta virtù; e tuttavia egli l'accetterà dato che non han nulla di più da conferirgli. Ma disprezzerà completamente gli onori della gente qualunque e dovuti a motivi volgari, dato che non è questo che egli merita, e tampoco il disonore, poiché nel suo caso questo non può essere giusto... Potere e ricchezza sono desiderabili in vista dell'onore; e a colui per il quale l'onore è piccola cosa, anche le altre cose lo saranno; per questo i magnanimi sono creduti disdegnosi... Il magnanimo non si mette nei comuni pericoli... ma affronterà i grandi pericoli, e quando è in pericolo non terrà conto della sua vita, sapendo che ci sono delle situazioni in cui la vita non ha valore. Ed è l'uomo a cui van conferiti benefici, ma si vergogna di riceverli; poiché a volte questo è il segno di riconoscimento del superiore, a volte dell'inferiore. Ed egli

è in grado di conferire benefici più grandi in cambio; perché così l'originario benefattore oltre ad essere ricompensato contrarrà con lui un debito... è caratteristico del magnanimo di non cercar nulla o ben poco, ma al tempo stesso di offrire prontamente aiuto, ed esser dignitoso verso chi gode di un'alta posizione, ma senza pretese verso le classi medie; perché è cosa difficile e nobile esser superiore ai primi, ma è facile esserlo sui secondi, ed un comportamento arrogante verso i primi non è segno di cattiva educazione, mentre tra la gente umile è volgare, come una dimostrazione di forza contro i deboli... Egli deve mostrare apertamente l'odio e l'amore, perché nascondere i propri sentimenti, cioè tener meno conto della verità che di quel che pensa la gente, è codardia... è libero di parola perché è altero e deciso a dir la verità, fuorché quando parla ironicamente con uno sciocco...

Né è facile all'ammirazione perché per lui nulla è grande, né è un chiacchierone perché non parlerà né di se stesso né di un altro, dal momento che non si preoccupa di essere lodato né di far biasimare gli altri... Possederà cose belle ed inutili anziché utili e profittevoli... Inoltre, adatti al magnanimo sono un lento incedere, una voce bassa, un linguaggio piano... Tale, dunque, è il magnanimo; l'uomo da meno di lui è troppo umile, e quegli che va oltre è un vanesio (1123 b - 1125 a)». Si rabbrivisce a pensare che cosa, allora, sarebbe un vanesio.

Comunque uno la pensi sull'uomo magnanimo, una cosa è chiara: non ce ne possono essere molti in una

comunità. Non lo dico solo nel senso generale, per cui non è probabile che esistano molti uomini virtuosi, dato che la virtù è difficile; ciò che voglio dire è che le virtù dell'uomo magnanimo dipendono in larga misura dalla sua eccezionale posizione sociale. Aristotele considera l'etica una branca della politica e non fa meraviglia, dopo la sua lode dell'orgoglio, scoprire che egli consideri la monarchia la miglior forma di governo, e subito dopo l'aristocrazia. I monarchi e gli aristocratici possono essere «magnanimi», ma i cittadini ordinari farebbero ridere se tentassero di vivere secondo un simile modello. Con ciò si giunge a un problema per metà etico e per metà politico. Possiamo considerare moralmente soddisfacente una comunità che, per la sua intima costituzione, confina a pochi individui tutto ciò che c'è di meglio, e richiede alla maggioranza di accontentarsi di qualità di second'ordine?

Platone e Aristotele dicono di sì, e Nietzsche è d'accordo con loro. Gli stoici, i cristiani e i democratici dicono di no. Ma ci sono differenze profonde tra le loro maniere di dire di no. Gli stoici e i primi cristiani stimano la virtù il bene più grande, e affermano che le circostanze esterne non possono impedire a un uomo di esser virtuoso; non c'è quindi alcun bisogno di cercare un giusto sistema sociale, dato che l'ingiustizia sociale pesa soltanto su cose di nessuna importanza. I democratici, al contrario, sostengono di solito che, almeno per quel che riguarda la politica, i beni più importanti sono il potere e la proprietà; non è quindi ammissibile un sistema sociale ingiusto sotto questo aspetto.

Il punto di vista stoico-cristiano dà origine a un concetto della virtù assai diverso da quello di Aristotele, dal momento che sostiene essere la virtù altrettanto possibile per lo schiavo che per il suo padrone. L'etica cristiana disapprova l'orgoglio, che Aristotele considera una virtù, e loda l'umiltà, che egli considera un vizio. Le virtù intellettuali, che Platone ed Aristotele valorizzano su tutte le altre, vanno addirittura cancellate dalla lista, perché il povero e l'umile sono in grado di divenir virtuosi come chiunque altro. Papa Gregorio Magno rimproverò solennemente un vescovo perché insegnava la grammatica.

Il punto di vista aristotelico, che la superiore virtù appartiene a pochi, deriva logicamente dalla subordinazione dell'etica alla politica. Se l'obiettivo è la buona comunità piuttosto che il buon individuo, è possibile che nella buona comunità esista appunto tale subordinazione. In un'orchestra, il primo violino è più importante dell'oboe, benché entrambi siano necessari per la perfezione dell'insieme. È impossibile metter su un'orchestra basandosi sul principio di assegnare a ciascuno il ruolo che sarebbe migliore per lui come solista. Una concezione dello stesso genere si applica al governo d'un grande Stato moderno, per quanto democratico. Una democrazia moderna, a differenza di quelle antiche, conferisce un notevole potere ad alcuni individui eletti, Presidenti o Primi Ministri, ed attende da loro meriti che non sono richiesti ai cittadini ordinari. Quando la gente non pensa in termini di religione o di parte politica, è probabile

sostenga che un buon Presidente vada onorato più d'un buon muratore. In una democrazia non ci si attende dal Presidente che egli sia del tutto simile all'uomo magnanimo di Aristotele, ma tuttavia ci si attende che sia alquanto diverso dalla media dei cittadini, e che abbia certi meriti legati alla sua posizione. Questi meriti particolari non dovrebbero forse esser definiti «etici», ma solo perché usiamo questo aggettivo in senso più stretto di quello in cui l'usava Aristotele.

In conseguenza del dogma cristiano, la distinzione tra la morale e gli altri meriti è divenuta molto più netta di quanto non fosse ai tempi dei Greci. È un merito per un uomo essere un grande poeta, o un grande compositore o un grande pittore, ma non è un merito morale; non lo consideriamo più virtuoso per il fatto che possiede tali attitudini, né pensiamo che sia più probabile che vada in paradiso. Il merito morale riguarda unicamente gli atti della volontà, cioè consiste nello scegliere giustamente tra le diverse azioni possibili (Lo dice anche Aristotele (1105°), è vero; ma non arriva a conseguenze così estreme come quelle cui giunge l'interpretazione cristiana.) Io non debbo vergognarmi se non compongo opere, perché non so come si fa. Il punto di vista ortodosso è che, quando due diverse azioni sono possibili, la coscienza mi dice quale è giusta, e scegliere l'altra è peccato. La virtù consiste soprattutto nell'evitare il peccato, piuttosto che in qualche atto positivo. Non c'è ragione di attendersi che un uomo educato sia moralmente migliore d'uno non educato, o che un uomo intelligente lo sia più di uno stupido. In questa

maniera, un gran numero di meriti di grande importanza sociale sono esclusi dal regno dell'etica.

L'aggettivo «immorale», nell'accezione moderna, ha un significato molto più ristretto dell'aggettivo «indesiderabile». è indesiderabile, ma non immorale, esser debole di mente.

Molti filosofi moderni, però, non hanno accettato questa teoria etica. Hanno pensato che andrebbe prima definito il bene, e poi le nostre azioni dovrebbero tendere a realizzare il bene. Questo punto di vista è più vicino a quello di Aristotele, il quale sostiene che la felicità è il bene. La suprema felicità, è vero, è possibile soltanto al filosofo, ma per Aristotele questa non è un'obiezione alla teoria. Le teorie etiche si possono dividere in due categorie, a seconda che considerino la virtù come fine o come mezzo. Aristotele, in complesso, fa sua l'opinione che le virtù siano mezzi per raggiungere un fine, la felicità.

«Essendo dunque il fine ciò che desideriamo, e i mezzi ciò intorno a cui deliberiamo e facciamo la nostra scelta, le nostre azioni, per quanto riguarda questi mezzi, devono essere in accordo con la scelta e volontarie. Ora, l'esercizio delle virtù rientra appunto nei mezzi»(113b).

Un altro modo d'intendere la virtù la fa rientrare, però, tra i fini: «Il bene dell'uomo è l'attività dell'anima in accordo con la virtù, in una vita completa» (1098 a). Ciò vuol dire, credo, che le virtù intellettuali sono dei fini, mentre le virtù pratiche sono soltanto dei mezzi. I moralisti cristiani sostengono che le conseguenze delle azioni virtuose sono in genere buone, ma non tanto buone quanto le azioni

virtuose stesse, le quali vanno valutate di per sé, e non sulla base dei loro effetti.

D'altra parte, coloro che considerano il piacere come il bene, intendono le virtù unicamente come mezzi. Qualsiasi altra definizione del bene, che non sia quella che lo definisce come la virtù stessa, avrà come conseguenza che le virtù sono dei mezzi per raggiungere altri beni diversi da loro. Su tale questione, come si è già detto, Aristotele per lo più è d'accordo, benché non del tutto, con chi pensa che il primo compito dell'etica sia quello di definire il bene, e che la virtù vada definita come azione tendente a produrre il bene.

Il rapporto tra etica e politica fa sorgere un'altra questione etica di considerevole importanza. Accertato che il bene cui deve aspirare l'azione giusta è il bene dell'intera comunità, o, in ultima analisi, dell'intera razza umana, questo bene sociale è una somma di beni goduti dai singoli, o è qualcosa che appartiene alla generalità e non alle sue parti? Possiamo illustrare il problema con un'analogia. I piaceri sono largamente connessi con le diverse parti del corpo umano, ma noi li consideriamo come riguardanti l'intera persona; noi possiamo godere un piacevole profumo, ma sappiamo che il naso da solo non potrebbe goderlo. Alcuni affermano che, analogamente, in una comunità perfettamente organizzata ci sono dei vantaggi che appartengono all'insieme ma non a una parte. Se sono dei metafisici, sostengono, come Hegel, che qualsiasi buona qualità è un attributo dell'universo intero; ma aggiungeranno in genere che è meno errato attribuire il

bene a uno Stato che a un individuo. Dal punto di vista logico, la teoria può essere esposta come segue.

Possiamo attribuire allo Stato vari predicati che non si possono attribuire ai suoi membri: che è popoloso, esteso, potente, eccetera. La teoria che stiamo considerando pone anche i predicati etici in questa categoria, e afferma che solo in via derivata questi vanno attribuiti ai singoli. Un uomo può appartenere a uno Stato popoloso, o a uno Stato buono; ma lui stesso, dicono non è buono più di quanto non sia popoloso.

Questa opinione, largamente sostenuta dai filosofi tedeschi, non si trova in Aristotele, fuorché forse (entro certi limiti) nella sua concezione di giustizia.

Una parte notevole dell'Etica è occupata dalla discussione sull'amicizia, ivi compresi tutti i rapporti che implicano dell'affetto. La perfetta amicizia è possibile solo tra i buoni, ed è impossibile essere amici con molta gente.

Abbiamo visto che, nei rapporti diseguali, come quelli dell'uomo con la donna o del padre col figlio, chi è superiore dovrebbe essere più amato. È impossibile essere amici di Dio, perché Egli non può amarci. Aristotele si chiede se un uomo possa essere amico di se stesso, e conclude che questo è possibile soltanto per l'uomo buono; i cattivi, asserisce, sovente odiano se stessi. Il buono dovrebbe amare se stesso, ma con nobiltà (1169 a). Gli amici sono un conforto nella disgrazia, ma non si deve renderli infelici cercando la loro simpatia, come fanno le donne e gli uomini effeminati (1171b). Non è soltanto nella disgrazia sono desiderabili, inquantoché l'uomo felice ha

bisogno di amici con cui dividere la sua felicità. «Nessuno accetterebbe il mondo intero con la condizione di viverci da solo, dato che l'uomo è una creatura politica e la sua natura è di vivere con gli altri» (1169b). Tutto ciò che si è detto qui intorno all'amicizia è pieno di sensibilità, ma non c'è una parola che si sollevi dal senso comune.

Aristotele mostra ancora il suo buon senso nel discutere il piacere, che Platone aveva considerato in modo alquanto ascetico. Il piacere, nel senso in cui Aristotele adopra la parola, si distingue dalla felicità, benché non vi possa essere felicità senza piacere.

Esistono, dice Aristotele, tre opinioni intorno al piacere: 1) che non sia mai il bene; 2) che qualche piacere sia il bene, ma che per la maggior parte siano il male; 3) che il piacere sia un bene, ma non il migliore dei beni.

Respinge la prima opinione basandosi sul fatto che il dolore è certamente un male, e quindi il piacere dev'essere un bene. Dice, molto giustamente, che è assurdo dire che un uomo possa esser felice sulla ruota di tortura: una certa quantità di buona fortuna esteriore è necessaria per la felicità. Toglie di mezzo anche la teoria che tutti i piaceri siano corporali, in tutto esiste qualcosa di divino, e quindi una certa capacità di fornire piaceri elevati. I buoni provano piacere, a meno che siano sfortunati, e Dio gode sempre di un solo, semplice piacere (1152-1154).

C'è un'altra discussione intorno al piacere, in altra parte del libro, che non è del tutto coerente con quella suesposta. Qui si afferma che esistono dei piaceri cattivi che, però, non sono piaceri per la gente buona (1173 b); che forse i

piaceri differiscono in qualità (ibidem); e che i piaceri sono buoni o cattivi secondo che sono legati a delle attività buone o cattive (1175 b).

Alcune cose vengono valutate più del piacere; nessuno accetterebbe di andare avanti per tutta la vita con l'intelletto d'un fanciullo, anche se fosse piacevole farlo. Ogni animale ha i suoi piaceri, e il piacere proprio all'uomo è legato alla ragione.

Questa è la sola dottrina in tutto il libro che non si basi unicamente sul senso comune.

La felicità riposa su un'attività virtuosa, e la perfetta felicità riposa sull'attività perfetta, che è contemplativa. La contemplazione è preferibile alla guerra, alla politica, e ad ogni altra carriera pratica, perché permette la quiete, e la quiete è essenziale per la felicità.

La virtù pratica arreca soltanto una felicità secondaria; la felicità suprema sta nell'esercizio della ragione, perché la ragione, più di qualsiasi altra cosa, è l'uomo. L'uomo non può essere interamente contemplativo, ma, per quel tanto che lo è, partecipa della vita divina. «L'attività di Dio, che sorpassa tutte le altre in beatitudine, dev'essere contemplativa». Di tutti gli esseri umani, il filosofo è il più simile a Dio nella propria attività, e quindi il più felice e il migliore: «Colui che esercita e coltiva la ragione, sembra si trovi nel migliore stato d'animo e sia al tempo stesso massimamente caro agli dèi, perché se gli dèi si prendono cura degli affari umani, come si pensa che facciano, sarebbe ragionevole che godessero di ciò che è migliore e più vicino a loro (la ragione), e che compensassero chi

maggiormente questo ama ed onora, occupandosi delle cose che sono care ad essi e agendo nobilmente e rettamente. E che tutti questi attributi appartengano al filosofo, più che a chiunque altro, è manifesto. Egli quindi è il più caro agli dèi. E chi è tale, sarà probabilmente anche il più felice, così che anche per questo il filosofo sarà felice più di chiunque altro» (1179°). Virtualmente questo passaggio è la perorazione dell'Etica; i pochi paragrafi che seguono riguardano la trasposizione sul piano politico.

Tentiamo ora di stabilire cosa dobbiamo pensare intorno ai meriti e ai demeriti dell'Etica. A differenza di molti altri argomenti trattati dai filosofi greci, l'etica non ha fatto alcun progresso definito, nel senso delle scoperte accertate; nulla in etica è conosciuto in senso scientifico. Non c'è quindi ragione per cui un antico trattato in materia debba essere sotto certi aspetti inferiore a uno moderno. Quando Aristotele parla di astronomia, possiamo dire positivamente che ha torto; ma quando parla di etica, non possiamo dire, nello stesso senso, se ha torto o ragione. Largamente parlando, ci sono tre domande che possiamo porre intorno all'etica di Aristotele, o di qualunque altro filosofo: 1) è internamente coerente con se stessa? 2) è coerente con le altre opinioni dell'autore? 3) Dà qualche risposta ai problemi etici che sono in armonia coi nostri sentimenti etici? Se la risposta alla prima o alla seconda domanda è negativa, il filosofo in questione ha commesso qualche errore intellettuale. Ma se è negativa la risposta alla terza domanda, non abbiamo il diritto di dire che si è sbagliato; abbiamo solo il diritto di dire che non ci piace.

Esaminiamo una alla volta queste tre domande, nei riguardi della teoria etica come viene esposta nell'Etica a Nicomaco. 1) In complesso il libro è coerente con se stesso, fuorché sotto certi aspetti, del resto non importantissimi. La dottrina che il bene sia la felicità, e che la felicità consista in una giusta attività, è ben costruita. La dottrina che ogni virtù sia una via di mezzo tra due estremi, per quanto ingegnosamente svolta, è meno efficace, dato che non si applica alla contemplazione intellettuale che, si dice più avanti, è la migliore di tutte le attività. Però si può sostenere che la dottrina del giusto mezzo si intende applicabile solo alle virtù pratiche, non a quelle dell'intelletto.

Forse, per passare ad un altro punto, la posizione del legislatore è alquanto ambigua.

Deve far sì che i fanciulli e i giovani acquistino l'abitudine di compiere buone azioni, che li porteranno, infine, a trovar piacere nella virtù, e ad agire virtuosamente senza bisogno della costrizione legale. È evidente che il legislatore potrebbe invece far sì che i giovani acquistino delle cattive abitudini; se vuole evitare questo, deve avere tutta la saggezza del custode platonico; e se non lo evita, cade l'argomento che una vita virtuosa sia piacevole. Questo problema, però, appartiene più alla politica che all'etica.

2) L'etica di Aristotele è, su tutti i punti, coerente con la sua metafisica. Invero, le sue teorie metafisiche sono esse stesse espressione d'un ottimismo etico. Egli crede nell'importanza scientifica della causa finale e questo

implica la fede che un determinato scopo diriga l'evoluzione dell'universo. Crede che i cambiamenti, per lo più, rechino con sé una migliore organizzazione o «forma»; e in fondo le azioni virtuose sono quelle che favoriscono questa tendenza. È vero che una gran parte della sua etica pratica non è particolarmente filosofica, ma è soltanto il risultato dell'osservazione delle cose umane; ma anche questa parte della dottrina, per quanto indipendente dalla sua metafisica, non è incoerente con quest'ultima.

3) Quando passiamo a paragonare i principi etici di Aristotele coi nostri, troviamo in primo luogo, come si è già notato, un'accettazione dell'ineguaglianza che ripugna molto al sentimento moderno. Non solo non sono obiezioni allo schiavismo, o alla superiorità dei mariti e dei padri sulle mogli e sui figli, ma si sostiene che le cose più apprezzabili sono (per loro stessa natura) destinate a pochi: agli uomini magnanimi e ai filosofi. Ne consegue che la maggioranza degli uomini è solo un mezzo per rendere possibile l'esistenza di pochi governanti e saggi. Kant sosteneva che ogni essere umano è fine a se stesso, e questa può essere un'espressione del punto di vista introdotto dal Cristianesimo. C'è, però, una difficoltà logica nell'opinione di Kant, data dal fatto che essa non offre alcun mezzo per arrivare a una decisione allorché gli interessi di due uomini vengono a conflitto. Se ciascuno è fine a se stesso, come possiamo trovare un principio che ci indichi la strada? Un tale principio deve riguardare la comunità piuttosto che l'individuo.

Nel più largo senso della parola, dovrà essere un

principio di «giustizia». Bentham e gli utilitaristi interpretano la «giustizia» come «uguaglianza»: quando gli interessi di due uomini vengono a conflitto, la decisione giusta è quella che produce la maggiore felicità totale, senza tener conto di chi dei due debba goderla, o di come venga suddivisa tra loro. Se ne vien data più al migliore che non al peggiore, è perché, a lungo andare, la felicità generale viene aumentata compensando la virtù e punendo il vizio, e non per una profonda dottrina etica per cui il bene meriti più del male.

La «giustizia», da questo punto di vista, consiste solo nel considerare la quantità di felicità che vi è implicita, senza favorire un individuo o una classe contro un'altra. I filosofi greci, compresi Platone e Aristotele, avevano un concetto diverso della giustizia, concetto che è ancora di gran lunga prevalente. Pensavano (in principio su basi derivate dalla religione) che ciascuna cosa o persona avesse la sua propria sfera, superare la quale è «ingiusto». Alcuni, in virtù del loro carattere o delle loro attitudini, hanno una sfera più larga degli altri, e non è ingiusto se essi godono una parte maggiore di felicità.

Questo punto di vista è dato per certo da Aristotele, ma i fondamenti religiosi, evidenti nei filosofi precedenti, non lo sono più negli scritti aristotelici.

Vi è in Aristotele una quasi completa assenza di quella che si può chiamare benevolenza o filantropia.

Le sofferenze dell'umanità, per quel tanto di cui se ne rende conto, non gli procurano emozione alcuna; sostiene, intellettualisticamente, che sono un male, ma non sembra

che gli causino dell'infelicità, fuorché quando capita che chi soffre siano dei suoi amici.

Più in generale, c'è una povertà emotiva nell'Etica che non si ritrova nei filosofi precedenti. C'è qualcosa di eccessivamente ricercato e confortevole nelle speculazioni aristoteliche intorno alle cose umane; tutto ciò che fa sì che gli uomini sentano un appassionato interesse l'uno per l'altro sembra dimenticato. Anche la sua esposizione intorno all'amicizia è tiepida. Non dimostra da alcun segno di esser passato attraverso qualcuna di quelle esperienze che rendono difficile conservare la virtù; tutti gli aspetti più profondi della vita morale sembrano essergli sconosciuti. Trascura, si può dire, l'intera sfera dell'esperienza umana con cui ha a che fare la religione. Ciò che dice potrà esser utile ai fortunati mortali dalle deboli passioni, ma non ha nulla da dire a chi è posseduto da un dio o da un demone, o a chi da una disgrazia è portato alla disperazione.

Per questi motivi, a mio giudizio, l'Etica, malgrado la sua fama, manca d'intrinseca importanza.

21: LA POLITICA DI ARISTOTELE.

La Politica Di Aristotele è interessante e importante: interessante, perché mostra i pregiudizi comuni tra i Greci di buona educazione, e importante come fonte di vari principi che continuarono ad avere un peso fino alla fine del Medioevo. Non credo che ci si possa trovare molto di utile per un uomo di Stato d'oggi, ma c'è parecchio che chiarisce le idee sui conflitti tra i partiti in diverse parti del mondo ellenico. Non vi hanno molto rilievo i metodi di governo negli Stati non ellenici. Ci sono, è vero, allusioni

all'Egitto, alla Babilonia, alla Persia e a Cartagine, ma, eccetto nel caso di Cartagine, sono alquanto superficiali. Non c'è alcuna menzione di Alessandro, e neppure il più lontano riferimento alla completa trasformazione che questi stava effettuando nel mondo. L'intera discussione è dedicata alle Città-Stato, e non c'è nessuna previsione del loro declino. La Grecia, a causa della sua divisione in tante città indipendenti, era un laboratorio di esperimenti politici; ma nulla di ciò, per cui poi questi esperimenti ebbero importanza, si sviluppò dal tempo di Aristotele fino al sorgere delle città italiane nel Medioevo. Sotto molti aspetti, l'esperienza cui Aristotele si richiama ha più appigli col mondo moderno che con quanto è esistito per millecinquecento anni dopo che il libro fu scritto. Incidentalmente, ci sono vari aspetti divertenti, alcuni dei quali possono si possono riferire prima d'addentrarsi nella teoria politica. Si racconta che Euripide, quando stava alla corte di Archelao, re di Macedonia, fu accusato di aver l'alito cattivo da un certo Decarnico. Per calmare la sua ira, il re gli diede il permesso di frustare Decarnico, il che egli fece. Decarnico, dopo aver aspettato molti anni, pervenne, in un riuscito complotto, ad uccidere il re; ma a quel tempo Euripide era già morto. Si racconta che i bambini devono essere concepiti in inverno, quando il vento viene da Nord: che si deve accuratamente evitare la trivialità, perché «parole indecenti portano ad atti indecenti», e che l'oscenità non dev'essere mai tollerata se non nei templi, dove la legge permette anche le ribalderie. La gente non dovrebbe sposarsi troppo giovane, perché,

se lo fa, i figli saranno deboli ed effeminati, le mogli diverranno dissolute, e i mariti avranno un cattivo sviluppo. L'età giusta per il matrimonio sono i trentasette per gli uomini, i diciotto per le donne. Apprendiamo come Talete, beffeggiato per la sua povertà, comprò tutti i frantoi a credito e fu così in grado di imporre al momento buono dei prezzi di monopolio per il loro uso. Lo fece per dimostrare che i filosofi possono far soldi, e che se rimangono poveri è perché hanno qualcosa di più importante cui pensare. Tutto questo, però, non è in argomento; è tempo di passare a questioni più serie.

Il libro comincia precisando l'importanza dello Stato; è la forma più alta di comunità, e tende al bene supremo. In ordine di tempo, vien prima la famiglia; essa è costruita sui due rapporti fondamentali, dell'uomo con la donna e del padrone con lo schiavo, entrambi naturali. Parecchie famiglie insieme formano un villaggio; parecchi villaggi uno Stato, purché l'insieme sia abbastanza ampio da essere autosufficiente. Lo Stato, benché posteriore nel tempo alla famiglia, è superiore ad essa, come anche all'individuo, per natura; poiché «noi chiamiamo natura di una cosa ciò che questa è quando è completamente sviluppata», la società umana pienamente sviluppata è lo Stato e l'intero è superiore a una parte. Il concetto implicito qui e quello dell'organismo: una mano, quando il corpo è disfatto, non è più una mano. Si sottintende che una mano va definita da quello che è il suo scopo, quello di acchiappare, che essa può realizzare solo quando è congiunta ad un corpo vivente. In maniera analoga un individuo non può realizzare

il suo fine a meno che non faccia parte di uno Stato. Colui che fondò lo Stato, dice Aristotele, fu il più grande dei benefattori; perché senza la legge l'uomo è il peggiore degli animali, e la legge per la sua stessa esistenza dipende dallo Stato.

Lo Stato non è solo una società per gli scambi e la prevenzione del delitto: «Il fine dello Stato è una buona vita... E lo Stato è l'unione delle famiglie e dei villaggi in una vita perfetta e autosufficiente, da cui deriva a noi una vita felice ed onorata» (1280 b). «Una società politica esiste per favorire le nobili azioni, non solo per creare una comunità». (1281 a).

Dato che lo Stato è formato di vari aggregati, ciascuno dei quali è costituito da una famiglia, la discussione politica deve cominciare appunto dalla famiglia.

La maggior parte di questa discussione riguarda lo schiavismo, perché nell'antichità gli schiavi erano sempre considerati come facenti parte della famiglia. La schiavitù è opportuna e giusta, ma lo schiavo dev'essere per natura inferiore al padrone. Dalla nascita, alcuni sono destinati alla servitù, altri al comando; l'uomo che, per natura, non appartiene a se stesso ma a un altro uomo, è per natura uno schiavo. Gli schiavi non devono essere greci, ma d'una razza inferiore dotata di minore intelligenza (1255° e 1330°).

Gli animali domestici rendono di più quando sono guidati dall'uomo, e lo stesso vale per coloro che sono inferiori per natura quando sono comandati dai loro superiori: è giustificato l'uso di rendere schiavi i prigionieri

di guerra? Sembra che la potenza che porta alla vittoria in guerra, implichi anche una superiore virtù, ma non è sempre così.

La guerra, però, è giusta quando è condotta contro uomini che, pur essendo destinati per natura a esser governati, non si sottomettono (1256 b); e in tal caso, se ne deduce, sarebbe giusto render schiavi i catturati. Ce n'è abbastanza per giustificare qualsiasi conquistatore; perché nessuna nazione ammetterà di esser destinata per natura a farsi governare, e la sola prova sulle intenzioni della natura va tratta dal risultato della guerra.

In tutte le guerre, quindi, i vincitori hanno ragione e i vinti hanno torto. Molto soddisfacente! Viene poi una discussione sul commercio, che influenzò profondamente la casistica scolastica. Ci sono due usi delle cose, uno proprio, l'altro improprio; una scarpa, per esempio, può esser calzata, che è il suo uso proprio, o venduta, che è il suo uso improprio. C'è dunque qualcosa di degradante nel calzolaio che deve vendere le sue scarpe per vivere. Il commercio al dettaglio, dunque, non rientra nell'arte di arricchire (1257 a). La maniera naturale per arricchire è l'abile utilizzazione delle case e delle terre. Alla ricchezza che si può accumulare in questa maniera c'è un limite, mentre non c'è a quella che si può accumulare col commercio. Il commercio ha a che fare col danaro, ma la ricchezza non è l'accaparramento di monete.

La ricchezza derivata dal commercio è giustamente odiata, perché innaturale. «Il sistema più odiato, e pienamente a ragione, è l'usura, che fa uscire un guadagno

dal danaro stesso, e non dagli oggetti naturali. Perché il danaro aveva lo scopo d'esser usato negli scambi, ma non di accrescersi per interesse...

Di tutti i modi di arricchire, questo è il più innaturale» (1258). Quale fu il destino di questa massima può essere letto in *Religion and the rise of Capitalism* di Tawney.

Ma mentre la sua storia è degna di fede, l'interpretazione ch'egli ne dà è troppo prevenuta in favore del pre-capitalismo. «Usura» significa ogni prestito ad interesse, non solo, come adesso, il prestito a un tasso esorbitante. Dai tempi dei Greci ad oggi, l'umanità, o almeno la parte di essa economicamente più progredita, si è divisa in debitori e creditori; i debitori hanno disapprovato l'interesse e i creditori l'hanno approvato. Per la maggior parte del tempo, chi possedeva terra era debitore, mentre i commercianti erano creditori. Le opinioni dei filosofi, con poche eccezioni, hanno coinciso con gli interessi pecuniari della loro classe. I filosofi greci erano tra i proprietari di terre, o erano al servizio di costoro; quindi disapprovavano l'interesse. I filosofi medioevali erano uomini di chiesa, e la proprietà della Chiesa era principalmente terriera non videro quindi alcuna ragione per rivedere l'opinione di Aristotele. La loro ostilità verso l'usura era rafforzata dall'antisemitismo, perché la massima parte del capitale liquido era in mano agli Ebrei.

Ecclesiastici e nobili avevano i loro contrasti, a volte assai aspri: ma potevano allearsi contro il perverso ebreo che li aveva salvati da un cattivo raccolto per mezzo d'un prestito, e pensava ora di meritare un compenso per

guadagnarci su.

Con la Riforma, la situazione cambiò. Molti dei più seri protestanti erano uomini d'affari, per i quali era essenziale prestar danaro ad interesse. Di conseguenza, prima Calvino e poi altri teologi protestanti sanzionarono l'interesse. Infine la Chiesa cattolica fu costretta a mettersi su questa strada, perché le vecchie proibizioni non rispondevano più al mondo moderno. I filosofi, le cui entrate sono assicurate dagli investimenti delle università, sono stati favorevoli all'interesse fin da quando hanno cessato d'essere ecclesiastici e quindi legati alla proprietà terriera. Ad ogni stadio, c'è stata una gran ricchezza di argomenti teoretici per sostenere la tesi economicamente conveniente.

L'Utopia di Platone è criticata da Aristotele da vari punti di vista. Prima c'è l'interessantissima osservazione che essa, dando troppa unità allo Stato, finirebbe col trasformarlo in un individuo. Viene poi, contro la proposta abolizione della famiglia, l'obiezione che sorge spontanea a ogni lettore.

Platone pensa che, solo col dare il nome di «figlio» a tutti coloro che hanno un'età che renda possibile tale parentela, un uomo acquisterà verso l'intera moltitudine i sentimenti che si hanno oggi verso i figli veri, e lo stesso per quel che riguarda il nome di «padre». Aristotele, al contrario, dice che ciò che è comune a un grandissimo numero di persone vien tenuto in minor considerazione, e che i «figli», se sono in comune a molti «padri», verranno trascurati in comune; è meglio essere realmente un cugino

che un «figlio» nel senso platonico: il progetto di Platone annacquerebbe l'amore. Segue un curioso ragionamento: dato che l'astenersi dall'adulterio è una virtù, sarebbe un peccato creare un sistema sociale che abolisca questa virtù e il vizio corrispondente (1263 b).

Poi si chiede: se le donne sono in comune, chi baderà alla casa? Ho scritto un saggio una volta, dal titolo Architettura e sistema sociale, in cui affermai che chi combina il comunismo con l'abolizione della famiglia difende anche le case collettive per un gran numero di persone, con cucine, stanze da pranzo e stanze per i bambini in comune.

Questo sistema potrebbe esser definito come un monastero senza celibato. Il che è essenziale per la realizzazione dei progetti di Platone, ma certamente non è meno impossibile di molte altre cose che egli pure raccomanda.

Il comunismo di Platone infastidisce Aristotele. Ci porterebbe, egli dice, ad adirarci contro la gente pigra, e a litigi come quelli comuni tra compagni di viaggio. E meglio se ciascuno pensa ai propri affari. La proprietà dev'essere privata, ma la gente dev'essere così incline alla bontà d'animo da permettere che l'uso ne sia ampiamente comune. Bontà e generosità sono virtù, e senza la proprietà privata sono impossibili.

Si legge infine che, se i progetti di Platone fossero buoni, qualcuno ci avrebbe pensato prima (L'orazione del Babbeo in Sidney Smith: «Se la proposta fosse attuabile. Il Sassone l'avrebbe forse trascurata? Il Danese l'avrebbe

ignorata? Sarebbe sfuggita alla saggezza del Normanno?» (Cito a memoria.) Io non sono d'accordo con Platone, ma se qualcosa potesse farmi concordare con lui, sarebbero gli argomenti che Aristotele gli rivolge contro. Come abbiamo visto sul terreno dello schiavismo Aristotele non crede nell'uguaglianza. Ammessa, però, la soggezione degli schiavi e delle donne, resta ancora la questione se tutti i cittadini debbano essere politicamente uguali. Alcuni, egli dice, lo credono desiderabile, dato che tutte le rivoluzioni sovvertono l'ordinamento della proprietà. Egli respinge quest'argomento, sostenendo che i più grandi delitti sono dovuti all'eccesso piuttosto che al bisogno; nessuno diventa tiranno per evitare di sentir freddo.

Un governo è buono quando aspira al bene dell'intera comunità, cattivo quando si preoccupa solo di se stesso. Ci sono tre tipi di buon governo: monarchia, aristocrazia e governo costituzionale (o politeia); ce ne sono tre cattivi: tirannide, oligarchia e democrazia.

Ci sono anche molte forme intermedie e composite. Si osserverà che i governi, buoni o cattivi, si definiscono dalle qualità etiche di chi detiene il potere, non dalla forma della costituzione. Questo, però, è vero solo in parte. Un'aristocrazia è un governo d'uomini di valore, un'oligarchia è un governo di ricchi, e Aristotele non considera il valore e la ricchezza strettamente sinonimi. Ciò che egli sostiene, in accordo con la dottrina del giusto mezzo, è che una limitata agiatezza è più probabilmente associata alla virtù: «L'umanità non acquista e non conserva la virtù con l'aiuto dei beni materiali, bensì i beni

materiali con l'aiuto della virtù; e la felicità, consista essa nel piacere, nella virtù, o in entrambi, si trova più spesso tra coloro che hanno un'educazione più elevata nell'intelletto e nel carattere, e che hanno soltanto una parte limitata dei beni materiali che non tra coloro i quali possiedono beni materiali in quantità eccessiva, ma mancano di qualità più nobili» (1323 a e b). C'è quindi differenza tra governo dei migliori (aristocrazia) e governo dei più ricchi (oligarchia), dato che è probabile che i migliori abbiano ricchezze limitate. C'è differenza anche tra democrazia e governo costituzionale, a prescindere dalle differenze etiche, perché quella che Aristotele chiama «politeia» conserva elementi oligarchici (1293 b). Ma tra la monarchia e la tirannide la differenza è soltanto etica.

Distingue con energia l'oligarchia e la democrazia dallo stato economico del partito al governo: c'è oligarchia quando i ricchi governano senza tenere in considerazione i poveri, democrazia quando il potere è nelle mani dei bisognosi e questi trascurano l'interesse dei ricchi. La monarchia è meglio dell'aristocrazia, l'aristocrazia è meglio del governo costituzionale. Ma peggio di tutto è la corruzione di ciò che era migliore; per questo la tirannide è peggiore dell'oligarchia, e l'oligarchia della democrazia. Così Aristotele compie una relativa difesa della democrazia; perché la maggior parte dei governi esistenti è cattiva, e quindi, tra i governi esistenti, le democrazie sono tendenzialmente le miglior forme di governo.

Il concetto greco di democrazia era sotto molti aspetti più radicale del nostro; per esempio, Aristotele dice che

eleggere i magistrati è un modo di procedere oligarchico, mentre è democratico tirarli a sorte.

Nelle democrazie radicali, l'assemblea dei cittadini era al disopra della legge, ed era pienamente libera di decidere ogni questione.

I tribunali ateniesi erano composti d'un gran numero di cittadini scelti mediante sorteggio e non guidati da nessun giurista; erano, naturalmente, soggetti a lasciarsi influenzare dall'eloquenza o dalla passione di parte.

Quando si sente criticare la democrazia, bisogna ricordare che si parla di cose di questo genere.

C'è una lunga dissertazione intorno alle cause della rivoluzione. In Grecia le rivoluzioni erano frequenti come oggi nell'America latina, e quindi Aristotele aveva un'abbondante esperienza da cui trarre deduzioni. La causa principale era il conflitto tra gli oligarchici e i democratici. La democrazia, dice Aristotele, nasce dalla teoria che coloro i quali sono liberi debbano essere uguali da tutti i punti di vista; l'oligarchia dal fatto che chi è superiore da certi punti di vista pretende troppo. In entrambi è una parte di giustizia, ma non la parte migliore. «Quindi entrambi i partiti, ogni qual volta la parte che hanno nel governo non si accorda con le loro idee preconcepite, attizzano la rivoluzione» (1301 a). I governi democratici sono meno soggetti alle rivoluzioni che non le oligarchie, perché gli oligarchici possono abbattersi anche gli uni con gli altri. Sembra che gli oligarchici fossero della gente energica. Si racconta che in alcune città facessero un giuramento: «Sarò nemico del popolo, ed escogiterò

contro di lui tutti i mali che potrò».

Oggi giorno i reazionari non sono così sinceri.

Le tre cose necessarie per evitare la rivoluzione sono la propaganda governativa per l'educazione, il rispetto per la legge, anche nelle piccole cose, e la giustizia nelle leggi e nell'amministrazione, cioè «l'eguaglianza, salvando le dovute proporzioni, e ad ogni uomo la possibilità di godere ciò che ha» (1307 a, 1307 b, 1310 a).

Sembra che Aristotele non si sia mai reso conto della difficoltà dell'«eguaglianza salvando le proporzioni». Se questa dev'essere la giustizia, la proporzione dev'essere la virtù.

Ora, la virtù è difficile da misurare, ed è materia di controversia tra i partiti. Nella pratica politica si tende a misurare in base al reddito; la distinzione tra aristocrazia e oligarchia, che Aristotele cerca di fare, è possibile solo dove esiste una nobiltà ereditaria molto ben stabilita. Ma anche allora, non appena si crea un'ampia classe di ricchi che non sono nobili, questi vengono associati al potere per timore che facciano una rivoluzione.

Le aristocrazie ereditarie non possono conservare a lungo il potere, eccetto là dove la terra è quasi l'unica sorgente di ricchezza.

Tutta l'ineguaglianza sociale, a lungo andare, è ineguaglianza del reddito. Questo è in parte l'argomento a favore della democrazia: che il tentativo di avere una «giustizia proporzionata», basata su meriti diversi dalla ricchezza, è certamente destinato a fallire. I difensori dell'oligarchia sostengono che il reddito è proporzionale

alla virtù; il profeta diceva di non aver mai visto un uomo giusto chiedere il pane; e Aristotele pensa che i buoni abbiano presso a poco le sue stesse entrate, né larghissime, né strettissime. Ma tali teorie sono assurde. Qualsiasi genere di «giustizia» diverso dall'eguaglianza assoluta compenserà, in pratica, determinate qualità piuttosto che altre, e quindi va condannato.

C'è un brano interessante sulla tirannide. Un tiranno desidera ricchezze, mentre un re desidera onori. Le guardie del tiranno sono dei mercenari, mentre le guardie del re sono dei cittadini. I tiranni sono per lo più dei demagoghi, che raggiungono il potere promettendo di proteggere il popolo contro la nobiltà. In tono ironico e machiavellico, Aristotele spiega ciò che un tiranno deve fare per conservare il potere. Deve impedire il sorgere d'una persona di meriti eccezionali, se necessario mediante condanna a morte o assassinio. Deve proibire i pasti in comune, i circoli, e qualsiasi sorta di educazione che possa generare sentimenti a lui ostili. Deve vietare riunioni o discussioni letterarie. Deve evitare che le persone si conoscano bene tra loro e deve obbligarle a vivere in folla davanti alle sue porte. Deve impiegare spie, come le donne-poliziotto di Siracusa. Deve seminare discordie e impoverire i suoi sudditi. Deve tenerli occupati in grandi lavori, come faceva il re d'Egitto costruendo le Piramidi. Deve dare il potere alle donne e agli schiavi, per far di loro degli informatori.

Deve fare la guerra, perché i suoi sudditi abbiano qualcosa da fare e abbiano sempre bisogno d'un capo

(1313 a e b). è una riflessione malinconica che questo brano sia, in tutto il libro, il più aderente ai nostri giorni.

Aristotele conclude che non c'è malvagità troppo grande per un tiranno. C'è però, dice, un altro metodo per conservare una tirannide, e cioè il mostrarsi moderato e religioso. Non si danno indicazioni su quale dei due metodi abbia maggiori probabilità di successo.

C'è un lungo ragionamento per provare che le conquiste oltre le frontiere non rappresentano lo scopo dello Stato, il che dimostra che molta gente stava acquistando una mentalità imperialistica. C'è, è vero, un'eccezione: la conquista degli «schiavi per natura» è giusta e opportuna. Questo dal punto di vista di Aristotele, giustificerebbe le guerre contro i barbari, ma non contro i Greci, perché nessun Greco è «schiavo per natura». In generale, la guerra è solo un mezzo, non un fine: una città situata in una posizione isolata, che le renda impossibile effettuare delle conquiste, può essere felice lo stesso; gli Stati che vivono nell'isolamento non sono necessariamente inattivi. Dio e l'universo sono attivi, benché le conquiste all'estero siano impossibili per loro.

La felicità che uno Stato deve cercare, dunque, anche se la guerra può essere talvolta un mezzo necessario per raggiungerla, non dev'essere la guerra, ma le attività della pace.

Ciò porta alla domanda: quanto dev'essere grande uno Stato? Le grandi città non sono mai governate bene, perché una grande moltitudine non può essere ordinata. Uno Stato dovrebbe essere abbastanza grande da essere

più o meno autosufficiente, ma non troppo grande per un governo costituzionale.

Dovrebbe essere abbastanza piccolo perché i cittadini conoscano i rispettivi caratteri, altrimenti non potranno giudicar bene nelle elezioni e nei processi. Il territorio deve essere abbastanza piccolo da poter essere osservato tutto da una vetta. Dev'essere autosufficiente (1326 b), ma deve avere anche un traffico di esportazioni e importazioni (1327 a): il che sembra una incongruenza.

Gli uomini che lavorano per vivere non devono avere diritto di cittadinanza. «I cittadini non devono condurre la vita degli operai e dei commercianti, perché una tale vita è ignobile e nemica della virtù». Non devono neppure essere degli agricoltori, perché han bisogno di riposo. I cittadini devono avere la proprietà, ma gli agricoltori devono essere schiavi di un'altra razza (1330 a). Le razze nordiche sono ardimentose, le razze meridionali sono intelligenti; quindi gli schiavi devono appartenere alle razze meridionali, dato che non è conveniente che siano ardimentosi. Solo i Greci sono al tempo stesso ardimentosi e intelligenti; sono governati meglio dei barbari, e se si unissero potrebbero dominare il mondo (1327 b). A questo punto ci si poteva attendere qualche allusione ad Alessandro, e invece niente.

Riguardo alle dimensioni degli Stati, Aristotele commette, su scala diversa, lo stesso errore di molti liberali moderni. Uno Stato dev'essere in grado di difendersi in guerra, e anzi, se deve sopravvivere una certa cultura liberale, difendersi senza grandissima difficoltà.

Quanto grande debba essere lo Stato, a questo scopo, dipende dalla tecnica della guerra e dalla produzione. Ai tempi d'Aristotele la Città-Stato era superata perché non poteva difendersi contro la Macedonia. Ai nostri giorni la Grecia intera, compresa la Macedonia, è insufficiente in questo senso, come è stato recentemente dimostrato (Scritto nel 1941). Sostenere la completa indipendenza per la Grecia, o per qualsiasi altro piccolo paese, è ora altrettanto futile che sostenere l'indipendenza completa per una singola città, il cui territorio si possa scorgere tutto da un'altura.

Non può esserci vera indipendenza che per uno Stato, o per un'unione, abbastanza forte da respingere con le proprie forze tutti i tentativi di conquista straniera. Un organismo più piccolo dell'America e dell'Impero britannico associati non soddisferebbe questi requisiti; e forse anche questo blocco sarebbe troppo piccolo.

Il libro che, nella forma in cui lo abbiamo, appare incompiuto, termina con una dissertazione intorno all'educazione.

L'educazione, naturalmente, è riservata solo ai fanciulli destinati a divenir cittadini; agli schiavi possono essere insegnate attività utili, come il cucinare, ma queste non fanno parte dell'educazione. Il cittadino dev'essere modellato secondo la forma di governo sotto cui vive, e ci saranno quindi delle differenze a seconda che la città sia oligarchica o democratica. Nella discussione, però, Aristotele suppone che tutti i cittadini parteciperanno al potere politico. I fanciulli devono imparare ciò che è loro

utile, e che non li rende volgari; per esempio, non si deve insegnar loro attività alcuna che deformi il corpo, o che li metta in grado di guadagnar danaro. Devono praticare l'atletica con moderazione, e non fino al punto di acquistare in questo campo un'abilità professionale; i ragazzi che si allenano per i giochi olimpici si guastano la salute, ed è dimostrato dai fatti che chi è riuscito vittorioso da ragazzo finisce difficilmente vittorioso da uomo. I fanciulli devono imparare a disegnare, per apprezzare la bellezza della forma umana; e bisogna loro insegnare la pittura e la scultura in quanto esprimono idee morali. Possono imparare a cantare e a suonare strumenti musicali tanto da goder la musica con spirito critico, ma non tanto da divenire abili esecutori; poiché nessun uomo libero suonerebbe o canterebbe se non quando è ubriaco. Devono naturalmente imparare a leggere e a scrivere, malgrado l'inutilità di queste arti. Ma lo scopo dell'educazione è la «virtù», non l'utilità. Ciò che Aristotele intende per «virtù», ce lo ha detto nell'Etica, a cui questo libro fa frequentemente riferimento.

Le posizioni fondamentali di Aristotele, nella Politica, sono assai diverse da quelle di qualunque scrittore moderno. Scopo dello Stato, secondo le sue teorie, è di produrre dei signori colti, uomini che uniscano alla mentalità aristocratica l'amore per la scienza e per le arti. Questa coincidenza esisteva, nel più alto grado, nell'Atene di Pericle, non tra la massa della popolazione, ma tra i benestanti. Cominciò a venir meno negli ultimi anni di Pericle. Il popolo minuto, privo di cultura, si volse contro gli

amici di Pericle, che avevano finito per difendere i privilegi dei ricchi mediante perfidie, assassini, dispotismi illegali e metodi analoghi, per la verità non molto nobili.

Dopo la morte di Socrate, diminuì il fanatismo della democrazia ateniese, e Atene rimase il centro della cultura antica, ma il potere politico trasmigrò altrove. Durante tutti i successivi secoli dell'evo antico, il potere e la cultura furono in genere separati: il potere rimase nelle mani di rudi soldati, e la cultura appartenne ai Greci, non solo privi di potere, ma spesso schiavi. Questo è vero soltanto in parte per Roma nel suo glorioso periodo, ma è rigorosamente vero prima di Cicerone e dopo Marc'Aurelio.

Dopo le invasioni barbariche, i «signori» furono barbari settentrionali, gli uomini di cultura furono acuti ecclesiastici meridionali.

Questo stato di cose continuò, più o meno, fino al Rinascimento, quando la cultura cominciò a introdursi nel mondo laico.

Dal Rinascimento in poi, il concetto greco del governo tenuto da signori colti andò sempre più prendendo piede, raggiungendo l'acme nel 18° secolo.

Varie forze hanno messo fine a questo stato di cose. Prima, la democrazia, come fu espressa dalla Rivoluzione francese e dai fatti posteriori. I signori colti, come dopo l'età di Pericle, dovevano difendere i loro privilegi contro il popolino, e cessarono invece di essere sia signori che colti. Una seconda causa fu il sorgere dell'industrialismo, e di una tecnica scientifica assai diversa dalla cultura

tradizionale.

Una terza causa fu l'educazione popolare, che dava a tutti la possibilità di leggere e scrivere, ma non la cultura; questo rese possibile a un nuovo tipo di demagoghi di svolgere un nuovo tipo di propaganda, come si è visto nelle dittature. Bene o male che sia, dunque, l'epoca dei signori colti è tramontata.

22: LA LOGICA DI ARISTOTELE

L'influenza di Aristotele, che fu grandissima nei campi più diversi, fu massima in quello logico. Nella tarda antichità, quando Platone era ancora insuperato nella metafisica, Aristotele era l'autorità riconosciuta nella logica, e conservò questa posizione per tutto il Medioevo. Fino al 13° secolo i filosofi cristiani non gli concessero la supremazia nel campo metafisico. Questa supremazia fu poi largamente perduta dopo il Rinascimento, ma la supremazia in campo logico gli rimase. Al giorno d'oggi gli insegnanti cattolici di filosofia, e molti altri, respingono ancora ostinatamente le scoperte della logica moderna, e aderiscono con strana tenacia ad un sistema definitivamente antiquato quanto l'astronomia tolemaica. Per questo è difficile render giustizia storica ad Aristotele. Il suo influsso odierno è così contrario alla chiarezza di idee che è difficile tener presente quale grande passo avanti egli abbia fatto, al suo apparire, su tutti i suoi predecessori

(compreso Platone), o quanto ammirevole sembrerebbe ancora il suo lavoro logico se avesse rappresentato uno stadio di un continuo progresso invece di essere (come in realtà fu) un termine ultimo, seguito da oltre duemila anni di ristagno. Non è necessario ricordare al lettore che i predecessori di Aristotele non erano propriamente ispirati; possiamo quindi lodarli per la loro abilità senza che per questo si debba supporre che sottoscriviamo tutte le loro dottrine.

Aristotele, al contrario, è ancora, specie in campo logico, un terreno di battaglia, e non lo si può trattare con spirito puramente storico. Il più importante lavoro logico di Aristotele è la dottrina del sillogismo. Un sillogismo è un ragionamento consistente di tre parti, una premessa maggiore una premessa minore, e una conclusione. I sillogismi sono di vari tipi, ciascuno dei quali ha un nome datogli dagli scolastici. Il tipo più comune è quello chiamato «Barbara»:

Tutti gli uomini sono mortali (premessa maggiore).

Socrate è un uomo (premessa minore).

Quindi: Socrate è mortale (conclusione).

Oppure: Tutti gli uomini sono mortali.

Tutti i Greci sono uomini.

Quindi: tutti i Greci sono mortali.

(Aristotele non distingue tra queste due forme; come vedremo dopo, si tratta d'un errore.) Altre forme sono: Nessun pesce è ragionevole, tutti gli squali sono pesci, quindi nessuno squalo è ragionevole. (Questa forma è detta «Celarent».) Tutti gli uomini sono ragionevoli, alcuni

animali sono uomini, quindi alcuni animali sono ragionevoli.

(Detta «Darii».) Nessun Greco è nero, alcuni uomini sono Greci, quindi alcuni uomini non sono neri.

(Detta «Ferio».) Queste quattro costituiscono la «prima figura»; Aristotele aggiunge una seconda e una terza figura, e gli scolastici ne aggiungono una quarta. È stato dimostrato che le tre ultime figure possono essere ridotte alla prima con vari accorgimenti.

A volte, varie deduzioni si possono trarre da una singola premessa. Da «alcuni uomini sono mortali» possiamo dedurre che «alcuni mortali sono uomini». Secondo Aristotele, questo si può dedurre anche da «tutti gli uomini sono mortali». Da «nessun Dio è mortale» possiamo dedurre «nessun mortale è dio», ma da «alcuni uomini non sono Greci» non ne consegue che «alcuni Greci non sono uomini». A prescindere da quanto sopra, Aristotele e i suoi seguaci pensavano che tutte le deduzioni, se stabilite rigorosamente, fossero sillogistiche.

Elencando tutti i tipi validi di sillogismo, ed esponendo in forma sillogistica qualsiasi argomento venga suggerito, dovrebbe essere quindi possibile evitare ogni errore.

Questo sistema segnò il principio della logica formale, e, come tale, fu importante e ammirevole. Ma se lo si considera come il fine, non come il principio, della logica formale, lo si espone a tre tipi di critica:

- 1) Difetti formali entro il sistema stesso;
- 2) Soprawalutazione del sillogismo, in confronto alle altre forme di ragionamento deduttivo;
- 3) Soprawalutazione della deduzione come forma di

ragionamento.

Su ciascuno di questi punti occorre dire qualcosa.

1) Difetti formali. Cominciamo coi due enunciati «Socrate è un uomo» e «tutti i Greci sono uomini». È necessario fare una profonda distinzione tra i due, il che non avviene nella logica aristotelica.

L'enunciato «tutti i Greci sono uomini» è comunemente interpretato come se implicasse che dei Greci esistono; senza questa ipotesi, alcuni dei sillogismi di Aristotele non sono più validi. Prendete per esempio: «Tutti i Greci sono uomini. Tutti i Greci sono bianchi, quindi alcuni uomini sono bianchi». Questo è valido se esistono dei Greci, altrimenti no.

Se io dicessi: «Tutte le montagne dorate sono montagne, tutte le montagne sono dorate sono d'oro, quindi alcune montagne sono d'oro», la mia conclusione sarebbe falsa, benché in un certo senso le mie premesse fossero vere. Se dovessimo essere espliciti, quindi, dovremmo dividere l'unica affermazione «tutti i Greci sono uomini» in due, dicendo: «esistono dei Greci», e poi «se qualcuno è un Greco, è un uomo». L'ultima asserzione è puramente ipotetica, e non presuppone che dei Greci esistano. La frase «tutti i Greci sono uomini» è dunque di forma molto più complessa della frase «Socrate è un uomo».

«Socrate è un uomo» ha come soggetto «Socrate», ma «tutti i greci sono uomini» non ha come soggetto «tutti i Greci», perché non compare nulla intorno a «tutti i Greci», sia nella frase «esistono dei Greci», sia nella frase «se

qualcuno è un greco, è un uomo».

Questo errore puramente formale fu origine d'altri errori in metafisica e nella teoria della conoscenza.

Considerate lo stadio delle nostre conoscenze per quanto riguarda le due proposizioni «Socrate è mortale» e «tutti gli uomini sono mortali». Per accertare la verità di «Socrate è mortale» la maggior parte di noi si accontenta di testimonianze; ma la testimonianza, per essere attendibile, deve riportarci a qualcuno che conobbe Socrate e lo vide morto. Il fatto osservato (il cadavere di Socrate) oltre alla cognizione che la persona si chiamava «Socrate», sarebbe sufficiente ad assicurarci del fatto che Socrate è mortale. Ma quando si passa a «tutti gli uomini sono mortali», la questione è diversa. Il problema della nostra conoscenza intorno a proposizioni così generali è assai difficile.

A volte si tratta di proposizioni meramente verbali: che «tutti i Greci sono uomini» lo si sa perché nulla, se non un uomo, è chiamato «un Greco». Affermazioni generali di questo genere si controllano attraverso il dizionario: esse non ci dicono nulla intorno al mondo, se non il modo come le parole vengono impiegate. Ma «tutti gli uomini sono mortali» non è di questo tipo; non c'è nulla di contraddittorio dal punto di vista logico in un uomo immortale. Crediamo in questa frase su una base induttiva, perché non esiste alcun caso legalmente autentificato di un uomo che sia vissuto (diciamo) più di 150 anni; ma questo rende la proposizione solo probabile, non certa. Non può esser certa finché esistono degli uomini vivi, e non è

possibile verificare la mortalità di tutti quanti.

Gli errori metafisici sorgono dal supporre che «tutti gli uomini» sia il soggetto di «tutti gli uomini sono mortali» nello stesso senso in cui «Socrate» è il soggetto di «Socrate è mortale». Questo ha reso possibile sostenere che, in un certo senso, «tutti gli uomini» indichi un'entità dello stesso genere di quella indicata da «Socrate». Ciò portò Aristotele a dire che in un certo senso una specie è una sostanza. Egli precisa con cura questa affermazione, ma i suoi seguaci, specialmente Porfirio, mostrarono minor cautela.

Un altro errore in cui cade Aristotele su questo punto è di pensare che un predicato d'un predicato possa essere il predicato del soggetto originario. Se dico «Socrate è greco, tutti i Greci sono esseri umani», Aristotele pensa che «umani» sia predicato di «Greci», mentre «greco» è predicato di Socrate, ed evidentemente «umano» dev'essere predicato di «Socrate». Ma in realtà «umani» non è predicato di «Greci». La distinzione tra nomi e predicati o, in linguaggio metafisico, tra particolari e universali, viene dimenticata, con conseguenze disastrose per la filosofia.

Una delle confusioni che ne risultò fu di supporre che una classe con un solo membro fosse identica a quel membro stesso. Ciò rese impossibile una teoria corretta del numero uno, e portò sempre a un'errata metafisica intorno all'unità.

2) Sopravalutazione del sillogismo.

Il sillogismo è solo un tipo di ragionamento deduttivo.

Nella matematica, che è interamente deduttiva, è difficile che compaia un sillogismo. Naturalmente, sarebbe possibile riscrivere i ragionamenti matematici in forma sillogistica, ma sarebbe un procedimento assai artificiale e non renderebbe i ragionamenti stessi più convincenti. Prendete, per esempio, l'aritmetica. Se compro delle merci del valore di 16 scellini e 3 pence, e pago con un foglio da una sterlina, che resto mi è dovuto?

Mettere in forma di sillogismo questa semplice operazione sarebbe assurdo, e finirebbe col nasconderci la reale natura del ragionamento.

Ancora, nella logica ci sono deduzioni non sillogistiche come: «Un cavallo è un animale, quindi una testa di cavallo è una testa d'animale». I sillogismi validi, in realtà, sono soltanto alcune delle deduzioni valide, e non hanno una priorità logica sulle altre. Il tentativo di dare una preminenza al sillogismo nel campo della deduzione trasse fuori strada i filosofi sulla natura del ragionamento matematico.

Kant, il quale intuì che la matematica non è sillogistica, ne dedusse che essa adoperava principi extra-logici, che però egli supponeva certi come quelli logici. Come i suoi predecessori, sia pure in maniera diversa, Kant fu tratto in inganno dal rispetto per Aristotele.

3) Sopravalutazione della deduzione.

In generale i Greci attribuivano più importanza alla deduzione, come origine della conoscenza, di quanto non facciano i filosofi moderni. Sotto questo aspetto, Aristotele sbagliava meno di Platone; ammise ripetutamente l'importanza dell'induzione, e dedicò notevole attenzione

alla domanda: come conosciamo le prime premesse da cui deve partire la deduzione? Nondimeno dette, come gli altri Greci, una indebita preminenza alla deduzione nella sua teoria della conoscenza. Ci troveremo d'accordo nel dire che il signor Smith (diciamo) è mortale e, piuttosto vagamente, diremo di saperlo perché sappiamo che tutti gli uomini sono mortali.

Ma ciò che realmente sappiamo non è che «tutti gli uomini sono mortali»; sappiamo piuttosto che «tutti gli uomini nati più di centocinquant'anni fa sono mortali come lo sono quasi tutti gli uomini nati più di cent'anni fa». È, per questo che pensiamo che il signor Smith morirà. Ma un ragionamento simile è un'induzione, non una deduzione. È meno inoppugnabile d'una deduzione, e contiene una probabilità, non una certezza; ma d'altra parte ci dà una nuova conoscenza, che la deduzione non dà. Tutte le più importanti conclusioni, al di fuori della logica e della matematica pura, sono induttive, non deduttive; le sole eccezioni sono la legge e la teologia, ciascuna delle quali deriva i suoi principi base da un testo indiscutibile, e cioè lo Statuto o le Scritture. A parte i Primi analitici, che riguardano il sillogismo, ci sono altri scritti logici di Aristotele di importanza considerevole nella storia della filosofia.

Uno di questi è la breve opera sulle Categorie.

Il neoplatonico Porfirio scrisse un commento a questo libro, che ebbe un notevole influsso sulla filosofia medioevale; ma per ora trascuriamo Porfirio e limitiamoci ad Aristotele.

Che cosa esattamente si intenda con la parola «categoria», sia in Aristotele, sia in Kant sia ancora in Hegel, devo confessarlo che non sono mai stato capace di comprenderlo.

Quanto a me, non credo che il termine «categoria» sia in alcun modo utile in filosofia, per rappresentare un'idea precisa.

Per Aristotele ci sono dieci categorie: sostanza, quantità, qualità, relazione, spazio, tempo, posizione, stato, azione e affezione. La sola definizione proposta per il termine «categoria» è: «espressioni che non sono da nessun punto di vista di significato complesso», e poi segue la surriportata lista.

Sembra che questo significhi che ogni parola il cui significato non è composto dai significati di altre parole indica una sostanza o una quantità eccetera. Non è suggerito affatto su quali principi sia stata compilata la lista delle dieci categorie. «Sostanza» è prima di tutto ciò che non si può porre come predicato a un soggetto e non è presente in un soggetto.

Si dice che una cosa è «presente in un soggetto» quando, pur non essendo una parte del soggetto, non può esistere senza il soggetto stesso. Gli esempi dati sono: una nozione grammaticale presente in un cervello, e quel grado di bianchezza che esiste in un dato corpo. Una sostanza, nel senso anzidetto, è una cosa singola, persona o animale. Ma in un senso secondario si può chiamar sostanza una specie o genere: per esempio «uomo» o «animale». Questo senso secondario non appare

difendibile, e aprì anzi la strada, negli scrittori successivi, a molta cattiva metafisica.

I Secondi Analitici si occupano ampiamente d'una domanda di cui deve preoccuparsi ogni teoria deduttiva, e cioè: come si ottengono le prime premesse? Dato che la deduzione deve partire da qualcosa, dobbiamo cominciare con qualche cosa di non provato, che si deve conoscere altrimenti che per dimostrazione.

Non darò dettagliatamente la teoria di Aristotele, dato che dipende dalla nozione di essenza. Una definizione dice Aristotele, è una affermazione sulla natura essenziale d'una cosa. La nozione di essenza è basilare in ogni filosofia successiva ad Aristotele, fino ai nostri tempi. Secondo me è una nozione confusa in maniera desolante, ma la sua importanza storica richiede che se ne dica qualcosa. A quanto pare, l'«essenza» d'una cosa consisteva in «quelle delle sue proprietà che il soggetto non può mutare senza perdere la propria identità».

Socrate può essere a volte lieto a volte triste; a volte sta bene a volte sta male. Dato che può cambiare queste proprietà senza per questo cessare d'esser Socrate, esse non fanno parte della sua essenza. Ma si suppone che sia nell'essenza di Socrate l'essere un uomo, benché un pitagorico, che crede nella trasmigrazione, non possa ammetterlo. In realtà la questione dell'«essenza» dipende dall'uso delle parole.

Applichiamo lo stesso nome, in occasioni diverse, a diversi fenomeni, che noi consideriamo come manifestazioni d'una sola «cosa» o «persona». In realtà,

però, questa è solo una comodità verbale. L'«essenza» di Socrate consiste dunque in quelle proprietà in assenza delle quali non useremmo il nome «Socrate». La questione è puramente verbale: una parola può avere un'essenza, ma una cosa no.

Il concetto di «sostanza», come quello di «essenza», è una trasposizione sul terreno metafisico di quella che è soltanto una comodità linguistica. Troviamo comodo, nel descrivere il mondo, descrivere un certo numero di avvenimenti come eventi della vita di «Socrate», e un certo numero d'altri avvenimenti come eventi della vita del «signor Smith». Questo ci porta a pensare a «Socrate» e al «signor Smith» come se denotassero qualcosa che persiste per un certo numero di anni, qualcosa che, in un certo senso, è più «solido» e «reale» degli eventi che loro capitano. Se Socrate sta male pensiamo che Socrate, le altre volte, stia bene, e quindi che l'essere di Socrate sia indipendente dalla sua malattia; la malattia, d'altra parte, richiede qualcuno che stia male.

Ma benché Socrate non abbia bisogno d'esser malato, qualcosa deve pur accadergli, se si deve credere che esiste. Egli non è, quindi, realmente più «solido» delle cose che accadono. Non possiamo trattare il concetto di «sostanza» senza cadere in difficoltà, se vogliamo considerarlo in modo serio. Si suppone che una sostanza sia il soggetto di determinate proprietà, e sia qualcosa di distinto dalle sue stesse proprietà. Ma quando togliamo la proprietà, e tentiamo di immaginare la sostanza in se stessa, troviamo che non rimane nulla. Per mettere la cosa in altro modo: che cosa distingue una sostanza da un'altra? Non la differenza di proprietà, perché, secondo il concetto logico di sostanza, la differenza di proprietà presuppone una diversità numerica tra le sostanze di cui si tratta. Due sostanze quindi devono essere semplicemente due, senza essere in se stesse distinguibili in nessun modo.

Come possiamo allora scoprire che sono due?

«Sostanza», in realtà, è soltanto una maniera comoda di riunire gli eventi in varie maniere.

Cosa possiamo sapere del signor Smith?

Guardandolo, vediamo una figura a colori; ascoltandolo parlare, udiamo una serie di suoni. Crediamo che, come noi, abbia pensieri e sentimenti. Ma che cos'è il signor Smith, al di fuori di tutte queste circostanze? Un gancio immaginario da cui si suppone che pendano le circostanze stesse. Queste non hanno in realtà alcun bisogno di un gancio più di quanto la terra abbia bisogno di un elefante per appoggiarsi. Chiunque può constatare, nel caso analogo di una regione geografica, che una parola come

«Francia» (diciamo) è solo una comodità verbale, e che non esiste una cosa chiamata «Francia» al di fuori ed al di sopra delle sue varie parti. Lo stesso vale per «il signor Smith»; è un nome collettivo per un insieme di circostanze. Se lo considerassimo qualcosa di più, «il signor Smith» indicherebbe alcunché di completamente sconosciuto, e quindi non utile ad esprimere ciò che sappiamo.

«Sostanza», in una parola, è un errore metafisico dovuto al trasferimento alla struttura del reale della struttura delle frasi composte di un soggetto e di un predicato.

Concludo che le dottrine aristoteliche di cui ci siamo occupati in questo capitolo sono interamente false, ad eccezione della teoria formale del sillogismo, che non ha però importanza alcuna. Qualsiasi persona che oggi desideri imparare la logica perderà il suo tempo leggendo Aristotele o i suoi discepoli.

Nondimeno, gli scritti logici di Aristotele dimostrano un'abilità somma, e sarebbe stato utile all'umanità se fossero apparsi in un'epoca in cui l'originalità intellettuale fosse stata ancora attiva.

Sfortunatamente apparvero proprio alla fine del periodo creativo del pensiero greco, e quindi furono accettati come dogmi. Al tempo in cui l'originalità logica riprese vita, un regno durato duemila anni aveva reso assai difficile detronizzare Aristotele. In tutta l'epoca moderna, quasi ogni progresso nella scienza, nella logica o nella filosofia si è dovuto compiere sotto forma di opposizione alle teorie di Aristotele.

23: LA FISICA DI ARISTOTELE

Mi propongo di trattare in questo capitolo di due libri di Aristotele, chiamati l'uno *Fisica* e l'altro *De Coelo*. Questi due libri sono strettamente connessi; il secondo riprende il ragionamento al punto in cui il primo l'ha lasciato. Entrambi ebbero una profonda influenza e dominarono le scienze fino al tempo di Galileo. Parole come «quintessenza» e «sublunare» derivano dalle teorie espresse in questi libri. Lo storico della filosofia, di conseguenza, deve studiarli, a dispetto del fatto che difficilmente una sola frase di entrambi i libri potrebbe venire accettata alla luce della scienza moderna.

Per comprendere la teoria fisica di Aristotele, come quella della maggior parte dei Greci, è necessario tener presente il loro «retrotterra» intellettuale. Ciascun filosofo, oltre al sistema formale che offre al mondo, ne ha un altro molto più semplice, di cui può non accorgersi affatto. Se invece se ne rende conto, probabilmente si rende conto anche che questo sistema non va affatto; allora lo nasconde ed esibisce qualcosa di più sofisticato, cui egli crede perché è analogo al suo sistema autentico, ma che chiede anche agli altri di accettare perché è certo d'averlo costruito in modo da non poter essere disapprovato. La sofisticazione consiste nel respingere le confutazioni.

Ma questo solo non darebbe mai un risultato positivo: dimostrerebbe, al massimo, che una teoria può esser vera,

non che deve esserlo. Il risultato positivo, per quanto poco il filosofo possa realizzarlo, è dovuto ai suoi preconcetti intellettuali, a ciò che Santayana chiama «fede animale».

Per quel che riguarda la fisica, il retroterra intellettuale di Aristotele era assai diverso da quello di uno studioso moderno. Oggi come oggi un ragazzo comincia dalla meccanica, che per il suo stesso nome suggerisce le macchine. è abituato alle automobili ed agli aeroplani; neppure nei più profondi recessi del suo subcosciente crede che un'automobile contenga una specie di cavallo, o che un aeroplano voli perché le sue ali sono quelle di un uccello in possesso di poteri magici. Gli animali hanno perso la loro importanza nelle nostre immagini del mondo, in cui l'uomo sta, relativamente solo, come padrone in un ambiente materiale per lo più privo di vita, e in gran parte, ai suoi ordini.

Ai Greci che tentavano di dar conto scientificamente del moto, difficilmente si presentava la teoria puramente meccanica, fuorché a pochi uomini di genio come Democrito e Archimede. Due serie di fenomeni sembravano importanti: i movimenti degli animali ed i movimenti dei corpi celesti. Per un moderno uomo di scienza, il corpo di un animale è una macchina assai complessa, con una struttura fisico-chimica enormemente complicata; ogni nuova scoperta consiste nel diminuire l'apparente abisso tra animali e macchine. Per i Greci sembrava più naturale assimilare i moti apparentemente privi di vita a quelli degli animali. Un bambino distingue gli animali vivi dalle altre cose per il fatto che possono

muoversi da sé; ai Greci, e specialmente ad Aristotele, questa peculiarità si presentava come base d'una teoria generale della fisica.

Ma che dire dei corpi celesti? Essi differiscono dagli animali per la regolarità dei loro movimenti, ma questo può esser dovuto solo alla loro superiore perfezione. Ad ogni filosofo greco, comunque abbia poi finito col pensare nella sua maturità, è stato insegnato nella fanciullezza a considerare il sole e la luna come dèi; Anassagora fu perseguitato per empietà perché pensava che gli astri non fossero vivi. Era naturale che un filosofo, che non poteva più considerare divini gli stessi corpi celesti, pensasse che essi fossero mossi dalla volontà di un Essere Divino che aveva un amore ellenico per l'ordine e per la semplicità geometrica. Così l'origine ultima di ogni movimento è la Volontà: sulla terra, doveva corrisponderle la capricciosa volontà degli esseri umani. Non voglio dire che ciò si applichi ad ogni particolare di ciò che Aristotele disse. Questo rende, però, il suo retroterra intellettuale, e rappresenta ciò che egli attendeva di scoprire all'atto di gettarsi nelle sue ricerche.

Dopo questi preliminari, esaminiamo che cosa, in realtà, egli dice. La fisica, in Aristotele, è la scienza di quella che i Greci chiamavano «phusis» (o «physis»), una parola che si traduce con «natura», ma non ha esattamente il significato che noi attribuiamo a questo vocabolo. Parliamo ancora di «scienze naturali» e di «storia naturale», ma «natura», pur essendo una parola assai ambigua, raramente significa proprio ciò che

significava «phusis».

«Phusis» implicava il concetto di sviluppo: si potrebbe dire che è nella «natura» d'una ghianda di svilupparsi in quercia, e in questo caso si userebbe la parola nel senso aristotelico. La «natura» di una cosa, dice Aristotele, è il suo fine, la ragione per cui esiste. Così si dà del mondo una un'interpretazione teologica. Alcune cose esistono per natura, alcune per altre cause.

Gli animali, le piante ed i corpi semplici (elementi) esistono per natura; hanno un principio interno di moto (la parola greca qui tradotta con «moto» o «movimento» ha un significato più ampio che non locomozione; oltre alla locomozione include il cambiamento di qualità o di grandezza). La natura è all'origine sia del moto che del riposo. Le cose «hanno una natura» se hanno un principio interno di questo genere.

La frase «secondo natura» si applica appunto a queste cose ed ai loro attributi essenziali.

(Fu così che «innaturale» finì con l'esprimere biasimo). La natura è nella forma piuttosto che nella materia; ciò che è solo potenzialmente carne ed ossa non ha ancora acquistato la propria natura, e una cosa è ciò che è soltanto quando ha raggiunto la sua pienezza. Tutta questa teoria sembra suggerita dalla biologia: la ghianda è «potenzialmente» una quercia. La natura appartiene dunque a quella classe di cause che operano per qualche scopo. Questo porta ad una discussione intorno alla teoria che la natura lavori solo per necessità, ma senza uno scopo; Aristotele discute la sopravvivenza dei più idonei,

nella forma insegnata da Empedocle. Ciò non può essere giusto, egli dice, perché le cose avvengono in maniera fissata, e quando una serie di avvenimenti giunge ad una conclusione, tutti i passi precedenti hanno avuto lo scopo di avvicinarsi ad essa. Sono «naturali» quelle cose che «con un continuo movimento, originato da un principio interno, giungono ad un completamento» (199 b).

Tutta questa concezione della «natura», benché possa sembrare mirabilmente adatta a spiegare la crescita degli animali e delle piante, divenne in pratica un grande ostacolo al progresso della scienza e dette origine a molti errori etici. Sotto quest'ultimo aspetto, è ancora dannosa. Il moto, leggiamo, è il compimento di ciò che esiste in potenza.

Questa teoria, a parte gli altri difetti, è incompatibile con la relatività nel campo della locomozione. Quando A si muove relativamente a B, B si muove relativamente ad A e non c'è senso a dire che uno dei due è in moto mentre l'altro è in riposo. Quando un cane addenta un osso, il senso comune dice che il cane si muove mentre l'osso sta fermo (finché è addentato), e che il moto ha uno scopo, cioè quello di completare la «natura» del cane. Ma è stato scoperto che questo punto di vista non può essere applicato alla materia bruta, e che, ai fini della scienza fisica, non è utile nessun concetto di «scopo»; nessun moto, in senso rigorosamente scientifico, può esser considerato al di fuori della relatività. Aristotele nega il vuoto, così come lo concepivano Leucippo e Democrito.

Passa poi ad una discussione piuttosto curiosa sul

tempo. Si potrebbe sostenere, dice, che il tempo non esiste, dato che è composto di passato e di futuro, di cui l'uno non esiste più quando l'altro non esiste ancora. Egli però respinge questa teoria. Il tempo, dice, è moto che ammette una numerazione. (Non è chiaro perché creda essenziale la numerazione.) Potremmo anche chiedere, continua, se il tempo potrebbe esistere senza l'anima, dato che non ci può esser nulla da contare se non c'è nessuno che conta, e il tempo implica la numerazione. Sembra che egli pensi al tempo come a un determinato numero di ore, di giorni e di anni. Alcune cose, aggiunge, sono eterne, nel senso che non sono nel tempo; probabilmente pensa a cose del tipo dei numeri.

C'è sempre stato il movimento, e sempre ci sarà; perché non ci può esser tempo senza movimento, e tutti ammettono, fuorché Platone, che il tempo sia increato. Su questo punto, i seguaci cristiani di Aristotele furono obbligati a dissentire da lui, dato che la Bibbia ci dice che l'universo ebbe un inizio.

La Fisica finisce con la discussione sul Motore immoto, che abbiamo già considerato in rapporto con la Metafisica.

C'è un solo Motore immoto, che provoca direttamente un moto circolare. Il moto circolare è il primo tipo di moto, e il solo tipo che possa essere continuo ed infinito. Il primo Motore non ha parti o dimensioni e sta tutto intorno al mondo.

Giunti a questa conclusione, si passa al cielo.

Nel trattato De Coelo si espone una semplice e piacevole teoria. Le cose al disotto della luna sono

soggette a generazione e decadimento; dalla luna in su, tutto è increato e indistruttibile. La terra, che è sferica, sta al centro dell'universo. Nella sfera sublunare tutto è composto dei quattro elementi, terra, acqua, aria, fuoco; ma c'è un quinto elemento che entra nella composizione dei corpi celesti.

Il movimento naturale degli elementi terrestri è rettilineo, ma quello del quinto elemento è circolare. I cieli sono perfettamente sferici, e le regioni superiori sono più divine di quelle inferiori. Le stelle e i pianeti non sono composti di fuoco, ma del quinto elemento; il loro moto è dovuto a quello delle sfere cui sono attaccati. (Tutto ciò appare in forma poetica nel Paradiso di Dante.) I quattro elementi terrestri non sono eterni, ma si generano l'uno dall'altro; il fuoco è assolutamente leggero, nel senso che il suo moto naturale è verso l'alto; la terra è assolutamente pesante; l'aria è relativamente leggera, e l'acqua è relativamente pesante.

Questa teoria creò molte difficoltà in tempi più recenti. Ci si accorse che le comete erano distruttibili, e dovevano quindi essere assegnate alla sfera sublunare, ma nel 17° secolo si scoprì che esse descrivono orbite intorno al sole, e sono raramente vicine come la luna. Dato che il moto naturale dei corpi terrestri è rettilineo, si sosteneva che un proiettile sparato orizzontalmente si sarebbe mosso orizzontalmente per un certo tempo, e poi avrebbe cominciato a cadere verticalmente. La scoperta di Galileo che un proiettile descrive una parabola colpì i suoi colleghi aristotelici. Copernico, Keplero e Galileo dovettero

combattere Aristotele, non meno della Bibbia, per affermare che la terra non è il centro dell'universo, ma fa un giro al giorno e ruota intorno al sole una volta in un anno. Per passare su un terreno più generale: la fisica aristotelica è incompatibile con la «Prima Legge del Moto» di Newton, enunciata originariamente da Galileo. Questa legge stabilisce che ogni corpo, lasciato a se stesso, continuerà a muoversi, se già in moto, in linea retta con velocità uniforme. Quindi sono necessarie delle cause esterne, non solo per dar conto del moto, ma anche dei cambiamenti nel moto, sia in velocità che in direzione.

Il moto circolare, che Aristotele giudicava «naturale» per i corpi celesti, implica un continuo mutamento nella direzione del moto, e quindi richiede una forza diretta verso il centro del cerchio, come nella legge newtoniana della gravitazione.

Infine: la teoria che i corpi celesti sono eterni e incorruttibili è stata già abbandonata.

Il sole e le stelle hanno vita lunga, ma non vivono sempre. Sono nati da una nebulosa, e alla fine o esplodono o muoiono di freddo.

Nel mondo visibile, niente è esente da mutamento o da decadimento; l'opinione contraria di Aristotele, benché accettata dai cristiani medioevali, è un prodotto dell'adorazione pagana verso il sole, la luna e i pianeti.

24: MATEMATICA E ASTRONOMIA NELL'ANTICA GRECIA

In questo capitolo mi occupo della matematica, non in se stessa, ma nei suoi rapporti con la filosofia greca: un rapporto che, specie in Platone, era molto stretto. La superiorità dei Greci è più netta nella matematica e nell'astronomia che in qualunque altra disciplina. Ciò ch'essi fecero in arte, in letteratura, in filosofia, può esser giudicato più o meno bene a seconda dei gusti, ma ciò che realizzarono nella geometria è del tutto fuori questione. Presero qualcosa dall'Egitto e un po' meno dalla Babilonia; ciò che trassero da queste fonti fu: in matematica più che altro delle regole semplici, e in astronomia delle osservazioni riguardanti periodi lunghissimi. L'arte della dimostrazione matematica fu, quasi del tutto, opera originale dei Greci.

Esistono molti piacevoli aneddoti, probabilmente non storici, che mostrano quali problemi abbiano stimolato le ricerche matematiche. Il primo e più semplice riguarda Talete, il quale, quand'era in Egitto, fu richiesto dal re di trovare l'altezza d'una piramide. Talete attese l'ora del giorno in cui la sua ombra era lunga quanto lui era alto; misurò poi l'ombra della piramide, che era naturalmente uguale all'altezza richiesta. Si dice che le leggi della prospettiva siano state studiate per la prima volta dal geometra Agatarco, per dipingere gli scenari delle tragedie di Eschilo. Il problema di trovare la distanza d'una nave in mare, che si dice sia stato studiato da Talete, fu risolto esattamente fin da allora. Uno dei grandi problemi

che occuparono i geometri greci, quello della duplicazione del cubo, ebbe origine, si narra, in questo modo: I sacerdoti d'un certo tempio, cui l'oracolo aveva riferito che il dio voleva una statua grande il doppio di quella che avevano, pensarono al principio di raddoppiare semplicemente le dimensioni della statua. Ma allora si accorsero che avrebbero ottenuto una statua otto volte più grande dell'originale, e che avrebbe richiesto quindi spese maggiori di quelle che il dio aveva domandato. Mandarono una deputazione a Platone a chiedere se qualcuno nell'Accademia potesse risolvere il loro problema. I geometri vi si dedicarono, e vi si impegnarono per secoli, compiendo, nel frattempo, molto lavoro ammirevole. Il problema è, naturalmente, quello di determinare la radice cubica di 2.

La radice quadrata di 2, che fu il primo numero irrazionale scoperto, era già nota ai primi pitagorici, e furono scoperti dei metodi ingegnosi per migliorare l'approssimazione al suo valore. Il migliore era il seguente: formate due colonne di numeri, che chiameremo gli a e i b ; ambedue cominciano con 1. Ad ogni passaggio, un a si ottiene sommando l'ultimo a e il b testé ottenuti; ogni b si forma sommando il doppio dell' a precedente al b precedente. Le prime sei coppie così ottenute sono (1,1), (2,3), (5,7), (12,17), (29,41), (70,99). In ciascuna coppia, 2° al quadrato - b al quadrato è 1 oppure -1. Quindi b/a è vicino alla radice quadrata di due, e le si avvicina di più ad ogni nuovo passo. Per esempio il lettore può accertare che il quadrato di $99/70$ è assai vicino a 2.

Pitagora, figura sempre un po' vaga, è descritto da Proclo come il primo che fece della geometria uno studio liberale. Molte autorità, tra cui Sir Thomas Heath, (Greek Mathematics, Volume 1, pagina 145) pensano che egli abbia scoperto il teorema che porta il suo nome: in un triangolo rettangolo il quadrato costruito sul lato opposto all'angolo retto è uguale alla somma dei quadrati costruiti sugli altri due lati. In ogni caso questo teorema era noto ai pitagorici fin dai primi tempi. Essi sapevano anche che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due angoli retti. Altri irrazionali, oltre alla radice quadrata di 2, furono studiati, in casi particolari, da Teodoro, un contemporaneo di Socrate, e in modo più generale da Teeteto, che fu press'a poco contemporaneo di Platone, ma alquanto più anziano. Democrito scrisse un trattato sugli irrazionali, ma ben poco si sa del suo contenuto. Platone si interessava profondamente all'argomento; cita il lavoro di Teodoro e di Teeteto nel dialogo che prende nome da quest'ultimo. Nelle Leggi (819-820), dice che è deprecabile la generale ignoranza in materia e afferma d'aver cominciato lui stesso a saperne qualcosa in età piuttosto avanzata. L'argomento ebbe senza dubbio un peso notevole sulla filosofia pitagorica. Una delle conseguenze più importanti della scoperta degli irrazionali fu la trattazione della teoria geometrica delle proporzioni da parte di Eudosso (408 circa - 355 circa a.C.). Prima di lui esisteva solo la teoria aritmetica delle proporzioni. Secondo questa teoria, il rapporto tra a e b è uguale al rapporto tra c e d se a volte d è uguale a b volte c . Tale definizione, in mancanza d'una

teoria aritmetica degli irrazionali, è applicabile solo ai numeri razionali. Eudosso, però, dette una nuova definizione non soggetta a questa restrizione, e redatta in modo da suggerire i metodi dell'analisi moderna. La teoria è sviluppata in Euclide, ed è di grande bellezza logica.

Eudosso inventò anche, o perfezionò, il «metodo di esaustione», che successivamente fu applicato con gran successo da Archimede.

Questo metodo è un'anticipazione del calcolo integrale. Prendete per esempio il problema dell'area d'un cerchio. Potete iscrivere in un cerchio un esagono regolare, o un dodecagono regolare, o un poligono regolare di mille o di un milione di lati. Più lati ha il poligono, più la sua area si avvicina a quella del cerchio.

Potete constatare che, se costruite un poligono con un numero sufficiente di lati, la sua area finisce col differire da quella del cerchio meno di qualsiasi area prefissata, per quanto piccola possa essere. A questo scopo si introduce l'«assioma di Archimede». Questo stabilisce (opportunamente semplificato) che se la maggiore di due quantità viene dimezzata, e poi si dimezza la metà, e così via, si raggiungerà infine una quantità minore della più piccola delle due quantità iniziali. In altre parole, se a è più grande di b , esiste un numero n tale che 2^n volte b è più grande di a .

Il «metodo di esaustione» porta talvolta a un risultato esatto, come nella quadratura della parabola, eseguita da Archimede; ma a volte, come nel tentativo di trovare la quadratura del cerchio, può portare solo a successive

approssimazioni. Il problema della quadratura del cerchio è il problema di determinare il rapporto tra la circonferenza d'un cerchio e il diametro, rapporto chiamato pi greco.

Archimede, nei suoi calcoli, usò il rapporto approssimativo di $22/7$ inscrivendo e circoscrivendo un poligono regolare di 96 lati, dimostrò che pi greco è minore di $3 \frac{1}{7}$ e maggiore di $3 \frac{10}{71}$. Il metodo può essere condotto a qualsiasi grado d'approssimazione richiesto, ed è tutto ciò che un metodo possa fare in questo problema. L'uso dei poligoni inscritti e circoscritti per avvicinarsi al pi greco risale ad Antifone, un contemporaneo di Socrate. Euclide, che era ancora, nella mia gioventù, il solo e riconosciuto testo di geometria per la scuola inferiore, visse ad Alessandria, intorno al 300 a.C., pochi anni dopo la morte di Alessandro e di Aristotele. In gran parte i suoi Elementi non erano originali, ma l'ordine degli enunciati e la struttura logica erano per lo più suoi. Più si studia la geometria, più ammirevoli appaiono gli Elementi. Il trattare le parallele per mezzo del famoso postulato delle parallele, ha il doppio merito del rigore deduttivo e del non nascondere l'incertezza della supposizione iniziale. La teoria delle proporzioni, che segue quella di Eudosso, evita tutte le difficoltà connesse con gli irrazionali, con metodi simili essenzialmente a quelli introdotti da Weierstrass nell'analisi del 19° secolo.

Euclide espone poi una specie di algebra geometrica e si occupa nel decimo libro degli irrazionali. Passa quindi alla geometria solida, finendo con la costruzione dei solidi regolari, che era stata perfezionata da Teeteto e introdotta

nel Timeo di Platone.

Gli Elementi di Euclide sono certamente uno dei più grandi libri che siano mai stati scritti, e uno dei monumenti più perfetti del genio greco. Ha, s'intende, i limiti tipici dei Greci: il metodo è unicamente deduttivo, e non c'è maniera, con questo metodo, di accertare le assunzioni iniziali. Si suppose che queste assunzioni fossero indiscutibili, ma nel 19° secolo la geometria non-euclidea dimostrò che esse potrebbero essere in parte sbagliate, e che soltanto all'osservazione spetta decidere se lo siano. C'è in Euclide il disprezzo per l'utilità pratica, inculcato da Platone. Si narra che un allievo, dopo aver ascoltato una dimostrazione, chiese cosa avrebbe guadagnato imparando la geometria, al che Euclide chiamò uno schiavo e disse: «Da' al giovane tre soldi, dato che deve comunque trarre un guadagno da ciò che apprende». Il disprezzo per la vita pratica era, però, pragmaticamente giustificato.

Nessuno, al tempo dei Greci, supponeva che le sezioni coniche avessero un'utilità; infine, nel 17° secolo, Galileo scoprì che i proiettili descrivono una parabola, e Keplero scoprì che i pianeti descrivono un'ellisse.

Immediatamente il lavoro che i Greci avevano fatto per puro amore della teoria divenne la chiave dell'arte bellica e dell'astronomia.

I Romani avevano una mentalità troppo pratica per apprezzare Euclide; il primo a citarlo è Cicerone, ai cui tempi non esisteva probabilmente alcuna traduzione latina del testo; anzi non esiste alcun riferimento a una traduzione

latina prima di Boezio (480 d.C. circa). Maggiormente lo apprezzarono gli Arabi: una copia venne consegnata al Califfo dall'Imperatore bizantino intorno al 760 d.C., e una traduzione in lingua araba venne eseguita sotto Harun al Rascid, intorno all'800 d.C. La prima traduzione latina, ancora esistente, fu eseguita, dall'arabo, da Adelardo di Bath nel 1120 d.C. Da allora in poi lo studio della geometria via via si risvegliò nell'Occidente; ma non fu che nel tardo Rinascimento che si fecero importanti progressi. Vengo ora all'astronomia, campo in cui le conquiste greche furono altrettanto considerevoli che in geometria. Prima di loro, tra Babilonesi ed Egiziani, parecchi secoli di osservazione avevano creato una base. I moti apparenti dei pianeti erano stati calcolati, ma non si sapeva che le stelle della mattina e della sera fossero le stesse. Era stato scoperto un ciclo di eclissi, certamente in Babilonia e probabilmente in Egitto, il che rese quasi effettuabile la predizione delle eclissi lunari, ma non quella delle eclissi solari, dato che queste non erano sempre visibili in un dato posto. Dobbiamo ai Babilonesi la divisione dell'angolo retto in novanta gradi, e del grado in sessanta minuti; essi avevano una preferenza per il numero sessanta, su cui basavano anche un sistema di numerazione. I Greci amavano attribuire la saggezza dei loro innovatori ai viaggi in Egitto, ma in realtà prima dei Greci era stato scoperto assai poco.

La predizione d'una eclisse da parte di Talete fu, però, un esempio dell'influenza di altre civiltà; non c'è ragione di supporre ch'egli abbia aggiunto alcunché a ciò che

apprese dalle fonti egiziane o babilonesi, e fu un colpo di fortuna che la sua predizione si avverasse.

Cominciamo con alcune delle prime scoperte e con le ipotesi corrette. Anassimandro pensava che la terra galleggiasse liberamente e fosse appoggiata sul nulla. Aristotele, (De Coelo, 295b) che sovente respinse le migliori ipotesi del suo tempo, si opponeva alla teoria di Anassimandro per cui la terra, essendo al centro, rimaneva immobile non avendo nessuna ragione di spostarsi in una direzione piuttosto che in un'altra. Se questo fosse vero, diceva, un uomo posto al centro d'un cerchio con del cibo posto in vari punti della circonferenza morirebbe di fame perché non avrebbe nessuna ragione di scegliere una porzione piuttosto che un'altra. Questo ragionamento riappare nella filosofia scolastica, non in rapporto con l'astronomia, ma con il libero arbitrio.

Riappare sotto la forma dell'«asino di Buridano», che, incapace di scegliere tra due mucchi di fieno posti ad ugual distanza uno a sinistra e uno a destra, morì di fame.

Pitagora, con ogni probabilità, fu il primo a intuire che la terra è sferica, ma le sue ragioni erano, si può supporre, estetiche più che scientifiche. Le ragioni scientifiche, però, furono presto trovate. Anassagora scoprì che la luna brilla di luce riflessa, e dette la teoria esatta delle eclissi. Immaginava ancora la terra piatta, ma la forma dell'ombra della terra nelle eclissi lunari dette ai pitagorici l'argomento conclusivo in favore della sfericità. Essi andarono ancora oltre e considerarono la terra come uno dei pianeti.

Appresero, da Pitagora stesso, si dice, che le stelle del

mattino e le stelle della sera sono identiche e pensarono che tutti i pianeti, compresa la terra, si muovessero in cerchio, non intorno al sole, ma intorno al «fuoco centrale». Le regioni mediterranee si trovano dal lato opposto del «fuoco centrale», che quindi è sempre invisibile. Il fuoco centrale era chiamato «la casa di Zeus» o «la Madre degli dèi». Si supponeva che il sole splendesse di luce riflessa del fuoco centrale.

Oltre alla terra vi era un altro corpo, la contro-terra, alla stessa distanza dal fuoco centrale.

Di questo si davano due ragioni, una scientifica e una dovuta al misticismo aritmetico. La ragione scientifica era l'esatta osservazione che talvolta si verifica un'eclisse di luna quando sia il sole che la luna sono al disopra dell'orizzonte. La rifrazione, che è la causa del fenomeno, era loro nota, ed essi pensavano che in tali casi la eclisse dovesse esser attribuita all'ombra d'un corpo diverso dalla terra. L'altra ragione era che il sole e la luna, i cinque pianeti, la terra e la contro-terra, nonché il fuoco centrale costituivano dieci corpi celesti, e dieci era il numero mistico dei pitagorici. Questa teoria pitagorica viene attribuita a Filolao, un tebano che visse alla fine del quarto secolo a.C. Benché sia fantastica ed in parte niente affatto scientifica, è molto importante perché richiede la maggior parte dello sforzo d'immaginazione necessario per arrivare a concepire l'ipotesi copernicana. Concepire la terra non come centro dell'universo, ma come uno dei pianeti, non eternamente immobile, ma vagante attraverso lo spazio, dimostrava un'eccezionale emancipazione dal pensiero

antropocentrico. Una volta data questa scossa all'immagine naturale che si fanno gli uomini dell'universo, non era più una cosa tanto difficile esser condotti ad una teoria più accurata servendosi di ragionamenti scientifici. A ciò contribuirono varie osservazioni. Enopide, di poco posteriore ad Anassagora, scoprì l'obliquità dell'eclittica.

Ben presto divenne chiaro che il sole deve essere assai più grande della terra, cosa che dava ragione a chi negava che la terra fosse il centro dell'universo. Il fuoco centrale e la contro-terra furono eliminati dai pitagorici poco dopo l'epoca di Platone. Eraclide Pontico (che visse circa dal 388 al 315 a.C., ed è quindi contemporaneo di Aristotele) scoprì che Venere e Mercurio girano intorno al sole e sostenne l'ipotesi che la terra compie una rotazione completa intorno al proprio asse in un periodo di ventiquattro ore.

Quest'ultimo fu un passo molto importante, che nessuno aveva ancora compiuto. Eraclide apparteneva alla scuola di Platone e deve essere stato un grand'uomo, ma non fu rispettato come ci si sarebbe potuti aspettare; ci viene descritto come un grasso dandy.

Aristarco di Samo, che visse approssimativamente dal 310 al 230 a.C. ed era quindi di circa venticinque anni più anziano di Archimede, è il più interessante di tutti gli antichi astronomi perché anticipò l'intesa ipotesi copernicana: tutti i pianeti, cioè compresa la terra, descrivono dei cerchi intorno al sole, e la terra ruota completamente intorno al suo asse in ventiquattr'ore. È un po' sconcertante trovare che la sola opera rimasta di Aristarco, Sulle dimensioni e

sulle distanze del sole e della luna, aderisce alla teoria geocentrica. È vero che, per i problemi di cui si occupa il libro, non fa differenza quale teoria venga adottata, e quindi egli può avere giudicato poco saggio mettere in gioco i suoi calcoli con una inutile opposizione all'opinione generale degli astronomi; oppure può essere arrivato all'ipotesi copernicana solo dopo aver scritto il libro. Sir Thomas Heath, nel suo lavoro su Aristarco, (*Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, di Sir Thomas Heath, Oxford, 1913. Ciò che segue si basa su questo libro.) che contiene il testo e la traduzione di questo libro, inclina per quest'ultima alternativa. Le prove che Aristarco abbia suggerito l'ipotesi copernicana sono, comunque, assolutamente definitive. La prima e più forte prova è quella di Archimede, il quale, come abbiamo visto, era un più giovane contemporaneo di Aristarco. Scrivendo a Gelone, re di Siracusa, Archimede racconta che Aristarco aveva scritto «un libro riguardante una certa ipotesi», e continua: «le sue ipotesi sono che le stelle fisse ed il sole restino immobili, che la terra giri intorno al sole seguendo la circonferenza di un cerchio, mentre il sole occupa il centro dell'orbita». Esiste un passo di Plutarco, in cui è detto che Cleante «pensava che fosse dovere dei Greci denunciare Aristarco di Samo sotto l'accusa di empietà per aver messo in moto il Focolare dell'Universo» (cioè la terra), essendo appunto questo l'effetto del suo tentativo di spiegare i fenomeni mediante la ipotesi che il cielo rimanga fermo e la terra ruoti secondo un cerchio obliquo, girando nello stesso tempo intorno al proprio asse. Cleante

era contemporaneo di Aristarco e morì intorno al 232 a.C. In un altro brano, Plutarco dice che Aristarco avanzava questa teoria solo come ipotesi, ma che il suo successore Seleuco la sosteneva come definitiva. (Seleuco visse intorno al 150 a.C.) Anche Ezio e Sesto Empirico asseriscono che Aristarco sosteneva l'ipotesi eliocentrica, ma non dicono che la sostenesse solo come ipotesi. Anche se lo fece solo in questo senso, non sembra improbabile che, come Galileo duemila anni dopo, fosse influenzato dal timore di offendere i pregiudizi religiosi, un timore che l'atteggiamento di Cleante (ricordato più sopra) dimostra assai ben fondato.

L'ipotesi copernicana, dopo esser stata avanzata, o positivamente o come assaggio, da Aristarco, fu poi adottata da Seleuco, ma da nessun altro filosofo antico. Questa generale ripulsa la si dovette principalmente ad Ipparco, che visse dal 161 al 126 a.C.

Questi viene descritto da Heath come «il più grande astronomo dell'antichità».

(Greek Mathematics, Volume 1, pagina 235) Fu il primo a scrivere sistematicamente di trigonometria, scoprì la precessione degli equinozi; calcolò la lunghezza del mese lunare con l'errore di meno di un secondo; migliorò i calcoli di Aristarco sulle dimensioni e le distanze del sole e della luna; fece un catalogo di 850 stelle fisse, dando la loro latitudine e la longitudine. Contro l'ipotesi eliocentrica di Aristarco adottò e migliorò la teoria degli epicicli, scoperta da Apollonio, vissuto intorno al 220 a.C.; uno sviluppo di questa teoria divenne noto più tardi come sistema

tolemaico, dal nome dell'astronomo Tolomeo che visse nella metà del secondo secolo d.C. Forse Copernico venne a sapere qualcosa, certo non molto, della quasi dimenticata ipotesi di Aristarco, e fu incoraggiato dal fatto di trovare, per le sue innovazioni, l'appoggio d'un'antica autorità.

A parte ciò, l'effetto di quest'ipotesi sull'astronomia posteriore fu in pratica nullo.

Gli antichi astronomi, nel calcolare la grandezza della terra, della luna e del sole, e le distanze della luna e del sole, usavano metodi teoricamente validi, ma erano intralciati dalla mancanza di strumenti di precisione. Molti dei loro risultati, data questa carenza, erano sorprendentemente buoni.

Eratostene calcolò il diametro terrestre in settemilaottococinquanta miglia, il che è solo di cinquanta miglia circa inferiore alla realtà. Tolomeo calcolò la distanza media della luna in ventinove volte e mezzo il diametro terrestre; la cifra esatta è circa 30,2.

Nessuno di loro si avvicinò alla reale grandezza e distanza del sole, che tutti sottovalutarono. I loro calcoli, riferiti al diametro terrestre, danno: Aristarco 180; Ipparco 1245; Posidonio 6545.

La cifra esatta è 11.726. Come si vede, questi calcoli andavano continuamente migliorando (quello di Tolomeo però presenta un regresso); quella di Posidonio (Posidonio era il maestro di Cicerone. Visse nell'ultima metà del secondo secolo a.C.) è circa la metà della cifra esatta. In complesso la loro immagine del sistema solare

non era tanto lontana dalla realtà. L'astronomia greca era geometrica, non dinamica.

Gli antichi pensavano al moto dei corpi celesti come a un moto circolare e uniforme o come alla risultante di più moti circolari. Non avevano il concetto di forza. C'erano delle sfere che si muovevano tutte insieme, e sulle quali erano fissati i vari corpi celesti. Con Newton e la gravitazione si introdusse un nuovo punto di vista meno geometrico. È curioso osservare come ci sia un ritorno al punto di vista geometrico nella teoria generale della relatività di Einstein, da cui il concetto di forza, nel senso newtoniano, è stato bandito.

Il problema, per l'astronomo, è questo: dati i moti apparenti dei corpi nelle sfere celesti, introdurre per ipotesi una terza coordinata, la profondità, in modo tale da rendere il più semplice possibile la descrizione dei fenomeni. Il merito dell'ipotesi copernicana non è la verità, ma la semplicità; data la relatività del moto, non si può fare questione di verità. I Greci, nella loro ricerca di ipotesi che «spiegassero i fenomeni», stavano realmente affrontando il problema, anche se non era del tutto nelle loro intenzioni, in maniera scientificamente corretta. Un paragone con i loro predecessori e con i loro successori fino a Copernico renderà edotto ogni studente del loro genio davvero sorprendente. Due grandissimi uomini, Archimede ed Apollonio, completano, nel terzo secolo a.C., la lista dei matematici greci di prim'ordine.

Archimede fu amico, probabilmente parente, del re di Siracusa, e fu ucciso quando la città fu occupata dai

Romani nel 212 a.C.

Apollonio, fin dalla sua infanzia, visse ad Alessandria. Archimede fu non solo un matematico, ma anche un fisico ed uno studioso di idrostatica. Apollonio è noto soprattutto per i suoi lavori sulle sezioni coniche. Non dirò altro intorno a loro, dato che vennero troppo tardi per avere un influsso sulla filosofia.

Con questi due uomini, benché si continuasse a compiere un notevole lavoro ad Alessandria, la grande epoca ebbe termine. Sotto la dominazione romana, i Greci perdettero quella fiducia in se stessi che proviene dalla libertà politica e, perdendo questa, acquistarono un rispetto addirittura paralizzante per i loro predecessori. Il soldato romano che uccise Archimede fu il simbolo della morte del pensiero originale che Roma provocò in tutto il mondo ellenico.

PARTE TERZA: LA FILOSOFIA ANTICA DOPO ARISTOTELE

25: IL MONDO ELLENISTICO

La storia del mondo di lingua greca si può dividere in tre periodi: quello delle libere Città-Stato, cui posero termine Filippo ed Alessandro; quello della dominazione macedone, i cui ultimi residui furono liquidati dalla annessione romana dell'Egitto dopo la morte di Cleopatra; ed infine quello dell'impero romano. Di questi tre periodi, il primo è caratterizzato dalla libertà e dal disordine, il secondo dalla soggezione e dal disordine, il terzo dalla soggezione e dall'ordine. Il secondo di questi periodi è noto come età ellenistica. Nella scienza e nella matematica, il lavoro compiuto durante questo periodo è il meglio che sia mai stato realizzato dai Greci. In filosofia, si ha la fondazione delle scuole epicurea e stoica, come pure dello scetticismo quale dottrina definitivamente formulata; è quindi ancora importante dal punto di vista filosofico, benché in misura minore del periodo di Platone e di Aristotele. Dopo il terzo secolo a.C. non c'è nulla di realmente nuovo nella filosofia greca, fino ai neoplatonici (secondo secolo d.C.). Ma intanto il mondo romano si era sempre più andato preparando alla vittoria del Cristianesimo.

La rapida ascesa di Alessandro trasformò di colpo il mondo greco. Nei dieci anni dal 334 al 324 a.C., egli conquistò l'Asia minore, la Siria, l'Egitto, la Babilonia, la Persia, Samarcanda, la Battria e il Punjab. L'impero persiano, il più grande che il mondo avesse mai conosciuto, fu distrutto attraverso tre battaglie. L'antica cultura dei Babilonesi, insieme alle loro antiche superstizioni, divenne accessibile alla curiosità greca; così accadde per il dualismo zoroastriano e (in grado minore) per le religioni dell'India, dove il Buddismo stava conquistando la supremazia. Dovunque penetrò Alessandro, anche nelle montagne dell'Afghanistan, sulle rive dell'Iassarte e tra gli affluenti dell'Indo, fondò città greche, nelle quali tentò di riprodurre le istituzioni greche, con un certo margine di autogoverno. Benché il suo esercito fosse composto principalmente di Macedoni, e benché la maggior parte dei Greci europei si fosse sottomessa a lui contro la propria volontà, egli si considerò al principio come l'apostolo dell'ellenismo.

Gradualmente però, via via che le sue conquiste si estendevano sempre più, adottò la politica di promuovere un'amichevole fusione tra Greci e barbari. Aveva vari motivi per farlo. Da una parte, era evidente che i suoi eserciti, che non erano troppo numerosi, non potevano permanentemente occupare con la forza un così ampio impero, ma che questo doveva basarsi, a lungo andare, sulla conciliazione tra le popolazioni conquistate.

D'altra parte, l'Oriente non era abituato ad altro governo che a quello di un re di origine divina, un ruolo che

Alessandro si sentiva ben disposto a rappresentare. Se egli si credesse un dio, o si limitasse ad assumere gli attributi della divinità per motivi politici, è una questione che riguarda gli psicologi, dato che le prove storiche sono incerte. In ogni modo egli godette evidentemente degli onori che gli furono riservati in Egitto come successore dei Faraoni, e in Persia come Grande Re. I suoi capitani macedoni (i «Compagni», come si chiamavano) tenevano verso di lui l'atteggiamento dei nobili occidentali verso i loro sovrani costituzionali: si rifiutavano di prostrarsi dinanzi a lui, davano consigli e facevano critiche, anche a rischio delle loro vite; anzi, in un momento cruciale, controllarono perfino le sue azioni, quando lo costrinsero a ritornare dall'Indo verso la patria, invece di marciare alla conquista del Gange. Gli orientali erano più accomodanti, purché i loro pregiudizi religiosi fossero rispettati. Questo non creò difficoltà ad Alessandro; era necessario soltanto identificare Ammone o Bel con Zeus, e dichiarare se stesso figlio del dio. Gli psicologi osservano che Alessandro odiava Filippo e fu probabilmente a conoscenza del progetto di assassinarlo; gli sarebbe piaciuto credere che sua madre Olimpia, come altre signore della mitologia greca fosse stata amata da un dio. L'ascesa di Alessandro fu talmente miracolosa che egli può bene aver creduto che un'origine divina fosse la migliore spiegazione del suo prodigioso successo.

I Greci avevano un fortissimo sentimento della loro superiorità sui barbari; Aristotele esprime senza dubbio l'opinione generale quando dice che le razze nordiche

sono ardite, le razze meridionali civili, ma solo i Greci sono arditi e civili. Platone ed Aristotele pensavano che fosse male ridurre in schiavitù dei Greci, ma non dei barbari.

Alessandro, che non era del tutto un Greco, tentò di eliminare questo atteggiamento di superiorità. Sposò due principesse barbare e costrinse i notabili macedoni a sposare donne persiane di nobile nascita. Le sue innumerevoli città greche, a quanto pare, dovevano contenere molti più abitanti maschi che femmine, e quindi gli uomini seguirono il suo esempio, sposando le donne del luogo. Il risultato di questa politica fu di introdurre nelle menti degli uomini di pensiero il concetto dell'umanità come un tutto unico; la vecchia lealtà alla Città-Stato e (in grado minore) alla razza greca non sembrò più adeguata. In filosofia questo punto di vista cosmopolita comincia con gli stoici, ma nella pratica era cominciato prima, con Alessandro, il risultato fu che gli scambi tra Greci e barbari furono reciproci: i barbari impararono qualcosa della scienza greca, mentre i Greci impararono molto della superstizione barbarica. La civiltà greca, ricoprendo un'area più ampia, divenne, è naturale, meno puramente greca.

La civiltà greca era essenzialmente urbana.

C'erano, naturalmente, molti Greci occupati nell'agricoltura, ma questi davano uno scarso contributo alla cultura ellenica.

Dalla scuola milesia in poi, i Greci di maggior valore nella scienza, nella filosofia e nella letteratura erano legati alle ricche città commerciali, spesso circondate da

popolazioni barbariche. Questo tipo di civiltà si era iniziato non con i Greci, ma con i Fenici; Tiro, Sidone e Cartagine si basavano sugli schiavi per le attività lavorative nel paese, e sui mercenari presi a nolo per condurre le loro guerre. Non si basavano, come le moderne capitali, su vaste popolazioni rurali del medesimo sangue e con uguali diritti politici. Le forme più simili, nell'età moderna, vanno ricercate nell'Estremo Oriente durante l'ultima metà del 19° secolo. Singapore, Hong Kong, Sciangai e gli altri porti internazionali della Cina erano delle piccole isole europee, dove i bianchi costituivano un'aristocrazia commerciale che viveva sul lavoro del coolie.

Nel Nord America, a settentrione della linea Mason Dixon, dato che tale manodopera non era disponibile, i bianchi furono costretti a praticare l'agricoltura. Per questa ragione, l'influenza del bianco nel Nord America è solidissima, mentre la sua influenza in Estremo Oriente è già grandemente diminuita, ed è facile che cessi del tutto. Però molta della sua cultura, e in specie l'industrializzazione, sopravviverà.

Questa analogia ci aiuterà a capire la posizione dei Greci nelle zone orientali dell'impero di Alessandro. L'effetto che ebbe Alessandro sull'immaginazione asiatica fu grande e durevole. Il Primo Libro dei Maccabei, scritto secoli dopo la sua morte, inizia con un racconto della sua ascesa:

«Alessandro il Macedone, figliolo di Filippo, dopo che fu uscito da Chittim ed ebbe sconfitto Dario, re dei Persiani e dei Medi, divenne re in luogo di lui. Prima,

regnava sulla Grecia. Egli intraprese molte guerre, s'impadronì di molte fortezze, uccise dei re, e si avanzò fino agli ultimi confini della terra.

Portò via le spoglie d'una folla di popoli, e il mondo taceva dinanzi a lui. Allora l'orgoglio suo non ebbe più limiti; mise insieme un poderosissimo esercito e dominò su paesi, su popoli e su principi che divennero suoi tributari. Dopo questo, cadde ammalato, e avendo capito che sarebbe morto fe' chiamare i suoi servi più ragguardevoli ch'erano stati educati con lui fin dalla sua giovinezza e divise tra loro il suo regno, mentr'era vivo. (Questo non è storicamente vero) Così Alessandro regnò dodici anni e poi morì.»

Soprawisse come eroe leggendario nella religione maomettana, e ancora oggi i piccoli capi dell'Himalaya affermano di discendere da lui. (Forse adesso questo non accade più, da quando i figli di coloro che sostenevano questa leggenda vengono educati ad Eton).

Nessun altro eroe storico ha mai fornito una fonte così ricca alla facoltà mitopoietica.

Alla morte di Alessandro, ci fu un tentativo di mantenere l'unità dell'impero. Ma dei suoi due figli, uno era ancora bambino e l'altro non era neppure nato. Ciascuno dei due aveva dei sostenitori, ma nella guerra civile che ne seguì, entrambi vennero messi da parte. Infine l'impero fu diviso tra le famiglie di tre generali, dei quali, grosso modo, uno ricevette la parte europea, uno la parte asiatica ed uno la parte africana dei possedimenti di Alessandro. La parte europea toccò infine ai discendenti di Antigono. Tolomeo,

che ottenne l'Egitto, fece di Alessandria la sua capitale; Seleuco che, dopo molte guerre, ottenne l'Asia, era troppo impegnato nelle campagne belliche per avere una capitale fissa, ma infine la residenza della sua dinastia fu stabilita ad Antiochia. Sia i Tolomei sia i Seleucidi (come si chiamava la dinastia di Seleuco) abbandonarono i tentativi di Alessandro di ottenere una fusione tra Greci e barbari, e stabilirono delle tirannidi militari basate, al principio, sulla loro aliquota dell'esercito macedone, rinforzata da mercenari greci. I Tolomei mantennero l'Egitto in uno stato di discreta tranquillità, mentre in Asia si ebbero due secoli di confuse guerre dinastiche, che finirono solo con la conquista romana. Durante questi secoli, la Persia fu conquistata dai Parti, e i Greci della Battriana vennero progressivamente isolati.

Nel secondo secolo a.C. essi ebbero un re, Menandro, il cui Impero indiano fu molto esteso; dopo di che declinarono rapidamente.

Un paio di dialoghi tra Menandro e un saggio buddista sono conservati a Pali e, in frammenti, in una traduzione cinese. Il dottor Tarn suppone che il primo di questi sia basato su un originale greco; il secondo, che termina con l'abdicazione di Menandro, il quale diventa un santo buddista, non lo è di sicuro.

La religione buddista andava allora compiendo un vigoroso proselitismo. Asoka (264-228), il santo re buddista, racconta, in un'iscrizione ancora esistente, di aver inviato missionari a tutti i re macedoni: «E questa è la principale conquista, secondo l'opinione di Sua Maestà, la

conquista per mezzo della Legge; e questa è anche quella effettuata da Sua Maestà sia nei suoi propri domini sia in tutti i reami vicini fino alla distanza di seicento leghe, anche là dove dimora il re greco Antioco, e oltre Antioco là dove dimorano i quattro re rispettivamente chiamati Tolomeo, Antigono, Maga e Alessandro... e altrettanto qui, nel dominio del re, tra gli Ioni (cioè i Greci del Punjab).

(Citato da Bevan, *House of Seleucus*, Volume 1, pagina 298) Disgraziatamente non è rimasto nessun racconto occidentale su questi missionari.

La Babilonia fu molto più profondamente influenzata dall'ellenismo. Come abbiamo visto, la sola figura che nell'antichità seguì Aristarco di Samo nel sostenere il sistema eliocentrico fu Seleuco, di Seleucia sul Tigri, il quale visse intorno al 150 a.C. Tacito ci racconta che, nel primo secolo d.C., Seleucia non era «caduta nei barbari usi dei Parti, ma conservava ancora le istituzioni di Seleuco, (il re non l'astronomo) suo fondatore greco.

Trecento cittadini, scelti per la loro ricchezza o per la loro saggezza, costituivano una specie di Senato; anche il popolo aveva la sua parte di potere» (Tacito, *Annali*, libro 6, capitolo 42). In tutta la Mesopotamia, come prima in Occidente, il greco divenne la lingua della letteratura e della cultura, e tale rimase fino al tempo della conquista maomettana.

La Siria (esclusa la Giudea) fu completamente ellenizzata, per quel che riguarda le città, almeno nel campo della lingua e della letteratura. Ma le popolazioni rurali, più conservatrici, conservarono le religioni ed i

linguaggi cui erano abituate. (Vedi Cambridge Ancient History, volume 7, pagine 194-195).

Nell'Asia Minore, le città greche della costa avevano avuto per secoli una certa influenza sui loro confinanti barbari. Ciò si accrebbe con la conquista macedone. Il primo conflitto dell'ellenismo con gli Ebrei è narrato nel Libro dei Maccabei. È una storia profondamente interessante, diversa da qualsiasi altra dell'Impero macedone. Me ne occuperò quando arriverò all'origine e crescita del Cristianesimo. Altrove, invece, l'influenza greca non incontrò una così ostinata resistenza.

Dal punto di vista della cultura ellenistica, il successo più brillante nel terzo secolo a.C. l'ebbe la città di Alessandria. L'Egitto era meno esposto alla guerra che non le zone europee ed asiatiche dell'impero macedone, ed Alessandria si trovava in una posizione straordinariamente favorevole per il commercio. I Tolomei furono dei mecenati del sapere, ed attrassero nella loro capitale molti degli uomini migliori dell'epoca. La matematica divenne, e rimase fino alla caduta di Roma, principalmente alessandrina.

Archimede, è vero, era siciliano ed apparteneva all'unica parte del mondo dove le Città-Stato greche (fino al momento della sua morte avvenuta nel 212 a.C.) avevano conservato la loro indipendenza; ma anch'egli aveva studiato ad Alessandria. Eratostene fu il bibliotecario capo della famosa Biblioteca alessandrina. I matematici e gli uomini di scienza legati, più o meno strettamente, ad Alessandria nel terzo secolo a.C. avevano le medesime

capacità dei Greci dei secoli precedenti e compirono un lavoro di eguale importanza. Ma non erano, come i loro predecessori, uomini che considerassero come proprio ogni campo del sapere e che proponessero filosofie universali; erano degli specialisti, nel senso moderno della parola.

Euclide, Aristarco, Archimede ed Apollonio si limitavano alla matematica; in filosofia non aspiravano a nulla di originale.

La specializzazione caratterizzò quest'epoca in tutti i campi, non solo nel mondo del sapere. Nelle città greche indipendenti del quinto e quarto secolo, si supponeva che un uomo capace lo fosse in tutti i campi. Egli sarebbe stato, quando l'occasione si fosse presentata, un soldato, un politico, un legislatore o un filosofo. Socrate, benché non amasse la politica, non poté evitare d'esser coinvolto nelle lotte politiche. In gioventù era stato un soldato e (a dispetto dei suoi detrattori nell'Apologia) uno studioso di fisica. Protagora, quando non doveva insegnare lo scetticismo ai giovani aristocratici in cerca di novità, stendeva un codice di leggi per Turio. Platone si occupò di politica, benché senza successo. Senofonte, quando non scriveva intorno a Socrate e non faceva il gentiluomo di campagna, occupava il suo tempo libero come generale.

I matematici pitagorici tentavano di conquistare il governo delle città.

Ciascuno doveva sedere nelle giurie e svolgere vari altri pubblici doveri. Nel terzo secolo tutto ciò era mutato. Si continuò, è vero, a far politica nelle vecchie Città- Stato, ma

esse erano diventate provinciali e prive di importanza, da quando la Grecia era alla mercé degli eserciti macedoni. Le lotte serie per il potere si svolgevano tra soldati macedoni; non implicavano questioni di principio, ma unicamente la suddivisione del territorio tra avventurieri rivali. Nelle materie tecniche ed amministrative questi soldati, più o meno privi di educazione, impiegavano i Greci come esperti; in Egitto, per esempio, fu compiuto un eccellente lavoro di irrigazione e di bonifica. C'erano soldati, amministratori, fisici, matematici, filosofi, ma non c'era nessuno che fosse tutte queste cose insieme.

Era un'epoca in cui un uomo che aveva danaro e non aspirava al potere poteva godersi una vita molto piacevole, ammesso che egli non si imbattesse in eserciti dediti al saccheggio. Gli uomini colti, che trovavano favore presso qualche principe, potevano godere di un'esistenza assai lussuosa, purché fossero abili adulatori, e non si curassero d'esser fatti bersaglio delle volgari spiritosaggini regali. Ma non esisteva sicurezza alcuna. Una rivoluzione di palazzo poteva cacciare il protettore del saggio parassita; i Galati potevano distruggere la villa del ricco; la città poteva esser saccheggiata, incidente comune nelle guerre dinastiche.

In tali circostanze non fa meraviglia che la gente abbia preso ad adorare la dea Fortuna.

Non sembrava vi fosse nulla di razionale nell'ordinamento delle cose umane.

Chi insisteva con ostinazione nel trovare in qualche luogo la razionalità si chiudeva in se medesimo e decideva, come il Satana di Milton, che Suo regno è nel

cervello, ed in se stesso. Può far dell'Ade un Ciel, del Cielo un Ade.

Fuorché per gli audaci avventurieri, non c'era più alcun incentivo ad interessarsi dei pubblici affari. Dopo il brillante episodio delle conquiste di Alessandro, il mondo ellenistico stava precipitando nel caos, per mancanza di un despota abbastanza forte da raggiungere una stabile supremazia, o di un principio abbastanza potente da generare la coesione sociale. L'intelligenza greca, messa a contatto con i nuovi problemi politici mostrava la sua completa incompetenza. I Romani, senza dubbio, erano stupidi e rozzi in confronto ai Greci, ma almeno crearono un ordine. Il vecchio disordine dei giorni della libertà era stato tollerabile, perché ogni cittadino vi aveva la sua parte: ma il nuovo disordine macedone, imposto da incompetenti governanti ai loro soggetti, era assolutamente intollerabile, molto più di quanto non fosse il successivo assoggettamento a Roma.

Erano diffusi il malcontento sociale ed il timore della rivoluzione. I salari dei liberi lavoratori crollarono, probabilmente a causa della concorrenza degli schiavi orientali: ed intanto i prezzi dei generi di prima necessità crescevano. Si scopre che Alessandro, al principio delle sue imprese, trovava il tempo di stipulare trattati che dovevano tenere i poveri al loro posto. «Nei trattati stipulati nel 335 tra Alessandro e gli Stati della Lega di Corinto, fu deciso che il Consiglio della Lega e il rappresentante di Alessandro dovessero sorvegliare che in nessuna città della Lega accadessero confische di proprietà personali, o

divisioni di terre, o cancellazioni di debiti, o liberazioni di schiavi a scopo rivoluzionario.»

(«La questione sociale nel terzo secolo», di W.W. Tarn, in *The Hellenistic Age*, di vari autori. Cambridge, 1923. Questo saggio è estremamente interessante e contiene molti fatti difficilmente rintracciabili altrove).

I templi, nel mondo ellenistico, erano banche; possedevano le riserve auree e controllavano il credito. Al principio del terzo secolo, il tempio di Apollo a Delo prestava all'interesse del dieci per cento; prima, il tasso d'interesse era stato ancora più alto. (Opera citata) I liberi lavoratori, che trovavano i salari insufficienti anche per il minimo necessario, potevano, se giovani e vigorosi, essere impiegati come mercenari. La vita di un mercenario, senza dubbio, era piena di difficoltà e di pericoli, ma dava anche grandi possibilità. Poteva capitare il saccheggio di qualche ricca città orientale; poteva darsi il caso di una profittevole ribellione. Doveva essere pericoloso per un comandante tentare di sciogliere il suo esercito, e questa era una delle ragioni per cui le guerre erano quasi continue.

Il vecchio spirito civico sopravvisse, più o meno, nelle vecchie città greche, ma non nelle nuove città fondate da Alessandro, non eccettuata Alessandria. Nei primi tempi una nuova città era sempre una colonia composta di emigranti da una città più antica, e rimaneva legata alla madrepatria da un legame affettivo, di sentimenti, abitudini e modi di vedere. Questo genere di legame durava assai a lungo ed è dimostrato per esempio dall'attività diplomatica

di Lampsaco nell'Ellesponto, nell'anno 196 a.C.

Questa città era tenuta in soggezione dal re seleucide Antioco terzo e decise di fare appello a Roma per riceverne protezione. Fu inviata un'ambasciata, ma questa non andò direttamente a Roma; andò prima, a dispetto dell'immensa distanza, a Marsiglia che come Lampsaco era una colonia di Focea e per di più era guardata con occhi amichevoli dai Romani. I cittadini di Marsiglia, avendo ascoltato il discorso degli inviati, decisero subito di mandare una loro missione diplomatica a Roma per appoggiare la città sorella, I Galli che vivevano nel retroterra di Marsiglia si associarono con una lettera ai loro congiunti dell'Asia Minore, i Galati, raccomandando Lampsaco alla loro amicizia.

Roma, naturalmente, fu lieta di avere un pretesto per immischiarsi negli affari dell'Asia Minore e, per l'intervento di Roma, Lampsaco conservò la sua libertà, finché questa non diede fastidio ai Romani. (Bevan, House of Seleucus, Volume 2, pagine 46-46).

In generale, i governanti asiatici si chiamavano «filelleni», e trattavano amichevolmente le vecchie città greche, fintantoché le necessità politiche e militari lo permettevano. Le città desideravano, e (quando lo potevano) chiedevano come un diritto, l'autogoverno democratico, l'abolizione dei tributi, e la dispensa da una guarnigione reale. Valeva la pena d'esser concilianti con loro, perché erano ricche, potevano fornir mercenari e molte di esse avevano porti importanti. Ma se prendevano una posizione sbagliata in una guerra civile, si esponevano

alla totale conquista. In complesso, i Seleucidi e le altre dinastie che sorsero col tempo si comportarono con loro in maniera tollerabile, ma ci furono delle eccezioni.

Le nuove città, pur avendo un certo diritto all'autogovernarsi, non avevano la medesima tradizione delle antiche città greche. I loro cittadini non erano di origine omogenea, ma provenivano da tutte le parti della Grecia.

Erano per lo più avventurieri come i conquistadores o gli emigranti di Johannesburg, non pii pellegrini come i primi colonizzatori greci o i pionieri della Nuova Inghilterra. Di conseguenza nessuna delle città di Alessandro costituì una forte unità politica. Questo era conveniente dal punto di vista del governo del re, ma costituiva un punto debole per l'espansione dell'ellenismo.

L'influenza delle religioni non greche e delle superstizioni sul mondo ellenistico fu in gran parte, ma non del tutto, nociva. Questo avrebbe anche potuto non accadere. Le religioni degli Ebrei, dei Persiani e dei Buddisti erano tutte decisamente superiori al politeismo popolare greco, e potevano esser studiate con profitto anche dai migliori filosofi. Disgraziatamente furono i Babilonesi, o Caldei, che fecero la maggiore impressione sull'immaginazione dei Greci.

Influi, prima di tutto, la loro favolosa antichità; i racconti sacerdotali risalivano a migliaia d'anni addietro e sostenevano di essere ancora più antichi. Allora c'era una saggezza più genuina: i Babilonesi potevano predire (più o meno) le eclissi molto prima che non potessero farlo i

Greci.

Ma ciò che principalmente venne assorbito fu l'astrologia e l'arte magica. «L'astrologia», dice il professor Gilbert Murray, «cadde sulla mente ellenistica come una nuova epidemia cade su un popolo di qualche isola sperduta.

La tomba di Ozimandia, com'è descritta da Diodoro, era coperta di simboli astrologici, e quella di Antioco primo, che è stata scoperta a Commagene, è dello stesso tipo. Era naturale per i monarchi credere che le stelle vegliassero su di loro. Ma ciascuno era pronto a essere contaminato.» (Five Stages of Greek Religion, pagine 177-178). Sembra che l'astrologia sia stata insegnata per la prima volta ai Greci al tempo di Alessandro da un caldeo di nome Beroso, che teneva lezione a Cos e, secondo Seneca, «interpretava Bel».

«Questo», dice il professor Murray, «deve significare che egli tradusse in greco "L'occhio di Bel", un trattato in settanta tavolette trovato nella biblioteca di Assurbanipal (686-626 a.C.), ma composto per Sargon primo nel terzo millennio a.C.» (ibidem, pagina 176).

Come vedremo, anche la maggioranza dei migliori filosofi finì con il credere nell'astrologia. Ciò implicava, dato che era possibile predire il futuro, una fede nella necessità e nel fato, che contrastava con la prevalente fede nella fortuna. Nessun dubbio che la maggioranza credesse in entrambe e non notasse l'incongruenza.

La confusione portò inevitabilmente al decadimento morale, ancor più che all'indebolimento intellettuale. Le

epoche di prolungata incertezza, mentre sono compatibili con il più alto grado di santità in pochi individui, sono nemiche delle prosaiche virtù quotidiane dei «rispettabili» cittadini.

Sembra che non ci sia più alcuna utilità nel risparmio, quando domani tutto ciò che vien messo da parte potrà andar disperso; nessun vantaggio nell'onestà, quando l'uomo verso cui la mettete in pratica quasi certamente vi truffa; nessuno scopo ad aderire stabilmente ad una causa, quando nessuna causa è importante o ha la possibilità di una stabile vittoria; nessun argomento in favore della sincerità, quando solo tergiversare abilmente rende possibile preservare la vita e la fortuna.

L'uomo, la cui virtù non ha altra origine se non nella prudenza terrena, diventerà, in un mondo simile, un avventuriero se ne ha il coraggio ed altrimenti cercherà l'oscurità come un pavido opportunista.

Menandro, che appartiene a quest'epoca, dice: Tanti casi ho conosciuto D'uomini che non son orsi per natura, Ma lo divengono per forza, Dopo qualche disgrazia.

Ciò riassume il carattere del terzo secolo a.C., se si escludono pochi uomini eccezionali.

Anche tra questi pochi, il timore prese il posto della speranza; lo scopo della vita era piuttosto quello di sfuggire alla sfortuna che non quello di raggiungere un bene positivo: «La metafisica passò in secondo piano, e l'etica, divenuta ora individualistica, acquistò un'importanza fondamentale. La filosofia non è più il pilastro di fuoco che fa da segnale ai pochi intrepidi ricercatori della verità: è

piuttosto un'ambulanza, che procede nella scia della lotta per l'esistenza e raccoglie i deboli ed i feriti». (C.F. Angus in Cambridge Ancient History, Volume 8, pagina 231).

26: CINICI E SCETTICI

Il rapporto tra gli uomini intellettualmente eminenti e la società cui appartenevano è stato assai diverso nei differenti periodi. In alcune epoche fortunate, essi sono stati del tutto in armonia con chi li circondava, suggerendo senza dubbio le riforme che sembravano loro necessarie, confidando che i loro suggerimenti sarebbero stati ben accetti, e non disprezzando il mondo in cui si trovavano, anche se non veniva riformato. In altre epoche essi sono stati dei rivoluzionari, considerando indispensabili radicali mutamenti, ed aspettandosi che, in parte come risultato del loro intervento, questi mutamenti sarebbero avvenuti nell'immediato futuro. In altre epoche ancora hanno disperato del mondo ed hanno sentito che, pur conoscendo essi ciò che era necessario, non vi era speranza che fosse realizzato. Questo stato d'animo precipita facilmente nella più profonda disperazione: si considera la vita sulla terra come essenzialmente cattiva e si spera, per avere del bene, solo in una vita futura o in qualche mistica trasfigurazione. In alcune epoche, tutti questi diversi atteggiamenti si sono trovati a coesistere. Considerate per esempio il principio del 19° secolo.

Goethe viveva serenamente, Bentham era un riformatore, Shelley un rivoluzionario, e Leopardi un pessimista. Ma per lo più si è avuto uno stato d'animo prevalente tra i grandi scrittori. In Inghilterra furono in consonanza con il loro tempo sotto Elisabetta e nel 18° secolo; in Francia divennero rivoluzionari intorno al 1750; in Germania sono stati nazionalisti dal 1813 in poi.

Durante il periodo del dominio ecclesiastico, dal quinto al 15° secolo, si ebbe un certo conflitto tra le teorie che si seguivano e ciò che si sentiva in realtà.

Teoricamente il mondo era una valle di lacrime, una preparazione, piena di tribolazioni, all'altro mondo. Ma in pratica gli scrittori di libri, essendo quasi tutti chierici, non potevano evitare di sentirsi assai lieti per il potere della Chiesa; avevano l'opportunità di svolgere un'abbondante attività in un campo che credevano utile.

Avevano quindi la mentalità di una classe dominante, non di uomini che si sentono esuli in un mondo straniero. Ciò fa parte del curioso dualismo che dura tutto il Medioevo, dovuto al fatto che la Chiesa, pur basata su credenze soprannaturali, era la più importante istituzione terrena. La preparazione psicologica alla concezione ultramondana del Cristianesimo comincia nel periodo ellenistico e si lega all'eclisse della Città-Stato. Fino ad Aristotele, i filosofi greci, anche se si lamentavano di questo o di quello, in genere non disperavano in maniera cosmica, né si sentivano politicamente impotenti. Potevano, a volte, appartenere ad un partito sconfitto, ma in questo caso la loro sconfitta era dovuta alle contingenze

della lotta, non ad un'inevitabile mancanza di forza del saggio. Anche chi, come Pitagora ed in un certo senso Platone, condannava il mondo apparente e cercava rifugio nel misticismo, faceva piani pratici per trasformare la classe dominante in una classe di santi e di saggi.

Quando il potere politico passò nelle mani dei Macedoni, i filosofi greci, come era naturale, si ritirarono dalla politica e si dedicarono maggiormente al problema della virtù o della salvezza individuale. Non si chiesero più: come possono gli uomini creare un buono Stato? Si chiesero invece: come possono gli uomini essere virtuosi in un mondo cattivo, o felici in un mondo di sofferenze? Il mutamento, è vero, è soltanto quantitativo; tali domande erano state poste anche prima e gli ultimi stoici, per un certo tempo, si occuparono ancora di politica, la politica di Roma, non della Grecia. Ma nondimeno il mutamento era reale. Eccettuato un ristretto spazio di tempo nella fase romana dello stoicismo, la prospettiva di coloro che pensavano e sentivano profondamente divenne sempre più soggettiva ed individualistica, fino a che, infine, il Cristianesimo emanò un vangelo di salvezza individuale, che ispirò lo zelo missionario e diede vita alla Chiesa. Fino ad allora, non c'era istituzione cui il filosofo potesse aderire completamente, e quindi non c'era un adeguato sfogo per il suo legittimo amore del potere. Per questa ragione i filosofi del periodo ellenistico sono umanamente più limitati degli uomini che vivevano quando la Città-Stato ispirava ancora devozione. Essi pensano ancora, perché non possono fare a meno di pensare; ma difficilmente pensano

che il loro pensiero avrà un frutto nella pratica.

Quattro scuole di filosofia furono fondate al tempo di Alessandro. Le due più famose, quella degli stoici e quella degli epicurei, saranno il soggetto di successivi capitoli; in questo ci occuperemo dei cinici e degli scettici.

La prima di queste scuole è derivata, attraverso il suo fondatore Diogene, da Antistene, un discepolo di Socrate di circa vent'anni più vecchio di Platone. Antistene fu una figura considerevole, simile in qualche modo a Tolstoj. Fin dopo la morte di Socrate, visse nel circolo aristocratico dei suoi condiscipoli e non mostrò segno alcuno di eterodossia. Ma qualcosa (o la sconfitta di Atene, o la morte di Socrate, o il disgusto per i cavilli dei filosofi) gli fece disprezzare, ormai non più giovane, le cose che prima aveva apprezzato. Non avrebbe cercato più nulla se non la semplice bontà.

Si unì ai lavoratori e si vestì come uno di loro.

Prese a predicare all'aria aperta, in uno stile che le persone prive di educazione potessero comprendere. Sosteneva che la filosofia raffinata era priva di valore; ciò che si poteva sapere doveva poterlo sapere anche l'uomo comune. Credeva nel «ritorno alla natura», e spinse molto avanti questa fede. Non dovevano esserci né governo, né proprietà privata, né matrimonio, né religione stabilita.

I suoi seguaci, se non lui stesso, condannarono la schiavitù. Non era esattamente un asceta, ma disprezzava il lusso e la ricerca degli artificiali piaceri dei sensi.

«Preferirei esser pazzo piuttosto che divertirmi», diceva. (Benn, Volume 2, pagine 4-5; Murray, Five Stages,

pagine 113-114). La fama di Antistene fu superata da quella del suo discepolo Diogene, «un giovane di Sinope, che egli (Antistene) non trovò simpatico a prima vista; figlio di un cambiavalute di cattiva reputazione che era stato in prigione per aver sfregiato le monete.

Antistene ordinò al giovinetto di andarsene, ma quegli non prestò attenzione; lo colpì con il suo bastone, ma l'altro neppure si mosse.

Voleva “la saggezza”, e sapeva che Antistene aveva da dargliene.

La sua aspirazione nella vita era di fare quel che aveva fatto suo padre: “sfregiare le monete”, ma su scala molto più larga.

Avrebbe sfregiato tutte le monete correnti coniate con le immagini di generali e di re; le cose coniate, come onore e saggezza, felicità e ricchezza; tutte erano vile metallo con bugiarde iscrizioni». (ibidem, pagina 117) Decise di vivere come un cane, e quindi fu chiamato «cinico», che significa «canino».

Respinse tutte le convenzioni di religione, di usi, di vestiario, di abitazione, di cibo e di decenza. Si dice che visse in una vasca, ma Gilbert Murray ci assicura che si tratta di un errore: era un ampio sarcofago del tipo usato nei tempi antichi. (ibidem, pagina 119) Visse, come un fachimano indiano, di elemosine. Proclamò la sua fraternità non solo con l'intera razza umana, ma anche con gli animali. Era un uomo intorno a cui si raccoglievano aneddoti anche mentre era vivo. Tutti sanno come Alessandro gli abbia fatto visita e gli abbia chiesto che

cosa desiderasse; «Non togliermi la luce», rispose. L'insegnamento di Diogene non era affatto quello che noi ora chiamiamo «cinico», proprio il contrario. Aveva una passione ardente per la «virtù», in confronto della quale sosteneva che i beni terreni non contassero nulla.

Cercava la virtù e la libertà morale nella liberazione dal desiderio: sii indifferente ai beni che la fortuna ti ha accordato e ti emanciperai dal timore. Sotto questo aspetto la sua dottrina, come vedremo, fu ripresa dagli stoici, ma essi non lo seguirono nel respingere le comodità della vita agiata.

Affermava che Prometeo era stato giustamente punito per aver procurato agli uomini le facoltà che produssero poi la complicazione e l'artificialità della vita moderna. In questo assomigliava ai Taoisti, a Rousseau e a Tolstoj, ma era più coerente di loro. La sua dottrina, benché contemporanea a quella di Aristotele, appartiene, come spirito, all'età ellenistica.

Aristotele è l'ultimo filosofo greco che affronta il mondo da un punto di vista ottimistico; dopo di lui tutti, in una forma o nell'altra, hanno una filosofia di ripiegamento. Il mondo è cattivo; impariamo a rendercene indipendenti. I beni materiali sono precari: sono il dono della fortuna, non la ricompensa dei nostri sforzi.

Soltanto i beni soggettivi, la virtù, o la rassegnazione, sono certi, e questi solo, quindi, vanno apprezzati dal saggio.

Personalmente, Diogene era un uomo pieno di energia, ma la sua dottrina, come tutta quella dell'età ellenistica,

faceva appello agli uomini stanchi, nei quali la delusione aveva ucciso la capacità naturale di godere. E non era certamente una dottrina atta a promuovere l'arte, la scienza o la politica, o qualsiasi utile attività, eccettuata una protesta contro l'onnipotenza del Male. È interessante osservare cosa divenne l'insegnamento cinico quando si diffuse. Nella prima parte del terzo secolo a.C., i cinici erano di moda, specie ad Alessandria.

Pubblicarono piccoli sermoni che descrivevano quanto fosse facile vivere senza proprietà materiali, quanto felici si potesse essere con un cibo semplice, quanto caldo si potesse sentire in inverno senza vesti costose (il che poteva anche esser vero in Egitto!), quanto fosse stupido sentir dell'affetto per la propria terra natale, o prendere il lutto quando muoiono dei figli o degli amici. «Perché sono morti mio figlio o mia moglie», dice Telete, uno di questi divulgatori del cinismo, «è forse una ragione perché io trascuri me stesso, che sono ancora vivo, e smetta di badare alle mie proprietà?» (The Hellenistic Age, (Cambridge, 1923) pagina 84 e seguenti).

A questo punto diviene difficile provare simpatia alcuna per la vita semplice, diventata assolutamente troppo semplice. C'è da chiedersi a chi siano piaciuti questi sermoni.

Al ricco, che desiderava pensare che le sofferenze del povero fossero immaginarie? O al povero, che cercava di disprezzare l'uomo d'affari che aveva successo? O ai parassiti che persuadevano se stessi che la carità che accettavano non aveva alcuna importanza?

Telete dice a un ricco: «Tu da' liberamente e io prenderò abbondantemente da te, non strisciando né degradandomi bassamente né brontolando». (ibidem, pagina 98) Una dottrina molto conveniente. Il cinismo volgarizzato non insegna più l'astinenza dalle buone cose di questo mondo, ma soltanto una certa indifferenza verso di esse. Nel caso di un prestito, questo può prender la forma di minimizzare l'obbligazione verso il creditore.

Si può vedere da ciò come la parola «cinico» abbia acquistato il suo odierno significato.

Quel che c'era di meglio nella dottrina cinica passò poi nello stoicismo, che era una filosofia ben più completa e perfezionata. Il primo a formulare lo scetticismo come dottrina scolastica fu Pirrone, che faceva parte dell'esercito di Alessandro e con esso si spinse, nelle campagne militari, fino in India.

Sembra che in seguito ne abbia avuto abbastanza di viaggiare, e abbia passato il resto della sua vita nella città natale, Elide, dove morì nel 275 a.C. Non c'era molto di nuovo nella sua dottrina, oltre a una certa sistemazione e formalizzazione dei vecchi dubbi. Lo scetticismo nei riguardi dei sensi aveva sempre arrovellato i filosofi greci fin dai tempi più antichi; le sole eccezioni erano costituite da chi, come Parmenide e Platone, negava il valore conoscitivo della percezione e trasformava questa negazione in un'occasione di dogmatismo intellettuale. I sofisti, principalmente Protagora e Gorgia, erano stati spinti dalle ambiguità e dalle apparenti contraddizioni della percezione sensoria a un soggettivismo non molto diverso

da quello di Hume. Sembra che Pirrone (molto saggiamente egli non scrisse libri) abbia aggiunto uno scetticismo morale e logico allo scetticismo riguardante i sensi. Si dice che sostenesse la inesistenza d'ogni base razionale per preferire un genere di azioni a un altro. In pratica, ciò significava il conformarsi ai costumi del paese ove si abitava.

Un suo moderno discepolo andrebbe in chiesa la domenica e compirebbe la sua corretta genuflessione, ma senza avere affatto la fede religiosa da cui tali azioni si suppongono ispirate. Gli antichi scettici accettarono tutto il rituale pagano, e talvolta furono anche sacerdoti; il loro scetticismo li rendeva certi che questo comportamento non poteva dimostrarsi errato, e il loro senso comune (che sopravvisse alla loro filosofia) li rassicurava sulla sua convenienza.

Lo scetticismo costituì naturalmente un richiamo per molte menti non filosofiche. La gente considerava la molteplicità delle scuole e l'acredine delle loro polemiche, e concludeva che tutte tendevano alla conoscenza, la quale poi era irraggiungibile.

Lo scetticismo consolava l'uomo pigro, dimostrandogli che l'ignorante era altrettanto saggio del rispettato uomo di cultura. Agli uomini che, per temperamento, richiedevano un vangelo, poteva sembrare poco soddisfacente, ma, come tutte le dottrine del periodo ellenistico, si raccomandava quale antidoto ai crucci. Perché preoccuparsi del futuro che è completamente incerto? Val la pena di godersi il presente; «ciò che deve accadere è

ancora malsicuro». Per queste ragioni, lo scetticismo ebbe un considerevole successo popolare.

Si potrebbe osservare che lo scetticismo, come filosofia, non è semplicemente il dubbio, ma il dubbio dogmatico. L'uomo di scienza dice: «Credo così e così ma non ne sono sicuro». L'uomo dotato di curiosità intellettuale dice: «Non so come sia, ma spero di scoprirlo». Il filosofo scettico dice: «Nessuno sa e nessuno può mai sapere». è questo elemento dogmatico che rende vulnerabile il sistema. Gli scettici, naturalmente, negano di asserire dogmaticamente l'impossibilità della conoscenza, ma i loro dinieghi non sono molto convincenti.

Timone, discepolo di Pirrone, propose però alcuni argomenti intellettuali cui, dal punto di vista della logica greca, si poteva rispondere con difficoltà. La sola logica ammessa dai Greci era deduttiva e tutta la deduzione doveva partire, come in Euclide, da principi generali considerati evidenti di per se stessi.

Timone negava la possibilità di individuare simili principi. Quindi tutto dovrà esser provato per mezzo di qualcos'altro, e ogni ragionamento o sarà circolare o sarà una catena senza fine, pendente dal nulla. In entrambi i casi, niente può esser provato.

Questo ragionamento, com'è facile constatare, taglia alla radice la filosofia aristotelica che dominò il Medioevo. Alcune forme di scetticismo sostenute, ai nostri giorni, da uomini che non sono affatto scettici in senso genuino, non si trovano negli scettici dell'antichità. Essi non dubitavano dei fenomeni, né ponevano in dubbio le proposizioni che,

secondo loro, esprimevano solo ciò che sappiamo direttamente intorno ai fenomeni. La maggior parte dell'opera di Timone è andata perduta, ma due frammenti rimasti illustreranno questo punto. Uno dice «il fenomeno è sempre valido». L'altro dice «che il miele sia dolce io rifiuto di asserirlo; che sembri dolce, lo ammetto invece pienamente». (Citato da Edwyn Bevan, *Stoics and Septics*, pagina 126) Uno scettico moderno avrebbe precisato che il fenomeno si verifica semplicemente e non è né fondato né infondato né falso; ciò che può esser fondata è un'asserzione, e nessuna di esse può esprimere così esattamente un fenomeno che si debba escludere la sua falsità. Per la stessa ragione, direbbe che l'asserzione «il miele sembra dolce» è solo molto probabile, non assolutamente certa.

Sotto certi aspetti la dottrina di Timone era molto simile a quella di Hume. Egli sosteneva che una cosa che non sia stata mai osservata (l'atomo, per esempio) non può essere validamente inferita; ma quando due fenomeni erano stati frequentemente osservati insieme, uno può essere inferito dall'altro.

Timone trascorse ad Atene tutti gli ultimi anni della sua lunga vita e vi morì nel 235 a.C.

Con la sua morte la scuola di Pirrone, come scuola, finì, ma le sue dottrine, alquanto modificate, furono riprese, strano a dirsi, dall'Accademia, la quale rappresentava la tradizione platonica. L'uomo che effettuò questa sorprendente rivoluzione filosofica fu Arcesilao, un contemporaneo di Timone, che morì in età avanzata nel

240 a.C. circa. Ciò che la maggioranza delle persone ha tratto da Platone è la fede in un mondo intellettuale supersensibile e nella superiorità dell'anima immortale sul corpo mortale. Ma Platone era poliedrico, e sotto certi aspetti lo si poteva considerare come un maestro di scetticismo. Il Socrate platonico affermava di non saper nulla; noi naturalmente consideriamo questa frase con ironia, ma poteva anche esser presa sul serio. Molti dei dialoghi non giungono a nessuna conclusione positiva, anzi vogliono lasciare il lettore in dubbio. Altri (l'ultima metà del Parmenide, per esempio) non hanno, sembra, altro scopo che quello di mostrare come entrambe le facce d'una questione possano esser difese con eguale plausibilità.

La dialettica platonica poteva esser considerata come un fine piuttosto che come un mezzo, e se la si considera così si presta mirabilmente alla difesa dello scetticismo.

Sembra che in questo modo Arcesilao abbia interpretato le posizioni di colui che affermava ancora di seguire. Aveva decapitato Platone, ma ad ogni modo il busto che ne rimaneva era autentico.

La maniera in cui Arcesilao insegnava avrebbe avuto molto di lodevole, se i giovani che imparavano da lui fossero stati in grado di non esserne paralizzati. Egli non sosteneva alcuna tesi, e avrebbe rifiutato qualsiasi tesi proposta da un allievo. A volte avanzava egli stesso due ipotesi contraddittorie in successive occasioni, mostrando come si poteva ragionare in modo convincente in favore di entrambe. Un allievo, sufficientemente energico da ribellarsi, avrebbe imparato la destrezza e l'arte di evitare

gli inganni; in realtà sembra che nessuno abbia imparato altro che la furberia e l'indifferenza alla verità, l'influenza di Arcesilao fu così grande che l'Accademia rimase scettica per circa duecento anni. Nel periodo scettico avvenne un divertente episodio. Carneade, degno successore di Arcesilao alla testa dell'Accademia, fu uno dei tre filosofi mandati da Atene in missione diplomatica a Roma nel 156 a.C. Egli non vide alcuna ragione per cui la sua dignità di ambasciatore dovesse interferire con le sue abitudini, per cui annunciò un corso di letture a Roma. I giovani, che in quel tempo erano ansiosi di assumere le maniere greche e di acquistare la cultura greca, accorsero ad ascoltarlo. La sua prima lettura riassumeva le opinioni di Aristotele e di Platone sulla giustizia, e fu estremamente edificante. La seconda, però, era diretta a confutare tutto ciò che era stato detto nella prima, non con l'intenzione di giungere ad opposte conclusioni, ma anzi per mostrare come ogni conclusione sia ingiustificata. Il Socrate platonico aveva argomentato che una condanna ingiusta era un male peggiore per chi la infliggeva che per chi la subiva.

Carneade, nella sua seconda lettura, dileggiò questa posizione. I grandi Stati, affermò, sono divenuti grandi per mezzo di ingiuste aggressioni contro i loro più deboli vicini; a Roma, ciò non poteva esser negato. In un naufragio riuscite a salvare la vostra vita a spese di qualcuno più debole, e siete sciocchi se non lo fate. «Prima le donne ed i bambini», sembra che pensi Carneade, non è un'espressione che porta alla sopravvivenza personale. Che cosa fareste se, fuggendo di fronte al nemico

vittorioso, perdeste la vostra cavalcatura, ma trovaste un compagno ferito a cavallo? Se aveste un minimo di buon senso, lo abattereste e gli prendereste il cavallo, qualunque cosa possa ordinarvi la giustizia.

Tutto questo ragionamento non molto edificante meraviglia in uno che si proclama seguace di Platone, ma sembra che sia piaciuto ai giovani Romani di idee moderne.

Ci fu uno cui non piacque, e cioè Catone il Vecchio, che rappresentava la tradizione morale austera, rigida, primitiva e rozza per mezzo della quale Roma aveva sconfitto Cartagine. Dalla gioventù fino alla vecchiaia era vissuto semplicemente; si alzava presto, praticava duri lavori manuali, mangiava solo cibi grossolani e non portava mai una tunica di costo superiore ai cento soldi. Verso lo Stato era scrupolosamente onesto evitando la corruzione e il peculato. Esigeva dagli altri Romani tutte le virtù che egli stesso praticava, e asseriva che accusare e perseguire il cattivo era la miglior cosa che un uomo onesto-potesse fare. Rafforzò, per quel che poté, l'antica severità romana di costumi. «Catone cacciò anche dal Senato un certo Manilio, probabile candidato al consolato per l'anno seguente, solo perché aveva baciato la propria moglie con troppa passione, in pieno giorno e davanti a sua figlia: e rimproverandolo gli disse che la propria moglie non l'aveva mai baciato, se non quando tuonava».(Plutarco, Vite, Marco Catone) Quando fu al potere, eliminò il lusso e le feste, volle che sua moglie allattasse non solo i suoi figli, ma anche quelli dei suoi schiavi, in modo che, essendo

stati nutriti con lo stesso latte, amassero i suoi bambini. Ma quando i suoi schiavi erano troppo vecchi per lavorare, li vendeva senza rimorso. Insisteva sul fatto che i suoi schiavi dovevano sempre o lavorare o dormire.

Incoraggiava i suoi schiavi a litigare tra loro, perché «non poteva sopportare che fossero amici». Quando uno schiavo aveva commesso un grave fallo, chiamava gli altri schiavi e li induceva a condannare il colpevole a morte; egli poi avrebbe eseguito la sentenza con le proprie mani, alla presenza della servitù. Il contrasto tra Catone e Carneade era radicale: l'uno brutale, per una moralità troppo rigorosa e troppo tradizionale, l'altro spregevole per una moralità troppo lassa e troppo inquinata dalla dissoluzione sociale del mondo ellenistico.

«Marco Catone, fin dai primi momenti in cui i giovani cominciarono a studiare il greco, ed in cui questa lingua acquistò grande considerazione in Roma, se ne dispiacque: temendo che la gioventù romana desiderosa di sapere e di eloquenza abbandonasse completamente l'onore e la gloria delle armi...

Così egli trovò a ridire apertamente un giorno in Senato sul fatto che gli ambasciatori fossero là da tempo e non si sbrigassero: tenendo conto che essi erano furbi e potevano facilmente persuadere di ciò che volevano. Ed anche se non ci fossero state altre considerazioni, questa sola poteva persuadere i senatori a stabilire qualche risposta da dar loro per spedirli di nuovo a casa, ad insegnare nelle loro scuole, ai loro ragazzi in Grecia ed a lasciare in pace i ragazzi di Roma, in modo che questi

potessero imparare ad obbedire alle leggi ed al Senato come facevano prima. Ora egli parlò così al Senato non per qualche ostilità privata o per un'inimicizia verso Carneade, come qualcuno pensava: ma perché egli in generale odiava la filosofia».(Plutarco, Vite, Marco Catone). Gli Ateniesi, secondo l'opinione di Catone, erano una razza inferiore, senza legge; non importava se essi venivano degradati dalle futili sofisticherie degli intellettuali, ma la gioventù romana doveva conservarsi puritana, imperialistica, spietata e stupida. Però non ci riuscì: i Romani delle epoche posteriori, pur conservando molti dei loro vizi, acquistarono anche quelli di Carneade.

A capo dell'Accademia, dopo Carneade (180 circa - 110 circa a.C.), vi fu un cartaginese, il cui vero nome era Asdrubale, ma che, nei suoi rapporti coi Greci, preferiva chiamarsi Clitomaco. A differenza di Carneade, che si limitava alle conferenze, Clitomaco scrisse oltre quattrocento libri, alcuni dei quali in lingua fenicia.

Sembra che i suoi principi fossero uguali a quelli di Carneade. Sotto certi aspetti, furono utili. Questi due scettici presero posizione contro la fede nella divinazione, nella magia e nell'astrologia, che andava sempre più estendendosi. Svilupparono anche una dottrina costruttiva, riguardante i gradi della probabilità: per quanto non si possa mai giustificare una certezza, pur tuttavia alcune cose hanno maggiori probabilità di essere vere rispetto ad altre. La probabilità dovrebbe guidarci nella pratica, dato che è ragionevole agire secondo la più probabile delle ipotesi possibili.

Questo è un punto di vista con cui concorderebbero molti filosofi moderni.

Disgraziatamente i libri che lo esponevano sono andati perduti, ed è difficile ricostruire l'intera dottrina dai pochi frammenti che ne rimangono. Dopo Clitomaco, l'Accademia cessò d'esser scettica, e dal tempo di Antioco (che morì nel 69 a.C.) le sue dottrine divennero, per secoli, praticamente indistinguibili da quelle degli stoici.

Lo scetticismo, però, non scompare. Fu risuscitato dal cretese Enesidemo, che veniva da Cnosso, dove, da quel che ne sappiamo, possono esserci stati degli scettici anche duemila anni prima, a intrattenere i dissoluti cortigiani esprimendo dubbi sulla divinità della «Signora degli animali». Le date di Enesidemo sono incerte. Rigettò le dottrine sulla probabilità asserite da Carneade e tornò alle primitive forme di scetticismo. La sua influenza fu considerevole; fu seguito dal poeta Luciano nel secondo secolo d.C., e anche, poco dopo, da Sesto Empirico, il solo filosofo scettico dell'antichità le cui opere si siano conservate. Esiste, per esempio, un breve trattato, «Ragionamenti contro la fede in un Dio», che, secondo Edwyn Bevan, Sesto Empirico riprese da Carneade, o meglio dall'interpretazione che Clitomaco dava di Carneade. Questo trattato comincia spiegando che, nel comportamento, gli scettici sono ortodossi: «Noi scettici seguiamo nella pratica la strada del mondo, ma senza esprimere opinione alcuna su di esso.

Parliamo degli dèi come se esistessero, professiamo

la nostra adorazione verso di loro e diciamo che essi sono per noi la provvidenza, ma dicendolo non esprimiamo alcuna fede ed evitiamo la temerarietà dei dogmatici». Afferma poi che la gente discorda quanto alla natura di Dio; per esempio, alcuni lo pensano incorporeo, altri corporeo. Dato che non abbiamo esperienza di Lui, non possiamo conoscere i suoi attributi.

L'esistenza di Dio non è evidente a priori, e quindi ha bisogno di prove. C'è un ragionamento piuttosto confuso per dimostrare che nessuna prova del genere è possibile. Viene quindi affrontato il problema del male e si conclude con le parole: «Chi afferma decisamente che Dio esista non può non cadere nell'empietà. Perché se dice che Dio controlla tutto, lo fa autore delle cose cattive; se, d'altra parte, dice che controlla solo alcune cose o che non controlla niente, è costretto a concepire un Dio geloso o impotente, il che è evidentemente un'empietà».

Lo scetticismo, che continuava a essere un richiamo per alcuni individui colti fino al terzo secolo d.C., era contrario al gusto del tempo, rivolto sempre più al dogmatismo religioso ed alle dottrine della salvezza. Lo scetticismo aveva forza sufficiente per educare gli uomini ad essere insoddisfatti delle religioni di Stato, ma non aveva niente di positivo da proporre in cambio, neppure sul terreno puramente intellettuale. Dal Rinascimento in poi, lo scetticismo teologico è stato sostituito, nella maggior parte dei suoi difensori, da una entusiastica fede nella scienza, ma nell'antichità non esisteva un simile rimedio al dubbio. Senza rispondere ai ragionamenti degli scettici, il mondo

antico non ne tenne conto. Ormai screditati gli dèi olimpici, la via era aperta ad un'invasione di religioni orientali in competizione tra loro per ottenere il favore dei superstiziosi, fino al trionfo del Cristianesimo.

27: GLI EPICUREI

Le due grandi nuove scuole del periodo ellenistico, gli stoici e gli epicurei, furono fondate contemporaneamente. I loro fondatori, Zenone ed Epicuro, nacquero circa nella stessa epoca e si stabilirono in Atene, come capi delle rispettive sette, a distanza di pochi anni l'uno dall'altro. Comincerò con gli epicurei, perché le loro dottrine furono definite una volta per tutte dal loro fondatore, mentre lo stoicismo ebbe un lungo sviluppo giungendo fino all'imperatore Marc'Aurelio, che morì nel 180 d.C. La principale autorità intorno alla vita di Epicuro è Diogene Laerzio, che visse nel terzo secolo d.C. Ci sono però due difficoltà: primo, Diogene Laerzio stesso è pronto ad accettare leggende di poco o nessun valore storico; secondo, parte della sua Vita consiste nel riportare le scandalose accuse lanciate contro Epicuro dagli stoici, e non è sempre chiaro se sta asserendo qualcosa o se sta semplicemente citando uno scritto diffamatorio. Le maldicenze messe in giro dagli stoici son fatti che riguardano loro, da rammentare quando si sente lodare la loro elevata moralità; ma non sono fatti che riguardano

Epicuro. C'era ad esempio la leggenda che sua madre fosse una falsa sacerdotessa, a proposito di che Diogene dice: «Essi (gli stoici, a quanto pare) dicono che egli aveva l'abitudine di andare di casa in casa con sua madre leggendo le preghiere di purificazione, e che assisteva suo padre nell'insegnamento elementare per un pezzo di pane». Bailey commenta: «Se fosse vera la storia che egli andava in giro con sua madre come accolito, recitando le formule dei suoi incantesimi, fin dai primissimi anni gli può essere stato ispirato quell'odio per la superstizione, che fu poi un lato così preminente del suo insegnamento.» (The Greek Atomists and Epicurus, di Cyril Bailey, Oxford, 1928, pagina 221. Bailey è uno specialista in Epicuro, ed il suo libro è di inestimabile valore per ogni studioso.) Questa teoria è attraente, ma data la estrema mancanza di scrupolo diffusa nella tarda antichità nell'inventare calunnie non credo che possa essere accettata come fondata. (Gli stoici furono molto ingiusti verso Epicuro.

Epitteto, per esempio, rivolgendosi a lui dice:

«Questa è la vita che secondo te è apprezzabile: mangiare, bere, accoppiarsi, defecare e russare» Libro 2, capitolo 20, dei Discorsi di Epitteto).

C'è contro di essa il fatto che Epicuro era legato a sua madre da un affetto singolarmente forte. (Gilbert Murray, Five Stages, pagina 130) I fatti principali della vita di Epicuro sembrano però quasi certi. Suo padre era un povero colono ateniese residente a Samo; Epicuro nacque nel 342-341 a.C., non si sa se a Samo o nell'Attica. In ogni caso passò la sua fanciullezza a Samo. Egli stesso ci

narra d'aver intrapreso lo studio della filosofia a quattordici anni. A diciotto, circa al tempo della morte di Alessandro, andò ad Atene, a quanto pare per stabilirvi la sua residenza, ma mentre era là i coloni ateniesi furono allontanati da Samo (322 a.C.).

La famiglia di Epicuro si rifugiò in Asia Minore, dove egli la raggiunse. A Tao, in questo periodo o forse anche prima, gli fu insegnata la filosofia da un certo Nausifane, un seguace, sembra, di Democrito. Benché la sua filosofia dell'età matura debba più a Democrito che a qualsiasi altro filosofo, Epicuro non manifestò mai altro che disprezzo per Nausifane, cui allude come al «Mollusco».

Nell'anno 311 fondò la sua scuola, che prima ebbe sede a Mitilene, poi a Lampsaco e, dal 307 in poi, ad Atene, dove egli morì nel 270 o nel 271 a.C.

Dopo i duri anni della giovinezza, la sua vita ad Atene fu placida e turbata solo dalla sua salute malferma. Aveva una casa e un giardino (pare separato dalla casa), ed era nel giardino che insegnava. I suoi tre fratelli, insieme ad alcuni altri, erano stati fin dal principio membri della scuola, ma ad Atene la comunità si accrebbe non soltanto di discepoli, ma di amici con i loro figli, schiavi ed etère. Queste ultime furono occasione di scandali da parte dei suoi nemici, ma, a quanto pare, del tutto ingiustamente.

Aveva una inclinazione eccezionale alla pura amicizia, e scriveva graziose lettere ai giovani figli dei membri della comunità. Non mostrava quella dignità e quel riserbo nell'esprimere le sue emozioni che ci si attendeva dagli antichi filosofi; le sue lettere sono naturali in modo

sorprendente e tutt'altro che affettate. La vita della comunità era molto semplice, in parte per principio ed in parte (senza dubbio) per mancanza di danaro. Il loro cibo e la loro bevanda erano essenzialmente il pane e l'acqua, il che Epicuro trovava del tutto soddisfacente. «Fremo di piacere in tutto il corpo», dice, «quando vivo di pane ed acqua, e sputo sui piaceri della lussuria, non per loro stessi, ma a causa degli inconvenienti che portano con sé». La comunità dipendeva almeno in parte, dal punto di vista finanziario, da contributi volontari. «Mandami un po' di formaggio conservato», scrive, «tanto mi piace che per me sarà una festa.» Ad un altro amico:

«Mandaci offerte per il sostentamento della nostra santa comunità nell'interesse tuo e dei suoi figli». Ed ancora: «Il solo contributo che richiedo è quello che i discepoli hanno l'obbligo di mandarmi, anche se abitassero tra gli iperborei. Vorrei ricevere da ciascuno di voi duecentoventi dracme all'anno e non più». (circa cinque sterline) Epicuro soffrì per tutta la vita d'una salute malferma, ma imparò a sopportare le sofferenze con gran forza di animo. Fu lui, e non uno stoico, a sostenere per primo che un uomo può esser felice in mezzo alle torture. Due lettere, scritte una pochi giorni prima della sua morte e l'altra nel giorno stesso della morte, dimostrano che aveva qualche diritto ad una simile opinione.

La prima dice: «Sette giorni fa l'impedimento divenne completo e soffrì pene tali da ridurre un uomo all'estremo. Se qualcosa m'accade, abbiate cura dei figli di Metrodoro per quattro o cinque anni, ma non spendete per loro più di

quanto spendete adesso per me». La seconda dice: «In questo giorno veramente felice della mia vita, dato che sono in punto di morte, io ti scrivo. I disturbi alla vescica ed allo stomaco stanno seguendo il loro corso, con tutta la loro consueta asprezza: malgrado tutto questo, però, nel mio cuore c'è la gioia per la ripresa delle mie conversazioni con te. Come posso aspettarmi, per la devozione che fin dall'infanzia hai avuto per me e per la filosofia, sono certo che avrai cura dei figli di Metrodoro». Metrodoro, che era stato uno dei suoi primi discepoli, era morto; Epicuro provvedeva ai suoi figli secondo la volontà di lui. Per quanto Epicuro fosse gentile e cortese verso la maggior parte delle persone, nelle sue relazioni con i filosofi appariva un lato diverso del suo carattere, specialmente con coloro dei quali lo si poteva considerare debitore. «Suppongo», dice, «che questi brontoloni crederanno che io sia un discepolo del Mollusco (Nausifane) e che abbia ascoltato le sue lezioni insieme a pochi giovani ubriaconi. Perché davvero quel tizio era cattivo e le sue abitudini tali da non poter mai condurre alla saggezza.» (The Stoics and Epicurean Philosophers, di W.J. Oates, pagina 47) Non riconobbe mai la misura del suo debito verso Democrito e, quanto a Leucippo, asseriva che un tale filosofo non fosse mai esistito, non intendendo certo che non ci fosse mai stato un uomo simile, ma che quell'uomo non era un filosofo. Diogene Laerzio ci dà un'intera lista di epiteti applicati da Epicuro ai più eminenti dei suoi predecessori. A questa mancanza di generosità verso gli altri filosofi va unito un altro grave difetto, quello del dogmatismo

dittatoriale. I suoi seguaci dovevano imparare una specie di credo che comprendeva le sue dottrine, e non avevano nessun diritto a discuterlo. Infatti, nessuno di loro aggiunse o modificò nulla. Quando Lucrezio, duecento anni dopo, volse in poesia la filosofia di Epicuro, non aggiunse, a quel che si può giudicare, niente di teoretico all'insegnamento del maestro. Fin dove è possibile il confronto, si trova che Lucrezio concorda strettamente con l'originale, e anzi si sostiene che egli è utile per riempire le lacune alle nostre nozioni, causate dalla perdita di tutti i trecento libri di Epicuro. Dei suoi scritti non rimane nulla se non poche lettere, alcuni frammenti, e un riassunto delle «Principali Dottrine».

La filosofia di Epicuro, come tutte quelle della sua epoca (con la parziale eccezione dello scetticismo), ebbe inizialmente lo scopo di assicurare la tranquillità. Reputava che il piacere fosse il bene, e traeva, con notevole coerenza, tutte le conseguenze di questo punto di vista. «Il piacere», diceva, «è il principio e la fine della vita benedetta.» Diogene Laerzio riferisce come Epicuro abbia detto, in un libro su Il fine della vita: «Non so come concepire il bene, se elimino i piaceri del gusto, se elimino i piaceri dell'amore e quelli della vista e dell'udito». Ancora: «Il principio e la radice di tutto il bene è il piacere dello stomaco; anche la saggezza e la cultura vanno riferite ad esso». Il piacere mentale, leggiamo, è la contemplazione dei piaceri del corpo. Il suo solo vantaggio sui piaceri corporali è che noi possiamo imparare a contemplare i piaceri invece delle pene, e ad avere così

maggior controllo sui piaceri mentali che su quelli fisici. «Virtù» è un nome vuoto, a meno che significhi «prudenza nella ricerca del piacere». La giustizia, per esempio, consiste nell'agire in modo da non aver occasione di temere il risentimento altrui, opinione che conduce a una dottrina sull'origine della società non diversa dalla teoria del Contratto sociale. Epicuro dissente da alcuni suoi predecessori edonisti nel distinguere tra piaceri attivi e passivi, o tra piaceri dinamici e statici, I piaceri dinamici consistono nel raggiungimento d'un fine desiderato, quando il desiderio era stato accompagnato da una sofferenza. I piaceri statici consistono in un equilibrio, dovuto all'esistenza d'uno stato di cose che, se fosse assente, sarebbe desiderato. Credo si possa dire che il soddisfare la fame, dato che avviene progressivamente, sia un piacere dinamico, mentre lo stato di sazietà, che sopravviene allorché la fame è completamente soddisfatta, è un piacere statico. Di questi due tipi, Epicuro sostiene che è più prudente ricercare il secondo, dato che è più genuino e non dipende da una precedente sofferenza che funga da stimolo al desiderio. Quando il corpo è in stato d'equilibrio, non c'è sofferenza; dovremmo, quindi, aspirare all'equilibrio e a piaceri tranquilli, piuttosto che alle gioie più violente. Sembra che Epicuro desiderasse, se possibile, sentirsi sempre come dopo che si è mangiato moderatamente, e mai come quando si desidera mangiare voracemente.

In pratica, quindi, finisce col considerare l'assenza di sofferenza, piuttosto che la presenza di piacere, come la

mèta del saggio.

(Per Epicuro «l'assenza di dolore è di per sé un piacere, anzi in ultima analisi il piacere più vero» Bailey, opera citata pagina 249.) Lo stomaco può essere alla radice delle cose, ma le sofferenze del mal di stomaco contano di più dei piaceri della ghiottoneria; di conseguenza Epicuro viveva di pane, con un po' di formaggio nei giorni di festa. Desideri di ricchezza e di onori sono futili, perché tolgono il riposo all'uomo anche quando potrebbe accontentarsi. «Il bene più grande è la prudenza: una cosa perfino più preziosa della filosofia.» La filosofia, com'egli la intendeva, era un sistema pratico destinato ad assicurare una vita felice; richiedeva soltanto senso comune, non logica né matematica né alcune di quelle complicate dottrine prescritte da Platone. Epicuro spinge il suo giovane discepolo e amico Pitocle a «fuggire ogni forma di cultura». Conseguenza naturale dei suoi principi è il suggerimento d'astenersi dalla vita pubblica perché quanto più l'uomo accresce il proprio potere, tanto maggiore è il numero di coloro che lo invidiano e che desiderano quindi fargli del male. Anche se sfugge alla sfortuna, la tranquillità mentale è impossibile in una situazione simile. Il saggio tenterà di vivere senza esser notato, in modo da non aver nemici. L'amore sessuale, uno dei piaceri più «dinamici», riceve naturalmente l'ostracismo. «I rapporti sessuali», dichiara il filosofo, «non hanno mai reso buono un uomo, e si è fortunati a non esserne stati danneggiati.» Amava i bambini (degli altri), ma per il soddisfacimento di questa sua predilezione

sembra che si sia basato sul fatto che gli altri non avrebbero seguito i suoi consigli. A quanto pare, infatti, amò i bambini contro ogni sua più seria convinzione: perché considerava il matrimonio e i figli una distrazione da interessi più seri. Lucrezio, che lo segue nella denuncia dell'amore, non vede alcun pericolo nei rapporti sessuali, purché siano loro estranee le passioni. Il più sicuro dei piaceri sociali, secondo Epicuro, è l'amicizia. Epicuro, come Bentham, constata che tutti, in tutti i tempi, cercano solo il proprio piacere, a volte saggiamente, a volte no; ma, come Bentham, la sua natura dolce e affettiva lo spinge a un comportamento ammirevole da cui, per le sue teorie, avrebbe dovuto rifuggire. Amava evidentemente i suoi amici senza tener conto di quanto poteva trarre da loro, ma voleva persuadersi d'essere egoista quanto, secondo la sua filosofia, tutti gli altri uomini. Secondo Cicerone, Epicuro sosteneva che «l'amicizia non può esser disgiunta dal piacere, e per questa ragione va coltivata, perché senza di essa non possiamo vivere sicuri e liberi dal timore, e neppure piacevolmente». In certe occasioni, però, dimentica più o meno le sue teorie: «L'amicizia è sempre desiderabile in se stessa», dice, aggiungendo: «benché tragga origine dalla necessità di aiuto». (Sul soggetto dell'amicizia e dell'amabile incongruenza di Epicuro, vedi Bailey opera citata pagine 517-520) Epicuro, benché la sua etica sembrasse agli altri grossolana e priva di altezza morale, prendeva le cose molto sul serio. Come abbiamo visto, parlava della sua scuola nel giardino come della «nostra santa comunità»; scrisse un libro Della

santità; aveva tutto il fervore d'un riformatore religioso. Deve aver provato un forte sentimento di pietà per le sofferenze dell'umanità, e un'incrollabile convinzione che esse avrebbero potuto essere grandemente attenuate se gli uomini avessero adottato la sua filosofia.

Era la filosofia d'una persona malaticcia, destinata a un mondo in cui la felicità dell'avventura era divenuta molto difficile.

Mangia poco, per paura delle indigestioni, bevi poco, per timore della mattina dopo; evita la politica e l'amore e tutte le attività troppo appassionanti; non dare ostaggi in mano alla fortuna sposandoti e facendo figli; nella vita intellettuale, impara a contemplare i piaceri anziché le pene. Le sofferenze fisiche sono certamente un gran male, ma se sono violente durano poco, e se si prolungano si può sopportarle con la disciplina mentale e con l'abitudine di pensare a cose liete malgrado tutto. Soprattutto, vivi in modo da evitare la paura. Fu proprio attraverso il problema d'evitare la paura, che Epicuro finì col fare il suo ingresso nella filosofia teoretica. Sosteneva che due delle principali fonti del timore erano la religione e il terrore della morte, connesse tra loro, dal momento che la religione sosteneva che i morti fossero felici. Cercava quindi una metafisica che dimostrasse come gli dèi non interferiscano nelle cose umane e come l'anima perisca insieme al corpo. La maggior parte dei moderni pensano alla religione come a una consolazione, ma per Epicuro era il contrario.

L'intervento soprannaturale nel corso della natura gli sembrava una fonte di paura, e l'immortalità gli appariva

addirittura fatale alla speranza d'un riposo dalla sofferenza. Di conseguenza, costruì un'accurata dottrina destinate a curare gli uomini dalle idee che ispirano timore.

Epicuro era un materialista, ma non un determinista. Seguiva Democrito nel credere che il mondo consista di atomi e di vuoto; ma non credeva, come Democrito, che gli atomi siano in ogni istante completamente controllati da leggi naturali. Alle origini, come abbiamo visto, il concetto di necessità in Grecia era religioso, e forse Epicuro aveva ragione pensando che un attacco alla religione sarebbe stato incompleto se si fosse permesso alla Necessità di sopravvivere. I suoi atomi erano pesanti, ed erano in continua caduta; non verso il centro della terra, ma verso il basso, in senso assoluto.

Ogni tanto, però, un atomo, spinto da una specie di libero arbitrio, avrebbe leggermente deviato dalla caduta rettilinea verso il basso, (Un analogo punto di vista è sostenuto ai giorni nostri da Eddington, nella sua interpretazione del principio d'indeterminazione.), e sarebbe così entrato in collisione con qualche altro atomo. Da questo punto in poi, lo svilupparsi dei vortici procedeva praticamente nello stesso modo che in Democrito. L'anima è materiale, ed è composta di particelle come quelle del respiro e del calore (Epicuro concepiva il respiro e il vento come sostanze diverse dall'aria; non come semplice aria in movimento). Gli atomi dell'anima sono distribuiti in tutto il corpo. La sensazione è dovuta a un sottile effluvio emesso dai corpi, che viaggia finché non incontra gli atomi dell'anima. Questi effluvi possono ancora esistere, quando

i corpi da cui in origine provengono non esistono più; ciò spiega i sogni. Alla morte, l'anima è dispersa, e i suoi atomi, che naturalmente sopravvivono, non sono più capaci di sensazione, perché non sono più legati al corpo. Ne consegue, secondo le parole di Epicuro, che «la morte per noi è niente; perché ciò che si dissolve non ha più sensazioni, e ciò che è privo di sensazioni per noi è niente».

Quanto agli dèi, Epicuro crede fermamente in loro, dato che non può altrimenti spiegare la diffusissima esistenza dell'idea di Dio. Ma è persuaso che essi non si preoccupino degli affari del nostro mondo. Sono degli edonisti razionali, che seguono i suoi precetti, e si astengono dalla vita pubblica; il governare sarebbe una fatica non necessaria, verso cui non sentono inclinazione alcuna, nella loro vita di completa beatitudine. Naturalmente tutte le pratiche del genere dei presagi e degli auguri sono puramente superstiziose, e altrettanto può dirsi per la fede nella Provvidenza divina.

Non c'è quindi ragione di temere che si possa incorrere nell'ira degli dèi, o che si possa soffrire nell'Ade dopo la morte. Benché soggetti al potere della natura, che si può studiare scientificamente, possiamo avere tuttavia un libero arbitrio e siamo, entro certi limiti, padroni del nostro destino. Non possiamo sfuggire alla morte, ma la morte, rettamente intesa, non è un male. Se vivremo con prudenza, secondo le massime di Epicuro, raggiungeremo probabilmente un certo grado di libertà dalla sofferenza. Si tratta di un vangelo moderato, ma è sufficiente per ispirare

la speranza a un uomo oppresso dalle miserie umane. Epicuro non ha interesse per la scienza in se stessa; la valuta solamente in quanto fornisce delle spiegazioni naturalistiche dei fenomeni che la superstizione attribuisce all'intervento degli dèi. Quando ci sono varie possibili spiegazioni naturalistiche, Epicuro sostiene che non c'è frutto alcuno a tentar di decidere tra loro. Le fasi della luna, per esempio, sono state spiegate in molte maniere; ognuna di queste, finché non pretende d'introdurre gli dèi, è buona come un'altra, e sarebbe inutile curiosità voler determinare quale sia la vera.

Non sorprende che gli epicurei non abbiano dato alcun contributo alle scienze naturali.

Essi lottarono per un utile scopo, con le loro proteste contro la crescente devozione degli ultimi pagani per la magia, l'astrologia e le profezie; ma rimasero, come il loro fondatore, dogmatici, limitati e senza un genuino interesse per qualcosa che fosse al di fuori della felicità individuale. Impararono a memoria il credo di Epicuro e non vi aggiunsero nulla attraverso tutti i secoli in cui la scuola ebbe vita. Il solo notevole discepolo di Epicuro è il poeta Lucrezio (98-55 a.C.), contemporaneo di Giulio Cesare.

Negli ultimi giorni della Repubblica romana era di moda il libero pensiero e le dottrine di Epicuro erano assai in voga tra la gente educata. L'imperatore Augusto introdusse un arcaico risveglio delle antiche virtù e dell'antica religione, il che fece sì che il poema di Lucrezio *De rerum natura* divenisse impopolare e tale rimanesse fino al Rinascimento. Soltanto un manoscritto di esso

sopravvisse al Medioevo, sfuggendo per un pelo alla distruzione per opera dei bigotti.

Raramente un grande poeta ha dovuto aspettare tanto per ottenere un riconoscimento, ma nei tempi moderni i suoi meriti sono stati quasi universalmente apprezzati. Lui e Beniamino Franklin, ad esempio, furono gli autori favoriti di Shelley.

Il suo poema espone in versi la filosofia di Epicuro. Benché i due uomini abbiano la stessa dottrina, i loro temperamenti sono assai diversi. Lucrezio era appassionato ed aveva molto più bisogno che non Epicuro di esortazioni alla prudenza. Si uccise e sembra che abbia sofferto di periodi di pazzia, provocati, come è stato affermato da qualcuno, dalle pene d'amore o dagli effetti non previsti d'un filtro amoroso. I suoi sentimenti verso Epicuro sono quelli che si provano per un redentore, ed usa un linguaggio di intensità religiosa per l'uomo che considera il distruttore della religione: (libro 1, pagine 60-79) Quando distesa sulla terra giace la vita umana, visibilmente pesticciata ed orribilmente schiacciata sotto la crudeltà della religione, la quale intanto dalla regione dei cieli su perni mostrò il suo viso calando sugli uomini mortali con orribile aspetto, la prima volta un uomo della Grecia osò alzare i suoi occhi mortali contro di lei; primo fu egli a mettersi in piedi e sfidarla.

Né le storie degli Dei, né i fulmini né il cielo con minacce brontolate lo possono domare, ma tanto più egli rialzava della sua anima il grande valore, finché agognò essere il primo a farsi strada attraverso le porte serrate

della Natura.

Quindi la fervente energia della sua mente prevalse, ed egli passò in avanti viaggiando lontano, al di là dei bastioni fiammeggianti del mondo, spaziando lontano con la mente e con lo spirito, attraverso l'universo immisurato e di qui, come conquistatore, egli ritorna a noi portando indietro la conoscenza, tanto di ciò che può che di ciò che non può arrivare ad essere, insegnandoci alla fine su quale principio ogni cosa ha il suo limite ai suoi poteri e la sua pietra di confine ben piantata in terra.

Quindi adesso la religione è stata buttata giù sotto i piedi degli uomini e pesticciata a sua volta. La sua vittoria esalta noi stessi all'altezza del cielo. L'odio per la religione espresso da Epicuro e da Lucrezio non è del tutto facile da comprendere, se si accettano i racconti convenzionali intorno all'allegria della religione e dei riti greci.

L'Ode su un'urna greca di Keats, per esempio, celebra una cerimonia religiosa che non è certo tale da poter riempire le menti degli uomini di oscuri e tenebrosi terrori.

Credo che la fede popolare non fosse in gran parte di questo genere lieto. L'adorazione degli Olimpici era legata ad una minore crudeltà superstiziosa che non le altre forme di religione greca, ma anche gli dèi olimpici avevano richiesto saltuariamente sacrifici umani fino al settimo o sesto a.C., e questa pratica era narrata nei miti e nei drammi.

(Lucrezio cita il sacrificio di Ifigenia come un esempio del male operato dalla religione. Libro 1. pagine, 85-100.). In tutto il mondo barbarico il sacrificio umano era ancora

praticato al tempo di Epicuro; fino alla conquista romana lo si praticava nei periodi di crisi, come nelle guerre puniche, anche dalle popolazioni barbare più civilizzate.

Come è stato dimostrato in maniera assai convincente da Jane Harrison, i Greci avevano, oltre ai culti ufficiali di Zeus e della sua famiglia, altre religioni più primitive, legate a riti più o meno barbari. Questi erano, entro un certo limite, incorporati nell'orfismo, che divenne la fede prevalente tra gli uomini di temperamento religioso.

Si è supposto talvolta che l'inferno fosse un'invenzione cristiana, ma questo è un errore. Quel che fece il Cristianesimo fu solo di precisare alcune credenze popolari più antiche. Dal principio della Repubblica di Platone è chiaro che il timore della punizione dopo la morte era comune nell'Atene del quinto secolo, e non è probabile che sia diminuito nell'intervallo tra Socrate ed Epicuro. (Non penso qui alla minoranza colta, ma alla massa della popolazione). Senza dubbio esisteva anche l'abitudine di attribuire epidemie, terremoti, sconfitte in guerra e simili calamità all'ira divina o al mancato rispetto per gli oracoli. Credo che, con ogni probabilità, la letteratura e l'arte greche traggano molto in inganno per quel che riguarda le religioni popolari. Che cosa sapremmo del metodismo sul finire del 18° secolo, se non fosse rimasto nessun ricordo di quel periodo oltre ai suoi libri e ai suoi dipinti aristocratici? L'influenza del metodismo, come quella della religiosità nell'età ellenistica, sorse dal basso; era già potente al tempo di Boswell e di Sir Joshua Reynolds, benché dalle loro allusioni non appaia evidente la sua

forza. Non dobbiamo quindi giudicare la religione popolare in Grecia dalle raffigurazioni sulle «Urne greche» o dalle opere dei poeti e dei filosofi aristocratici. Epicuro non era aristocratico né per nascita né per legami; forse questo spiega la sua eccezionale ostilità alla religione. È principalmente attraverso il poema di Lucrezio che la filosofia epicurea è stata resa nota ai lettori, dal Rinascimento in poi. Ciò che li ha più impressionati, quando non si trattava di filosofi di professione, è il materialismo, la negazione della Provvidenza e dell'immortalità. Ciò che specialmente colpisce un lettore moderno, è il veder presentate queste teorie, ora generalmente considerate tenebrose e deprimenti, sotto la luce di un vangelo liberatore del fardello della paura. Lucrezio è persuaso fermamente, come un qualsiasi cristiano, dell'importanza della vera fede in materia religiosa. Dopo aver descritto come gli uomini cerchino di sfuggire a se stessi, quando son vittime d'un conflitto, e cerchino invano un riposo nel mutar posto, dice: (libro 3, pagine 1068-1076) Ogni uomo fugge da se stesso eppure da quel se stesso, in realtà, non ha potere di fuggire: esso si stringe a noi suo malgrado ed anche lui con odio, perché pur essendo malato egli non si accorge della causa del suo male: ché se potesse comprenderla giustamente ognuno metterebbe da parte ogni cosa e prima studierebbe per imparare la natura del mondo; giacché tale è il nostro stato durante il tempo dell'eternità, non per un'ora soltanto, ché è dubbioso lo stato in cui i mortali dovranno passare l'intero tempo che li attende dopo la

morte.

L'epoca di Epicuro era un'epoca depressa, e il disfaccimento poteva apparire come un desiderato riposo dal travaglio dello spirito.

L'ultimo periodo della Repubblica, invece, non fu per la maggior parte dei Romani un periodo di disillusioni; uomini di energia titanica stavano creando dal caos quel nuovo ordine, che i Macedoni non erano riusciti a realizzare. Ma per l'aristocratico romano che si teneva lontano dalla politica e non si occupava della lotta per il potere e per l'egemonia, il corso degli eventi deve esser stato profondamente scoraggiante. Quando a ciò si aggiunga l'afflizione della ricorrente malattia mentale, non può meravigliare che Lucrezio assumesse la speranza in una non-esistenza come una liberazione.

Ma la paura della morte è così profondamente radicata nell'istinto, che il vangelo di Epicuro non poteva in nessun tempo risultare un appello veramente popolare; rimaneva sempre il credo d'una minoranza colta. Anche tra i filosofi, dopo l'epoca di Augusto, l'epicureismo fu di regola respinto in favore dello stoicismo. Sopravvisse, è vero, per quanto con forza sempre minore, per seicento anni dopo la morte di Epicuro; ma via via che gli uomini erano più oppressi dalle miserie dell'esistenza terrena, richiedevano medicine sempre più forti alla filosofia o alla religione.

I filosofi si rifugiarono, con poche eccezioni, nel neoplatonismo; gli incolti si volsero alle varie superstizioni orientali e poi, in numero sempre crescente, al Cristianesimo, che nella sua forma primitiva riponeva tutto

il bene nella vita ultraterrena, offrendo così agli uomini un vangelo esattamente opposto a quello di Epicuro. Dottrine assai simili alla sua, però, furono rimesse in auge dai philosophes francesi alla fine del 18° secolo, e portate in Inghilterra da Bentham e seguaci; il che avvenne per cosciente opposizione al Cristianesimo, che questi uomini consideravano con un'ostilità pari a quella con cui Epicuro riguardava le religioni dei suoi tempi.

28: LO STOICISMO

Lo stoicismo, contemporaneo per origine all'epicureismo, ebbe una storia più lunga ed una minor costanza dottrinale.

L'insegnamento del suo fondatore, Zenone, nei primi anni del terzo secolo a.C., non era in alcun modo simile a quello di Marc'Aurelio nella seconda metà del secondo secolo d.C. Zenone fu un materialista le cui dottrine erano per lo più una combinazione di quelle dei cinici e di quelle di Eraclito; ma gradatamente, attraverso una contaminazione col platonismo, gli stoici abbandonarono il materialismo finché alla fine non ne rimase che una piccola traccia.

La loro dottrina etica, è vero, mutò assai poco ed era quella che la maggior parte di loro considerava della massima importanza. Anche sotto questo aspetto, però, c'è un certo cambiamento di tono. Col passare del tempo vien dato sempre minor rilievo agli altri aspetti dello

stoicismo, e l'accento cade sempre più esclusivamente sull'etica e su quelle parti della teologia maggiormente legate all'etica. Per quanto riguarda i primi stoici nella loro totalità siamo ostacolati dal fatto che delle loro opere ci sono giunti solo pochi frammenti. Solo di Seneca, Epitteto e Marc'Aurelio, vissuti nel primo e secondo secolo d.C., ci rimangono libri completi.

Lo stoicismo è la meno greca di tutte le scuole filosofiche di cui ci siamo fin qui occupati. I primi stoici erano per lo più siriaci, gli ultimi erano invece per lo più romani. Tarn (*Hellenistic Civilization*, pagina 287) sospetta che ci siano nello stoicismo delle influenze caldee. Ueberweg osserva giustamente che nell'ellenizzare il mondo barbaro i Greci insegnavano solo ciò che loro conveniva. Lo stoicismo, a differenza delle antiche filosofie puramente greche, è emotivamente grezzo e in un certo senso fanatico. Ma contiene anche elementi religiosi cui il mondo sentiva la necessità, e cui i Greci sembravano incapaci di supplire. In particolare, faceva appello ai governanti: «Quasi tutti i successori di Alessandro (potremmo dire tutti i principali re delle generazioni che seguirono Zenone) si professavano stoici», dice il professor Gilbert Murray. Zenone era fenicio, nato a Cizio, nell'isola di Cipro, durante la seconda metà del quarto secolo a.C. Sembra probabile che la sua famiglia si occupasse di commercio e che gli affari lo abbiano portato per la prima volta ad Atene. Ma qui provò vivo desiderio di studiare filosofia. Le opinioni dei cinici gli erano più congeniali di quelle di tutte le altre scuole, ma in realtà egli

era una specie di eclettico. I seguaci di Platone lo accusavano di plagiare l'Accademia. Socrate rappresentò la figura più venerabile per gli stoici durante tutta la loro storia; il suo atteggiamento al processo, il suo rifiuto di fuggire, la sua calma in faccia alla morte e la sua sentenza che chi commette un'ingiustizia fa ingiuria a se stesso più che alla sua vittima, tutto corrispondeva perfettamente all'insegnamento stoico. Lo stesso era per la sua indifferenza al caldo e al freddo, la semplicità nel mangiare e nel vestire, il distacco da tutte le comodità del corpo. Ma gli stoici non presero mai nulla dalla dottrina delle idee, e la maggior parte di loro respinse gli argomenti di Platone in favore dell'immortalità. Solo gli ultimi stoici lo seguirono nel considerar l'anima immateriale; i primi stoici concordavano invece con Eraclito che l'anima fosse composta di fuoco materiale. Apparentemente questa dottrina si ritrova in Epitteto e in Marc'Aurelio, ma sembra che per loro il fuoco non vada preso alla lettera come uno dei quattro elementi di cui sono composte le cose fisiche. Zenone non aveva pazienza per le sottigliezze metafisiche. Giudicava importante solo la virtù e valutava la fisica e la metafisica solamente per quel tanto che contribuivano alla virtù. Tentava di combattere le tendenze metafisiche del tempo con il senso comune, il che in Grecia significava materialismo. I dubbi intorno alla veridicità dei sensi lo seccavano, e spinse all'estremo l'opposta dottrina. «Zenone cominciò ad asserire l'esistenza del mondo reale. "Cosa intendi per reale?" chiedeva lo scettico. "Intendo solido e materiale. Intendo dire che questo tavolo è materia

solida.” “E Dio?”, diceva lo scettico, “e l’Anima?”

“Perfettamente solidi”, diceva Zenone, “più solidi del tavolo.” “E la virtù o la giustizia o la Regola del Tre; anche queste sono materie solide?” “Certamente”, diceva Zenone, “soiidissime”». (Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (1915), pagina 25.) è evidente che a questo punto Zenone veniva spinto, come molti altri, dallo zelo antimetafisico a creare una propria metafisica. Le principali dottrine con cui la scuola rimase sempre coerente riguardano il determinismo cosmico e la libertà umana. Zenone non credeva che esistesse il caso, e credeva invece che il corso della natura fosse rigidamente determinato da leggi naturali. Originariamente c’era solo il fuoco; poi comparvero gradatamente gli altri elementi, aria, acqua, terra, nell’ordine. Ma presto o tardi avverrà una conflagrazione cosmica e ci sarà di nuovo il fuoco. Questo, secondo la maggior parte degli stoici, non è un annientamento definitivo, come la fine del mondo nella dottrina cristiana, ma soltanto la conclusione d’un ciclo; l’intero processo si ripeterà poi all’infinito. Tutto ciò che accade è già accaduto prima ed accadrà di nuovo non una volta, ma infinite volte. Fin qui la dottrina potrebbe apparire priva di gioia e per nulla più confortante del comune materialismo, tipo quello di Democrito. Ma questo era solo un aspetto della cosa. Il corso della natura, per lo stoicismo, come per la teologia nel 18° secolo, era stabilito da un Legislatore, che era anche una benefica Provvidenza. Il tutto era destinato, fino al più intimo dettaglio, ad assicurare certi scopi con mezzi naturali.

Questi scopi, fuorché in ciò che concerne gli dèi ed i dèmoni, riguardano la vita stessa dell'uomo. Tutto ha un fine connesso agli esseri umani. Alcuni animali sono buoni da mangiare, altri offrono esempi di coraggio, anche le cimici sono utili, dato che ci aiutano a svegliarci la mattina e a non restare troppo a letto. Il Supremo Potere qualche volta è chiamato Dio qualche volta Zeus. Seneca distingue questo Zeus dall'oggetto della fede popolare, che era sì reale, ma subordinato.

Dio non è separato dal mondo; egli è l'anima del mondo e ciascuno di noi contiene una parte del Fuoco Divino. Tutte le cose fan parte d'un unico sistema, che si chiama Natura; la vita individuale è buona quando è in armonia con la Natura. In un certo senso tutta la vita è in armonia con la Natura, dato che è quale le leggi della Natura l'hanno fatta essere; ma in un altro senso la vita umana è in armonia con la Natura soltanto quando la volontà individuale è diretta verso scopi che sono quelli della Natura stessa.

La virtù consiste in una volontà che sia in accordo con la Natura. I cattivi, benché obbediscano per forza alla legge di Dio, lo fanno involontariamente; secondo la similitudine di Cleante, come cani legati ad un carro e costretti ad andare ovunque esso vada.

Nella vita di un individuo, la virtù è l'unico bene; le altre cose come la salute, la felicità, gli averi non hanno importanza. Dato che la virtù risiede nella volontà, tutto ciò che c'è di buono o di cattivo nella vita d'un uomo dipende unicamente da lui. Egli può diventar povero, ma con

questo? Può essere ancora virtuoso. Un tiranno può metterlo in prigione, ma egli può ancora continuare a vivere in armonia con la Natura.

Può venir condannato a morte, ma può morir nobilmente come Socrate. Gli uomini hanno potere soltanto sulle cose esteriori; ma la virtù, che sola è veramente buona, appartiene interamente all'individuo. Quindi ogni uomo gode d'una perfetta libertà, purché si emancipi dai desideri mondani. È solo in conseguenza di falsi giudizi, che tali desideri prevalgono: il saggio, i cui giudizi sono giusti, è padrone del suo destino in tutto ciò che stima necessario, dato che nessuna forza esterna lo può privare della virtù. Ci sono delle evidenti difficoltà logiche in questa dottrina. Se la virtù è veramente l'unico bene, una benefica Provvidenza deve occuparsi unicamente di provocare la virtù, mentre le leggi della Natura hanno prodotto peccatori in abbondanza. Se la virtù è l'unico bene, non deve esserci nulla in contrario alla crudeltà e all'ingiustizia, dato che, come gli stoici non si sono mai stancati di affermare, la crudeltà e l'ingiustizia offrono a chi soffre le migliori opportunità per esercitare la virtù. Se il mondo è completamente deterministico, le leggi naturali decideranno se io sarò virtuoso o no. Se sono cattivo, la Natura mi costringe ad esser cattivo, e la libertà, che si suppone offerta dalla virtù, per me non è possibile.

Per una mente moderna è difficile provare entusiasmo per una vita virtuosa, se mediante essa non si riesce a nulla. Ammiriamo un medico che arrischia la vita in una epidemia di peste, perché pensiamo che la malattia sia un

male e speriamo di diminuirne la frequenza. Ma se la malattia non è un male, il medico potrebbe restarsene in tutta tranquillità a casa. Per lo stoico, la virtù è fine a se stessa, e non qualcosa che opera il bene.

E, se vediamo le cose più in prospettiva, che cosa accadrà infine? La distruzione del mondo presente ad opera del fuoco e poi la ripetizione dell'intero processo. Potrebbe darsi qualcosa di più disperatamente futile? Ci può essere un progresso qua e là per un certo tempo, ma a lungo andare ci sono solo ricorsi.

Quando assistiamo a qualcosa di insopportabilmente penoso, speriamo che entro un certo tempo ciò non avvenga più; ma lo stoico ci assicura che ciò che accade ora si ripeterà all'infinito. La Provvidenza che vede tutto, deve finire, ci vien fatto di pensare, col disperarsi fino alla noia. A ciò va unita una certa freddezza nella concezione stoica della virtù. Non si condannano solo le cattive passioni, ma tutte le passioni. Il saggio non prova affetto alcuno; quando sua moglie ed i suoi figli muoiono, riflette che questo avvenimento non è d'ostacolo alla sua virtù e quindi non ne soffre profondamente.

L'amicizia, così altamente apprezzata da Epicuro, va benissimo, ma non deve portarci al punto che le disgrazie dei nostri amici distruggano la nostra beata tranquillità.

Quanto alla vita pubblica, può essere vostro dovere impegnarvi in essa, dato che offre opportunità di manifestarsi alla giustizia, alla forza d'animo e così via; ma non dovete esser spinto dal desiderio di beneficiare l'umanità, dato che i benefici che potete realizzare (come

la pace, o una più equa divisione dei cibi) non sono autentici benefici, ed in ogni modo nulla vi riguarda se non la vostra virtù. Lo stoico non è virtuoso per fare il bene, ma fa il bene per essere virtuoso. Non gli occorre di amare il suo prossimo come se stesso; l'amore, fuorché in un senso superficiale, è assente dal concetto di virtù dello stoico. Dicendo questo, penso all'amore come ad un sentimento, non come ad un principio. Come principio, gli stoici predicavano l'amore universale; tale principio si trova in Seneca e nei suoi successori, e probabilmente essi lo ripresero dagli stoici precedenti. La logica della scuola portava a dottrine che venivano poi attenuate dall'umanità degli adepti, uomini assai migliori di quel che sarebbero stati se fossero stati coerenti. Kant, che era simile agli stoici, dice che bisogna esser gentili col proprio fratello, non perché gli si vuol bene, ma perché la legge morale apprezza la gentilezza; dubito però che nella vita privata sia vissuto secondo i suoi precetti.

Lasciando da parte questi concetti generali, veniamo alle storia dello stoicismo.

Di Zenone (Per ciò che segue, vedi Bevan, *Later Greek Religion*, pagina 1 e seguenti.) rimangono soltanto frammenti. Da questi appare come egli definisse Dio «la mente infuocata del mondo», come per lui Dio fosse una sostanza corporea e l'intero universo formasse la sostanza di Dio; Tertulliano dice che, secondo Zenone, Dio scorre attraverso il mondo materiale come il miele attraverso il favo. Secondo Diogene Laerzio, Zenone sosteneva che la Legge Generale, cioè la Giusta Ragione, che pervade

tutto, coincide con Zeus, il Capo Supremo del governo dell'universo: Dio, la Mente, il Destino, Zeus, sono una cosa sola. Il Destino è un potere che muove la materia; «Prowidenza» e «Natura» sono altri nomi per lo stesso concetto.

Zenone non crede che si debbano fare dei templi per gli dèi: «Di costruire i templi non ci sarà bisogno: perché un tempio non va considerato qualcosa di santo o di grande valore.

Non ci può esser nulla di santo o di gran valore che sia opera di costruttori e di operai».

Sembra che credesse, come gli stoici successivi, nell'astrologia e nella divinazione.

Cicerone dice che egli attribuiva una potenza divina alle stelle. Diogene Laerzio dice: «Per gli stoici son validi tutti i generi di divinazione. Deve esserci la divinazione, dicono, se c'è la Prowidenza. Dimostrano la realtà dell'arte divinatoria per mezzo di numerosi esempi in cui le predizioni, a quanto asserisce Zenone, si sono avverate».

Crisippo è esplicito su questo soggetto.

La dottrina stoica della virtù non appare nei frammenti di Zenone giunti fino a noi, ma sembra che risalga a lui. Cleante di Asso, immediato successore di Zenone, è notevole principalmente per due cose. Primo: come abbiamo già visto, sosteneva che Aristarco di Samo andasse processato per empietà perché supponeva che il sole invece della terra, fosse al centro dell'universo. Secondo: per il suo Inno a Zeus, che potrebbe in gran parte esser stato scritto da Pope o da un cristiano colto del

secolo successivo a Newton. Ancor più cristiana è la breve preghiera di Cleante: Guidami, o Zeus, e tu, o Destino, guidami.

Verso ogni mèta che tu m'additi, guidami.

Ti seguo senza timore ed anche se, diffidente, mi attardo e resisto, debbo ugualmente seguirli.

Crisippo (280-207 a.C.), il quale successe a Cleante, fu autore di opere voluminose e si dice abbia scritto settecentocinque libri. Rese lo stoicismo sistematico e pedante.

Sosteneva che soltanto Zeus, il Fuoco Supremo, era immortale; gli altri dèi, compresi il sole e la luna, nascono e muoiono.

Pare abbia sostenuto che Dio non è responsabile del male, ma non è chiaro come conciliasse questo con il determinismo.

Altrove tratta il problema del male alla maniera di Eraclito, sostenendo che gli opposti si determinano a vicenda, e che il bene senza il male è logicamente impossibile:

«Nessuno è più inetto di chi suppone che il bene possa essere esistito senza il male. Il bene ed il male, essendo antitetici, hanno bisogno entrambi che sussista il loro opposto». In appoggio a questa dottrina, s'appella a Platone, e non a Eraclito.

Crisippo sosteneva che il buono è sempre felice ed il cattivo infelice, e che la felicità del buono non differisce da quella di Dio. Sulla questione della sopravvivenza dell'anima alla morte, le opinioni erano discordi. Cleante

sosteneva che tutte le anime sopravvivono fino alla successiva conflagrazione universale (quando tutto è assorbito in Dio); ma Crisippo sosteneva che questo è vero soltanto per le anime dei saggi. Nei suoi interessi era meno esclusivamente etico degli ultimi stoici; infatti poneva alla base di tutto la logica. I sillogismi ipotetico e disgiuntivo, così come la parola «disgiunzione», sono dovuti agli stoici; lo stesso per lo studio della grammatica e la scoperta dei «casi» della declinazione. (Vedi Barth, *Die Stoa*, quarta edizione, Stoccarda, 1922.) Crisippo e gli altri stoici che si ispiravano al suo lavoro avevano una complicata teoria della conoscenza, per lo più empiristica e basata sulla percezione, benché accettassero certe idee, e certi principi che si ammetteva fossero ormai provati dal *consensus gentium*. Ma Zenone, come gli stoici romani, considerava tutti gli studi teoretici subordinati all'etica: diceva che la filosofia è come un frutteto, in cui la logica rappresenta i muri di cinta, la fisica gli alberi e l'etica i frutti; o come un uovo in cui la logica è il guscio, la fisica il bianco e l'etica il tuorlo. (Opera citata.) Crisippo, a quanto pare, assegnava un valore indipendente agli studi teoretici. Forse la sua influenza è dovuta al fatto che molti tra i suoi discepoli stoici compirono progressi in matematica e in altre scienze. Lo stoicismo, dopo Crisippo, fu considerevolmente modificato da due notevoli pensatori, Panezio e Posidonio. Panezio introdusse uno spiccato elemento platonico e abbandonò il materialismo. Era amico di Cicerone attraverso il quale sostanzialmente lo stoicismo venne conosciuto dai Romani.

Cicerone venne ancor più influenzato da Posidonio presso il quale aveva studiato a Rodi. Posidonio era stato allievo di Panezio, che morì intorno al 110 a.C. Posidonio (135 circa - 51 circa a.C.) era un greco siriano, ed era bambino alla caduta dell'Impero dei Seleucidi. Forse fu l'esperienza dell'anarchia in Siria che lo spinse a viaggiare verso Occidente, prima ad Atene, dove si imbevve di filosofia stoica, e poi ancor più lontano, verso le regioni più occidentali dell'Impero romano. «Vide con i suoi occhi il tramonto nell'Atlantico oltre il limite del mondo conosciuto, e la costa africana di fronte alla Spagna, dove gli alberi erano pieni di scimmie, nonché i villaggi barbari nel retroterra di Marsiglia, dove le teste umane pendenti alle porte delle case come trofei erano uno spettacolo quotidiano.

(Bevan, Stoics and Sceptics, pagina 85.) Divenne un fecondo scrittore di argomenti scientifici. In realtà una delle ragioni dei suoi viaggi fu il desiderio di studiare le maree, cosa impossibile nel Mediterraneo. Fece un eccellente lavoro in astronomia; come abbiamo già visto il suo calcolo sulla distanza del sole è il più preciso che sia stato compiuto nell'antichità. («Calcolò che, navigando verso ovest da Cadice, si poteva raggiungere l'India dopo 70.000 stadi.

Questo calcolo fu l'intimo fondamento della sicurezza di Colombo», Tarn, Hellenistic Civilization, pagina 249.) Fu anche uno storico di vaglia, e un continuatore di Polibio.

Ma principalmente è come filosofo eclettico che lo si conosce: conciliò con lo stoicismo gran parte

dell'insegnamento platonico, che l'Accademia, nella sua fase scettica, sembrava aver dimenticato.

Questa affinità con Platone è dimostrata dalla sua teoria sull'anima e sulla vita dopo la morte. Panezio aveva detto, come la maggior parte degli stoici, che l'anima muore con il corpo. Posidonio, al contrario, dice che essa continua a vivere nell'aria, dove nella maggior parte dei casi rimane immutata fino alla successiva conflagrazione cosmica.

L'inferno non esiste, ma i cattivi dopo la morte non sono fortunati come i buoni, perché il peccato rende densi i vapori dell'anima e impedisce loro di salire fin dove salgono le anime buone. I più cattivi restano vicino alla terra e subiscono la reincarnazione. I veri virtuosi salgono fino alla sfera stellata e passano il tempo guardando le stelle nel loro moto. Di lì possono aiutare le altre anime; questo spiega (pensa Posidonio) la verità dell'astrologia. Bevan suggerisce che, mediante questo risveglio di nozioni orfiche e questa immissione di opinioni neo-pitagoriche. Posidonio possa aver preparato la strada allo gnosticismo. Ed aggiunge, con molta acutezza, che a una filosofia come la sua non fu fatale il Cristianesimo, ma la teoria di Copernico? (Questa esposizione della dottrina di Posidonio è basata essenzialmente sul terzo capitolo di *Stoics and Sceptics* di Edwyn Bevan.) Cleante aveva ragione nel considerare Aristarco di Samo un pericoloso nemico. Dal punto di vista storico (ma non filosofico) molto più importanti dei primi stoici furono i tre legati a Roma: Seneca, Epitteto e Marc'Aurelio, rispettivamente un

ministro, uno schiavo ed un imperatore.

Seneca (4 a.C. circa - 65 d.C.) era uno spagnolo, il cui padre era un signore colto che viveva a Roma. Seneca intraprese la carriera politica con moderato successo, e fu poi esiliato in Corsica (41 d.C.) dall'imperatore Claudio, perché era incorso nell'inimicizia dell'imperatrice Messalina. Agrippina, seconda moglie di Claudio, richiamò Seneca dall'esilio nel 48 d.C., e lo nominò tutore di suo figlio, allora undicenne. Seneca fu meno fortunato di Aristotele con il suo allievo, destinato a divenire l'imperatore Nerone. Per quanto, come stoico, Seneca disprezzasse ufficialmente le ricchezze, ammassò una grossa fortuna, che ammontava, si dice, a trecento milioni di sesterzi (circa tre milioni di sterline). Molto di questo denaro lo guadagnò facendo dei prestiti in Britannia; secondo Dione, gli eccessivi tassi d'interesse che esigeva furono tra le cause della rivolta in quel paese. L'eroica regina Boadicea, se questo è vero, capeggiò una rivolta contro il capitalismo rappresentato dall'apostolo filosofico dell'austerità! Via via che gli eccessi di Nerone divenivano più sfrenati, Seneca perse sempre più il suo favore. Infine fu accusato, a torto o a ragione, di complicità in una vasta cospirazione tendente ad uccidere Nerone e a porre sul trono un nuovo imperatore, alcuni dicevano Seneca stesso. In considerazione dei suoi precedenti servigi, gli fu graziosamente permesso di uccidersi (65 d.C.).

La sua fine fu edificante. Prima di tutto, essendo stato informato della decisione dell'imperatore, si mise a far testamento.

Quando gli dissero che non c'era tempo per una faccenda così lunga, si volse alla famiglia che lo circondava e disse: «Non importa, vi lascio qualcosa che vale assai di più delle ricchezze terrene, l'esempio di una vita virtuosa», o parole di questo genere. Poi si tagliò le vene, e incitò i suoi segretari a trascrivere le sue ultime parole; secondo Tacito, durante gli ultimi momenti continuò a parlare con fluente eloquenza. Suo nipote Lucano, un poeta, morì contemporaneamente d'una morte simile e spirò recitando i propri versi. Seneca fu giudicato nelle epoche successive più per i suoi ammirevoli precetti che per la sua pratica un po' dubbia. Parecchi Padri lo lodarono come cristiano e persino uomini come San Gerolamo affermarono che vi fosse stato uno scambio epistolare fra Seneca e San Paolo.

Epitteto (nato intorno al 50 d.C. - morto intorno al 125 d.C.) è un tipo d'uomo del tutto diverso, benché molto simile come filosofo.

Era greco, originariamente schiavo di Epafrodito, un liberto di Nerone divenuto poi suo ministro. Era zoppo, risultato, si diceva, di una crudele punizione subita nei giorni di schiavitù. Visse ed insegnò a Roma fino al 90 d.C., quando l'imperatore Domiziano, che non apprezzava gli intellettuali, esiliò tutti i filosofi. Epitteto allora si ridusse a Nicopoli nell'Epiro dove morì, dopo qualche anno dedicato a scrivere e ad insegnare.

Marc'Aurelio (121-180 d.C.) era all'altro estremo della scala sociale. Era figlio adottivo del buon imperatore Antonino Pio, suo zio e suocero, cui succedette nel 161

d.C., e di cui riverì sempre la memoria. Da imperatore, si votò alla virtù stoica. Aveva molto bisogno di forza d'animo, perché il suo regno fu tormentato da varie sciagure: terremoti, pestilenze, guerre lunghe e difficili, insurrezioni armate. I suoi Pensieri, dedicati a se stesso, e apparentemente non destinati alla pubblicazione, mostrano come egli giudicasse opprimenti i suoi pubblici doveri e come soffrisse d'una grande stanchezza. Il suo unico figlio Commodo, che gli successe, si rivelò uno dei peggiori tra i già molti cattivi imperatori, ma nascose con successo le sue viziose tendenze finché visse il padre.

Faustina, moglie del filosofo, fu accusata, forse ingiustamente, di gravi immoralità, ma egli non la sospettò mai e dopo la morte di lei procurò di farla deificare. Perseguitò i cristiani, perché combattevano la religione di Stato, da lui considerata politicamente necessaria. Era coscienzioso in tutto, ma per lo più non ebbe successo. È una figura patetica: in un elenco di desideri mondani cui bisogna resistere, trova più seducente di tutti il desiderio di ritirarsi in una tranquilla vita di campagna. Ma l'opportunità di farlo non si presentò mai. Alcuni dei suoi Pensieri sono scritti dal campo, durante lontane spedizioni, i cui disagi gli causarono probabilmente la morte. Notevole il fatto che Epitteto e Marc'Aurelio sono unanimi su ogni questione filosofica. Questo suggerisce che, per quanto le condizioni generali influiscano sulla filosofia d'un'epoca, le condizioni individuali hanno un'influenza minore di quanto non si sia a volte pensato nei riguardi di singoli pensatori. I filosofi sono di solito uomini con una certa apertura mentale, che

possono trascurare gli accidenti delle loro vite private; ma neppure essi possono levarsi al di sopra del bene e del male della loro epoca. Nei periodi duri trovano motivi di consolazione; in quelli favorevoli, i loro interessi sono più puramente intellettuali. Gibbon, la cui dettagliata storia comincia con le dissolutezze di Commodo, è d'accordo con la maggior parte degli scrittori del 18° secolo nel considerare il periodo degli Antonini come un'età d'oro. «Se ad un uomo si chiedesse», egli dice, «di fissare il periodo della storia del mondo durante il quale le condizioni dell'umanità furono più prospere e felici, costui indicherebbe senza esitazione quello che corre tra la morte di Domiziano e l'incoronazione di Commodo». È impossibile esser del tutto d'accordo con questo giudizio. La piaga della schiavitù portava con sé immense sofferenze e stava minando il vigore del mondo antico.

C'erano gli spettacoli dei gladiatori e le lotte con le bestie feroci, cose intollerabilmente crudeli, e tali da degradare la popolazione che godeva di simili rappresentazioni.

Marc'Aurelio, è vero, decretò che i gladiatori dovessero combattere con spade spuntate; ma questa riforma fu di breve durata, ed egli nulla fece per le lotte contro le bestie feroci. Il sistema economico era pessimo; in Italia l'agricoltura era trascurata e la popolazione di Roma dipendeva dagli incontrollati rifornimenti del grano dalle province. Tutta l'iniziativa era concentrata nelle mani dell'imperatore e dei suoi ministri; in tutta la vasta estensione dell'Impero, nessuno, eccettuato qualche

generale ribelle, poteva far altro che sottomettersi. Gli uomini guardavano con nostalgia al passato; il futuro, lo sentivano, sarebbe stato, alla meglio, una noia e, alla peggio, un orrore. Quando confrontiamo il tono di Marc'Aurelio con quello di Bacone, o Locke, o Condorcer, vediamo la differenza tra un'epoca stanca e un'epoca piena di speranza. In un'età che spera, i gravi mali presenti possono esser sopportati, perché si pensa che passeranno; ma in un'età stanca anche i beni reali perdono il loro sapore. L'etica stoica si adattava ai tempi di Epitteto e di Marc'Aurelio, perché era un vangelo di sopportazione piuttosto che di speranza.

Senza dubbio alcuno, l'età degli Antonini fu assai migliore di qualsiasi altra età fino al Rinascimento, dal punto di vista della felicità generale. Ma un attento studio dimostra che non era così prospera come i suoi ruderi architettonici porterebbero a pensare. La civiltà greco-romana aveva esercitato un influsso assai limitato sulle regioni agricole; era praticamente limitata alle città. E anche nelle città vivevano un proletariato ridotto in grandissima povertà, e una vasta classe di schiavi. Rostovtseff riassume come segue una esposizione delle condizioni sociali ed economiche nelle città: «Questo quadro delle loro condizioni sociali non è attraente come le apparenze esterne. L'impressione che abbiamo riportato dalle nostre fonti è che lo splendore delle città fosse opera e beneficio di una ristretta minoranza della popolazione; che anche il benessere di questa piccola minoranza fosse basato su fondamenta relativamente deboli; che le grandi

masse della popolazione cittadina o avessero introiti assai limitati o vivessero in estrema povertà. In una parola, non dobbiamo esagerare la ricchezza delle città; il loro aspetto esterno può trarre in inganno». (Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, pagina 179.) Sulla terra, dice Epitteto, siamo prigionieri del corpo. Secondo Marc'Aurelio, egli usava dire:

«Tu sei una piccola anima che porta a spasso un cadavere». Zeus non può render libero il corpo, ma ci ha dato una porzione della sua divinità. Dio è il padre degli uomini, e noi siamo tutti fratelli. Non dovremmo dire «sono un Ateniese» o «sono un Romano», ma «sono un cittadino dell'universo». Se tu fossi un parente di Cesare, ti sentiresti sicuro; quanto più dovresti sentirti sicuro, essendo un parente di Dio? Se ci convinciamo che la virtù è il solo, vero bene, vedremo anche che non può accaderci nessun male reale.

«Devo morire. Ma devo morire gemendo?

Devo essere imprigionato.

Devo forse lamentarmi per questo? Devo essere esiliato. Qualcuno può impedirmi d'andarci sorridendo, con coraggio e in pace?

“Racconta il tuo segreto”. Rifiuto di raccontarlo, perché questo è in mio potere.

“Ma ti incantenerò”. Cosa dici, tu? Incatenare me? Le mie gambe puoi incatenare, sì, ma la mia volontà, no, neppure Zeus può conquistarla. “Ti metterò in prigione”. Questo po' di corpo, vuoi dire. “Ti mozzero la testa”.

Perché? Quando mai ti ho detto d'essere il solo uomo

al mondo che non può essere decapitato?» Questi sono i pensieri che deve ponderare chiunque segua la filosofia, queste sono le lezioni che egli deve scrivere giorno per giorno. In questo egli deve esercitarsi.

(Citato da Oates, opera citata pagine 225-226).

«Gli schiavi sono uguali agli altri uomini, perché tutti sono ugualmente figli di Dio.

Dobbiamo sottometterci a Dio come un buon cittadino si sottomette alle leggi. «Il soldato giura di non ispettare nessuno più di Cesare, ma noi rispettiamo soprattutto noi stessi»

(Ibidem, pagina 251.) «Quando compari dinanzi a un potete della terra, ricordati che un Altro guarda da lassù cosa sta accadendo, e devi piacere a Lui piuttosto che a questo uomo». (Ibidem, pagina 280.) Chi è dunque uno stoico? «Mostrami un uomo modellato secondo gli ideali che dichiara di preferire, al modo come noi chiamiamo fidiaca una statua modellata secondo l'arte di Fidia. Mostrami uno che è malato e tuttavia è felice, in pericolo e tuttavia è felice, morente e tuttavia è felice, in esilio e felice, in disgrazia e felice.

Mostramelo. Per gli dèi, sarei ben lieto di vedere uno stoico. No, non puoi mostrarmi uno stoico completo: mostramene allora uno che si sta modellando; uno che ha intrapreso il cammino per divenirlo. Fammi questa gentilezza, non rifiutare a un vecchio come me uno spettacolo che non ha mai visto finora. E che? Pensi di mostrarmi lo Zeus di Fidia o la sua Atena, quell'opera d'avorio e d'oro? è un'anima che voglio; che uno di voi mi

mostrì l'anima d'un uomo che desidera essere tutt'uno con Dio, che non vuol più insultare né Dio né gli uomini, non vuol più sbagliare, non vuol più risentirsi delle disgrazie, essere libero dall'ira, dall'invidia e dalla gelosia, uno che (perché complicare ciò che intendo dire?) desidera cambiare la sua umanità con la natura divina, e che nel suo povero corpo si è fissato come scopo la comunione con Dio. Mostramelo. No, non puoi». Epitteto non si stanca mai di mostrare come dovremmo comportarci in quelle che sono normalmente considerate delle disgrazie.

Come i cristiani, egli sostiene che dovremmo amare i nemici, in generale, come gli altri stoici, disprezza il piacere, ma c'è un genere di felicità che non va disprezzato. «Atene è bella. Sì, ma la felicità è molto più bella, la libertà dalle passioni e dall'ansia, allorché i vostri affari non dipendono da nessuno.»

Ognuno è attore d'un dramma di cui Dio ha assegnato le parti; è nostro dovere rappresentare valorosamente la nostra parte, qualunque essa sia.

C'è una grande sincerità e semplicità nelle opere che riferiscono gli insegnamenti di Epitteto (queste sono state scritte basandosi su appunti dal suo allievo Arriano). La sua moralità è nobile ed indifferente al mondo; in condizioni in cui il principale dovere dell'uomo è di resistere alla tirannide, sarebbe difficile trovare qualcosa di più incoraggiante.

Sotto certi aspetti, per esempio nell'affermare la fratellanza degli uomini e nell'insegnare l'eguaglianza degli schiavi, è superiore anche a Platone, a Aristotele o a

qualsiasi filosofo il cui pensiero si ispiri alla Città-Stato. Il mondo circostante, al tempo di Epitteto, era assai meno apprezzabile dell'Atene di Pericle; ma il male faceva sì che le sue aspirazioni fossero ancor più libere, ed il suo mondo ideale è superiore a quello di Platone quanto il mondo reale era inferiore all'Atene del quinto secolo.

I Pensieri di Marc'Aurelio cominciano con il riconoscimento del suo debito verso il nonno, il padre, il padre adottivo, i vari maestri e gli dèi. Alcuni degli obblighi che enumera sono curiosi. Imparò (dice) da Diogneto a non dar retta agli autori di miracoli; da Rustico a non scrivere poesie; da Sesto ad essere austero senza affettazione; da Alessandro la grammatica, non per correggere gli errori degli altri, ma per essere in grado di usare l'espressione giusta; da Alessandro il platonico a non scusare il ritardo nel rispondere alle lettere con il pretesto del lavoro; dal padre adottivo a non innamorarsi dei ragazzi. Deve agli dèi (continua) di non esser stato allevato troppo a lungo insieme alla concubina di suo nonno, e di non aver dato prova troppo presto della sua virilità; il fatto che i suoi figli non siano né stupidi né deformi, sua moglie sia obbediente, affezionata e semplice; e infine che quando si dedicò alla filosofia non perse tempo con la storia, i sillogismi e l'astronomia.

Ciò che nei Pensieri non riguarda l'autore, concorda esattamente con Epitteto.

Marc'Aurelio non ha dubbi intorno all'immortalità, ma dice, come potrebbe dire un cristiano: «Poiché è possibile che tu debba abbandonare questa vita in questo stesso

momento, regola in conseguenza ogni tuo atto ed ogni tuo pensiero». Una vita buona è in armonia con l'universo; e l'armonia con l'universo è l'obbedienza alla volontà di Dio.

«Si confà a me tutto ciò che si confà a te, o Universo. Nulla è per me troppo presto o troppo tardi di ciò che per te viene al tempo giusto. Per me è frutto tutto ciò che le tue stagioni portano, o Natura: da te vengono tutte le cose, in te sono tutte le cose, a te ritornano tutte le cose. Il poeta dice: cara città di Cecrope; e non dirai tu: cara città di Zeus?»

Si vede che la Città di Dio di Sant'Agostino derivò in parte dall'imperatore pagano.

Marc'Aurelio è persuaso che Dio assegna a ciascuno uno speciale dèmone come guida, un'idea che riappare nell'angelo custode del Cristianesimo. Trova conforto nel pensare all'Universo come a un tutto organico; è, dice, un solo essere vivente con una sola sostanza ed una sola anima. Una delle sue massime è:

«Considera di frequente la connessione fra tutte le cose dell'universo».

«Qualunque cosa possa accaderti, fu preparata per te da tutta l'eternità; e la successione delle cause stava tessendo dall'eternità la trama del tuo essere». Oltre a questo, abbiamo, a dispetto della sua posizione nello Stato romano, la fede stoica nella razza umana come unica comunità: «La mia città e la mia patria, fintantoché io sono Antonino, è Roma, ma in quanto sono un uomo è il mondo». Non manca la difficoltà, che si trova in tutti gli stoici, di conciliare il determinismo con il libero arbitrio.

«Gli uomini esistono gli uni per gli altri», dice pensando al proprio dovere di imperatore. «La cattiveria dell'uomo non danneggia gli altri», dice nella stessa pagina, accennando alla dottrina che solo la volontà virtuosa è bene. Non afferma che la bontà di uno non sia buona per gli altri e che egli non danneggerebbe altri che se stesso se fosse un imperatore cattivo come Nerone; e tuttavia è questa la conclusione che sembra derivarne. «è peculiare all'uomo», dice, «amare anche coloro che agiscono male e questo avviene se coloro che agiscono male ti sono parenti, o se abbiano agito male per ignoranza e senza averne l'intenzione o se pensi che presto entrambi morirete; e soprattutto se chi ha agito male non ti ha recato alcun danno, e non ha reso la tua facoltà di ragionare meno salda di quanto fosse prima».

E ancora: «Ama l'umanità, segui Dio... Ed è abbastanza per ricordare che la Legge regola tutto».

Questi brani mettono molto bene in luce le intime contraddizioni dell'etica e della teologia stoiche. Da una parte l'universo è unica entità rigidamente deterministica, in cui tutto ciò che accade è il risultato di cause precedenti. Dall'altra parte la volontà individuale è completamente autonoma, e nessuno può esser forzato a peccare da cause esterne. Questa è una contraddizione; e ce n'è una seconda strettamente legata ad essa. Dato che la volontà è autonoma e che solo la volontà virtuosa è il bene, un uomo non può fare il bene o il danno ad un altro; quindi la carità è una illusione. Occorre dire qualcosa intorno a ciascuna di queste contraddizioni.

La contraddizione tra libero arbitrio e determinismo è di quelle che si ritrovano in tutta la filosofia, dai primi tempi fino ai nostri giorni, in differenti forme ed in differenti epoche. Adesso è la forma stoica che ci interessa.

Credo che se si interrogasse uno stoico come avrebbe potuto fare Socrate, egli difenderebbe il suo punto di vista più o meno come segue: l'universo è un unico essere animato, con un'anima che si può anche chiamare Dio o Ragione. Come entità, questo essere è libero.

Dio ha deciso al principio che esso agisse secondo leggi generali stabilite, ma scelse leggi tali da ottenere i migliori risultati.

Talvolta, in casi particolari, i risultati non sono interamente quelli che si desidererebbero, ma vale la pena di sopportare quest'inconveniente come quelli che si verificano in un codice umano di leggi, a vantaggio della stabilità generale. Un essere umano è composto di fuoco e di modesta argilla; in quanto è fuoco (almeno quando è di buona qualità) egli è una parte di Dio. Quando la parte divina d'un uomo esercita virtuosamente la volontà, questa volontà fa parte di quella di Dio, la quale è libera; quindi in queste circostanze anche la volontà umana è libera. Questa è una risposta buona, ma parziale, e cade se passiamo a considerare le cause della nostra volizione. Sappiamo tutti, come fatto empirico, che la dispepsia, per esempio, ha un effetto nocivo sulla virtù di un uomo e che la volontà può venir distrutta da certe droghe ingerite in eccesso. Prendete il caso favorito di Epitteto, quello dell'uomo ingiustamente imprigionato da un tiranno, caso

di cui si sono avuti più esempi negli anni recenti che in qualsiasi altro periodo della storia. Alcuni di questi uomini hanno agito con stoico eroismo; alcuni, piuttosto misteriosamente, no. È chiaro, oramai, non solo che si può togliere quasi ogni forza a un uomo se lo si tortura fino a certi livelli, ma anche che la morfina o la cocaina possono ridurre un uomo alla docilità. La volontà, infatti, non dipende dal tiranno solo fino a quando il tiranno non diviene scientifico.

Questo è un caso limite; ma gli stessi argomenti che militano in favore del determinismo nel mondo fisico, esistono anche nella sfera della volizione umana in generale. Non dico, e non penso, che questi argomenti siano conclusivi; dico solo che sono ugualmente forti in entrambi i casi, e che non può esserci una buona ragione per accettarli in un campo e respingerli in un altro. Lo stoico, quando assume un atteggiamento tollerante verso i peccatori, vorrà persuadersi che la volontà di peccare è il risultato di cause precedenti, mentre soltanto la volontà virtuosa è libera. Questo però è incoerente.

Marc'Aurelio spiega la propria virtù come dovuta alla buona influenza dei genitori, dei nonni e dei maestri; la buona volontà è dunque il risultato di cause precedenti non meno della cattiva volontà. Lo stoico può ben dire che la sua filosofia è fonte di virtù per coloro che l'adottano, ma sembra che questo desiderabile effetto non lo si avrà, a meno di non ammettere una certa dose di errori intellettuali. Il convincersi che la virtù e il peccato sono altrettanto inevitabili risultati di cause precedenti (come gli

stoici devono aver sostenuto) è probabile abbia un effetto alquanto paralizzante sulla lotta per la moralità. Vengo ora alla seconda contraddizione: lo stoico, mentre predicava la carità, sosteneva poi in teoria che nessuno possa fare del bene o del danno agli altri, dato che solo la volontà virtuosa è il bene, e dato che la volontà virtuosa è indipendente dalle cause esterne. Questa contraddizione è più evidente dell'altra e più peculiare agli stoici (compresi certi moralisti cristiani). Non se ne sono accorti perché, come molti altri, avevano due sistemi etici, uno raffinato per se stessi ed uno inferiore per «le razze minori prive della legge». Quando il filosofo stoico pensa a se stesso, sostiene che la felicità e tutti gli altri cosiddetti «beni mondani» sono privi di valore; dice perfino che desiderare la felicità è contrario alla natura, in quanto implica una mancanza di rassegnazione alla volontà di Dio. Ma, da uomo pratico che amministra l'impero romano, Marc'Aurelio sa perfettamente che questo genere di cose non va. È suo dovere vigilare a che le navi di grano provenienti dall'Africa raggiungano Roma, che si prendano misure per alleviare le sofferenze causate dalla pestilenza e che non si permetta ai barbari di attraversare le frontiere.

Vale a dire, nell'occuparsi di quelli tra i suoi sudditi che non considera dei filosofi stoici, attuali o potenziali, accetta gli ordinari schemi mondani di ciò che è bene o male. E applicando questi schemi che egli compiva il suo dovere di amministratore. Lo strano è che proprio questo dovere è la più alta realizzazione cui possa giungere uno stoico, benché ciò provenga da un'etica che lo stoico considera

fondamentalmente sbagliata. La sola risposta che posso escogitare a questa difficoltà è forse logicamente inattaccabile, ma non è molto plausibile. È quella, credo, che darebbe Kant, il cui sistema etico è molto simile a quello degli stoici. È vero, direbbe Kant, che non c'è nulla di buono se non la buona volontà, ma la volontà è buona quando è diretta a certi fini, i quali in se stessi sono indifferenti. Non importa se il signor A, è felice o infelice, ma io, se sono virtuoso, agirò nella maniera che stimo lo farà felice, perché questo è ciò cui tende la legge morale. Non posso rendere virtuoso il signor A, perché la sua virtù dipende solo da lui; ma posso fare qualcosa per renderlo felice, ricco, colto, sano. L'etica stoica può quindi definirsi come segue: certe cose sono comunemente considerate buone, ma questo è un errore; ciò che è buono è una volontà diretta ad assicurare questi falsi beni agli altri. Questa dottrina non implica alcuna contraddizione logica, ma perde tutta la plausibilità se crediamo sinceramente che i beni comuni non abbiano valore, perché in tal caso la volontà virtuosa potrebbe altrettanto bene esser diretta a scopi del tutto diversi.

C'è infatti nello stoicismo un elemento che ricorda la favola della volpe e l'uva. Non possiamo esser felici, ma possiamo esser buoni. Quindi, fintantoché siamo buoni, non c'è ragione d'essere infelici. Questa dottrina è eroica e, in un mondo cattivo, utile; ma non è né del tutto vera né, in un senso profondo, del tutto sincera. Benché l'importanza fondamentale degli stoici riguardasse l'etica, ci sono altri due aspetti in cui il loro insegnamento portò

frutti. Uno è la teoria della conoscenza; l'altro è la dottrina della legge naturale e dei diritti naturali.

Nella teoria della conoscenza, malgrado Platone, accettavano la percezione; la fallacia dei sensi, sostenevano, era in realtà un'imprecisione di giudizio e poteva essere evitata con un po' d'attenzione. Un filosofo stoico, Sfero, discepolo diretto di Zenone, fu una volta invitato a pranzo dal re Tolomeo, il quale, avendo sentito parlare della sua dottrina, gli offrì una melagrana fatta di cera.

Il filosofo tentò di mangiarla, per cui il re rise di lui. Egli osservò di non aver avuto la certezza che si trattasse d'una vera melagrana, ma di aver pensato che era improbabile che qualcosa di immangiabile fosse servito alla tavola regale. (Diogene Laerzio, volume 7, 177.) In questa risposta si richiamò ad una distinzione stoica tra le cose che si possono conoscere con certezza in base alla percezione e quelle che, su questa base, sono soltanto probabili, in complesso questa dottrina era ragionevole e scientifica.

Un'altra loro dottrina, sempre nella teoria della conoscenza, ebbe un maggiore influsso, per quanto più opinabile. Era la loro fede nelle idee e nei principi innati. La logica greca era interamente deduttiva, e questo faceva sorgere il problema delle prime premesse. Le prime premesse dovevano essere, almeno in parte, generali, e non esisteva alcun metodo per provarle. Gli stoici sostenevano che ci sono certi principi assolutamente evidenti e ammessi da tutti; questi potrebbero esser posti,

come negli Elementi di Euclide, a base della deduzione. Le idee innate, analogamente, potevano essere usate come punto di partenza per le definizioni. Questa opinione fu ammessa in tutto il Medioevo, e perfino da Cartesio. La dottrina del diritto naturale, quale si manifesta nel 16°, 17° e 18° secolo, è il ritorno d'una dottrina stoica, sia pure con importanti modificazioni. Furono gli stoici a distinguere tra jus naturale e jus gentium. La legge naturale era derivata dai primi principi, che si sosteneva fossero alla base di tutta la conoscenza. Per natura, sostenevano gli stoici, tutti gli esseri umani sono eguali.

Marc'Aurello, nei suoi Pensieri, vagheggia «uno Stato in cui vi siano le stesse leggi per tutti, uno stato amministrato sulla base di eguali diritti e di eguale libertà di parola, ed un governo regale che rispetti soprattutto la libertà dei governati». Era un ideale che non si poteva coerentemente realizzare nell'Impero romano, ma influenzò la legislazione, particolarmente per quel che riguardava il miglioramento delle condizioni delle donne e degli schiavi. Il Cristianesimo fece propria questa parte dell'insegnamento stoico insieme con molti altri suoi elementi. E quando infine, nel 17° secolo, si presentò l'opportunità di combattere realmente il dispotismo, le dottrine stoiche della legge naturale e dell'eguaglianza naturale, nella loro veste cristiana, acquistarono quella forza effettiva che, nell'antichità, neppure un imperatore poteva dar loro.

29: L'IMPERO ROMANO E LA CULTURA

L'influsso dell'Impero romano sulla storia della cultura segue varie strade più o meno lontane le une dalle altre.

Primo: l'influsso diretto di Roma sul pensiero ellenistico. Non è molto importante né profondo.

Secondo: l'influsso della Grecia e dell'Oriente sulla metà occidentale dell'impero. Fu profondo e durevole, dato che incluse la religione cristiana. Terzo: l'importanza della lunga pace romana nella diffusione della cultura e nell'abituare gli uomini all'idea di un'unica civiltà legata a quella di un unico governo.

Quarto: la trasmissione della civiltà ellenistica ai maomettani e quindi, per loro mezzo, all'Europa occidentale.

Prima di considerare questi influssi di Roma, sarà utile dare una breve sinossi della storia politica.

Le conquiste di Alessandro non avevano toccato il Mediterraneo occidentale; questo era dominato al principio del terzo secolo a.C. da due potenti Città-Stato, Cartagine e Siracusa. Nella prima e seconda guerra punica (264-241 e 218-201), Roma conquistò Siracusa e ridusse Cartagine ad un ruolo insignificante. Durante il secondo secolo, Roma conquistò i regni macedoni, l'Egitto però rimase in condizioni di vassallaggio fino alla morte di Cleopatra (30 a.C.). La Spagna fu conquistata incidentalmente nella guerra contro Annibale; la Francia fu conquistata da Cesare nella metà del primo secolo a.C.. e l'Inghilterra un

centinaio d'anni dopo. Le frontiere dell'impero, nei suoi tempi migliori, erano il Reno ed il Danubio in Europa, l'Eufrate in Asia, e il deserto nel Nord Africa.

Le migliori realizzazioni dell'imperialismo romano si ebbero forse nel Nord Africa (importante nella storia del Cristianesimo come patria di San Cipriano e di Sant'Agostino), dove ampie regioni, incolte sia prima sia dopo il periodo di dominio romano, vennero rese fertili e dove nacquero popolose città. L'Impero romano fu nel complesso stabile e pacifico per oltre duecento anni, dall'incoronazione di Augusto (30 a.C.) fino al disastro del terzo secolo.

Intanto la costituzione dello Stato romano aveva subito importanti mutamenti.

Originariamente Roma era una piccola Città-Stato, non molto diversa dalle greche, specialmente quelle che, come Sparta, non dipendevano dal commercio estero. Ai re, analoghi a quelli della Grecia omerica, era seguita una Repubblica aristocratica.

Mentre gli elementi aristocratici, raccolti nel Senato, conservavano la loro potenza, a loro si aggiungevano via via elementi democratici; il compromesso risultante fu considerato dallo stoico Panezio (le cui opinioni sono riportate da Polibio e Cicerone) come una combinazione ideale di elementi monarchici, aristocratici e democratici. Ma l'espansione mandò all'aria il precario equilibrio; portò nuove immense ricchezze alla classe senatoria e, in misura alquanto minore, ai «cavalieri», come era chiamata l'alta classe media.

L'agricoltura italiana, prima nelle mani di piccoli coloni che coltivavano il grano con il proprio lavoro e con quello delle proprie famiglie, si trasformò in un insieme di enormi possedimenti appartenenti all'aristocrazia romana; le vigne e gli olivi venivano coltivati con il lavoro degli schiavi. Il risultato fu la virtuale onnipotenza del Senato, sfruttata senza vergogna per arricchimento individuale, senza riguardo alcuno per gli interessi dello Stato o per il benessere dei sudditi. Un movimento democratico, iniziato dai Gracchi nella seconda metà del secondo secolo a.C., portò ad una serie di guerre civili ed infine, come accadde spesso in Grecia, alla formazione d'una «tirannide». È curioso vedere il ripetersi, su scala così vasta, di sviluppi che in Grecia si erano limitati a ristrette regioni. Augusto, erede e figlio adottivo di Giulio Cesare, che regnò dal 30 a.C. al 14 d.C., mise fine alla lotta civile e (con poche eccezioni) alle guerre esterne di conquista. Per la prima volta dall'inizio della civiltà greca, il mondo antico godette pace e sicurezza.

Due cose avevano rovinato il sistema politico greco: primo, l'aspirazione di ogni città all'egemonia assoluta; secondo, l'aspra e sanguinosa lotta tra ricchi e poveri all'interno della maggior parte delle città. Dopo la conquista di Cartagine e dei regni ellenistici, la prima di queste cause non afflisse più il mondo, dato che non era possibile nessuna efficace resistenza a Roma. Ma la seconda causa rimase. Nelle guerre civili, un generale si proclamava campione del Senato, l'altro del popolo. La vittoria andava a quello che offriva le più alte ricompense ai

soldati. I soldati non chiedevano solo paga e bottino, ma anche l'assicurazione che avrebbero ottenuto della terra; quindi ogni guerra civile finiva con l'espulsione formalmente legale di molti proprietari terrieri, nominalmente affittuari dello Stato, per far posto ai legionari del vincitore. Le spese della guerra, sempre crescenti, venivano coperte giustiziando i ricchi e confiscando le loro proprietà. A questo sistema, così disastroso, non si poteva facilmente porre termine; infine, tra la sorpresa generale, la vittoria di Augusto fu così totale che non rimase alcun competitore a contendergli il potere.

Nel mondo romano, la scoperta che il periodo della guerra civile era finito fu dunque una sorpresa che allietò tutti, eccettuato un piccolo partito senatorio. Per tutti gli altri fu un profondo motivo di soddisfazione che Roma sotto Augusto raggiungesse infine la stabilità e l'ordine che i Greci ed i Macedoni avevano cercato invano e che neppure Roma, prima di Augusto, era riuscita a realizzare. In Grecia, secondo Rostovtseff, Roma repubblicana non aveva «introdotto nulla di nuovo, eccetto il pauperismo, la bancarotta e l'arresto di tutte le forme indipendenti di attività politica».

(History of Ancient World, Volume 2, pagina 255).

Il regno di Augusto fu un periodo felice per l'Impero romano. Finalmente si organizzò l'amministrazione delle province tenendo in qualche conto il benessere del popolo e non basandosi su un sistema puramente predatorio. Augusto non fu soltanto deificato ufficialmente dopo la morte, ma fu spontaneamente considerato come un dio in

varie città provinciali. I poeti lo esaltavano, le classi commerciali trovarono conveniente la pace universale, ed anche il Senato, che egli trattava con tutte le forme esterne del rispetto, non perse alcuna occasione per accumulare sul suo capo onori e titoli.

Ma, benché il mondo fosse felice, la vita aveva perso un certo sapore, da quando si preferiva la sicurezza alla avventura. Nei tempi antichi, ciascun Greco libero aveva avuto l'opportunità di correre la sua avventura; Filippo ed Alessandro misero fine a questo stato di cose, e nel mondo ellenistico solo le dinastie macedoni godettero d'una libertà anarchica. Il mondo greco perdette la sua giovinezza e divenne o cinico o religioso.

La speranza di realizzare gli ideali nelle istituzioni terrene venne meno, e con essa i migliori uomini perdettero la loro spinta ad agire. Il cielo, per Socrate, era un luogo dove egli poteva continuare a ragionare; per i filosofi dopo Alessandro era qualcosa di assai diverso dalla loro esistenza terrena.

A Roma, un'evoluzione simile si verificò più tardi, ed in forma meno aspra. Roma non fu conquistata come la Grecia, ma al contrario ebbe lo stimolo dell'imperialismo vittorioso.

In tutto il periodo delle guerre civili, furono i Romani stessi responsabili dei disordini. I Greci non si erano assicurati la pace e l'ordine sottomettendosi ai Macedoni, mentre sia i Greci sia i Romani acquistarono la tranquillità sottomettendosi ad Augusto. Augusto era un romano cui la maggior parte dei Romani si sottomise volentieri, non solo

a causa della sua forza superiore; oltre a ciò egli si dette la pena di occultare l'origine militare del suo governo e di dargli come base dei decreti del Senato. L'adulazione espressa dal Senato era senza dubbio largamente insincera, ma al di fuori della classe senatoria nessuno si sentiva umiliato.

Lo stato d'animo dei Romani era simile a quello d'un jeune homme rangé della Francia del 19° secolo, il quale, dopo una vita di avventure galanti, si adagia in un matrimonio d'ordine. Questo stato d'animo, per quanto soddisfacente, non è certo creativo. I grandi poeti dell'età augustea si erano formati in tempi più agitati; Orazio combatté a Filippi, e sia lui sia Virgilio perdettero le loro fattorie nella confisca a beneficio dei soldati vittoriosi. Augusto, per amor di tranquillità, si mise all'opera, non del tutto sinceramente, per restaurare le antiche forme di devozione, e quindi fu alquanto ostile alla libera ricerca. Il mondo romano cominciò a diventare stereotipato ed il processo continuò sotto i successivi imperatori.

I successori immediati di Augusto si abbandonarono a spaventose crudeltà contro i senatori e contro i possibili competitori alla porpora. Entro certi limiti, il malgoverno di questo periodo si estese alle province, ma per lo più la macchina amministrativa creata da Augusto continuò a funzionare in maniera soddisfacente.

Un periodo migliore cominciò con l'ascesa di Traiano nel 98 d.C. e continuò fino alla morte di Marc'Aurelio nel 180 d.C. Durante questo periodo il governo dell'impero fu buono come poteva esserlo un governo dispotico. Nel

terzo secolo, al contrario, si verificò uno spaventevole disastro. L'esercito conquistò il potere, fece e disfece gli imperatori in cambio di ricompense e di promesse di pace, e cessò in conseguenza di essere un'effettiva forza combattente. I barbari, dal nord e dall'est, invasero e saccheggiarono il territorio romano. L'esercito, preoccupato del suo interesse particolare e delle discordie interne, era oramai incapace di assicurare la difesa.

L'intero sistema fiscale cadde, per il verificarsi d'una immensa diminuzione delle risorse e d'un contemporaneo forte aumento di spese per le varie guerre inconcludenti e per la corruzione dell'esercito. La pestilenza, oltre alla guerra, diminuì fortemente la popolazione. Furono le prime avvisaglie del crollo ormai prossimo del troppo vasto impero.

Due uomini energici riuscirono a posticipare questa caduta, Diocleziano (284-305 d.C.) e Costantino, il cui regno incontrastato durò dal 312 al 337 d.C. Da loro l'Impero venne diviso in una parte orientale e una occidentale, corrispondenti, approssimativamente, alla linea divisoria tra la lingua greca e quella latina. Costantino fissò a Bisanzio la capitale della parte orientale, e dette alla città il nuovo nome di Costantinopoli. Diocleziano controllò per un certo tempo l'esercito trasformandone le caratteristiche; da allora in poi la maggior parte delle truppe combattenti fu composta da barbari, principalmente Germani, che potevano accedere a tutti i più alti gradi.

Questo era evidentemente un espediente pericoloso, e al principio del quinto secolo portò i suoi inevitabili frutti: i

barbari constatarono che vi era maggior vantaggio a combattere per se stessi che per un padrone romano.

Nondimeno l'espedito servì al suo scopo per oltre un secolo. Analogamente, le riforme amministrative di Diocleziano si dimostrarono vantaggiose per un certo tempo, e disastrose a lungo andare. Il sistema romano consisteva nel permettere alle città l'autogoverno, e di lasciar raccogliere le tasse ai funzionari locali. Soltanto l'ammontare totale delle tasse dovuto da ogni città era stabilito dalle autorità centrali.

Questo sistema aveva funzionato abbastanza bene nei tempi prosperi, ma ora, nelle condizioni d'esaurimento dell'impero, la quantità richiesta era superiore a quella che poteva esser sopportata. Le autorità municipali erano personalmente responsabili per quel che riguardava le tasse, e si trasferivano da un luogo all'altro per evitare di dover pagare. Diocleziano costrinse i cittadini benestanti ad accettare le cariche municipali, e rese illegali i trasferimenti. Per motivi simili trasformò la popolazione rurale in servi, legati alla terra e impossibilitati a emigrare. Questo sistema fu conservato dagli imperatori successivi.

La più importante innovazione di Costantino fu l'adozione del Cristianesimo come religione di Stato, anche perché un forte numero di soldati erano cristiani. (Vedi Rostovtseff, *History of the Ancient World*, Volume 2, pagina 332).

Il risultato fu che quando, durante il quinto secolo, i Germani distrussero l'Impero d'Occidente, il suo prestigio li spinse ad adottare il Cristianesimo, conservando così per

l'Europa occidentale quel tanto della antica civiltà che era stato assorbito dalla Chiesa. La storia della parte orientale dell'Impero fu diversa. L'impero d'Oriente, pur diminuendo continuamente d'estensione (eccettuate le transitorie conquiste di Giustiniano nel sesto secolo), sopravvisse fino al 1453, quando Costantinopoli fu conquistata dai Turchi. Ma la maggior parte di quelle che erano state le province romane dell'est, nonché l'Africa e la Spagna ad occidente, divennero maomettane. Gli Arabi, a differenza dei Germani, respinsero la religione, ma adottarono la civiltà di coloro che avevano conquistato. L'Impero di Oriente era di civiltà greca, non latina; di conseguenza, dal settimo all'11° secolo, furono gli Arabi che conservarono la letteratura greca e tutto ciò che sopravviveva della civiltà greca, ossia della civiltà non latina. Dall'11° secolo in poi, in principio attraverso l'influenza moresca, l'Occidente recuperò gradatamente ciò che aveva perduto dell'eredità greca. Passo ora alle quattro vie per le quali l'Impero romano onfluenzò la storia della cultura.

1. Influsso diretto di Roma sul pensiero greco.

Comincia nel secondo secolo a.C., con due uomini, lo storico Polibio e il filosofo stoico Panezio. L'atteggiamento naturale dei Greci verso i Romani era il disprezzo mescolato alla paura; i Greci si sentivano più civili, ma politicamente meno forti. Se i Romani avevano maggior successo in politica, questo dimostrava solo che la politica è un'ignobile attività. Il Greco medio del secondo secolo a.C. amava il piacere, era di spirito pronto, intelligente negli affari, e poco scrupoloso in tutto. C'erano ancora,

però, uomini filosoficamente dotati. Alcuni di questi, principalmente gli scettici come Carneade, avevano permesso all'intelligenza di distruggere la serietà. Alcuni, come gli epicurei e una parte degli stoici, si erano chiusi interamente in una tranquilla vita privata. Ma pochi, con maggior penetrazione di quella dimostrata da Aristotele nei riguardi di Alessandro, compresero che la grandezza di Roma era dovuta a certi meriti che mancavano ai Greci.

Lo storico Polibio, nato in Arcadia intorno al 200 a.C., fu mandato a Roma come prigioniero, e qui ebbe la fortuna di diventare amico di Scipione il Giovane, che accompagnò in molte delle sue campagne.

Non era diffusa tra i Greci la conoscenza del latino, benché la maggior parte dei Romani colti conoscessero il greco; le condizioni di Polibio, però, lo portarono a possedere una completa familiarità col latino. Scrisse per i Greci la storia delle guerre puniche, che avevano permesso a Roma di conquistare il mondo. La sua ammirazione per la costituzione romana, quando egli scriveva, non era oramai quasi più all'altezza dei tempi, ma fino ad allora era stato nettamente favorevole il confronto, per stabilità ed efficacia, con le costituzioni continuamente mutevoli della maggior parte delle città greche. I Romani, naturalmente, leggevano la sua opera storica con piacere; è piuttosto dubbio se lo facessero i Greci. Dello stoico Panezio abbiamo parlato nel capitolo precedente. Era amico di Polibio e, come lui, protetto da Scipione il Giovane. Finché Scipione visse, egli fu frequentemente a Roma, ma dopo la morte di Scipione nel 129 a.C.,

soggiornò ad Atene come capo della scuola stoica. Roma aveva ancora, mentre la Grecia le aveva perse, quelle vive speranze che erano connesse alle ricche potenzialità politiche. Di conseguenza, le dottrine di Panezio erano più politiche e meno vicine a quelle ciniche di quanto non lo fossero quelle dei primi stoici. Probabilmente, l'ammirazione provata dai Romani colti per Platone lo spinse ad abbandonare le astrattezze dogmatiche degli stoici che lo avevano preceduto. Nella forma più ampia datagli da lui e dal suo successore Posidonio, lo stoicismo esercitò un forte richiamo sui più seri tra i Romani. Epitteto, benché greco, passò poi quasi tutta la vita a Roma.

Da Roma egli prese la maggior parte dei suoi esempi; come quando esorta il saggio a non tremare in presenza dell'imperatore.

Conosciamo l'influsso di Epitteto su Marc'Aurelio, ma il suo influsso sui Greci è difficile da rintracciare.

Plutarco (46-120 d.C. circa), nelle sue Vite dei Greci e dei Romani illustri, tracciò un parallelo tra gli uomini più eminenti dei due paesi. Passò un considerevole periodo di tempo a Roma e ricevette onori dagli imperatori Adriano e Traiano. Oltre alle Vite scrisse numerose opere di filosofia, religione, storia naturale, e morale. Le sue Vite sono evidentemente intese a conciliare nelle menti Grecia e Roma. In complesso, a parte tali individualità eccezionali, Roma ebbe una influenza negativa sulla parte di lingua greca dell'impero. Pensiero ed arte decadde. Fino alla fine del secondo secolo d.C. la vita per i benestanti era piacevole e facile; non c'era alcun incentivo a mostrarsi

intrepidi, e poche opportunità per realizzare grandi conquiste.

Le scuole di filosofia riconosciute (l'Accademia, i Peripatetici, gli Epicurei e gli Stoici) continuarono ad esistere finché vennero chiuse da Giustiniano. Nessuna di queste, però, mostrò vitalità alcuna in tutto il periodo successivo a Marc'Aurelio, eccettuato il neoplatonismo, nel terzo secolo d.C., che considereremo nel prossimo capitolo; e i rappresentanti di queste scuole erano assai poco influenzati da Roma. La metà greca e la metà latina dell'impero andarono sempre più divergendo; la conoscenza del greco divenne rara nell'Occidente e, dopo Costantino, il latino sopravvisse nell'Oriente solo nelle leggi e nell'esercito.

2. Influsso della Grecia e dell'Oriente su Roma. Ci sono qui due cose assai diverse da considerare: primo, l'influenza dell'arte, della letteratura e della filosofia elleniche sui Romani più colti; secondo, l'espandersi di religioni e superstizioni non elleniche in tutto il mondo occidentale.

1) Quando i Romani vennero per la prima volta in contatto con i Greci, si accorsero d'essere, in paragone, barbari e rozzi. I Greci erano troppo superiori sotto molti punti di vista: nella manifattura e nella tecnica agricola; nelle conoscenze necessarie a un buon ufficiale; nella conversazione e nell'arte di goder la vita; nelle belle arti, in letteratura e in filosofia. Le sole cose in cui i Romani erano superiori erano la tattica militare e la coesione sociale. Il rapporto tra i Romani e i Greci era simile a quello tra i Prussiani ed i Francesi nel 1814-1815; ma quest'ultimo rapporto fu provvisorio, mentre l'altro durò per lungo tempo. Dopo le guerre puniche, i giovani romani concepirono una grande ammirazione per i Greci. Impararono il greco, copiarono l'architettura greca, impiegarono scultori greci. Gli dèi romani vennero identificati con gli dèi greci. L'origine troiana dei Romani fu inventata per stabilire una connessione con i miti omerici. I poeti latini adottarono i metri greci, i filosofi latini ripresero le teorie greche. In una parola, Roma fu culturalmente parassitaria rispetto alla Grecia. I Romani non inventarono alcuna forma artistica, non costruirono un sistema filosofico originale e non fecero scoperte scientifiche. Crearono delle buone strade, dei codici legali sistematici e degli eserciti efficienti; per il resto guardarono alla Grecia.

L'ellenizzazione di Roma portò con sé un certo ammorbidente dei costumi, aborrito da Catone il Vecchio. Fino alle guerre puniche, i Romani erano un popolo bucolico con le virtù ed i vizi dei coloni: austeri, laboriosi, violenti, ostinati e stupidi. La loro vita familiare

era stabile e solidamente basata sulla patria potestas; i giovani erano completamente sottomessi. Tutto questo cambiò per l'improvvisa ricchezza. Le piccole fattorie disparvero e furono rimpiazzate via via da immensi possedimenti, nei quali si impiegavano gli schiavi per realizzare nuove forme scientifiche di agricoltura. Sorse una forte classe di commercianti, e moltissimi s'arricchirono con i saccheggi, come i nababbi nell'Inghilterra del 18° secolo.

Le donne, che erano virtuose schiave, divennero libere e dissolute; il divorzio divenne cosa comune; i ricchi smisero d'aver figli. I Greci, che erano passati attraverso una fase simile centinaia d'anni prima, incoraggiarono con il loro esempio quello che gli storici chiamavano il decadimento morale di Roma. Ma anche nei periodi più dissoluti dell'impero, il romano medio pensava a Roma come un esempio di modello etico più puro nei confronti della decadente corruzione greca.

L'influenza culturale della Grecia sull'impero di Occidente diminuì rapidamente dal terzo secolo d.C. in poi, soprattutto perché decadde la cultura in generale. Molte furono le cause, ma una in particolare va ricordata. Negli ultimi tempi dell'impero di Occidente il governo fu, più chiaramente di prima, una tirannide militare, e di solito l'esercito sceglieva come imperatore un generale vittorioso; ma ora l'esercito, anche nei suoi gradi più elevati, non era più composto di Romani colti, bensì di semibarbari provenienti dalle frontiere. Questi rozzi soldati non avevano alcuna dimestichezza con la cultura e

consideravano i civili unicamente come coloro che potevano offrire una fonte di guadagno. I privati erano troppo poveri per poter sopportare grosse spese ai fini dell'educazione, e lo Stato considerava l'educazione non necessaria. Di conseguenza, nell'Occidente, solo pochi uomini di eccezionale cultura continuavano a leggere il greco.

2) La religione e la superstizione non elleniche, al contrario, acquistarono con il passar del tempo una presa sempre più salda in Occidente. Abbiamo già visto come le conquiste di Alessandro introducessero nel mondo greco le religioni dei Babilonesi, dei Persiani e degli Egiziani. Analogamente le conquiste romane familiarizzarono il mondo occidentale con queste dottrine ed anche con quelle degli ebrei e dei cristiani.

Esaminerò più avanti ebrei e cristiani; per ora mi limiterò, per quanto possibile, alle superstizioni pagane. (Vedi Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*) A Roma erano rappresentate tutte le sette e tutti i profeti, che talvolta si guadagnavano il favore dei più colti circoli governativi. Luciano, che, in contrasto con la credulità della sua epoca, inclinava per un sano scetticismo, ci racconta una storia divertente, in generale accettata come vera, intorno ad un profeta che operava miracoli, di nome Alessandro il Paflagone. Questi guariva i malati e prevedeva il futuro, oltre a lasciarsi andare a qualche ricatto. La sua fama raggiunse le orecchie di Marc'Aurelio, che combatteva allora i Marcomanni sul Danubio.

L'imperatore lo consultò su come vincere la guerra, e

gli fu risposto che, se avesse gettato due leoni nel Danubio, gliene sarebbe venuta una gran vittoria. Egli seguì il consiglio del veggente, ma furono i Marcomanni che ottennero una gran vittoria. Malgrado questa disavventura, la fama di Alessandro continuò a salire. Un eminente romano di rango consolare, Rutiliano, dopo averlo consultato su vari punti, chiese infine il suo consiglio intorno alla scelta d'una moglie. Alessandro come Endimione, aveva goduto i favori della luna, e da lei aveva avuto una figlia, che l'oracolo raccomandò a Rutiliano. «Rutiliano, che aveva in quel tempo sessant'anni, subito mandò ad effetto l'ingiunzione divina e celebrò il matrimonio, sacrificando una intera ecatombe alla sua celeste suocera.» (Benn, *The Greek Philosophers*, Volume 2, pagina 226.) Più importante della carriera di Alessandro il Paflagone, fu il regno dell'imperatore Elagabalo o Eliogabalo (218-222 d.C.), il quale, fino alla sua nomina per decisione dell'esercito, era stato un sacerdote siriano del Sole. Nel lento viaggio che lo portò dalla Siria a Roma, si fece precedere da un suo ritratto, mandato in regalo al Senato. «Era rivestito del manto sacerdotale di seta ed oro secondo l'ampia e abbondante moda dei Medi e dei Fenici; il suo capo era coperto da un'alta tiara, le sue numerose collane e i braccialetti erano adorni di gemme di valore inestimabile.

Aveva le ciglia tinte di nero e le guance dipinte di rosso e di bianco artificiali. Gli austeri senatori confessarono con un sospiro che Roma, dopo aver a lungo sperimentato la severa tirannide dei propri concittadini, era infine umiliata

dinanzi al lusso effeminato del dispotismo orientale.» (Gibbon, opera citata, capitolo 6). Sostenuto da una gran parte dell'esercito, Eliogabalo procedette con zelo fanatico ad introdurre in Roma le pratiche religiose dell'Oriente; il suo nome era quello del dio Sole adorato ad Emesa, dove era stato gran sacerdote. Sua madre, o sua nonna, che era la vera imperatrice, si accorse che si era spinto troppo lontano, e lo depose in favore del proprio nipote Alessandro (222-235), di tendenze orientaleggianti più moderate. Della mescolanza di fedi di quei giorni si aveva un'immagine nella sua cappella privata, dove furono poste le statue di Abramo, Orfeo, Apollonio di Tiana e Cristo.

La religione di Mitra, di origine persiana, fu in forte competizione col Cristianesimo, specialmente durante la seconda metà del terzo secolo d.C. Gli imperatori, che stavano facendo disperati tentativi per controllare l'esercito, sentirono che la religione poteva procurare la necessaria stabilità; ma avrebbe dovuto essere una delle nuove religioni, dato che erano queste che i soldati preferivano. Il culto fu introdotto a Roma, ed aveva in sé molto di ciò che andava a genio alla mentalità militare. Mitra era un dio del Sole, ma non effeminato come il suo collega siriano; era un dio che si occupava della guerra, la grande guerra tra il bene ed il male, entrata a far parte del credo persiano fin dal tempo di Zoroastro.

Rostovtseff (History of Ancient World, Volume 2, pagina 343) si richiama ad un bassorilievo rappresentante una cerimonia in suo onore, trovato in un santuario sotterraneo a Heddernheim in Germania, e dimostra che i suoi adepti

devono esser stati numerosi tra i soldati, non solo in Oriente, ma anche in Occidente.

L'adozione del Cristianesimo da parte di Costantino fu un successo politico, mentre i tentativi precedenti di introdurre una nuova religione erano falliti; in ogni caso i primi tentativi erano stati, dal punto di vista di chi deteneva il potere, molto simili al suo.

Tutti comunque derivarono la loro possibilità di successo dalla decadenza e dalla debolezza del mondo romano. Le religioni tradizionali della Grecia e di Roma erano adatte ad uomini interessati alla vita terrena, e che speravano nella felicità in terra.

L'Asia, con la sua più lunga esperienza di disperazione, aveva sviluppato con maggior successo alcuni antidoti, sotto forma di speranze ultraterrene; di questi antidoti, il Cristianesimo era il più efficace nell'apportare una vera consolazione. Ma il Cristianesimo, all'atto in cui divenne religione di Stato, aveva assorbito molto dalla Grecia, e trasmise tutto ciò, insieme con gli elementi giudaici, alle future età occidentali.

3) Unificazione politica e culturale.

Dobbiamo in primo luogo ad Alessandro, e poi a Roma, se le conquiste della gloriosa età greca non sono andate perdute per il mondo, come quelle dell'epoca minoica. Nel quinto secolo a.C. un Gengis Khan avrebbe potuto cancellare tutto ciò che era rimasto di importante nel mondo ellenico; Serse, con un po' più di abilità, avrebbe potuto rendere la civiltà greca assai inferiore a come sopravvisse alla sua sconfitta. Considerate il periodo che

va da Eschilo a Platone: tutto ciò che fu fatto in questo periodo, fu fatto da una piccola parte della popolazione di poche città commerciali. Queste città, come dimostrò il futuro, non possedevano una gran capacità di ostacolare le conquiste straniere, ma per un eccezionale colpo di fortuna i loro conquistatori, Macedoni e Romani, furono filo-ellenici, e non distrussero ciò che conquistarono, come Serse e Cartagine avrebbero fatto. Se siamo a conoscenza di quanto è stato compiuto dai Greci in arte, in letteratura e in filosofia, ciò è dovuto alla stabilità realizzata dai conquistatori occidentali, i quali ebbero il buon senso di ammirare una civiltà che essi, pur dominando, fecero di tutto per conservare.

Sotto certi aspetti, politici ed etici, Alessandro e i Romani provocarono una filosofia superiore a quelle professate dai Greci nei giorni della libertà. Gli stoici, come abbiamo visto, credevano nella fratellanza umana e non limitavano le loro simpatie ai Greci. Il lungo dominio di Roma abituò gli uomini all'idea di una unica civiltà sotto un unico governo. Noi ci rendiamo conto che c'erano parti importanti del mondo non soggette a Roma, l'India e la Cina in particolare. Ma ai Romani sembrava che fuori dell'impero ci fossero soltanto oscure tribù barbare, che potevano esser conquistate in qualunque momento.

Nella mente dei Romani, l'impero era grande quanto il mondo.

Questa concezione si trasmise alla Chiesa che era «cattolica» malgrado il Buddismo, il Confucianesimo e (più tardi) l'Islamismo.

Securus judicat orbis terrarum è una massima che la Chiesa ha preso dagli ultimi stoici; e la formula è dovuta all'apparente universalità dell'impero romano. Per tutto il Medioevo, dopo Carlo Magno, la Chiesa ed il Sacro Romano Impero erano idealmente grandi quanto il mondo, benché tutti sapessero che non lo erano in realtà. Il concetto di un'unica famiglia umana, di un'unica religione cattolica, di un'unica cultura universale, e di un unico Stato vasto quanto il mondo, si era impossessato delle menti degli uomini fin dalla sua approssimativa realizzazione ad opera di Roma. La parte svolta da Roma nell'ampliamento dell'area civilizzata fu di immensa importanza. L'Italia settentrionale, la Spagna, la Francia ed alcune zone della Germania occidentale furono civilizzate in seguito alla conquista delle legioni romane.

Tutte queste regioni si dimostrarono capaci d'un alto livello culturale, proprio come Roma stessa. Negli ultimi giorni dell'Impero d'Occidente, in Gallia vissero uomini per lo meno uguali ai loro contemporanei nati in regioni di civiltà più remota. Si dovette alla diffusione della cultura per opera di Roma se i barbari dettero origine soltanto a un'eclissi temporanea e non a un'oscurità permanente.

La qualità di questa civiltà non raggiunse più il livello dell'Atene di Pericle; ma in un mondo sottoposto a guerre e distruzioni, la quantità è, a lungo andare, importante quasi quanto la qualità, e la quantità era dovuta a Roma.

4) I musulmani come veicoli dell'ellenismo.

Nel settimo secolo, i discepoli del Profeta conquistarono la Siria, l'Egitto ed il Nord Africa; nel secolo

successivo conquistarono la Spagna. Le loro vittorie erano facili e i combattimenti di lieve entità. Se si eccettuano, forse, i primi anni, essi non furono dei fanatici; i cristiani e gli ebrei non venivano molestati fintantoché pagavano il tributo. Presto gli Arabi assorbirono la civiltà dell'impero d'Oriente, ma a ciò aggiunsero la speranza di una nazione in ascesa, in luogo della stanchezza d'una nazione in declino. I più istruiti tra loro leggevano il greco e scrivevano dei commentari. La reputazione di Aristotele è per lo più dovuta a loro; nell'antichità era raramente citato e non lo si considerava allo stesso livello di Platone. È istruttivo esaminare alcune delle parole che abbiamo tratto dall'arabo, come algebra, alcool, alchimia, alambicco, alcali, azimut, zenit. Ad eccezione di «alcool», che significava non una bevanda, ma una sostanza chimica, queste parole darebbero un quadro esatto, se pure parziale, di ciò che dobbiamo agli Arabi.

L'algebra era stata inventata dagli Alessandrini, ma fu fatta progredire dai maomettani. «Alchimia», «alambicco», «alcali», sono parole legate al tentativo di mutare in oro i metalli vili, tentativo che gli Arabi ripresero dai Greci, facendo anche appello alla filosofia greca (Vedi *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, di Arthur John Hopkins, Columbia, 1934). «Azimut» e «zenit» sono termini astronomici, utili agli Arabi principalmente nell'astrologia. Il metodo etimologico non rivela però quanto dobbiamo agli Arabi nel campo della conoscenza della filosofia greca, perché, quando questa fu di nuovo studiata in Europa, i necessari termini tecnici furono presi dal greco o dal latino.

In filosofia, gli Arabi erano dei commentatori ancora migliori dei pensatori originali. La loro importanza per noi deriva dal fatto che essi, e non i cristiani, furono gli eredi immediati di quella tradizione greca che solo l'impero d'Oriente aveva mantenuto in vita. Il contatto con i maomettani in Spagna, ed in grado minore in Sicilia, fece sì che l'Occidente fosse messo al corrente dell'opera di Aristotele, nonché dei numeri arabi, dell'algebra e della chimica. Fu questo contatto che dette inizio al risveglio della cultura nell'11° secolo, che faceva capo alla filosofia scolastica. Fu più tardi, dal 13° secolo in poi, che lo studio del greco rese possibile rivolgersi direttamente alle opere di Platone, di Aristotele e degli altri scrittori greci dell'antichità. Ma se gli Arabi non ne avessero conservato la tradizione, forse nel Rinascimento non si sarebbe sospettato quanto ci fosse da guadagnare dal risveglio della cultura classica.

30: PLOTINO

Plotino (204-270 d.C.), fondatore del neoplatonismo, è l'ultimo dei grandi filosofi antichi. La sua vita si svolge quasi contemporaneamente ad uno dei più disastrosi periodi della storia romana. Poco prima della sua nascita, l'esercito era divenuto conscio del proprio potere ed aveva adottato l'uso di scegliere gli imperatori in cambio di ricompense in danaro, e poi di assassinarli per dare

occasione ad una nuova vendita del titolo imperiale. Queste preoccupazioni distolsero i soldati dalla difesa delle frontiere e permisero massicce incursioni di Germani dal nord e di Persiani dall'est. La guerra e la pestilenza diminuirono la popolazione dell'impero di circa un terzo, mentre l'aumento delle tasse e la diminuzione delle risorse provocarono crisi finanziarie anche in quelle province in cui non penetrarono gli eserciti nemici. Le città, che erano state culle della cultura, furono colpite con particolare durezza; i possidenti, in gran numero, fuggivano per evitare l'agente delle tasse. Solo dopo la morte di Plotino l'ordine venne ristabilito e l'impero temporaneamente salvato, mediante le energiche misure di Diocleziano e di Costantino.

Di tutto ciò non si fa menzione nelle opere di Plotino. Egli volgeva lo sguardo dallo spettacolo di rovina e di miseria del mondo che lo circondava, per contemplare un mondo eterno di bellezza e di bontà. In questo era all'unisono con tutti gli uomini più seri della sua epoca. Per tutti costoro, cristiani o pagani che fossero, il mondo quotidiano non offriva speranza alcuna e soltanto l'Altro Mondo sembrava degno di rispetto. Per i cristiani, l'Altro Mondo era il Regno dei Cieli da godersi dopo la morte; per i platonici era l'eterno mondo delle idee, mondo reale opposto a quello dell'apparenza illusoria. I teologi cristiani conciliarono questi punti di vista, e assorbito molto della filosofia di Plotino. Dean Inge, nel suo insuperabile libro su Plotino, sottolinea giustamente quanto il Cristianesimo gli debba. «Il platonismo», dice, «fa parte della struttura vitale

della teologia cristiana, con la quale nessun'altra filosofia, oserei dire, può venire a contatto senza contrasti». C'è, dice, una «assoluta impossibilità di separare il platonismo dal Cristianesimo, senza mandare in pezzi il Cristianesimo». Egli ricorda che Sant'Agostino parla del sistema platonico come del «più puro e splendido di tutta la filosofia», e di Plotino come di un uomo in cui «Platone viveva ancora», e che, se fosse vissuto un poco di più, avrebbe «cambiato poche parole e poche frasi e sarebbe divenuto cristiano». San Tommaso di Aquino, secondo Dean Inge, «è più vicino a Plotino di quanto non sia al vero Aristotele».

Plotino, di conseguenza, è storicamente importante per aver operato un plasmato di quelli che sarebbero stati il Cristianesimo medioevale e la teologia cattolica. Lo storico, parlando del Cristianesimo, deve fare attenzione ad individuare i grandissimi mutamenti che esso ha subito, e la varietà di forme che può assumere anche in una stessa epoca. Dal Cristianesimo dei Vangeli Sinottici è quasi assente la metafisica. Il Cristianesimo dell'America odierna, sotto questo aspetto, è simile al Cristianesimo primitivo; il platonismo è lontano dal pensiero e dal sentimento popolare degli Stati Uniti, e la maggior parte dei cristiani d'America sono molto più intenti ai loro doveri su questa terra ed al progresso sociale del mondo, che non alle speranze trascendenti che consolavano gli uomini quando tutto sulla terra spirava disperazione. Non parlo di alcun cambiamento del dogma, ma di una differenza di accento e di interessi. Un cristiano moderno, se non si

rende conto di quanto sia grande questa differenza, non riuscirà a capire il Cristianesimo del passato. Dato che il nostro è uno studio storico, ci interessa ciò che si credeva nei secoli passati: e, quanto a questi, è impossibile non esser d'accordo con quanto dice Dean Inge a proposito dell'influenza di Platone e di Plotino.

Plotino, però, non è importante solo dal punto di vista storico. Rappresenta anche, meglio di qualsiasi altro, una teoria assai notevole. Un sistema filosofico può esser giudicato importante per varie e differenti ragioni. La prima e più ovvia è che possa corrispondere a verità. Non molti studiosi di filosofia, oggi come oggi, penserebbero questo di Plotino; Dean Inge, sotto questo aspetto, è una rara eccezione. Ma la verità non è il solo merito d'una metafisica. Può possedere anche la bellezza, e questa si può trovare in Plotino; ci sono passi che ricordano gli ultimi canti del Paradiso di Dante e quasi nient'altro in letteratura. Ancora, una filosofia può essere importante perché sa esprimere ciò che gli uomini son pronti a credere in certi stati d'animo o in certe circostanze. La semplice gioia ed il semplice dolore non sono materia di filosofia, ma piuttosto delle forme più elementari di poesia e di musica. La gioia e il dolore generano teorie metafisiche solo quando sono legati alla riflessione intorno all'universo. Un uomo può essere un allegro pessimista o un malinconico ottimista.

Forse Samuel Butler potrebbe servire come esempio del primo caso; Plotino è un esempio del secondo. In un'età come quella in cui visse, l'infelicità è vicina ed urgente mentre la felicità, se pure è raggiungibile, va

cercata riflettendo su cose assai diverse da quelle che impressionano i sensi. Una tale felicità ha in sé sempre un elemento di sforzo; è assai diversa dalla semplice felicità d'un bambino.

E poiché non deriva dalla vita quotidiana, ma dal pensiero e dall'immaginazione, richiede anche il potere di ignorare o di disprezzare la vita dei sensi. Non sono quindi coloro che godono di una felicità istintiva a creare l'ottimismo metafisico che si basa sulla fede in un mondo supersensibile. Tra gli uomini che sono stati infelici nel mondo, e sono risolutamente decisi a trovare una più alta felicità nella sfera della teoria, Plotino occupa, però, un posto elevatissimo. Né i suoi meriti puramente intellettuali vanno in alcun modo sottovalutati. Sotto molti aspetti ha chiarito l'insegnamento di Platone; ha sviluppato, con la maggior coerenza possibile, la teoria difesa da lui e da molti altri. I suoi argomenti contro il materialismo sono validi e l'intera concezione dei rapporti tra l'anima ed il corpo è più chiara che non in Platone o in Aristotele.

Come Spinoza, ha una purezza morale e una nobiltà assai attraenti. È sempre sincero, mai pungente o critico, invariabilmente occupato a dire al lettore, il più semplicemente possibile, quel ch'egli crede importante. Qualunque cosa si possa pensare di lui come filosofo teoretico, è tuttavia impossibile non amarlo come uomo.

La vita di Plotino è nota, per quel che se ne sa, attraverso la biografia scritta dal suo amico e discepolo Porfirio, un semita il cui vero nome era Malco. Gli elementi miracolosi di questa narrazione rendono discutibili le parti

più credibili.

Plotino giudicava di nessuna importanza il suo aspetto quale si manifestava nella realtà spazio-temporale, ed era riluttante a parlare della sua vita. Diceva però d'esser nato in Egitto, e si sa che da giovane studiò ad Alessandria, dove visse fino a 39 anni e dove ebbe a maestro Ammonio Sacca, spesso considerato fondatore del neoplatonismo.

Partecipò, poi, alla spedizione dell'imperatore Gordiano terzo contro i Persiani, con l'intenzione, pare, di studiare le religioni orientali. L'imperatore era ancora giovane e fu ucciso dai soldati come era nelle abitudini del tempo. Ciò avvenne durante la sua campagna in Mesopotamia nel 244 d.C.

Plotino abbandonò allora i suoi progetti orientali e raggiunse Roma, dove cominciò ben presto ad insegnare. Tra i suoi ascoltatori vi erano molte persone influenti, e fu favorito anche dall'imperatore Gallieno. (Su Gallieno, Gibbon nota: «Era maestro in molte curiose ma inutili scienze, oratore pronto ed elegante poeta, attento giardiniere, cuoco eccellente, e spregevolissimo principe. Quando lo Stato, in situazioni di emergenza, richiedeva la presenza e le sue cure, si impegnava in conversazioni col filosofo Plotino, perdeva il suo tempo in frivoli e licenziosi piaceri, si preparava ad essere iniziato ai misteri greci, o sollecitava un posto nell'Areopago di Atene» (Capitolo 10).

Progettò di fondare una Repubblica platonica in Campania e di costruire allo scopo una nuova città da chiamare Platonopoli.

L'imperatore, al principio, era favorevole, ma infine

negò il suo permesso. Può sembrare strano che ci potesse essere posto per una nuova città così vicino a Roma; probabilmente a quel tempo la regione era malarica, com'è adesso, ma come non era stata mai in passato. Plotino non scrisse nulla fino a quarantanove anni; ma poi scrisse molto. Le sue opere furono pubblicate e rivedute da Porfirio, il quale era più pitagorico di Plotino, e fece sì che la scuola neoplatonica prendesse una tendenza ultramondana più radicale di quanto sarebbe stato se avesse seguito più fedelmente Plotino.

Il rispetto di Plotino per Platone è grandissimo; designa normalmente Platone come «Egli». In genere, i «beati antichi» sono trattati con reverenza, ma questa reverenza non s'estende agli atomisti. Gli stoici e gli epicurei, ancora sulla breccia, vengono combattuti, gli stoici solo per il loro materialismo, gli epicurei per il complesso della loro filosofia. Aristotele ha una parte più ampia di quanto non sembri, perché le idee prese in prestito da lui spesso non si riconoscono. Si sente l'influenza di Parmenide.

Il Platone che appare in Plotino non è corporeo e sanguigno come il Platone reale.

La teoria delle idee, le dottrine mistiche del Fedone e del sesto libro della Repubblica, e la discussione intorno all'amore del Simposio, costituiscono quasi tutto ciò che di Platone appare nelle Enneadi (come si chiamano i libri di Plotino).

Gli interessi politici, la ricerca di definizioni per le varie virtù, il piacere della matematica, la drammatica e appassionata valorizzazione dell'individuo e soprattutto

l'agilità che si trova in Platone, sono interamente assenti in Platino.

La metafisica di Plotino comincia con una Santa Trinità: l'Uno, lo Spirito e l'Anima.

Essi non sono uguali come le Persone della Trinità cristiana: l'Uno è superiore, poi viene lo Spirito ed infine l'Anima. (Origene, che era contemporaneo di Plotino ed aveva lo stesso maestro in filosofia, pensava che la Prima persona fosse superiore alla Seconda, e la Seconda alla Terza, concordando in ciò con Plotino. Ma la teoria di Origene fu poi dichiarata eretica.) L'Uno talvolta è oscuro. A volte è chiamato Dio, a volte il Bene; trascende l'Essere, che è il primo a venire appresso all'Uno. Non dobbiamo attribuirgli alcun predicato, ma soltanto dire «Egli è».

(Questa è una reminiscenza di Parmenide.) Sarebbe un errore parlare di Dio come di «il Tutto», perché Dio trascende il Tutto. Dio è presente in tutte le cose. L'Uno è presente senza che abbia bisogno di venire: «mentre non è in nessun luogo, non c'è nessun luogo in cui egli non sia». Benché dell'Uno si parli a volte come del Bene, leggiamo anche che Egli precede sia il bene sia il bello (quinta Enneade, quinto Trattato, capitolo 12).

Talvolta sembra che l'Uno rassomigli al Dio di Aristotele; leggiamo che Dio non ha bisogno di ciò che da lui deriva, ed ignora il mondo creato. L'Uno è indefinibile e, per quel che lo riguarda, c'è più verità nel silenzio che in ogni parola.

Veniamo ora alla Seconda Persona, che Plotino chiama Nous. è difficile trovare una parola che corrisponda

a Nous. Il vocabolario traduce di solito con «mente»; ma questa parola non ha esattamente il significato voluto, in particolare quando è usata in senso filosofico-religioso. Se venissimo ad affermare che Platino pone la mente al di sopra dell'anima, daremmo una impressione del tutto errata. McKenna usa «Principio Intellettuale», ma l'espressione è goffa, e non suggerisce un oggetto di venerazione religiosa. Il diacono Inge usa «Spirito» che è, forse, la miglior parola che si possa scegliere.

Lascia però fuori l'elemento intellettuale, importante in tutta la filosofia religiosa greca dopo Pitagora. La matematica, il mondo delle idee, e tutto il pensiero intorno al non sensibile hanno per Pitagora, Platone e Plotino alquanto di divino; costituiscono l'attività del Nous, o per lo meno ciò che di più prossimo alla sua attività ci sia dato concepire. Fu questo elemento intellettuale nella religione di Platone che portò i cristiani, e specialmente l'autore del Vangelo di San Giovanni, ad identificare Cristo con il Logos.

Logos si potrebbe tradurre, in questo senso, con «Ragione»; questo ci impedisce di usare «Ragione» come traduzione di Nous.

Seguirò Dean Inge, traducendo «Spirito»: ma con l'avvertimento che Nous contiene un elemento intellettuale che è assente da «Spirito», come è normalmente inteso.

Spesso userò la parola Nous non tradotta. Il Nous, leggiamo, è l'immagine dell'Uno; viene generato perché l'Uno, nei suo interrogare se stesso, ha una visione: e questa visione è il Nous. Il concetto è complicato.

Un Essere senza parti, dice Plotino, può conoscere se stesso; in tal caso, chi vede e chi è visto sono una cosa sola. In Dio, concepito come da Platone in analogia al sole, chi dà la luce e ciò che è illuminato sono la stessa cosa.

Proseguendo nell'analogia, il Nous si può considerare come la luce mediante la quale l'Uno vede se stesso. Ci è possibile conoscere lo Spirito divino, che però dimentichiamo per sua volontà. Per conoscere lo Spirito divino, dobbiamo studiare la nostra anima quando essa è più simile a Dio: dobbiamo mettere da parte il corpo, e le parti dell'anima che indulgono al corpo, nonché «il senso, con i desideri, gli impulsi e tutte le altre futilità»: ciò che rimane è un'immagine dell'Intelletto divino.

«A quelli che sono divinamente ispirati e rapiti rimane la coscienza di avere in sé qualcosa di più grande di se stessi, quantunque non possano dire che cosa sia; dagli stimoli che li eccitano e dalle parole che pronunciano essi hanno la percezione che una potenza, diversa da sé, li muove; analogo rapporto ci dev'essere tra noi e l'Essere supremo, quando noi raggiungiamo il puro Nous; noi penetriamo nel Divino Intelletto, e riconosciamo che è quello che dona l'Essere e tutti i principi di questo ordine; ma riconosciamo pure che è altro, che non è nessuna di queste cose; è bensì un principio più alto di ogni cosa che noi chiamiamo Essere; un principio più perfetto e più grande; superiore alla ragione, all'intelligenza e alla sensazione; che dà queste potenze, ma non si confonde con esse.» (Enneadi quinto, 3, 14).

Quindi quando siamo «divinamente ispirati e rapiti» noi

non vediamo soltanto il Nous, ma anche l'Uno.

Quando siamo in contatto con la Divinità non possiamo ragionare o esprimere a parole la visione; questo viene dopo. «Ma al momento del contatto, non si ha né il potere né il piacere di esprimere nulla; è più tardi che ci si ragiona sopra. Bisogna ben credere che l'anima veda, quando improvvisamente percepisce la luce: questa luce viene dall'Essere Supremo ed è l'Essere Supremo.

E bisogna credere alla sua presenza quando Egli c'illumina, come un altro dio che viene in una dimora, allorché lo si chiama; se non fosse venuto, non ci avrebbe rischiarati. Così l'anima, quando non contempla la luce, ne è priva; quando è illuminata, possiede ciò che cercava.

Tale è la mèta vera dell'anima, il contatto con questa luce, ma in grazia di quella stessa luce, che le procura la visione. Perché è questa luce, per mezzo della quale l'anima è illuminata, che è fonte di contemplazione; noi non vediamo il sole per mezzo di altra luce che non la sua. Ma come si realizza tutto ciò?

«Elimina tutto il resto.» (Enneadi quinto, 3, 17)
L'esperienza dell' «estasi» (dello stare cioè al di fuori del proprio corpo) fu frequentemente vissuta da Plotino: «Spesso io mi sveglio a me stesso, abbandonando il mio corpo: straniero ad ogni altra cosa nella mia propria intimità, vedo la più straordinaria bellezza che si possa immaginare. Sono convinto, soprattutto allora, di avere un destino superiore, il mio rapimento è il grado più alto cui possa giungere la vita, sono unito all'essere divino e, arrivato a questo rapimento, mi fisso in lui al di sopra di

tutti gli altri esseri intelligibili. Ma dopo questo riposo nell'Essere divino, ridisceso dall'Intelletto al pensiero riflesso, mi domando come io effettuai in pratica questa discesa e come l'anima abbia potuto entrare nel corpo, quell'anima che, pur entro un corpo, è la cosa più nobile che abbia mostrato di essere.» (Enneadi quarto, 8, 1) Con questo giungiamo all'Anima, il terzo e più basso membro della Trinità. L'Anima, benché inferiore al Nous, è autrice di tutte le cose viventi; ha fatto il sole, la luna e le stelle, e l'intero mondo visibile. è l'emanazione dell'Intelletto Divino. è doppia; vi è un'Anima interna che guarda al Nous, e un'altra rivolta verso l'esterno. Quest'ultima è legata ad un'entità inferiore, in cui l'Anima genera la propria immagine, che è la Natura ed il mondo dei sensi. Gli stoici avevano identificato la Natura con Dio, ma Plotino la considera come la sfera più bassa, come qualcosa che viene emanato dall'Anima quando questa si dimentica di guardare in alto verso il Nous. Ciò potrebbe suggerire l'opinione gnostica che il mondo visibile sia il male, ma Plotino non fa proprio questo punto di vista. Il mondo visibile è bello ed è il soggiorno degli spiriti beati. è soltanto meno buono del mondo intellettuale. In un interessantissimo contraddittorio intorno alla teoria gnostica, secondo cui il Cosmo ed il suo Creatore sono cattivi, egli ammette che qualche parte della dottrina gnostica, come l'odio per la materia, possa esser dovuta a Platone, ma sostiene tuttavia che le altre parti, che non provengono da Platone, sono false.

Le sue obiezioni allo gnosticismo sono di due generi.

Da una parte egli dice che l'Anima, quando crea il mondo materiale, lo fa in ricordo della divinità e non perché è caduta; il mondo del senso, egli pensa, è buono quanto può esserlo un mondo sensibile. Sente fortemente la bellezza delle cose percepite dai sensi: «Esiste un amatore di musica che, conoscendo i rapporti intelligibili d'armonia, non provi emozione ascoltando un accordo di suoni? Esiste un geometra o un matematico che, conoscendo i rapporti, le proporzioni e l'ordine, non si compiaccia di vederli realizzati? Ecco un quadro: non si guarda nella stessa maniera e non si vedono le stesse cose, quando lo si guarda con gli occhi, e quando invece vi si riconosce l'immagine calata nel sensibile di un essere che vive nella sfera intellettuale; quale turbamento nel momento in cui ci si ricorda della vera realtà!

Da questo stato nasce l'amore. Ci sono persone che, vedendo l'immagine della bellezza su di un viso, sono trasportate nella sfera intellettuale, altre che hanno un pensiero troppo pigro e nulla le commuove; inutilmente esse guardano tutte le bellezze del mondo sensibile, le sue proporzioni, la sua regolarità, e lo spettacolo che offrono gli astri malgrado la loro distanza; essi non penseranno mai a dire, presi da un religioso rispetto: "Come è bello! E da quale Bellezza deve venire questa bellezza! La verità è che essi non hanno né compreso le cose sensibili, né visto gli esseri intellettuali.» (Secondo, 9, 16) C'è una seconda ragione per respingere l'opinione degli gnostici. Gli gnostici pensano che il sole, la luna e le stelle non abbiano a che fare con niente di divino; essi furono creati da uno

spirito cattivo. Soltanto l'anima dell'uomo, tra le cose percepite, ha una qualche bontà. Ma Plotino è fermamente persuaso che i corpi celesti siano i corpi di esseri simili a Dio, incommensurabilmente superiori all'uomo. Secondo gli gnostici, «le loro anime, le anime degli infimi tra gli uomini, vengono dichiarate immortali, divine; ma l'insieme dei cieli, e le stelle che sono nei cieli, non avrebbero comunione alcuna con il principio immortale, pur essendo di gran lunga più puri, e degni d'amore delle loro anime» (Secondo, 9, 5). A favore dell'opinione di Plotino abbiamo un'autorevole testimonianza nel Timeo, ed essa fu adottata da alcuni Padri cristiani, per esempio Origene. Si tratta inoltre di una concezione che affascina per le immagini che suscita; essa esprime i sentimenti che i corpi celesti ci ispirano naturalmente e rende l'uomo meno solo nell'universo. Non c'è nulla, nel misticismo di Plotino, di triste e di ostile verso la bellezza. Ma egli è l'ultimo propagatore di una concezione religiosa di cui, per molti secoli, si possa dir questo. La bellezza, e tutti i piaceri ad essa legati, si pensò fossero dovuti al male; i pagani, come i cristiani, si misero a glorificare la bruttezza e la sporcizia. Giuliano l'Apostata, come i Santi ortodossi suoi contemporanei, si vantava dei parassiti che popolavano la sua barba. Nulla di tutto questo è in Plotino.

La materia è creata dall'Anima e non ha una realtà indipendente. Ogni anima ha la sua ora; quando questa suona, essa discende ed entra nel corpo adatto per lei. Il motivo di ciò non risiede nella ragione, ma in qualcosa di più analogo al desiderio sessuale. Quando l'anima lascia il

corpo, deve entrare in un altro corpo, se ha peccato, perché la giustizia richiede che essa sia punita. Se in questa vita avete ucciso vostra madre, nella prossima vita sarete una donna e sarete uccisa da vostro figlio (terzo, 2, 13). Il peccato dev'esser punito; ma la punizione avviene naturalmente attraverso l'infinito seguito degli errori dei peccatori.

Ricordiamo questa vita dopo che siamo morti? La risposta è perfettamente logica, ma non è quella che darebbe la maggior parte dei moderni teologi. La memoria è limitata alla nostra vita temporale, mentre la nostra migliore e più vera vita è nell'eternità. Quindi via via che l'anima sale verso la vita eterna, ricorderà sempre di meno; amici, figli, moglie, saranno gradatamente dimenticati; infine non conosceremo nulla delle cose di questo mondo, ma contempleremo solo il regno intellettuale. Non avremo memoria della nostra personalità che, nella visione contemplativa, non presta più attenzione a se stessa. L'anima diverrà una cosa sola con il Nous, ma non fino a distruggersi: il Nous e l'anima individuale saranno simultaneamente due e uno (quarta, 4, 2).

Nella quarta Enneade, che concerne l'Anima, una parte, e precisamente il settimo trattato, è dedicata alla discussione sull'immortalità. Il corpo, essendo composto, evidentemente non è immortale; e dato che è parte di noi, noi non siamo interamente immortali. Ma qual è il rapporto tra l'anima e il corpo? Aristotele (che non viene citato esplicitamente) diceva che l'anima era la forma del corpo, ma Plotino respinge questo punto di vista, basandosi sul

fatto che l'atto intellettuale sarebbe impossibile se l'anima fosse una forma del corpo. Gli stoici pensano che l'anima è materiale, ma l'unità dell'anima dimostra che anche questo è impossibile. Per di più dato che la materia è passiva, essa non può aver creato se stessa; la materia poteva non esistere se l'anima non l'avesse creata e, se l'anima non esistesse, la materia scomparirebbe in un batter d'occhio. L'anima non è materiale, né è la forma d'un corpo materiale, ma è Essenza, e l'Essenza è eterna. Questa teoria è implicita già nell'argomento platonico, per cui l'anima è immortale dato che le idee sono eterne; ma è soltanto con Plotino che la cosa diventa esplicita. Come fa l'anima ad entrare nel corpo dall'indifferenziazione del mondo intellettuale? La risposta è: a causa dell'appetito. Ma l'appetito, benché sia talvolta ignobile, può essere relativamente nobile. Anzi, l'anima «desidera costruire un ordine secondo il modello di ciò che ha visto nel Principio Intellettuale (Nous)». Vale a dire, l'anima contempla l'intimo regno dell'Essenza e desidera produrre qualcosa che sia il più simile possibile ad esso, e che possa esser visto guardandolo dal di fuori invece che dal di dentro, proprio come (potremmo dire) un compositore che prima immagina la sua musica e poi desidera ascoltarla eseguita da un'orchestra.

Questo desiderio creativo dell'anima ha però risultati sfortunati. Fintantoché vive nel puro mondo dell'Essenza, l'anima non è separata dalle altre anime che vivono nello stesso mondo; ma, non appena si unisce ad un corpo, ha il compito di governare ciò che è inferiore a lei e questo

compito la separa dalle altre anime che hanno altri corpi.

Eccettuati pochi uomini in pochi momenti, l'anima resta incatenata al corpo. «Il corpo oscura la verità, ma là tutto è chiaro e definito» (quarta, 9, 5). (Plotino adopra abitualmente «là» come farebbe un cristiano, come è adoperato per esempio in: Là è la vita che non conosce fine, là è la vita senza lacrime.) è piuttosto difficile per questa dottrina, come per quella di Platone, evitare la conclusione che la creazione sia stata un errore. L'Anima, nel suo momento migliore, si appaga nel Nous, il mondo dell'Essenza; se fosse sempre in stato di grazia non creerebbe, ma si limiterebbe a contemplare. Sembra che l'atto della creazione vada scusato per il fatto che il mondo creato, nelle sue linee fondamentali, è il migliore di quanti siano logicamente possibili; ma è sempre una copia del mondo eterno, e come tale ha la bellezza che è possibile ad una copia. La definizione più completa si trova nel Trattato sugli gnostici (secondo, 9, 8). «Chiedere perché il mondo è stato creato, è come chiedere perché esista un'Anima o perché il Demiurgo operi.

Significa, innanzi tutto, ammettere un principio a ciò che è sempre stato. Significa, poi, rappresentarsi la creazione come l'atto di un Essere mutevole che di volta in volta è creato e creante.

«Bisogna dunque, se si dimostrano disposti ad accettare un insegnamento, far capir loro la natura delle cose, al fine di far cessare le ingiurie che essi indirizzano troppo facilmente, invece di parlare con il rispetto che si converrebbe, a degli esseri che vanno onorati. «Si ha torto

a fare dei rimproveri al modo con cui è governato l'universo, poiché, innanzi tutto, testimonia la grandezza della natura intellettuale: perché, se esiste una vita che non è l'esistenza disordinata dei piccoli animali generati senza posa, giorno e notte, per la sovrabbondanza stessa della natura universale, ma è invece una vita con un solo reggitore, chiara allo spirito, multipla, diffusa ovunque e testimone d'una immensa saggezza, come non dire che essa è l'immagine visibile e bella degli dèi intellettuali? Non è il mondo intellettuale, poiché non ne è che l'immagine. Questa ne è la sua vera natura ed essa non può essere contemporaneamente simbolo e realtà. Ma è falso dire che questa immagine non sia somigliante: non vi è omissso nulla di ciò che costituisce una bella immagine, che sia opera della natura.

«Questa immagine non dev'essere, invero, il risultato di un preordinato artificio; l'intellettuale non può essere il termine ultimo della realtà, deve operare in due modi, su se stesso, e su qualcosa che è dopo di lui: se fosse solo non avrebbe più nulla al di sotto di sé, cosa del tutto impossibile; una potenza meravigliosa circola in lui, ed è per questo che opera.» Questa è forse la miglior risposta agli gnostici che i principi di Plotino rendano possibile. Il problema, con un linguaggio un poco diverso, fu ereditato dai teologi cristiani; anch'essi hanno trovato difficile render conto della creazione senza ammettere la conclusione, blasfema, che prima di essa qualcosa mancasse al Creatore. Invero la difficoltà è maggiore di quella di Plotino perché questi può dire che la natura stessa dello Spirito

rende la creazione inevitabile, mentre per il cristiano, il mondo risultò dal libero esercizio della volontà di Dio. Plotino ha un vivacissimo senso d'un certo genere di bellezza astratta. Nel descrivere la posizione intermedia dello Spirito tra l'Uno e l'Anima, esce improvvisamente in un brano di rara eloquenza: «Se l'Essere Supremo si avvanza, non deve incedere su un essere inanimato, né direttamente sull'anima; ma dinanzi a lui deve trovarsi un essere immensamente bello: così, dinanzi al Gran Re, s'avanzano, nel suo corteo, dapprima personaggi di minor conto, poi uomini sempre più elevati in dignità, poi chi avvicina maggiormente il re ed ha incarichi di maggiore responsabilità, infine chi, dopo di Lui, riceve i più grandi onori; dopo di loro ecco all'improvviso apparire il Gran Re in persona: gli astanti lo venerano e lo adorano, se non se ne sono già andati, paghi di avere visto il suo corteo.» (quinto, 5,3) C'è un suo trattato sulla Bellezza Intellettuale che mostra un analogo sentimento (quinto, 8): «Augusti e belli sono tutti gli dèi, e la loro bellezza è immensa: ma chi è che li fa essere così? è l'intelletto e, in loro, questo Intelletto è più attivo del nostro, che si rende visibile... Là, "la vita è facile": la verità è per loro madre e nutrice, alimento e sostanza; essi vedono tutto, non le cose soggette a generazione, ma le cose che possiedono l'essere e, tra queste, essi stessi; tutto è trasparente; nulla di oscuro o di resistente; tutti sono chiari per tutti fin nella loro intimità; è la luce per la luce.

Ognuno ha tutto in sé, e vede tutto in ogni altro, tutto è ovunque, tutto è tutto, ognuno è tutto; lo splendore è senza

macchia; ognuno è grande, poiché la stessa piccolezza è grande; il sole è tutti gli astri, ed ogni astro è il sole ed insieme tutti gli astri. Ognuno ha una sua spiccata personalità pur specchiandosi ogni cosa in lui.» Oltre all'imperfezione che inevitabilmente è presente nel mondo, dal momento che questo è una copia, c'è, per Plotino come per i cristiani, quella forma più positiva di male che deriva dal peccato. Il peccato è una conseguenza del libero arbitrio, che Plotino sostiene in contrasto con i deterministi e più particolarmente con gli astrologi.

Non si attenta a negare del tutto la vitalità dell'astrologia, ma pone ad essa dei limiti, fino a rendere quel che rimane compatibile con il libero arbitrio. Fa lo stesso per quel che riguarda la magia; il saggio, dice, è al di fuori dei poteri magici. Porfirio racconta che un filosofo rivale tentò di gettare su Plotino il malocchio e che, a causa della sua santità e saggezza, la fattura ricadde sul rivale. Porfirio e tutti i seguaci di Plotino sono molto più superstiziosi di lui. La superstizione, in lui, è scarsa, per quanto lo permette la sua epoca.

Sforziamoci ora di riassumere i meriti e i difetti della dottrina insegnata da Plotino e per lo più accettata dalla teologia cristiana, sinché questa rimase sistematica ed intellettuale.

C'è innanzi tutto la costruzione di quello che Plotino credeva un sicuro rifugio per gli ideali e per le speranze, nonché la mèta verso la quale impegna tutti gli sforzi morali e intellettuali. Nel terzo secolo e nei secoli successivi alle invasioni barbariche, la civiltà occidentale fu prossima alla

totale distruzione. Fu una fortuna che, mentre la teologia era quasi l'unica attività mentale sopravvissuta, il sistema accettato non fosse puramente superstizioso, ma conservasse, per quanto a volte profondamente svirilizzate, dottrine che contenevano molto del lavoro dell'intelletto greco e molta della devozione morale che è comune agli stoici ed ai neoplatonici. Ciò rese possibile la nascita della filosofia scolastica; poi, con il Rinascimento, lo stimolo derivò dal rinnovato studio di Platone e degli altri antichi.

D'altra parte, la filosofia di Plotino ha il difetto di incoraggiare gli uomini a guardare in se stessi anziché a guardar fuori; quando guardiamo dentro vediamo il Nous, che è divino, mentre quando guardiamo fuori vediamo le imperfezioni del mondo sensibile.

Questo tipo di soggettivismo andò gradatamente crescendo; lo si può trovare nelle dottrine di Protagora, Socrate e Platone, come negli stoici e negli epicurei. Ma al principio era solo dottrinale e non sentimentale; per lungo tempo non riuscì ad uccidere la curiosità scientifica. Abbiamo visto come Posidonio, intorno all'anno 100 a.C., viaggiasse in Spagna e sulle coste atlantiche dell'Africa per studiar le maree.

Gradatamente, però, il soggettivismo invase i sentimenti degli uomini non meno delle loro dottrine. La scienza non venne più coltivata e fu stimata importante solo la virtù.

La virtù, come era concepita da Platone, implicava tutto ciò che era allora possibile sulla via delle conquiste del pensiero; ma nei secoli successivi la si pensò sempre più

limitata alla sola volontà virtuosa e non la si immaginò come un desiderio di capire il mondo fisico o di migliorare il mondo delle istituzioni umane. Il Cristianesimo, nelle sue dottrine etiche, non era esente da questo difetto, per quanto, in pratica, la convinzione dell'importanza di espandere il credo cristiano dette un oggetto concreto all'attività morale, che non rimase così più limitata al perfezionamento di se stessi.

Plotino è contemporaneamente una fine ed un principio, una fine per quel che riguarda i Greci, ed un principio per quel che riguarda il Cristianesimo. Per il mondo antico, stanco per secoli di disillusioni, esausto dalla disperazione, la sua dottrina poteva essere accettabile, ma non era certo stimolante. Per il più rude mondo barbarico, in cui l'energia sovrabbondante aveva bisogno d'essere arginata e regolata, piuttosto che stimolata, ciò che del suo insegnamento riuscì a penetrare ebbe un effetto benefico, dato che il male da combattere non era la rilassatezza, ma piuttosto la brutalità. Il compito di trasmettere ciò che poteva sopravvivere della sua filosofia fu assolto dai filosofi cristiani dell'ultimo periodo di Roma.

VOLUME SECONDO

PARTE PRIMA: LA FILOSOFIA CATTOLICA: I PADRI.

INTRODUZIONE.

La Filosofia cattolica, nel senso in cui userò questo termine, dominò il pensiero europeo da Agostino al Rinascimento. Prima e dopo questo periodo di dieci secoli, altri filosofi sono appartenuti alla stessa scuola. Prima di Agostino ci furono gli antichi Padri, e in particolare Origene; dopo il Rinascimento molti, compresi tutti gli attuali insegnanti di filosofia cattolici ortodossi, aderiscono ancora a qualche sistema medioevale, in specie a quello di Tommaso d'Aquino. Ma è solo da Agostino al Rinascimento che i più grandi filosofi si dedicarono a costruire o a perfezionare la sintesi cattolica. Nei secoli del Cristianesimo che precede Agostino, gli stoici e i neoplatonici superarono i Padri in abilità filosofica; dopo il Rinascimento nessuno dei filosofi più in vista, neppure tra i cattolici ortodossi, si dedicò a proseguire la tradizione scolastica o agostiniana.

Il periodo di cui ci occuperemo in questo libro differisce dalle epoche precedenti e successive non solo per la filosofia, ma in molti altri sensi. La cosa più notevole è la potenza della Chiesa. La Chiesa creò tra le teorie filosofiche e le condizioni sociali e politiche un rapporto più

stretto di quanto non sia mai stato prima o dopo il periodo medioevale, che possiamo situare tra il 400 circa e il 1400 circa d.C. La Chiesa è un'istituzione sociale costruita su di un credo, in parte basato su principi filosofici, in parte sulla storia sacra. Raggiunse potenza e ricchezza per mezzo del suo credo. I governanti laici, frequentemente in conflitto con essa, furono sconfitti perché la grande maggioranza della popolazione, compresi moltissimi degli stessi governanti laici, era profondamente convinta della verità della fede cattolica. La Chiesa dovette combattere contro le tradizioni romana e germanica. La tradizione romana era forte soprattutto in Italia, specie tra i legislatori; la tradizione germanica era più forte in mezzo all'aristocrazia feudale nata dalle conquiste barbariche. Ma per molti secoli nessuna di queste tradizioni si dimostrò abbastanza forte da opporsi con successo alla Chiesa; e ciò perché non c'erano, a sostenerle, adeguate filosofie. Una storia del pensiero, come quella in cui siamo impegnati, è inevitabilmente monocorde, quando giunge a trattare il Medioevo. Con pochissime eccezioni, tutti gli uomini di quest'epoca, che contribuirono alla vita intellettuale del loro tempo, erano ecclesiastici. I laici, nel Medioevo, costruirono lentamente un vigoroso sistema politico ed economico, ma la loro attività fu, in un certo senso, oscura. Ci fu nel tardo Medioevo un'importante letteratura laica, assai diversa da quella della Chiesa; in una storia generale questa letteratura richiederebbe maggiore attenzione di quanta non occorra dedicargliene in una storia del pensiero filosofico. Fino a Dante, non troviamo un laico che

scriva con piena conoscenza della filosofia ecclesiastica del tempo. Sino al 14° secolo, gli ecclesiastici hanno praticamente il monopolio della filosofia e di conseguenza la filosofia è scritta dal punto di vista della Chiesa. Perciò il pensiero medioevale non può essere esposto senza che si abbia una conoscenza sufficientemente estesa dello sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche, ed in particolare del Papato.

Il mondo medioevale, al contrario del mondo antico, è caratterizzato da varie forme di dualismo. C'è il dualismo tra clero e laici, il dualismo tra Latini e Teutoni, il dualismo tra il Regno di Dio e i reami terreni, il dualismo tra lo spirito e la carne. Tutti sono riassunti nel dualismo tra Papa ed Imperatore. Il dualismo tra Latini e Teutoni è una conseguenza delle invasioni barbariche, ma gli altri hanno origini più remote. I rapporti tra clero e laici, per il mondo medioevale, dovevano esser modellati sui rapporti tra Samuele e Saul; l'aspirazione alla supremazia da parte del clero nacque, nel periodo degli imperatori e re ariani o semi-ariani. Il dualismo tra il Regno di Dio e i reami terreni si trova già nel Nuovo Testamento, ma ebbe la sua sistemazione nella Città di Dio di Sant'Agostino. Il dualismo tra lo spirito e la carne, che si trova anche in Platone e fu sottolineato dai neoplatonici, ha notevole importanza nell'insegnamento di San Paolo e dominò l'ascetismo cristiano durante il quarto e quinto secolo.

La filosofia cattolica è divisa in due periodi dai secoli bui, durante i quali nell'Europa occidentale l'attività intellettuale fu quasi inesistente. Dalla conversione di

Costantino alla morte di Boezio, il pensiero dei filosofi cristiani è ancora dominato dall'impero romano, o come realtà o come recente ricordo. I barbari, in questo periodo, sono considerati unicamente come un impaccio, non come parte a sé della Cristianità.

Esiste ancora una comunità civile, nella quale la gente bennata sa leggere e scrivere, ed un filosofo può rivolgersi sia ai laici sia ai chierici. Tra questo periodo e gli evi bui, alla fine del sesto secolo, sta Gregorio Magno, che si considerava suddito dell'imperatore bizantino, ma teneva un atteggiamento altero nei riguardi dei re barbari. Dopo di lui, in tutta la Cristianità occidentale, la separazione tra clero e laici diviene sempre più marcata.

L'aristocrazia laica crea il sistema feudale, che modera alquanto la diffusa e turbolenta anarchia. L'umiltà cristiana è predicata dal clero, ma è praticata solo dalle classi più basse; l'orgoglio pagano si limita ormai ai duelli, alle disfide, ai tornei, alle vendette private, tutte cose che la Chiesa condanna, ma non può impedire. Con gran difficoltà, a cominciare dall'11° secolo, la Chiesa riesce ad emanciparsi dall'aristocrazia feudale, e tale emancipazione è una delle cause per cui l'Europa uscì dai secoli bui. Il primo grande periodo della filosofia cattolica è dominato da Sant'Agostino e, tra i pagani, da Platone. Il secondo periodo culmina in San Tommaso d'Aquino, ad opera del quale, e dei suoi successori, Aristotele acquistò un peso assai maggiore di Platone. Il dualismo della Città di Dio rimase però in pieno.

La Chiesa rappresenta la Città di Dio e, dal punto di

vista politico, i filosofi sostengono gli interessi della Chiesa. La filosofia era dedita alla difesa della fede ed invocava la ragione per far sì che la fede potesse competere con coloro che, come i maomettani, non accettavano la validità della rivelazione cristiana. Con questa invocazione alla ragione i filosofi sfidarono la critica, non solo come teologi, ma come inventori di sistemi destinati a richiamare l'attenzione di un uditorio che poteva coltivare un credo qualsiasi.

A lungo andare, l'appello alla ragione fu forse un errore, ma nel 13° secolo esso apparve come un grande successo. La sintesi del 13° secolo, che aveva un aspetto concluso e definitivo, fu distrutta da varie cause. Forse la più importante fu il sorgere d'una ricca classe commerciale, prima in Italia e poi altrove. L'aristocrazia feudale, per lo più, era ignorante, stupida e barbara; la gente comune aveva fiancheggiato la Chiesa, perché questa era superiore ai nobili per intelligenza, moralità e capacità di combattere l'anarchia. Ma la nuova classe commerciale era intelligente quanto il clero, altrettanto al corrente nelle materie mondane, più capace di tener testa ai nobili, e più accetta alle classi umili delle città, come campione delle libertà civiche. Le tendenze democratiche si fecero avanti e, dopo aver aiutato il Papa a sconfiggere l'Imperatore, si adopravano ad emancipare la vita economica dal controllo ecclesiastico. Altra causa della fine del Medioevo fu il sorgere di forti monarchie nazionali in Francia, Inghilterra e Spagna.

Soppressa l'anarchia interna e alleatisi con i ricchi

mercanti contro l'aristocrazia, i re, dopo la metà del 15° secolo, furono abbastanza forti da combattere il Papa nell'interesse nazionale.

Il Papato, intanto, aveva perso il prestigio morale che aveva goduto e conservato nell'11esimo, 12esimo e 13° secolo.

Prima con la sottomissione alla Francia, nel periodo in cui i Papi vissero ad Avignone, poi con il Grande Scisma, il Papato finì, senza volerlo, con il persuadere il mondo occidentale che una incontrastata autocrazia papale non era né possibile né desiderabile.

Nel 15° secolo la sua posizione di guida della Cristianità divenne, in pratica, subordinata alla sua posizione di principato italiano, implicato nel giuoco complesso e poco scrupoloso della lotta politica italiana.

E così il Rinascimento e la Riforma abbattono la sintesi medioevale, cui non è ancora succeduto nulla di altrettanto organico e apparentemente completo. Il sorgere e il decadere di questa sintesi è il soggetto della parte seconda di «Filosofia cattolica».

L'atteggiamento degli uomini di pensiero, nell'intero periodo, fu di profonda insoddisfazione per le cose di questo mondo, reso sopportabile solo dalla speranza di una migliore vita futura. Questa infelicità era il riflesso di ciò che accadeva in tutta l'Europa occidentale. Il terzo secolo fu un periodo disastroso, in cui la calma generale fu improvvisamente sconvolta. Dopo un ultimo periodo di quiete nel quarto secolo, il quinto portò la fine dell'impero d'Occidente e lo stabilirsi dei barbari in tutto il suo

territorio. I cittadini ricchi e colti, sui quali si era basata l'ultima civiltà romana, furono in gran parte ridotti alle condizioni di profughi; i sopravvissuti si ridussero a vivere nei loro possedimenti rurali. Nuove scosse si succedettero fino circa al 1000, senza neppure i momenti di pausa necessari per pensare a una ripresa. Le guerre dei Bizantini e dei Longobardi distrussero quasi tutto ciò che restava della civiltà in Italia.

Gli Arabi conquistarono la maggior parte del territorio dell'impero d'Oriente, si stabilirono in Africa ed in Spagna, minacciarono la Francia, e una volta saccheggiarono perfino Roma. I Danesi ed i Normanni devastarono Francia, Inghilterra, Sicilia e l'Italia meridionale. La vita, in tutti questi secoli, fu precaria e piena di pericoli. Già cattiva com'era in realtà, cupe superstizioni la resero anche peggiore. Si pensava che anche la grande maggioranza dei cristiani sarebbe andata all'inferno. In ogni istante gli uomini si sentivano circondati da spiriti maligni, ed esposti alle macchinazioni di maghi e streghe.

Non era possibile alcuna gioia nella vita, eccetto per chi riusciva a raggiungere, in momenti fortunati, la spensieratezza dei fanciulli. La diffusissima miseria rafforzava l'intensità del sentimento religioso. La vita terrena dell'uomo buono era un pellegrinaggio verso la Città celeste; nulla aveva valore nel mondo sublunare, se non la tenace virtù che portava, infine, all'eterna felicità, I Greci, nel loro periodo di splendore, avevano trovato gioia e bellezza nel mondo quotidiano. Empedocle, apostrofando i suoi concittadini, dice: «Amici, che abitate

la grande città che dalla sua cittadella guarda giù sulla rocca gialla di Agrigento, occupati in utili lavori, rifugio onorato per gli stranieri, uomini incapaci di meschinità, salve!» Poi, fino al Rinascimento, gli uomini non godettero più d'una così semplice felicità nel mondo visibile, ma volsero le loro speranze all'invisibile.. Nel loro cuore, Agrigento è sostituita dalla Gerusalemme Dorata. Quando infine ritornò la felicità terrena, andò diminuendo l'intensità del desiderio per l'altro mondo. Le parole erano le stesse, ma meno sincere. Nel tentativo di render comprensibile la genesi e il significato della filosofia cattolica, sono stato costretto a dedicare alla storia generale più spazio di quanto non ne sia richiesto dalla filosofia antica o da quella moderna. La filosofia cattolica è essenzialmente la filosofia d'una istituzione, e cioè della Chiesa cattolica; la filosofia moderna, anche quando è lontana dall'ortodossia, è largamente legata a problemi, specie nel campo etico e nella teoria politica, derivati dal punto di vista cristiano sulla legge morale e dalle dottrine cattoliche in merito ai rapporti fra Stato e Chiesa. Nel paganesimo greco-romano non esisteva la situazione di doppio «lealismo», come quello dovuto, fin dal principio, dal cristiano a Dio e a Cesare o, in termini politici, alla Chiesa e allo Stato. I problemi sorti da questo doppio lealismo furono, per lo più, risolti in pratica, prima ancora che i filosofi avanzassero le relative teorie. In questo processo si ebbero due distinti stadi: uno prima della caduta dell'impero d'Occidente, e uno dopo. Fu la pratica d'una lunga serie di vescovi, culminata con Sant'Ambrogio, a fornire le basi alla filosofia politica di

Sant'Agostino.

Vennero poi le invasioni barbariche, seguite da un lungo periodo di confusione e di ignoranza. Tra Boezio e Sant'Anselmo, per oltre cinque secoli ci fu un solo eminente filosofo, Giovanni Scoto, e questi, un Irlandese, non era stato sostanzialmente coinvolto dai vari processi che venivano plasmando il resto del mondo occidentale. Ma durante questo periodo, malgrado l'assenza di filosofi, non mancò del tutto una qualche evoluzione intellettuale. Il caos sollevò urgenti problemi pratici, che furono affrontati per mezzo d'istituzioni e di correnti di pensiero che dominarono la filosofia scolastica e che, in gran parte, sono importanti ancora oggi. Queste istituzioni e queste correnti di pensiero non furono introdotte dai teorici, ma da uomini pratici, per le necessità stesse del conflitto. La riforma morale della Chiesa nell'11° secolo, preludio immediato alla filosofia scolastica, fu una reazione contro il crescente assorbimento della Chiesa nel sistema feudale. Per capire gli scolastici dobbiamo capire Ildebrando, e per capire Ildebrando dobbiamo conoscere qualcosa dei mali contro cui egli combatteva, né possiamo ignorare la fondazione del Sacro Romano Impero e il suo effetto sul pensiero europeo. Per queste ragioni, il lettore troverà nelle pagine seguenti molta storia ecclesiastica e politica, il cui rapporto con lo sviluppo del pensiero filosofico può non riuscire a tutta prima evidente, tanto più necessario riferire qualcosa della storia di questo periodo, quanto più il periodo stesso è oscuro e tutt'altro che familiare anche a chi ha la storia antica e moderna sul palmo della mano.

Pochi filosofi veri e propri hanno avuto maggior influsso sul pensiero filosofico di quanto ne abbiano avuto Sant'Ambrogio, Carlo Magno e Ildebrando.

Riferire ciò che è essenziale intorno a questi uomini e ai loro tempi è quindi indispensabile, se si vuol esporre in maniera adeguata il nostro argomento.

1: L'EVOLUZIONE RELIGIOSA DEGLI EBREI.

La religione cristiana, così come fu trasmessa dall'Impero romano ai barbari, consisteva di tre elementi: primo, alcune convinzioni filosofiche, derivate principalmente da Platone e dai neoplatonici, ma in parte anche dagli stoici; secondo, una concezione della morale e della storia derivata dagli ebrei; e terzo, alcune teorie, riguardanti più in particolare la salvezza, del tutto originali del Cristianesimo, benché in parte rintracciabili nell'orfismo e negli analoghi culti del vicino Oriente.

I più importanti elementi ebraici del Cristianesimo mi sembrano i seguenti:

1) Una storia sacra che comincia con la creazione, indica la futura evoluzione del mondo e spiega i rapporti tra Dio e l'uomo.

2) L'esistenza di una piccola parte dell'umanità amata da Dio in modo particolare. Per gli ebrei questa frazione era il Popolo d'Israele; per i cristiani, gli eletti.

3) Una nuova concezione di «rettitudine». La virtù di far

l'elemosina, per esempio, fu trasmessa al Cristianesimo dal tardo giudaismo. L'importanza data al battesimo potrebbe anche derivare dall'orfismo o dalle religioni orientali e pagane del mistero, ma la filantropia pratica, come elemento della concezione cristiana della virtù, sembra derivata dagli ebrei.

4.) La legge. I cristiani fecero propria una parte della Legge ebraica, per esempio il Decalogo, ma respinsero il cerimoniale e il rituale. In pratica, però, provarono per il Credo gli stessi sentimenti che gli ebrei provavano per la legge. Ne consegue la dottrina secondo la quale la giusta fede è importante almeno quanto le azioni virtuose, una dottrina essenzialmente ellenica.

Alla sua origine c'è l'esclusivismo ebraico per quel che concerne gli eletti.

5) Il Messia. Gli ebrei credevano che il Messia avrebbe portato loro la prosperità temporale e la vittoria sopra i loro nemici terreni: per di più Egli era ancora da venire.

Per i cristiani, il Messia era il Gesù storico, identificato anche con il Logos della filosofia greca; e non era in terra, ma in cielo, che il Messia avrebbe fatto trionfare i suoi seguaci sui loro nemici.

6) Il Regno dei Cieli. L'aldilà è una concezione che in un certo senso gli ebrei ed i cristiani dividono con l'ultimo platonismo, ma che con loro prende una forma più concreta che non nei filosofi greci. La dottrina greca, che si può ritrovare in molta filosofia cristiana ma non nei Cristianesimo popolare, affermava che il mondo sensibile spazio-temporale era un'illusione e che, per mezzo della

disciplina intellettuale e morale, un uomo poteva riuscire a vivere nel mondo eterno, che è il solo reale. La dottrina ebraica e cristiana, d'altra parte, concepiva l'Altro Mondo in modo non diverso metafisicamente da questo mondo, ma di là da venire: allora i virtuosi godranno di un'eterna felicità e i cattivi soffriranno un eterno tormento.

Questa convinzione traeva con sé una psicologia di rivincita, ed era quindi comprensibile a chiunque, mentre le dottrine dei filosofi greci non lo erano.

Per capire l'origine di queste teorie, dobbiamo renderci conto di alcuni fatti della storia ebraica, a cui rivolgeremo ora la nostra attenzione. L'antica storia degli israeliti non può essere confermata per altra fonte che attraverso il Vecchio Testamento ed è impossibile sapere a qual punto esso cessi di essere puramente leggendario. Si può ammettere che Davide e Salomone siano dei re realmente esistiti: ma nell'epoca di cui abbiamo le prime testimonianze storiche, s'erano già formati due regni, di Israele e di Giuda. La prima persona menzionata nel Vecchio Testamento della quale abbiamo notizia per altra via è Ahab, re d'Israele, di cui si parla in una lettera assira dell'853 a.C.

Infine gli Assiri conquistarono il regno settentrionale nel 722 a.C., ed esiliarono gran parte della popolazione. Dopo di ciò, solo il regno di Giuda conservò la religione e la tradizione israelitiche. Il regno di Giuda riuscì a sopravvivere agli Assiri, la cui potenza ebbe fine con la presa di Ninive da parte dei Babilonesi e dei Medi nel 606 a.C. Ma nel 586 a.C. Nabucodonosor conquistò

Gerusalemme, distrusse il Tempio, e condusse in schiavitù a Babilonia gran parte della popolazione. Il regno babilonese cadde nel 538 a.C., quando Babilonia fu presa da Ciro, re dei Medi e dei Persiani. Ciro, nel 537 a.C., promulgò un editto con cui si permetteva agli ebrei di ritornare in Palestina. Molti di loro lo fecero, sotto la guida di Neemia e di Ezra: il Tempio fu ricostruito, e l'ortodossia ebraica cominciò a cristallizzarsi. Nel periodo della cattività, e per un certo tempo prima e dopo tale periodo, la religione ebraica passò attraverso un'importantissima evoluzione.

Sembra che originariamente non ci fosse una grande differenza, dal punto di vista religioso, tra gli Israeliti e le tribù circostanti. Jahveh era, al principio, soltanto il Dio della tribù, il quale favoriva i figli di Israele; ma non era escluso che ci fossero altri dèi, e i loro adoratori erano numerosi. Quel che dice il primo Comandamento: «Non avrai altro Dio al di fuori di me», rappresenta un'innovazione avvenuta nell'epoca immediatamente precedente alla cattività. Ciò è reso chiaro da vari testi degli antichi profeti.

In questo periodo i profeti insegnarono per la prima volta che l'adorazione degli dèi pagani era peccato. Per ottenere la vittoria nelle continue guerre di quel tempo, essi proclamarono, il favore di Jahveh era essenziale: e Jahveh avrebbe rifiutato il suo favore se si fossero onorati anche altri dèi.

Geremia ed Ezechiele, in particolare, sembra abbiano affermato l'idea che tutte le religioni, eccetto una, sono

false, e che il Signore punisce l'idolatria.

Alcune citazioni illustreranno il loro insegnamento, e mostreranno la diffusione delle pratiche pagane contro cui essi protestano. «Non vedi tu quello che fanno nelle città di Giuda e nelle vie di Gerusalemme? I figliuoli raccolgono legna, i padri accendono il fuoco, e le donne intridono la pasta per far delle focacce alla regina del cielo (Ishtar) e si fanno libazioni a dèi stranieri, per recare offesa a me».

(Geremia, 7, 17-18) Il Signore è sdegnato per questo. «Hanno edificato gli alti luoghi di Tofeth, nella valle del figliuolo di Hinnom, per bruciarvi i loro figliuoli e le loro figliuole; cosa che io non comandai né ebbi mai in mente» (Geremia, 7, 31) C'è un brano assai interessante in Geremia, in cui si denunciano per idolatria gli ebrei d'Egitto. Egli stesso era vissuto tra loro per un certo tempo. Il profeta dice agli ebrei profughi in Egitto che Jahveh li distruggerà tutti, perché le loro mogli hanno bruciato incenso ad altri dèi. Ma essi rifiutano di ascoltarlo, dicendo: «Vogliamo assolutamente adempiere i voti che le nostre labbra hanno pronunziato: offrir profumi alla regina del cielo, farle libazioni, come già facemmo noi, i nostri padri, i nostri re, i nostri capi nelle città di Giuda e per le vie di Gerusalemme onde avemmo allora abbondanza di pane, fummo felici e non conoscemmo sciagura». Ma Geremia li assicura che Jahveh ha notato queste pratiche idolatriche e che la disgrazia è venuta a causa di questo. «Guardate, dice Jahveh, io lo giuro per il mio gran nome: in tutto il paese d'Egitto il mio nome non sarà più invocato dalla bocca di verun uomo di Giuda... Ecco, io vigilerò

sopra di essi per loro danno e non per loro bene: e tutti gli uomini di Giuda che sono nel paese d'Egitto saranno consumati dalla spada e dalla fame finché non siano sterminati totalmente.» (Geremia, 44, 11-fine) Ezechiele è ugualmente scandalizzato per le pratiche idolatriche degli ebrei. Il Signore, in una visione, gli mostra delle donne al cancello settentrionale del tempio che piangono per Tammuz (una deità babilonese): poi Egli mostra «più grandi abomini»: venticinque uomini alla porta del tempio che adorano il sole. Il Signore dichiara: Quindi anch'io sorgerò in furia: il mio occhio non li risparmiarà, ne avrà pietà: e per quanto essi gridino nelle mie orecchie con voce alta, tuttavia io non li udrò».

(Ezechiele, 7, 11-fine) L'idea che tutte le religioni, eccetto una, siano cattive e che il Signore punisca l'idolatria fu, a quanto pare, affermata da questi profeti. I profeti, in complesso, erano fortemente nazionalisti, ed aspettavano il giorno in cui il Signore avrebbe completamente distrutto i gentili. La cattività fu presa a giustificazione delle accuse dei profeti. Se Jahveh era onnipotente, e gli ebrei erano il suo Popolo Eletto, le loro sofferenze potevano essere spiegate solo come conseguenza delle loro cattiverie. È la psicologia della correzione paterna: gli ebrei devono esser purificati attraverso le punizioni. Sotto l'influsso di questa convinzione, si sviluppò nell'esilio un'ortodossia molto più rigida ed esclusiva, dal punto di vista nazionale, di quella prevalente al tempo dell'indipendenza. Gli ebrei che restarono in patria e non furono trapiantati in Babilonia non

seguirono un'evoluzione altrettanto profonda. Ezra e Neemia, quando tornarono a Gerusalemme dopo la cattività, si scandalizzarono nel trovare che i matrimoni misti erano divenuti tanto comuni; e li sciolsero tutti. (Ezra, 9-10, 5) Gli ebrei si distinsero tra le altre nazioni dell'antichità per il loro inflessibile orgoglio nazionale. Tutti gli altri, quando erano conquistati, si sottomettevano sia psicologicamente sia nelle stesse manifestazioni esteriori; soltanto gli ebrei conservavano la fede nella loro superiorità, e la convinzione che le loro disgrazie fossero dovute all'ira di Dio per aver essi mancato di conservare la purezza della fede e del rituale.

I libri storici del Vecchio Testamento, compilati per lo più dopo la cattività, danno un'impressione errata, dato che fanno pensare che le pratiche idolatriche, contro cui i profeti protestarono, costituissero un abbandono dell'originaria severità, mentre in realtà l'originaria severità non era mai esistita. I profeti furono degli innovatori in un senso molto più radicale di quanto appare leggendo la Bibbia senza approfondirla storicamente.

Alcune di quelle che furono poi le caratteristiche della religione ebraica, si svilupparono durante la cattività, sia pure, in parte, basandosi su elementi preesistenti. A causa della distruzione del Tempio, l'unico luogo dove i sacrifici potevano essere offerti, dal rituale ebraico furono aboliti di necessità i sacrifici. In quel tempo sorsero le sinagoghe, dove si leggevano le parti già esistenti delle Scritture. In quel tempo cominciò ad acquistare importanza il sabato, e lo stesso avvenne per la circoncisione, come segno di

riconoscimento degli ebrei. Come abbiamo visto, fu solo durante l'esilio che si proibì il matrimonio con chi non fosse ebreo. Si pose maggiormente l'accento su tutte le forme di esclusivismo: «Io sono il Signore Dio vostro, che vi ha separato dagli altri popoli».

(Levitico, 20, 24) «Sarete felici, perché io, Signore Dio vostro, sono felice». (Levitico, 19, 2) La legge è per l'appunto un prodotto di quel periodo. Fu una delle forze principali che concorsero a conservare l'unità nazionale.

Quello che ci è giunto come il Libro di Isaia è opera di due differenti profeti, uno precedente l'esilio ed uno posteriore. Il secondo di questi, che gli studiosi della Bibbia chiamano Deutero-Isaia, è il più notevole tra i profeti. È il primo che riferisce le parole del Signore: «Non c'è altro Dio al di fuori di me».

Crede nella resurrezione della carne, forse sotto l'influsso persiano. Le sue profezie intorno al Messia furono più tardi i principali brani del Vecchio Testamento indicati per dimostrare che i profeti prevedero la venuta del Cristo.

Nelle polemiche cristiane, sia verso gli ebrei sia verso i pagani, questi brani del Deutero-Isaia ebbero una parte assai importante. Per questo citerò i più notevoli.

Tutte le nazioni verranno alla fine convertite: «Ed essi delle loro spade faranno vomeri, e delle loro lance, roncole. Una nazione non leverà più la spada contro l'altra, e non impareranno più la guerra» (Isaia, 2, 4); «Guarda, una Vergine concepirà e partorerà un figliolo, e gli porrà nome Immanuel». (Isaia, 7, 14) (Su questo testo s'ebbe una controversia tra ebrei e cristiani; gli ebrei affermavano che

la traduzione corretta fosse «una giovane donna concepirà», ma i cristiani pensavano che gli ebrei mentissero). «Il popolo che camminava nel buio ha visto una gran luce; su coloro che dimoravano nella terra dell'ombra mortale ha brillato la luce...

Perché un figlio ci è nato, un figlio ci è stato dato: e il potere sarà sulle sue spalle: e il suo nome sarà Meraviglioso, Condottiero, il Dio potente, l'eterno Padre, il Principe della Pace».

(Isaia, 10, 2, 6) Il più evidentemente profetico di questi brani è il cinquantaquattresimo capitolo, che contiene il notissimo testo: «Era disprezzato e abbandonato dagli uomini; uomo di dolore, sapeva cosa fosse la malattia... Erano le malattie nostre quelle ch'egli portava, erano i dolori nostri quelli di cui s'era caricato... Ma egli era trafitto per via dei peccati nostri, fiaccato per via delle nostre iniquità: egli sopportava il castigo per cui noi abbiamo pace, e per le lividure sue noi eravamo risanati...

Maltrattato, tutto sopportava umilmente, e non apriva bocca, com'agnello menato allo scannatoio; come pecora muta dinanzi a chi la tosa, non apriva bocca». L'inclusione dei gentili nella salvezza finale è esplicita: «E i gentili s'avvieranno verso la tua luce, e i re verso lo splendore della tua aurora».

(Isaia, 60, 3) Dopo Ezra e Neemia, gli ebrei scompaiono per un certo tempo dalla storia.

Lo Stato ebraico sopravvisse sotto forma di teocrazia, ma il suo territorio era molto piccolo: soltanto una zona di quindici o venti chilometri intorno a Gerusalemme, secondo

E. Bevan. (Jerusalem under the High Priests, pagina 12).

Dopo Alessandro, il territorio fu conteso fra Tolomei e Seleucidi. Questo, però dette origine solo raramente a combattimenti sul territorio ebraico, e non impedì agli ebrei, per lungo tempo, di professare liberamente la loro religione. Le loro massime morali di quel periodo sono esposte nell'Ecclesiaste, scritto probabilmente intorno al 200 a.C.

Fino a poco tempo fa, questo libro era conosciuto solo in una versione greca; per questa ragione fu relegato tra gli apocrifi. Ma poi ne fu scoperto un manoscritto ebraico, diverso, sotto certi aspetti, dal testo della versione greca che abbiamo tra gli apocrifi.

L'insegnamento morale è molto mondano.

Altamente apprezzata la reputazione tra le genti circostanti. L'onestà è la miglior politica, perché è utile avere Jahveh favorevole. Si faccia l'elemosina. Unico segno dell'influenza greca, una lode della medicina. Gli schiavi non devono essere trattati con troppa gentilezza. «Foraggio, soma e bastone son per l'asino: pane, punizione e lavoro per il servo...

Mandalo a lavorare, come è adatto a lui: se non obbedirà, mettilgli catene più pesanti» (23, 24, 28). Nello stesso tempo, ricorda che hai pagato un prezzo per lui, e che se scappa perdersi il tuo danaro; ciò pone un limite alla severità conveniente (23, 30, 31).

Le figlie sono fonte di grande ansietà; a quanto pare, ai tempi dello scrittore, esse erano fortemente inclini all'immoralità (42, 9-11). Egli ha una cattiva opinione delle

donne: «Dagli abiti vengono le tignole, e dalle donne la cattività» (42, 13). è un errore mostrarsi affabili con i propri figli; molto più giusto «far loro piegare il collo fin dalla gioventù» (7, 23, 24).

Insomma, come Catone il Vecchio, egli presenta la moralità dell'uomo virtuoso sotto una luce in verità assai poco attraente. Questa tranquilla esistenza condotta secondo i criteri di una confortante rettitudine fu bruscamente interrotta dal re seleucide Antioco quarto, che era deciso a ellenizzare tutti i suoi domini.

Nel 175 a.C. s'aveva fondato un ginnasio a Gerusalemme e aveva insegnato ai giovani a portar cappelli greci e a praticar l'atletica. In questo fu aiutato da un ebreo ellenizzante di nome Giasone, che egli nominò gran sacerdote. L'aristocrazia sacerdotale aveva perso la sua severità, e subito l'attrazione della civiltà greca; ma ad essa si opponeva energicamente un partito chiamato «Hasidim» (che significa «Santo»), forte tra la popolazione rurale. (Da loro probabilmente si sviluppò la setta degli esseni, le cui dottrine sembra abbiano influenzato il Cristianesimo primitivo. Vedi Oesterley e Robinson. History of Israel, Volume, 2 pag. 323 e seguenti.

Anche i farisei traevano la loro origine da questo gruppo.) Quando, nel 170 a.C., Antioco si trovò impegnato in guerra contro l'Egitto, gli ebrei si ribellarono. Allora Antioco tolse i sacri vessilli dal tempio e vi pose l'immagine del Dio. Identificò Jahveh con Zeus, secondo un uso che aveva avuto successo ovunque. (Alcuni ebrei alessandrini non obiettarono a questa identificazione. Vedi

Lettera di Aristea. 15, 16.) Decise di estirpare la religione ebraica e di far cessare le circoncisioni e l'osservanza delle leggi sui cibi. Gerusalemme si sottomise, ma fuori di Gerusalemme gli ebrei resistettero con la massima energia. La storia di questo periodo è narrata nel Primo libro dei Maccabei. Il primo capitolo narra come Antioco decretò che tutti gli abitanti del suo regno dovessero costituire un unico popolo ed abbandonare le loro leggi particolari. Tutti i pagani obbedirono, e anche molti Israeliti, benché il re avesse comandato che essi dovevano profanare il sabato, sacrificare carne di maiale, e lasciare incirconcisi i loro figli. Coloro che disobbedivano dovevano essere messi a morte. Molti tuttavia resistettero. «Misero a morte alcune donne che avevano fatto circoncidere i loro figli. Impiccarono i bambini, e svaligiarono le case e uccisero coloro che li avevano circumcisi. Però molti in Israele erano fermamente decisi, e si rafforzarono nell'idea di non mangiare alcuna cosa impura.

Per cui scelsero di morire piuttosto che insozzarsi con le carni e piuttosto che profanare il sacro patto: e così morirono».

(Primo libro dei Maccabei, 1, 60,3).

Fu in questo periodo che la dottrina dell'immortalità si diffuse largamente tra gli ebrei.

Si era pensato, fino allora, che la virtù sarebbe stata ricompensata su questa terra; ma la persecuzione, che cadde sui più virtuosi, rese evidente che le cose non stavano così. Per salvaguardare la giustizia divina era necessario, quindi, credere che le ricompense e le

punizioni venissero dopo. Questa dottrina non era universalmente accettata dagli ebrei; ancora al tempo di Cristo i sadducei la respingevano. Ma già allora erano una piccola setta, e più tardi tutti gli ebrei credettero nell'immortalità.

La rivolta contro Antioco fu condotta da Giuda Maccabeo, abile comandante militare, che prima riconquistò Gerusalemme (164 a.C.) e poi compì una serie di aggressioni.

Ora uccideva tutti i maschi, ora li circoncideva per forza. Suo fratello Gionata fu nominato gran sacerdote, gli fu permesso di occupare Gerusalemme con una guarnigione e conquistò parte della Samaria, prendendo Joppa e Akra. Negoziò con Roma e riuscì ad assicurarsi una completa autonomia. I suoi discendenti furono grandi sacerdoti fino ad Erode, e sono noti come la dinastia asmonea. Nel sopportare e nel resistere alla persecuzione, gli ebrei di quel tempo mostrarono un immenso eroismo, pur difendendo cose che non ci sembrano molto importanti, come la circoncisione e il divieto di mangiar maiale. I tempi della persecuzione di Antioco quarto furono cruciali nella storia ebraica. Gli ebrei della Diaspora si andavano sempre più ellenizzando; gli ebrei della Giudea erano pochi; ed anche tra loro i ricchi e i potenti erano inclini ad accettare le innovazioni greche. Se non fosse stato per l'eroica resistenza dell'Hasidim, la religione ebraica poteva facilmente morire. Se questo fosse accaduto, né il Cristianesimo né l'Islam avrebbero potuto esistere nella forma che poi assunsero.

Townsend, nella sua introduzione alla traduzione inglese del Quarto libro dei Maccabei, dice: «è stato acutamente osservato che, se il giudaismo fosse finito come religione sotto Antioco, il seme del Cristianesimo sarebbe venuto a mancare; e così il sangue dei martiri Maccabei, che salvò il giudaismo, divenne infine il seme della Chiesa. E dato che non solo la Cristianità, ma anche l'Islam, derivano il loro monoteismo da un'origine ebraica, può ben essere che il mondo debba oggi l'esistenza del monoteismo, sia in Oriente sia in Occidente, ai Maccabei». (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Edito da R. H. Charles, Volume 2, pag 659). I Maccabei stessi, però, non suscitarono l'ammirazione delle successive generazioni ebraiche, perché i grandi sacerdoti loro discendenti adottarono, dopo i loro successi, una politica mondana e temporale. Rimase però l'ammirazione rivolta ai martiri, Il Quarto libro dei Maccabei, scritto probabilmente ad Alessandria intorno al tempo di Cristo, illustra questo punto, insieme ad altri elementi interessanti. A dispetto del titolo, non menziona mai i Maccabei, ma narra la forza sorprendente d'un vecchio e poi di sette giovani fratelli, i quali tutti vengono prima torturati e poi bruciati da Antioco, mentre la madre, lì presente, li esorta a non cedere. Il re al principio tentò di vincerli con le lusinghe, dicendo loro che, se avessero solo consentito a mangiar maiale, egli avrebbe preso a proteggerli e avrebbe assicurato loro brillanti carriere. Avendo essi rifiutato, mostrò loro gli strumenti di tortura. Ma essi non si piegarono, dicendo che il re

avrebbe sofferto eterni tormenti dopo la morte, mentre essi avrebbero ereditato un'eterna felicità. Uno per uno, ciascuno in presenza dell'altro e in presenza della madre, vennero prima esortati a mangiar maiale e, dopo il loro rifiuto, torturati ed uccisi. Alla fine il re si volse ai suoi soldati, dicendo di sperare che essi avrebbero approfittato d'un tale esempio di coraggio. Il racconto è certamente arricchito di elementi legendari, ma è storicamente vero che la persecuzione fu severa e fu sopportata eroicamente; è vero anche che i principali punti di contrasto erano la circoncisione e la carne di maiale.

Il libro è interessante anche sotto un altro aspetto. Benché lo scrittore sia evidentemente un ebreo ortodosso, usa il linguaggio della filosofia stoica e tenta di dimostrare che gli ebrei vivevano completamente secondo i suoi precetti. Il libro si inizia con la frase: «Ciò che mi propongo di discutere è nel massimo grado filosofico: se la Ragione ispirata sia cioè una guida al di sopra delle passioni; e alla filosofia che ne deriva indirizzerò soprattutto la vostra attenzione». Gli ebrei alessandrini volevano, in filosofia, imparare dai Greci. Ma seguivano anche con straordinaria tenacia la Legge, specie la circoncisione, l'osservanza del sabato e l'astinenza dal maiale e dalle altre carni impure. Dal tempo di Neemia e dopo la caduta di Gerusalemme, nel 70 d.C., l'importanza che essi attribuivano alla Legge crebbe rapidamente. Non tollerarono più profeti che avessero qualcosa di nuovo da dire. Quelli tra loro che si sentivano spinti a scrivere nello stile dei profeti, affermavano sempre d'aver scoperto qualche vecchio libro,

di Daniele o di Salomone o di qualcun altro degli antichi, di indubbia rispettabilità. I loro riti particolari li tenevano uniti come nazione, ma l'eccessivo rispetto per la Legge distrusse gradatamente la loro originalità e li rese fortemente conservatori. Tale rigidità rende tanto più notevole la rivolta di San Paolo contro il dominio della Legge. Il Nuovo Testamento non è però così completamente nuovo come potrebbe apparire a chi nulla conosca della letteratura ebraica dei tempi immediatamente precedenti la nascita di Cristo. Il fervore profetico non era affatto scomparso, benché dovesse adottare lo schermo degli pseudonimi per farsi ascoltare.

Del massimo interesse, sotto questo aspetto, è il Libro di Enoch, opera complessa, dovuta a vari autori, il più antico dei quali è di poco precedente all'epoca dei Maccabei, ed il più recente è del 64 a.C. circa. Il libro vuol riferire, per lo più, le visioni apocalittiche del patriarca Enoch. è molto importante per la comprensione di quel lato del giudaismo che dette origine al Cristianesimo. Gli autori del Nuovo Testamento hanno familiarità con questo libro; Giuda il Santo lo considera effettivamente opera di Enoch. I primi Padri cristiani, per esempio Clemente di Alessandria e Tertulliano, lo trattano come un libro canonico, ma Girolamo e Agostino lo respingono. Poi cadde nell'oblio, e andò disperso, finché, al principio del 19° secolo, ne furono trovati in Abissinia tre manoscritti in lingua etiopica. Più tardi, manoscritti di alcune parti del libro sono stati trovati in versioni greche e latine. Sembra che sia stato scritto originariamente parte in ebraico e

parte in aramaico. I suoi autori erano membri dell'Hasidim o farisei, loro successori. Nel libro si denunciano re e principi, riferendosi alla dinastia asmonea e ai sadducei. Ne fu influenzata la dottrina del Nuovo Testamento, in particolare per quel che riguarda il Messia, l'inferno e la demonologia.

Il libro è composto principalmente di «parabole», di carattere cosmico più marcato rispetto a quelle del Nuovo Testamento. Ci sono visioni del Paradiso, dell'Inferno, del Giudizio Universale e così via; tornano alla mente i primi due libri del Paradiso Perduto, là dove la qualità letteraria è buona, e i Libri Profetici di Blake, là dove è inferiore. C'è un curioso ampliamento della Genesi (6, 2, 4) che ricorda il mito di Prometeo. Gli angeli, che erano anche cannibali, insegnarono agli uomini la metallurgia e furono puniti per aver rivelato «eterni segreti». Gli angeli che avevano peccato divennero dèi pagani e le loro donne sirene; ma infine furono puniti con eterni tormenti. Ci sono delle descrizioni del Paradiso e dell'Inferno di notevole valore letterario. Il Giudizio Finale è tenuto dal «Figlio dell'Uomo, che fu giusto», il quale siede sul trono della sua gloria. Alcuni gentili, all'ultimo momento, si pentiranno e saranno perdonati; ma la maggior parte dei gentili e tutti gli ebrei ellenizzati subiranno la dannazione eterna, perché i giusti chiederanno vendetta e le loro preghiere saranno ascoltate.

C'è un capitolo sull'astronomia, dove impariamo che il sole e la luna sono carri guidati dal vento, che l'anno consiste di 364 giorni, che il peccato dell'uomo fa sì che i

corpi celesti si allontanano dalla loro orbita, e che soltanto il virtuoso può conoscere l'astronomia. Le stelle cadenti sono angeli che cadono, puniti dai sette Arcangeli.

Viene poi la storia sacra. Fino ai Maccabei, questa segue la narrazione già nota attraverso i precedenti libri della Bibbia e, nelle parti più recenti, attraverso la storia.

Poi l'autore procede verso il futuro: la Nuova Gerusalemme, la conversione dei gentili, la resurrezione dei giusti, il Messia.

Un lungo brano è dedicato alla punizione dei peccatori e alla ricompensa dei giusti, che non mostrano mai, a dire il vero, un atteggiamento di perdono cristiano verso i peccatori. «Che cosa farete, o peccatori, e quanto piangerete nel giorno del giudizio, quando udrete la voce della preghiera dei giusti?»

«Il peccato non è stato mandato sulla terra, ma l'uomo stesso lo ha creato». I peccati vengono segnati in cielo.

«Voi peccatori sarete perseguitati per sempre e non avrete pace». I peccatori possono esser felici per tutta la loro vita e anche alla morte, ma le loro anime discenderanno nell'inferno dove soffriranno «buio, catene e fiamme ardenti». Quanto ai giusti, «io e mio figlio saremo uniti a loro per sempre».

Le ultime parole del libro sono: «Ai fedeli mostrerò la sua fede, nelle abitazioni celesti.

Ed essi vedranno coloro che sono nati nel buio finire nel buio, mentre i giusti risplenderanno. E i peccatori grideranno forte a vederli risplendere, ed andranno dove i giorni e le stagioni sono adatti a loro».

Gli ebrei, come i cristiani, pensavano molto al peccato, ma pochi di loro pensavano d'essere essi stessi dei peccatori. Questa fu un'innovazione cristiana, introdotta con la parabola del fariseo e del pubblicano, e indicata come una virtù nelle accuse lanciate da Cristo contro gli scribi e i farisei. I cristiani si sforzavano di praticare l'umiltà; gli ebrei, in genere, no.

Ci sono, però, importanti eccezioni tra gli ebrei ortodossi, poco prima del tempo di Cristo. Prendete, per esempio, il Testamento dei Dodici Patriarchi, scritto, tra il 109 e il 107 a.C., da un fariseo che ammirava Giovanni Ircano, gran sacerdote della dinastia asmonea. Il libro, nella forma in cui lo abbiamo, contiene delle interpolazioni cristiane, tutte riguardanti il dogma. Anche trascurando queste, l'insegnamento etico rimane del tutto simile a quello dei Vangeli.

Come dice il reverendo dottor R.H. Charles: «Il Discorso della Montagna riflette sotto molti aspetti lo spirito e riproduce perfino le frasi del nostro testo stesso, e sembra che San Paolo abbia usato il libro come vademecum».

(Opera citata, pagine 291-292).

Troviamo in questo libro precetti come il seguente: «Amatevi di cuore l'uno con l'altro; e se un uomo pecca contro di te, rivolgigli parole di pace, e nella tua anima non conservare sentimenti di ostilità; e se si pente e confessa, perdonalo. Ma se nega, non adirarti con lui, per tema che, allo scopo di togliere il veleno da te, egli non prenda a giurare, e pecchi così doppiamente... E se egli è senza

vergogna e persiste nel comportarsi male, anche allora perdonalo di cuore, e lascia a Dio di provvedere».

Il dottor Charles è d'opinione che Cristo sarebbe stato d'accordo con questo brano.

Troviamo anche: «Amate il Signore ed il vostro prossimo».

«Amate il Signore con tutte le vostre forze, e amatevi l'un l'altro di vero cuore».

«Amo il Signore; e similmente tutti gli altri uomini con tutto il cuore». Queste frasi possono essere paragonate a quelle di Matteo 22, 37-39. Nel Testamento dei Dodici Patriarchi si condanna ogni odio; per esempio: «L'ira è cecità, e non permette di vedere il volto d'un altro uomo com'è in realtà».

«L'odio quindi è un male, perché è costantemente legato alla bugia.» L'autore di questo libro, come ci si poteva attendere, sostiene che non solo gli ebrei, ma anche i gentili si salveranno. I cristiani hanno imparato dai Vangeli a pensar male dei farisei, tuttavia l'autore di questo libro era un fariseo e insegnava, come abbiamo visto, le stesse massime etiche che, secondo noi, sono le più caratteristiche della predicazione del Cristo.

La spiegazione però non è difficile. In primo luogo, costui può esser stato un fariseo eccezionale; perché la dottrina più comune era, senza dubbio, quella del Libro di Enoch.

In secondo luogo, sappiamo che tutti i movimenti tendono a fossilizzarsi; chi potrebbe ritrovare i principi di Jefferson in quelli delle Figlie della Rivoluzione

Americana? In terzo luogo, per quel che riguarda i farisei in particolare, sappiamo che la loro devozione alla Legge, come assoluta verità finale, pose fine presto ad ogni pensiero nuovo e vivo tra loro. Come dice il dottor Charles: «Quando il fariseismo, rompendo con gli antichi ideali del suo partito, si mescolò agli interessi e ai movimenti politici e quindi rinunciò sempre più allo studio della lettera della Legge, cessò presto di offrir materia di sviluppo a un nobile sistema etico, come quello esposto dal Testamento (dei Patriarchi); così i veri successori degli antichi Hasid e del loro insegnamento abbandonarono il giudaismo e trovarono la loro sede naturale nel Cristianesimo primitivo». Dopo un periodo in cui il governo fu tenuto dai grandi sacerdoti, Marc'Antonio proclamò il suo amico Erode re degli ebrei. Erode era un avventuriero, sempre al limite della bancarotta, abituato alla civiltà romana, e assai lontano dalla pietà ebraica. Sua moglie era della famiglia dei grandi sacerdoti, ma lui era idumeo, fatto che, da solo, sarebbe bastato a renderlo sospetto agli ebrei.

Era un furbo opportunista e abbandonò prontamente Antonio, quando divenne evidente che Ottaviano stava per vincere.

Fece però strenui tentativi per conciliarsi gli ebrei. Ricostruì il Tempio, sia pure in stile ellenistico, con abbondanza di capitelli corinzi; ma piazzò sopra il cancello principale una grande aquila d'oro, infrangendo così il secondo Comandamento. Quando corse la voce che stava morendo, i farisei abbattono l'aquila, ma Erode, per vendetta, ne fece mettere a morte un buon numero. Morì nel

4 a.C., e poco dopo la sua morte i Romani abolirono il regnò ponendo la Giudea sotto un procuratore. Ponzio Pilato, che divenne procuratore nel 26 d.C., era privo di tatto e ben presto fu esonerato. Nel 66 d.C. gli ebrei, guidati dal partito degli zeloti, si ribellarono a Roma. Furono sconfitti, e Gerusalemme fu conquistata nel 70 d.C. Il Tempio fu distrutto e pochi ebrei vennero lasciati in Giudea.

Gli ebrei della Diaspora erano divenuti numerose centinaia, già prima d'allora. Gli ebrei erano stati originariamente un popolo quasi interamente agricolo, ma impararono a commerciare dai Babilonesi durante la cattività. Molti di loro rimasero in Babilonia, dopo Ezra e Neemia, e alcuni di questi erano ricchissimi. Dopo la fondazione di Alessandria, un gran numero di ebrei si trasferì in quella città; venne assegnato loro un quartiere speciale, non come ghetto, ma per tenerli lontani dal pericolo di un contatto con i gentili. Gli ebrei alessandrini si ellenizzarono molto più di quelli della Giudea, e dimenticarono l'ebraico. Per questa ragione fu necessario tradurre il Vecchio Testamento in greco; ne risultò la Bibbia dei Settanta, Il Pentateuco fu tradotto alla metà del terzo secolo a.C., le altre parti un poco più tardi.

Intorno alla Bibbia dei Settanta, così chiamata perché opera di settanta traduttori, sorsero delle leggende. Si diceva che ciascuno dei settanta avesse tradotto tutto indipendentemente dagli altri e che, quando le versioni furono confrontate, vennero trovate identiche fino al minimo dettaglio, perché tutti erano stati divinamente ispirati.

Nondimeno ricerche posteriori mostrarono che quest'opera era gravemente difettosa. Gli ebrei, dopo la nascita del Cristianesimo, ne fecero scarso uso e tornarono a leggere il Vecchio Testamento in ebraico. I primi cristiani, al contrario, pochi dei quali conoscevano l'ebraico, si basavano sul testo dei Settanta o sulle sue traduzioni in latino.

Un testo migliore fu quello elaborato da Origene nel terzo secolo; ma chi conosceva solo il latino dovette accontentarsi di versioni molto difettose, finché Gerolamo, nel quinto secolo, non fece la nuova traduzione detta la Vulgata.

Questa fu accolta al principio con molte critiche, perché Gerolamo era stato aiutato da alcuni ebrei a stabilire il testo, e molti cristiani pensavano che gli ebrei avessero deliberatamente falsificato i profeti affinché non sembrasse che questi preannunciassero il Cristo. Con il tempo, però, il lavoro di San Gerolamo venne accettato ed ha oggi piena autorità nella Chiesa cattolica.

Il filosofo Filone, contemporaneo di Cristo, è il migliore esempio dell'influsso greco sugli ebrei nel campo del pensiero. Ortodosso in religione, Filone è, in filosofia, prima di tutto un platonico; altri importanti influssi da lui subiti sono quelli stoici e neopitagorici.

Mentre la sua influenza tra gli ebrei finì dopo la caduta di Gerusalemme, i Padri cristiani scoprirono che egli aveva mostrato la via per conciliare la filosofia greca con l'accettazione delle Scritture ebraiche. In tutte le città più importanti dell'antichità si formarono notevoli colonie

ebraiche, che esercitarono, insieme ai rappresentanti delle altre religioni orientali, un influsso su quanti non si accontentavano più né dello scetticismo né delle religioni ufficiali di Grecia e di Roma.

Vennero operate molte conversioni al giudaismo, non solo nell'impero, ma anche nella Russia meridionale. Fu probabilmente ai circoli ebraici e semiebraici che il Cristianesimo rivolse il suo primo appello. Il giudaismo ortodosso, però, divenne ancor più ortodosso e più chiuso dopo la caduta di Gerusalemme, proprio come aveva fatto dopo la precedente caduta dovuta a Nabucodonosor.

Dopo il primo secolo, anche il Cristianesimo si cristallizzò, e i rapporti tra giudaismo e Cristianesimo divennero del tutto esteriori ed ostili; come vedremo, il Cristianesimo stimolò poderosamente l'antisemitismo. In tutto il Medioevo, gli ebrei non ebbero parte alcuna nella cultura dei paesi cristiani e furono perseguitati troppo duramente per poter dare un contributo alla civiltà, oltre quello di fornire i capitali per la costruzione di cattedrali e per simili iniziative. Soltanto tra i maomettani, in quel periodo, gli ebrei vennero trattati umanamente, e poterono dedicarsi alla filosofia e ad altre speculazioni intellettuali.

In tutto il Medioevo, i maomettani furono più civili e più umani dei cristiani. I cristiani perseguitarono gli ebrei, specialmente nei periodi di fanatismo religioso; i crociati sono legati al ricordo di terrificanti pogrom. Nei paesi maomettani, al contrario, gli ebrei non furono, in genere, affatto maltrattati.

Specialmente nella Spagna moresca, essi dettero il

loro contributo alla cultura; Maimonide (1135-1204), nato a Cordova, è considerato da qualcuno come fonte di molta della filosofia spinoziana. Quando i cristiani riconquistarono la Spagna, furono in gran parte gli ebrei che trasmisero loro la cultura dei Mori. Gli ebrei colti che conoscevano l'ebraico, il greco e l'arabo, ed erano esperti della filosofia aristotelica, impartirono le loro conoscenze a scolari meno preparati.

Insegnarono anche cose meno apprezzabili, come l'alchimia e l'astrologia.

Dopo il Medioevo, gli ebrei contribuirono ancora molto alla civiltà, ma individualmente, e non più come razza.

2: IL CRISTIANESIMO DURANTE I PRIMI QUATTRO SECOLI.

Il Cristianesimo, al principio, fu predicato da ebrei a ebrei, quasi si trattasse d'un giudaismo riformato. San Giacomo, e in misura minore San Pietro, desideravano che esso restasse in questi limiti, e avrebbero potuto prevalere se non fosse stato per San Paolo, deciso ad ammettere nella Chiesa i gentili senza richiedere loro la circoncisione o la sottomissione alla Legge mosaica. La contesa tra le due fazioni è narrata negli Atti degli Apostoli dal punto di vista paolino. Le comunità cristiane che San Paolo fondò in molti luoghi erano senza dubbio composte in parte di ebrei convertiti, in parte di gentili che cercavano una nuova

religione. I suoi dogmi rendevano attraente il giudaismo in quell'età di dissolvimento religioso, ma la circoncisione costituiva un ostacolo alla conversione degli uomini. Le leggi rituali riguardanti il cibo erano anch'esse fastidiose.

Questi due ostacoli, anche se non ce ne fossero stati altri, avrebbero reso pressoché impossibile alla religione ebraica di divenire universale. Il Cristianesimo, per opera di San Paolo, conservò gli elementi attraenti delle dottrine ebraiche, escludendo quelli che i gentili trovavano più difficile assimilare. La teoria che gli ebrei fossero un popolo eletto fu sempre insopportabile per l'orgoglio greco.

Questa teoria è radicalmente respinta dagli gnostici. Essi, o almeno alcuni di loro, sostenevano che il mondo sensibile era stato creato da una deità inferiore chiamata Ialdabaoth, figlio ribelle di Sofia (Saggezza celeste). Costui, dicono, è il Jahveh del Vecchio Testamento, mentre il serpente, lungi dall'essere cattivo, voleva mettere in guardia Eva contro i suoi inganni. Per un lungo tempo, la suprema deità permise a Ialdabaoth di vivere dove volesse; ma poi mandò suo Figlio ad abitare temporaneamente nel corpo dell'uomo Gesù per liberare il mondo dal falso insegnamento di Mosè. Coloro che sostenevano questa teoria, o qualcosa di simile, la accoppiavano di solito ad una filosofia platonica; Plotino, come abbiamo visto, trovava qualche difficoltà a rifiutarla.

Lo gnosticismo costituiva una via di mezzo tra il paganesimo filosofico ed il Cristianesimo, perché, pur onorando Cristo, giudicava male gli ebrei. Lo stesso

avvenne più tardi con il manicheismo, attraverso il quale Sant'Agostino giunse alla fede cattolica. Il manicheismo combinava elementi cristiani e zoroastriani, insegnando che il male è un principio decisamente concreto insito nella materia, mentre il principio del bene è insito nello spirito. Condannava il mangiar carne e tutte le attività sessuali, perfino nel matrimonio. Tali dottrine intermedie furono di grande aiuto nella graduale conversione degli uomini colti di lingua greca; ma il Nuovo Testamento mette in guardia contro di esse i veri credenti: «O Timoteo, custodisci quello che ti è stato affidato, evitando le profane novità d'espressione e le contraddizioni di quella che falsamente si chiama scienza, professando la quale alcuni si sono allontanati dalla fede». (Prima epistola a Timoteo (6, 20-21)).

Gli gnostici e i manichei continuarono a fiorire finché lo Stato non divenne cristiano.

Dopo di allora furono portati a nascondere le loro convinzioni, ma ebbero ancora una sotterranea influenza. Una delle dottrine di una setta gnostica fu adottata da Maometto.

Questa setta insegnava che Gesù era semplicemente un uomo, e che il Figlio di Dio discese in lui al battesimo e lo lasciò al tempo della Passione. In appoggio a questa opinione si faceva appello alla frase: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?». (Marco, 25, 34) Una frase che, bisogna confessarlo, i cristiani hanno sempre trovato difficile. Gli gnostici consideravano indegno del Figlio di Dio nascere, essere un fanciullo e soprattutto morire in

croce; dicevano che queste cose erano accadute all'uomo Gesù, ma non al divino Figlio di Dio. Maometto, che riconosceva in Gesù un profeta, per quanto non divino, difendeva fortemente il sentimento di classe: per lui, i profeti non potevano fare una brutta fine. Adottò quindi l'opinione dei doceti (una setta gnostica), secondo i quali era un puro fantasma che pendeva dalla croce, sul quale ebrei e romani impotenti e ignoranti riversavano la loro inutile vendetta. In tal modo qualcosa dello gnosticismo passò nell'ortodossia dell'Islam.

L'atteggiamento dei cristiani verso gli ebrei loro contemporanei divenne ben presto ostile.

La dottrina che avevano ricevuto da loro diceva che Dio aveva parlato ai patriarchi ed ai profeti, che erano dei santi, preannunciando loro la venuta di Cristo; ma quando Cristo venne gli ebrei non lo riconobbero e quindi andavano considerati come dei malvagi. Per di più, Cristo aveva abrogato la Legge mosaica, sostituendo ad essa i due comandamenti di amare Dio e il nostro prossimo; anche questo i perversi ebrei rifiutavano di ammettere. Non appena lo Stato divenne cristiano, cominciò l'antisemitismo nella sua forma medioevale, quell'antisemitismo che si manifestava cioè come zelo cristiano.

Fino a che punto i motivi economici, che ebbero tanta importanza più tardi, agissero nell'Impero cristiano, appare impossibile accertare.

Quanto più il Cristianesimo si ellenizzava, tanto più diveniva teologico. La teologia ebraica fu sempre

semplice. Jahveh, da deità della tribù, si era trasformato nell'unico Dio onnipotente che aveva creato il cielo e la terra; la giustizia divina, quando si era visto che non conferiva la prosperità terrena ai virtuosi, era stata trasferita in cielo, il che portò con sé la fede nell'immortalità. Ma, in tutta la sua evoluzione, il credo ebraico non implicò mai nulla di complesso e di metafisico; non aveva misteri e tutti gli ebrei potevano capirlo. La semplicità ebraica caratterizzava ancora, in complesso, i Vangeli sinottici (Matteo, Marco e Luca), ma è già scomparsa in San Giovanni, dove Cristo si identifica con il Logos platonico-stoico. Al quarto evangelista interessa più la figura teologica del Cristo, che non l'uomo Cristo.

Ciò è ancora più vero nei Padri; troverete nei loro scritti molte più allusioni a San Giovanni che agli altri tre Vangeli presi insieme. Le epistole paoline contengono anche molta teologia, specie per quel che riguarda la salvezza; nello stesso tempo esse mostrano una notevole dimestichezza con la cultura greca: una citazione di Menandro, un'allusione a Epimenide il cretese, che disse che tutti i Cretesi sono bugiardi, e così via.

Nondimeno San Paolo (O piuttosto l'autore d'una Epistola attribuita a San Paolo: Colossesi, 2, 8), dice: «Badate che alcuno non abbia a essere il predatore vostro, per mezzo della filosofia e di un vuoto inganno».

La sintesi tra la filosofia greca e le Scritture ebraiche rimase più o meno accidentale e frammentaria fino al tempo di Origene (185-254 d.C.). Origene, come Filone, visse ad Alessandria che, per il suo commercio e il suo

centro di studi, fu dalla fondazione fino alla caduta il centro principale del sincretismo colto. Come il suo contemporaneo Plotino, egli fu allievo di Ammonio Sacca, che molti considerano il fondatore del neoplatonismo.

Le sue dottrine, esposte nell'opera *De Principiis*, hanno molta affinità con quelle di Plotino, anche più di quanto non sia compatibile con l'ortodossia.

Origene dice che non c'è nulla di interamente incorporeo, eccettuato Dio: Padre, Figliolo e Spirito Santo. Le stelle sono esseri viventi e razionali cui Dio ha dato anime già esistenti.

Il sole, secondo lui, può peccare. Le anime degli uomini, come insegnava Platone, giungono a loro alla nascita da qualche parte, essendo esistite fin dalla Creazione. Il *Nous* e l'anima sono distinti, più o meno come in Plotino. Quando il *Nous* cade, diviene anima; l'anima, quando è virtuosa, diviene *Nous*.

Infine tutti gli spiriti si sottometteranno interamente a Cristo e allora saranno privi di corpo. Anche il diavolo si salverà. Origene, benché noto prima come uno dei Padri, fu più tardi condannato per aver sostenuto quattro eresie:

1. La preesistenza delle anime, così come è insegnata da Platone.

2. Che la natura umana del Cristo, e non solo la sua natura divina, esisteva prima dell'Incarnazione.

3. Che, alla Resurrezione, i nostri corpi sarebbero trasformati in corpi totalmente eterei.

4. Che tutti gli uomini, ed anche i demoni, si sarebbero salvati alla fine.

San Gerolamo, che aveva esternato un'ammirazione alquanto incauta verso Origene per l'opera da lui svolta nel fissare il testo del Vecchio Testamento, trovò prudente, in conseguenza, di dedicare maggior tempo ed energia a ripudiare i suoi errori teologici.

Le aberrazioni di Origene non erano solo teologiche; in gioventù si rese colpevole di un irreparabile errore, a causa di un'interpretazione troppo letterale del brano: «Vi sono degli eunuchi, che si son fatti eunuchi per la gloria del Regno dei Cieli».

(Matteo, 19, 12) Questo metodo di sfuggire alle tentazioni della carne, che Origene sconsideratamente adottò, era stato condannato dalla Chiesa e per di più lo rese inleggibile ai santi Ordini, benché alcuni ecclesiastici pensassero altrimenti, provocando così poco edificanti controversie.

Il più lungo libro di Origene è intitolato Contro Celso. Celso era l'autore d'un libro (ora perduto) contro il Cristianesimo, e Origene si dedicò a rispondergli punto per punto. Celso comincia rimproverando i cristiani perché formano associazioni illegali; Origene non nega il fatto, ma afferma che sia una virtù, come il tirannicidio. Si passa poi a quella che è, senza dubbio, la reale base dell'opposizione di Celso al Cristianesimo: il Cristianesimo, dice Celso, proviene dagli ebrei, che sono barbari; e soltanto i Greci possono trarre un senso dagli insegnamenti dei barbari. Origene risponde che chiunque si accosti ai Vangeli partendo dalla filosofia greca deve concludere che essi sono veritieri, e ne potrebbe fornire

una dimostrazione soddisfacente per l'intelletto greco. Ma poi: «Il Vangelo contiene una dimostrazione di se stesso più divina di qualunque altra possa esser fornita dai dialettici greci. E questo metodo più divino è chiamato dall'apostolo "manifestazione dello Spirito e della Potenza"; "dello Spirito" a cagione delle profezie, sufficienti a generare la fede in chiunque le legga, specialmente per ciò che si riferisce a Cristo; e "della Potenza" a causa dei segni e dei prodigi che dobbiamo credere si siano manifestati, in molti campi e in particolare in questo, ché tracce di essi si verificano ancora tra coloro che regolano la loro vita secondo i precetti del Vangelo».

(Origene, *Contra Celsum*, libro 1 capitolo 2).

Questo passo è interessante, perché mostra già il duplice argomento a favore della fede, caratteristico della filosofia cristiana. Da un lato, la pura ragione retamente esercitata è sufficiente a stabilire i punti essenziali della fede cristiana, e più particolarmente quelli riguardanti Dio, l'immortalità e il libero arbitrio. Ma, d'altro canto, le Scritture dimostrano non solo queste cose essenzialissime, ma molto di più; e l'ispirazione divina delle Scritture è dimostrata dal fatto che i profeti preannunciarono la venuta del Messia con i miracoli e con i benefici effetti della fede sulla vita dei fedeli. Alcuni di questi argomenti sono considerati ora fuori moda, ma l'ultimo di essi fu impiegato ancora da William James. Tutti furono accettati dalla totalità dei filosofi cristiani, fino al Rinascimento.

Alcuni dei ragionamenti di Origene sono curiosi. Dice

che i maghi invocano il «Dio di Abramo», senza sapere spesso chi egli sia; ma, a quanto pare, questa invocazione è particolarmente potente. I nomi sono essenziali nella magia; non è indifferente se Dio vien chiamato con il suo nome ebraico, egiziano, babilonese, greco o britannico. Le formule magiche perdono la loro efficacia se tradotte. Si è indotti a supporre che i maghi del tempo usassero formule tratte da tutte le religioni note; ma, se Origene dice il vero, quelle derivate da fonti ebraiche erano le più efficaci. Il ragionamento è dei più singolari, dato che egli afferma che Mosè vietava la stregoneria. (Opera citata, libro 1, capitolo 26).

I cristiani, afferma Origene, non dovrebbero prender parte al governo dello Stato, ma solo della «Nazione divina», e cioè della Chiesa.

(Opera citata Libro 8, capitolo 75).

Questa dottrina venne naturalmente modificata dopo l'epoca di Costantino, ma qualcosa ne rimase. È implicita nella Città di Dio di Sant'Agostino. Fu questa dottrina a far sì che gli ecclesiastici, al tempo della caduta dell'Impero di Occidente, guardassero passivamente al disastro secolare, mentre esercitavano le loro notevolissime facoltà nell'organizzazione della Chiesa, nelle controversie teologiche e nell'espansione del monachismo. Qualche traccia di tale dottrina rimane ancora oggi: la maggior parte delle persone considera la politica come cosa «mondana» e indegna d'un uomo veramente santo.

La potenza della Chiesa aumentò lentamente durante i primi tre secoli, e rapidamente dopo la conversione di

Costantino. I vescovi erano eletti dal popolo, e gradualmente acquistarono un considerevole potere sopra i cristiani della loro diocesi; ma prima di Costantino ci fu solo una parvenza di governo centrale sull'intera Chiesa. Il potere dei vescovi nelle grandi città era accresciuto dall'uso di dare elemosine: le offerte dei fedeli erano amministrare dal vescovo, che poteva dare o negare la carità al povero.

Si creò così una folla di diseredati, pronti al volere del vescovo. Quando lo Stato divenne cristiano, ai vescovi vennero affidati incarichi di magistrati e di amministratori. Venne anche a formarsi un governo centrale, almeno in materia dottrinale. Costantino era seccato per i dissidi tra cattolici ed ariani; avendo legato la propria sorte al cristiani, voleva che essi costituissero un partito unico. Allo scopo di appianare i dissensi, promosse la convocazione del Concilio ecumenico di Nicea, che formulò il Credo niceno (non esattamente nella sua forma attuale, decisa nel 362) e, per quel che riguardava la controversia ariana, determinò per tutti i tempi quale fosse l'ortodossia. Successive controversie furono analogamente risolte con Concili ecumenici, fino a che la scissione tra Est ed Ovest, e il rifiuto dell'Oriente di ammettere l'autorità del Papa, non li rese impossibili. Il Papa, per quanto fosse ufficialmente la persona più influente della Chiesa, non ebbe autorità sulla Chiesa nella sua globalità fino ad una epoca molto più recente. Il graduale accrescersi del potere papale è un argomento assai interessante, che tratterò in successivi capitoli.

L'estendersi del Cristianesimo prima di Costantino, così come le cause della conversione di quest'ultimo, sono stati variamente spiegati da numerosi autori.

Gibbon individua cinque cause: «1.

L'inflessibile e, se è lecita l'espressione, intollerante zelo dei cristiani, derivato, è vero, dalla religione ebraica, ma purificato di quello spirito chiuso e asociale che, anziché invogliarli, aveva impedito ai gentili di abbracciare la legge di Mosè.

«2. La dottrina di una vita futura, appoggiata da tutti gli altri elementi che potevano dar peso ed efficacia a tale importante verità. «3. I poteri miracolosi attribuiti alla Chiesa primitiva.

«4. La pura ed austera morale dei cristiani.

«5. L'unione e la disciplina della repubblica cristiana, che gradualmente formò uno Stato fiorente e indipendente nel cuore dell'Impero romano.» (The Decline and Fall of the Roman Empire, capitolo 15) Generalmente parlando, questa analisi può essere accettata, ma non senza commenti.

La prima causa, l'inflessibilità e l'intolleranza derivate dagli ebrei, può essere accettata in pieno. Abbiamo visto, ai nostri giorni, i vantaggi dell'intolleranza nella propaganda. I cristiani, per lo più, credevano che essi soli sarebbero andati in paradiso e che le più terribili punizioni sarebbero scese, nell'altro mondo, sui pagani. Le altre religioni che si contendevano il campo durante il terzo secolo non avevano questo carattere terrificante. Gli adoratori della Gran Madre, per esempio, pur avendo una

cerimonia (il taurobolio) analoga al battesimo, non affermavano che chi non vi si sottoponeva andasse all'inferno. Va notato, incidentalmente, che il taurobolio era costoso: bisognava uccidere un toro, e il suo sangue doveva zampillare sul convertito. Un rito di questo genere è aristocratico, e non può stare alla base d'una religione destinata ad abbracciare la grande massa della popolazione, ricchi e poveri, liberi e schiavi.

Sotto questi aspetti, il Cristianesimo era in vantaggio su tutti i rivali. Quanto alla dottrina sulla vita futura, nell'Occidente era stata insegnata prima dagli orfici, e poi adottata dai filosofi greci. I profeti ebrei, o almeno alcuni di essi, insegnavano la risurrezione della carne, ma sembra che gli ebrei abbiano imparato dai Greci a credere nella risurrezione dello spirito. (Vedi Oesterley e Robinson, *Hebrew Religion*) La dottrina dell'immortalità, in Grecia, aveva una sua forma popolare, quella orfica, e una sua forma colta, quella platonica.

Quest'ultima, basata su argomenti difficili, non poteva diventare largamente popolare; la forma orfica, però, ebbe probabilmente una grande influenza sulle opinioni generali dell'antichità meno remota, non solo tra i pagani, ma anche tra gli ebrei e i cristiani.

Elementi, sia orfici sia asiatici, delle religioni misteriche entrarono largamente nella teologia cristiana; il mito centrale è sempre quello del dio morto che risorge. (Vedi Angus, *The Mystery Religions and Christianity*) Credo quindi che la dottrina dell'immortalità abbia avuto, nella diffusione del Cristianesimo, una parte alquanto minore di

quel che Gibbon non pensi.

I miracoli, invece, ebbero certamente un ruolo importante nella propaganda cristiana.

Ma i miracoli, negli ultimi secoli dell'Evo antico, erano comunissimi e non costituivano la prerogativa d'una religione. Non è affatto facile capire perché, nella competizione, i miracoli cristiani finissero con l'acquistarsi un credito più diffuso di quelli delle altre sette.

Credo che Gibbon ometta un punto molto importante, e cioè il possesso d'un Libro Sacro. I miracoli cui i cristiani facevano appello erano cominciati nella più remota antichità, presso una nazione che gli antichi consideravano misteriosa; c'era una narrazione coerente, che partiva fin dalla Creazione, e secondo la quale la Prowidenza aveva sempre compiuto dei prodigi, prima per gli ebrei, poi per i cristiani.

Per un moderno studioso di storia è evidente che gli antichi racconti degli Israeliti sono per lo più leggendari, ma non era così per gli uomini di quei tempi. Essi credevano nel racconto omerico dell'assedio di Troia, in Romolo e Remo, e così via; perché, chiede Origene, dovrete accettare queste tradizioni e respingere quelle degli ebrei? A questa domanda non si poteva dare alcuna risposta logica. Era naturale, quindi, accettare i miracoli del Vecchio Testamento; e, una volta ammessi questi, anche quelli di data più recente diventavano credibili, specialmente tenendo conto dell'interpretazione cristiana delle profezie.

La morale dei cristiani, prima di Costantino, era senza

dubbio assai superiore a quella della media dei pagani. I cristiani venivano a volte perseguitati, ed erano quasi sempre in svantaggio nella lotta con i pagani. Credevano fermamente che la virtù sarebbe stata compensata in cielo e il peccato punito nell'inferno. La loro etica sessuale era d'una severità assai rara nei tempi antichi. Plinio, il cui compito ufficiale era di perseguitarli, testimonia, del loro nobile carattere morale.

Dopo la conversione di Costantino ci furono, naturalmente, degli opportunisti tra i cristiani; ma gli ecclesiastici di posizione elevata continuarono, con qualche eccezione, ad essere persone di inflessibili principi. Credo che Gibbon abbia ragione ad attribuire tanta importanza a questo livello morale tra le cause della diffusione del Cristianesimo.

Gibbon pone per ultime «l'unione e la disciplina della repubblica cristiana». Credo che, da un punto di vista politico, questa sia la più importante delle cinque cause da lui elencate. Nel mondo moderno siamo abituati all'organizzazione politica; ogni uomo politico ha da tener conto dei voti dei cattolici, ma questi sono bilanciati dai voti degli altri gruppi organizzati. Un cattolico, candidato alla presidenza degli USA, si troverebbe in svantaggio, a causa della pregiudiziale protestante. Ma se non ci fosse una pregiudiziale protestante, un candidato cattolico avrebbe migliori probabilità di qualunque altro. Sembra che questo sia stato il calcolo di Costantino. L'appoggio dei cristiani, come unico blocco organizzato, si poteva ottenere solo favorendoli. Tutte le correnti che si

opponevano ai cristiani erano disorganizzate e politicamente inefficaci.

Probabilmente Rostovtseff ha ragione nel sostenere che una gran parte dell'esercito era cristiano, e che fu questo fatto a influire maggiormente su Costantino. Comunque sia, i cristiani, quando erano ancora in minoranza, aveva un tipo d'organizzazione che allora era nuovo, benché ora sia comune, e che dette loro tutta la forza politica d'un gruppo di pressione senza contendenti. Questa era la naturale conseguenza del loro virtuale monopolio dello zelo, zelo ereditato dagli ebrei. Sfortunatamente, quando i cristiani conquistarono il potere politico, usarono il loro zelo per volgersi gli uni contro gli altri.

C'erano state non poche eresie prima di Costantino, ma gli ortodossi non avevano i mezzi per punirle. Quando lo Stato divenne cristiano, si aprirono agli ecclesiastici grandi possibilità nella suddivisione della potenza e della ricchezza; avvennero combattute elezioni, e le dispute teologiche furono al tempo stesso dispute per i vantaggi mondani, Costantino conservò una certa neutralità nei litigi dei teologi, ma dopo la sua morte (337) i suoi successori (eccettuato Giuliano l'Apostata) furono, in grado maggiore o minore, favorevoli agli ariani, fino a che salì al trono Teodosio nel 379.

L'eroe di questo periodo fu Atanasio (295-373 circa), per tutta la sua lunga vita il più intrepido campione dell'ortodossia nicena. Il periodo che va da Costantino al Concilio di Calcedonia (451) è caratteristico per

l'importanza politica acquistata dalla teologia.

Una dopo l'altra, due questioni agitarono il mondo cristiano: prima la natura della Trinità, poi la dottrina dell'Incarnazione. Solo la prima si pose al tempo di Atanasio.

Ario, un colto sacerdote alessandrino, sosteneva che il Figlio non è uguale al Padre, ma è creato da Lui. In un periodo precedente, questo punto di vista non avrebbe fatto sorgere un grande antagonismo, ma nel quarto secolo la maggior parte dei teologi lo respinse. L'opinione che infine prevalse fu che il Padre e il Figlio fossero eguali e della stessa sostanza; erano, però, Persone distinte.

L'opinione che non fossero distinte, ma solo aspetti diversi d'un solo Essere, era l'eresia sabelliana, così chiamata dal suo fondatore Sabellio. L'ortodossia era dunque uno stretto sentiero: coloro che sottolineavano eccessivamente la distinzione tra Padre e Figlio correvano il rischio di cadere nell'arianesimo e coloro che sottolineavano eccessivamente la loro unicità correvano il rischio di cadere nel sabellianismo. Le dottrine di Ario furono condannate dal Concilio di Nicea (325) a schiacciante maggioranza. Ma varie modificazioni furono suggerite da numerosi teologi e favorite dagli imperatori. Atanasio, vescovo di Alessandria dal 328 alla sua morte, fu costantemente tenuto in esilio a causa dello zelo con il quale difese l'ortodossia nicena. Godeva d'una immensa popolarità in Egitto che, in tutta la controversia, lo seguì senza ondeggiamenti. è strano come, nel corso della controversia teologica, rinascessero i sentimenti nazionali

che sembravano sopiti fin dalla conquista romana. Costantinopoli e l'Asia inclinavano per l'arianesimo; l'Egitto era fanaticamente atanasiano; l'Occidente aderì rapidamente ai decreti del Concilio di Nicea. Dopo la fine della controversia ariana, sorsero nuove controversie, di tipo più o meno simile; l'Egitto divenne eretico in un senso e la Siria in un altro.

Queste eresie, perseguitate dagli ortodossi, dissestarono l'unità dell'Impero d'oriente, e facilitarono la conquista maomettana. I movimenti separatisti, in se stessi, non sorprendono, ma è curioso come essi siano stati legati a sottili e astruse questioni teologiche.

Gli imperatori, dal 335 al 378, favorirono più o meno le teorie ariane, almeno fin dove osavano farlo, eccettuato Giuliano l'Apostata (361-363), il quale, come pagano, era neutrale nei confronti delle dispute intestine dei cristiani. Infine, nel 379, l'imperatore Teodosio dette il suo appoggio ai cattolici, e la loro vittoria fu completa in tutto l'Impero.

Sant'Ambrogio, San Gerolamo e Sant'Agostino, che esamineremo nel prossimo capitolo, trascorsero gran parte della loro esistenza in questo periodo di trionfo cattolico. Seguì però, nell'Occidente, un'altra dominazione ariana, quella dei Goti e dei Vandali, che, complessivamente, conquistarono la maggior parte dell'Impero d'Occidente. Il loro potere durò per circa un secolo, dopo di che fu abbattuto da Giustiniano, dai Longobardi e dai Franchi; Giustiniano e i Franchi, e più tardi anche i Longobardi, erano ortodossi. Così infine la fede cattolica conquistò la vittoria definitiva.

3: TRE DOTTORI DELLA CHIESA.

I dottori della Chiesa occidentale sono quattro: Sant'Ambrogio, San Gerolamo, Sant'Agostino e il papa Gregorio Magno. Di questi, i primi tre furono contemporanei, mentre il quarto appartiene ad un'età successiva. In questo capitolo darò qualche notizia sulla vita e sui temi dei primi tre, riservando un ulteriore capitolo alle dottrine di Sant'Agostino che, secondo noi, è il più importante.

Sia Ambrogio sia Gerolamo sia ancora Agostino vissero nel breve periodo che va dalla vittoria della Chiesa cattolica nell'Impero romano alle invasioni barbariche.

Erano giovani tutti e tre durante il regno di Giuliano l'Apostata; Gerolamo viveva ancora dieci anni dopo il sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico; Agostino visse fino all'irruzione dei Vandali in Africa, e morì mentre questi stavano assediando Ippona, di cui era vescovo. Nell'epoca immediatamente successiva, i padroni dell'Italia, della Spagna e dell'Africa non erano soltanto barbari, ma eretici ariani. La civiltà declinò per secoli, e soltanto un migliaio di anni dopo la Cristianità produsse ancora uomini uguali a costoro per scienza e cultura. Durante i secoli bui ed il periodo medioevale, la loro autorità fu rispettata; essi, più di chiunque altro, costituirono lo stampo su cui si configurò la Chiesa.

Generalmente parlando, Sant'Ambrogio precisò la concezione ecclesiastica delle relazioni tra Chiesa e Stato; San Gerolamo dette alla Chiesa occidentale la sua Bibbia latina e gran parte dello slancio verso il monachismo; Sant'Agostino definì la teologia della Chiesa fino alla Riforma, nonché gran parte delle dottrine di Lutero e Calvino. Pochi uomini, nei corso della storia, hanno avuto maggior influenza di queste tre figure. L'indipendenza della Chiesa di fronte allo Stato secolare, sostenuta vittoriosamente da Sant'Ambrogio, era una dottrina nuova e rivoluzionaria, che prevalse fino alla Riforma; quando Hobbes la combatté nel 17° secolo, fu principalmente contro Sant'Ambrogio che egli svolse le sue argomentazioni. Sant'Agostino fu il fulcro delle controversie teologiche nel corso del 16esimo e 17° secolo: protestanti e giansenisti erano per lui ed i cattolici contro di lui.

La capitale dell'Impero d'Occidente alla fine del quarto secolo era Milano, di cui Ambrogio era vescovo. La sua carica lo metteva continuamente in relazione con gli imperatori, ai quali parlava abitualmente da uguale, a volte da superiore. I suoi rapporti con la corte imperiale mostrano un profondo contrasto, caratteristico dei tempi: mentre lo Stato era debole, incompetente, governato da arrivisti senza principi, e completamente privo di una politica che andasse oltre gli espedienti momentanei, la Chiesa era vigorosa, abile, guidata da uomini pronti a sacrificare nel suo interesse tutti gli interessi personali, e con una politica così lungimirante da condurla alla vittoria per i successivi mille anni. È vero che tali meriti erano

oscurati dal fanatismo e dalla superstizione, ma senza di questi nessun movimento di riforma poteva in quel tempo aver successo. Sant'Ambrogio aveva avuto tutte le opportunità di cercare il successo mettendosi al servizio dello Stato. Suo padre, che si chiamava anch'egli Ambrogio, era un alto funzionario, prefetto dei Galli. Il santo nacque probabilmente a Treviri, una città di frontiera munita di guarnigione, dove le legioni romane stazionavano per tenere a bada i Germani. All'età di tredici anni fu condotto a Roma, dove ricevette una buona educazione e una profonda cultura greca. Giunto all'età adulta, si dedicò alla legge, in cui ebbe molto successo; e all'età di trent'anni fu fatto governatore della Liguria e dell'Emilia.

Nondimeno, quattro anni dopo, volse le spalle al governo secolare, e per acclamazione popolare divenne vescovo di Milano, sconfiggendo un candidato ariano.

Dette tutti i suoi beni ai poveri e dedicò tutto il resto della sua vita al servizio della Chiesa, a volte con grave rischio personale. Questa scelta non fu certo dettata da motivi mondani: se lo fosse stata, però, avrebbe tratto origine da una profonda saggezza. Nello Stato, anche se fosse divenuto imperatore, non avrebbe trovato in quel tempo per le sue attività amministrative soddisfazioni pari a quelle che trovò nel disbrigo dei suoi doveri episcopali.

Durante i primi nove anni dell'episcopato di Ambrogio, l'imperatore di Occidente era Graziano, cattolico, virtuoso e negligente. Era talmente dedito alla caccia da trascurare il governo e alla fine fu assassinato. La maggior parte

dell'impero di Occidente cadde allora sotto il potere di un usurpatore di nome Massimo, benché in Italia la successione passasse al fratello minore di Graziano, Valentiniano secondo, ancora un ragazzo. Al principio il potere imperiale fu esercitato da sua madre Giustina, vedova dell'imperatore Valentiniano primo; ma essendo ella ariana, erano inevitabili dei conflitti tra lei e Sant'Ambrogio. I tre santi di cui ci occupiamo in questo capitolo scrissero innumerevoli lettere, molte delle quali ci sono state conservate; ne consegue che noi sappiamo di loro più che di tutti i filosofi pagani, e più che di quasi tutti gli ecclesiastici del Medioevo. Sant'Agostino scrisse lettere a tutti, principalmente sulla dottrina o sulla disciplina della Chiesa; le lettere di San Gerolamo sono indirizzate per lo più a delle donne, con alcuni consigli su come conservare la verginità; ma le più importanti ed interessanti lettere di Sant'Ambrogio sono rivolte agli imperatori e dicono loro in qual modo essi hanno mancato al loro dovere o, in certe occasioni, si congratulano con loro per averlo osservato. La prima questione pubblica di cui Ambrogio ebbe ad occuparsi fu quella dell'altare e della statua della Vittoria a Roma.

Il paganesimo sopravvisse più a lungo che altrove tra le famiglie senatorie della capitale; la religione ufficiale era nelle mani di una classe sacerdotale aristocratica, ed era legata all'orgoglio imperiale dei conquistatori del mondo. La statua della Vittoria in Senato era stata rimossa da Costanzo, figlio di Costantino, e rimessa dov'era da Giuliano l'Apostata. L'imperatore Graziano tolse di nuovo

la statua, per cui una deputazione del Senato guidata da Simmaco, prefetto della città, richiese che la statua fosse rimessa al suo posto.

Simmaco, che influenzò pure la vita di Agostino, era un membro influente di una distinta famiglia, ricco, aristocratico, colto e pagano. Fu bandito da Roma da Graziano nel 382 per le sue proteste contro la rimozione della statua della Vittoria, ma non per lungo tempo, dato che nel 384 era prefetto della città. Era nonno di quel Simmaco che fu suocero di Boezio, e che godette d'una certa notorietà durante il regno di Teodorico.

I senatori cristiani si opposero e, con l'aiuto di Ambrogio e del papa (Damaso), il loro punto di vista finì con il prevalere presso l'imperatore. Dopo la morte di Graziano, Simmaco e i senatori pagani presentarono una petizione al nuovo imperatore Valentiniano secondo, nel 384 d.C. Contro questo nuovo tentativo Ambrogio scrisse all'imperatore sostenendo la tesi che, come tutti i romani dovevano prestare il servizio militare al loro sovrano, così egli (l'imperatore) doveva offrire i suoi servizi a Dio onnipotente.

(Questa tesi sembra anticipare i principi del feudalesimo.) «Non permettere a nessuno», dice Ambrogio, «di trar vantaggio dalla tua giovinezza; se c'è un pagano che ti chiede questo, non è giusto che leghi la tua mente con le catene della sua superstizione; anzi, il suo zelo dovrebbe essere di sprone a insegnarti con quanto ardore si debba parteggiare per la vera fede, dato che egli difende cose vane con tutta la passione della verità».

Esser costretto a giurare dinanzi all'altare di un idolo, dice ancora Ambrogio, è, per un cristiano, una persecuzione. «Se si trattasse d'una disputa civile, il partito opposto potrebbe aver diritto di replica; ma la disputa è religiosa ed io, il vescovo, faccio valere i miei diritti... Certamente, se si decidesse qualcosa di diverso, noi vescovi non potremmo sopportarlo e non tenerne conto; tu invero potresti venire alla Chiesa, ma o non ci troveresti nessun sacerdote, o quello che ci troveresti si opporrebbe.» (Epistola 17) La successiva Epistola afferma che i beni della Chiesa servono per scopi che non sono quelli perseguiti dalle ricchezze dei templi pagani. «I possedimenti della Chiesa servono al mantenimento dei poveri. Fate elencare loro quanti prigionieri i templi hanno riscattato, quanto cibo hanno distribuito ai poveri, a quanti esuli hanno fornito i mezzi per vivere.» Ecco un ragionamento persuasivo, giustificato dalla pratica cristiana.

Sant' Ambrogio vinse la sua battaglia, ma Eugenio, che usurpò a sua volta il titolo imperiale ed era favorevole ai pagani, rimise a posto l'altare e la statua. Fu solo dopo la sconfitta di Eugenio da parte di Teodosio, nel 394, che la questione fu finalmente risolta a vantaggio dei cristiani.

Al principio il vescovo era in rapporti molto amichevoli con la corte imperiale, e gli fu affidata una missione diplomatica presso l'usurpatore Massimo, che si temeva potesse invadere l'Italia. Ma presto sorse un grave motivo di controversia. L'imperatrice Giustina, come ariana, reclamò che una chiesa di Milano fosse ceduta agli ariani, ma Ambrogio rifiutò. Il popolo si schierò dalla sua parte e

si affollò nella basilica. Soldati goti (che erano ariani) furono mandati a prenderne possesso, ma fraternizzarono con il popolo. «I conti ed i tribuni», dice Ambrogio in una ardente lettera scritta a sua sorella, (epistola 20) «vennero a sollecitarmi per far sì che la basilica si arrendesse al più presto, dicendo che l'imperatore non faceva che esercitare i suoi diritti, dato che tutto era sotto il suo potere. Risposi che se mi avesse chiesto ciò che era mio, cioè la mia terra, i miei soldi o qualunque altra cosa che mi appartenesse, non l'avrei rifiutata, benché tutto ciò che ho appartenga ai poveri, ma che le cose che sono di Dio non sono soggette al potere imperiale.

“Se si richiede il mio patrimonio impossessatevi; se il mio corpo, andrò subito. Desiderate mettermi in catene o darmi la morte? Sarà un piacere per me. Non mi farò difendere da moltitudini di popolo, né mi aggrapperò agli altari per proteggere la mia vita, ma con maggior gioia mi farò ammazzare per gli altri”. Fui veramente atterrito quando appresi che degli armati erano stati mandati a prender possesso della basilica, mentre il popolo voleva difenderla, dato che potevano nascerne dei massacri che avrebbero potuto giungere fino al saccheggio dell'intera città. Pregai Dio di non dover sopravvivere alla distruzione di una così grande città o, forse, di tutta l'Italia.» Questi timori non erano esagerati, perché la soldataglia gota era capace di abbandonarsi ad atti selvaggi, come fece venticinque anni dopo nel sacco di Roma.

La forza di Ambrogio è basata sull'appoggio del popolo. Veniva anzi accusato di incitarlo, ma replicava

«non era in mio potere di eccitarli, bensì nelle mani di Dio di calmarli». Nessuno degli ariani, a quanto dice Ambrogio, osava farsi avanti, come se non ci fosse neppure un ariano fra i cittadini. Gli fu formalmente ordinato di fare arrendere la basilica, ed ai soldati fu comandato di usar la violenza se fosse stato necessario. Ma infine essi rifiutarono di impiegare la forza, e l'imperatore fu costretto a rinunciare. Una grande battaglia era stata vinta per l'indipendenza ecclesiastica; Ambrogio aveva dimostrato che ci sono delle questioni in cui lo Stato deve sottomettersi alla Chiesa e aveva così stabilito un nuovo principio che conserva ancora ai nostri giorni la sua importanza.

Il suo successivo conflitto si verificò con l'imperatore Teodosio. Era stata bruciata una sinagoga, e il conte dell'Oriente riferì che questo era stato fatto dietro istigazione del vescovo locale. L'imperatore ordinò che fosse punito chi materialmente aveva appiccato il fuoco e che il vescovo colpevole ricostruisse la sinagoga. Sant'Ambrogio non ammette né nega la complicità, ma è indignato che l'imperatore possa parteggiare per gli ebrei contro i cristiani. Supponete che il vescovo rifiuti di obbedire? Diventerà un martire se persiste o un apostata se cede. Supponete che il conte decida di ricostruire egli stesso la sinagoga a spese dei cristiani. In tal caso l'imperatore avrebbe un conte apostata ed il denaro cristiano sarebbe stato speso per appoggiare i miscredenti. «Dev'esser dunque fatto largo agli ebrei con le spoglie della Chiesa, e il patrimonio guadagnato dai

cristiani con il favore di Cristo dev'esser trasferito nei tesori dei miscredenti?» E continua: «Ma forse ti muove il desiderio di conservare la disciplina, o imperatore. Che cosa ha dunque maggiore importanza, la dimostrazione della disciplina o la causa della religione? è necessario che la risposta sia a favore della religione. Non hai udito, o imperatore, come, quando Giuliano ordinò che fosse ricostruito il Tempio di Gerusalemme, coloro i quali stavano rimuovendo le macerie furono consumati dal fuoco?» è chiaro che, secondo l'opinione di Ambrogio, la distruzione delle sinagoghe non dovesse esser punita in alcun modo. Questo è un esempio del modo in cui la Chiesa, non appena conquistato il potere, cominciò a stimolare l'antisemitismo.

Il successivo conflitto tra l'imperatore e il santo fu più onorevole per quest'ultimo. Nel 390 d.C., mentre Teodosio era a Milano, una sommossa a Tessalonica provocò la morte del comandante la guarnigione. Teodosio, ricevendo la notizia, fu preso da una furia incontenibile, e ordinò un'abominevole vendetta. Mentre il popolo era riunito nel circo, i soldati piombarono sui cittadini e ne massacrarono almeno settemila, in una strage indiscriminata. Allora Ambrogio, che aveva tentato prima, ma invano, di trattenere l'imperatore, gli scrisse una lettera piena di splendido coraggio, su un piano puramente morale, che non implicava, una volta tanto, nessuna questione di teologia o di supremazia della Chiesa: «Non mi è stato possibile impedire che accadesse ciò che è stato fatto nella città dei Tessalonicesi, che è cosa di cui nulla di

simile si può ricordare; invero avevo già detto che sarebbe stato in sommo grado atroce, quando così spesso implorai contro quest'atto». Davide peccò ripetutamente, e confessò il suo peccato facendo penitenza.

(Questa allusione ai Libri di Samuete inizia una serie di argomenti biblici contro i re, che si prolungò poi per tutto il Medioevo ed anche nel conflitto dei Puritani con gli Stuart.

Appare per esempio in Milton.) Avrebbe fatto altrettanto Teodosio? Ambrogio decide: «Non oserò offrire il sacrificio se intendi assistervi.

Ciò che non è permesso dopo lo spargimento del sangue di un solo innocente, può esser permesso dopo lo spargimento del sangue di molti? Io non lo credo».

L'imperatore si pentì e, dimessa la porpora, fece pubblica penitenza nella cattedrale di Milano. Da allora fino alla sua morte, nel 395, non ebbe altri attriti con Ambrogio.

Ambrogio, pur essendo eminente come uomo di Stato, fu sotto altri aspetti del tutto tipico della sua epoca. Scrisse, come gli altri autori ecclesiastici, un trattato in lode della verginità e un altro in cui si deprecavano le seconde nozze delle vedove. Quando ebbe deciso l'ubicazione della sua nuova cattedrale, sul posto furono opportunamente scoperti due scheletri (rivelati da una visione, si disse); si trovò che facevano miracoli, ed il vescovo dichiarò che erano quelli di due martiri. Altri miracoli sono narrati nelle sue lettere con tutta la credulità caratteristica del tempo. Era inferiore a Gerolamo come erudito e ad Agostino come filosofo; ma come uomo di Stato, che con astuzia e coraggio consolida il potere della Chiesa, si distingue

quale personaggio di primo piano. Gerolamo è degno di nota principalmente per essere il traduttore cui si deve la Vulgata, che rimane fino ad oggi la versione cattolica della Bibbia.

Fino ai suoi tempi la Chiesa occidentale, per quel che riguarda il Vecchio Testamento, si basava principalmente sulle traduzioni del testo dei Settanta, che differiva per molti versi dall'originale ebraico. I cristiani, come abbiamo visto, erano indotti a sostenere che gli ebrei fin dall'origine del Cristianesimo avessero falsificato il testo ebraico, là dove sembrava che esso preannunziasse il Messia.

Questa è una opinione che una critica approfondita dimostrò insostenibile e che Gerolamo respinse nettamente. Accettò l'aiuto di alcuni rabbini, aiuto prestato segretamente per timore degli ebrei.

Difendendo se stesso contro la critica dei cristiani, disse: «Chi volesse mettere in discussione qualcosa in questa traduzione, interpelli gli ebrei». A causa della sua accettazione del testo ebraico, nella forma che gli ebrei consideravano corretta, la sua versione ebbe, al principio, una accoglienza largamente ostile; ma finì con l'imporsi, in parte perché Agostino la appoggiò senza riserve. Fu una grande conquista, che presupponeva un considerevole studio critico sui testi. Gerolamo nacque nel 345 (cinque anni dopo Ambrogio) non lontano da Aquileia, in un villaggio chiamato Stridone, che fu distrutto dai Goti nel 377. Era di famiglia benestante, ma non ricca.

Nel 363 si recò a Roma, dove studiò la retorica e condusse una vita peccaminosa.

Dopo aver viaggiato nella Gallia, si stabilì ad Aquileia e divenne un asceta. Trascorse i cinque anni successivi nel deserto siriano, come un eremita. «La sua vita nel deserto fu di rigorosa penitenza, di lagrime e di gemiti alternati con estasi spirituali, e con le tentazioni dei frequenti ricordi della vita romana; viveva in una cella o in una caverna; si guadagnava il pane quotidiano ed era vestito d'un sacco.» (Antologia dei Padri niceni e post-niceni, volume 6, pagina 17, edizione inglese). Dopo questo periodo si recò a Costantinopoli e visse a Roma tre anni, dove divenne amico e consigliere del papa Damaso, col cui incoraggiamento intraprese la sua traduzione della Bibbia.

San Gerolamo sostenne molte dispute.

Discusse con Sant'Agostino sul comportamento alquanto discutibile di San Pietro, così com'è narrato da San Paolo nella seconda lettera ai Galati; ruppe i rapporti col suo amico Rufino a causa di Origene; e fu così violento contro Pelagio, che il suo monastero venne attaccato da una folla di pelagiani. Dopo la morte di Damaso, sembra che abbia disputato col nuovo papa; a Roma, conobbe varie signore aristocratiche e pie, alcune delle quali egli persuase a dedicarsi alla vita ascetica. Il nuovo papa, come molti altri a Roma, gli era ostile. Anche per questa ragione Gerolamo lasciò Roma per Betlemme, dove rimase dal 386 fino alla morte (420). Tra le famose matrone da lui convertite, due sono particolarmente degne di menzione: la vedova Paola e sua figlia Eustochio.

Entrambe queste dame lo accompagnarono nel lungo viaggio fino a Betlemme.

Appartenevano alla più alta nobiltà e si potrebbe anche sentire un certo odor di snobismo nell'atteggiamento del santo verso di loro. Quando Paola morì e fu sepolta a Betlemme, Gerolamo compose un epitaffio per la sua tomba: In questa tomba giace una discendente di Scipione, Una figlia della famosa casa Paolina, Un germoglio dei Gracchi, dell'illustre ceppo dello stesso Agamennone: Qui giace Paola, amatissima Da entrambi i genitori, e da Eustochio Sua figlia; ella, la prima delle dame romane Che per Cristo scelse le privazioni e Betlemme.

(Antologia dei Padri niceni e post-niceni, volume 6, pagina 212, ed. inglese) Curiose alcune delle lettere di Gerolamo ad Eustochio.

Le dà dei consigli molto dettagliati e franchi sul modo di conservare la verginità; spiega l'esatto significato anatomico di certi eufemismi del Vecchio Testamento; e, con una sorta di misticismo erotico, esalta le gioie della vita conventuale. La monaca è Sposa di Cristo; questo matrimonio è celebrato nella Canzone di Salomone. In una lunga lettera scritta al tempo in cui ella prese i voti, Gerolamo invia un notevole messaggio alla madre: «Siete adirata con lei perché ha scelto d'essere moglie di un re (Cristo) e non di un soldato? Ella vi ha conferito un alto privilegio; ora siete la suocera di Dio». (Opera citata pagina 30) Ad Eustochio, nella stessa lettera (22), dice: «Fa' che sempre l'intimità della tua stanza ti difenda; e fa' che lo Sposo vi passi sempre il tempo con te. Pregghi? Parli allo Sposo. Leggi? è Lui che ti parla. Quando il sonno

ti afferra, Egli tornerà indietro e introdurrà la sua mano attraverso la soglia, e il tuo cuore si muoverà per Lui; e ti sveglierai e ti alzerai dicendo: "Sono malata d'amore".

Allora Egli risponderà: "Un giardino chiuso è la mia sorella, la mia sposa; una chiusa primavera, una fontana suggellata"». Nella stessa lettera racconta come, dopo essersi separato dai parenti e dagli amici, «e, ancor più difficile, dal cibo delicato cui ero abituato», non riusciva ancora a sopportare l'idea di separarsi dalla sua biblioteca, per cui la portò con sé nel deserto. «E così, miserabile che ero, mi preoccupavo soltanto di poter leggere ancora Cicerone,». Dopo giorni e notti di rimorsi, sarebbe caduto di nuovo e avrebbe letto Plauto. Dopo simili indulgenze, lo stile dei profeti gli sembrava «rozzo e repulsivo». Infine, in un giorno di febbre, sognò che al Giudizio finale Cristo gli chiedeva chi egli fosse ed egli rispondeva che era un cristiano. La risposta fu: «Tu menti, sei un seguace di Cicerone e non di Cristo». E poi venne l'ordine di flagellarlo. Finalmente Gerolamo gridò nel sogno: «Signore, se mai più possederò libri mondani, o se mai più li leggerò, ti avrò negato». Questo, egli aggiunge, «non era sonno o sogno ozioso».

(Questa ostilità verso la letteratura pagana permase nella Chiesa fino all'11° secolo, fuorché in Irlanda, dove gli dèi olimpici non erano mai stati adorati, e non erano, quindi, temuti dalla Chiesa.) Dopo di che, per alcuni anni, le sue lettere contengono poche citazioni classiche. Ma, dopo un certo tempo, si rivolge di nuovo ai versi di Virgilio, di Orazio, e perfino di Ovidio. Sembra però che egli li

sapesse a memoria: infatti alcuni di essi vengono ripetuti varie volte. Le lettere di Gerolamo esprimono i sentimenti indotti dalla caduta dell'Impero romano con maggior vivacità di qualunque altro documento a me noto. Nel 396 scrive (Lettera 60): «Tremo, quando penso alle catastrofi del nostro tempo.

Per vent'anni e più il sangue dei Romani è stato sparso quotidianamente tra Costantinopoli e le Alpi Giulie. La Scizia, la Tracia, la Macedonia, la Dacia, la Tessaglia, l'Acaia, la Dalmazia, l'Epiro, la Pannonia: ciascuna di queste regioni è stata saccheggiata e depredata e devastata dai Goti e dai Sarmati, dai Quadi e dagli Alani, dagli Unni, dai Vandali e dai Marcomanni...

Il mondo romano sta crollando: tuttavia teniamo alto il capo anziché abbassarlo.

Quale animo, pensate, hanno ora i Corinzi o gli Ateniesi o i Lacedemoni o gli Arcadi o chiunque dei Greci sui quali i barbari fanno pesare il loro dominio? Ho ricordato solo poche città, ma queste una volta erano Stati importanti». Prosegue narrando le violenze degli Unni nell'Est e termina con la riflessione: «Per trattare questi temi come meriterebbero, Tucidide e Sallustio non varrebbero più di due muti».

Diciassette anni più tardi, tre anni dopo il sacco di Roma, egli scrive (lettera 128): «Il mondo precipita nella rovina. Sì! Ma, vergogna a dirsi, i nostri peccati continuano e si diffondono sempre più. La famosa città, capitale dell'Impero romano, è ravalta da un tremendo incendio; e non c'è parte della terra dove i Romani non siano in esilio.

Le Chiese, una volta ritenute sacre, ora non sono altro che mucchi di polvere e di cenere; e tuttavia le nostre menti son ancora occupate dal desiderio di guadagno.

Viviamo, ma può accaderci di morire domani; tuttavia costruiamo come se dovessimo vivere sempre in questo mondo. Le nostre pareti risplendono d'oro, lo stesso i nostri soffitti e i capitelli dei nostri pilastri; tuttavia Cristo muore davanti alle nostre porte nudo ed affamato, nella persona dei Suoi poveri».

Questo brano compare incidentalmente in una lettera inviata ad un amico che ha deciso di votare sua figlia a perpetua verginità; e la maggior parte della lettera riguarda le regole da osservare nell'educazione delle ragazze a ciò destinate. È strano come, con tutta la sua profonda emozione per la caduta del mondo antico, Gerolamo stimi la conservazione della verginità più importante della vittoria sugli Unni, sui Vandali e sui Goti. Neppure una volta rivolge i suoi pensieri a qualche possibile misura pratica di governo; neppure una volta mette in luce i guai del sistema fiscale di allora, o quelli di un esercito composto di barbari. La stessa cosa vale per Ambrogio e per Agostino; Ambrogio, è vero, era un politico, ma solo al servizio della Chiesa. Non stupisce che l'Impero cadesse in rovina dal momento che tutte le migliori e più vigorose menti dell'epoca erano così totalmente lontane dagli interessi secolari.

D'altro canto, se la rovina era inevitabile, la concezione cristiana era mirabilmente adatta a dare agli uomini la forza, e a permetter loro di conservare le speranze

religiose mentre le speranze terrene sembravano vane. L'aver espresso questo concetto nella Città di Dio fu il massimo merito di Sant'Agostino.

Di Sant'Agostino parlerò in questo capitolo solo come uomo; come teologo e come filosofo lo esaminerò nel capitolo successivo.

Vide la luce nel 354, nove anni dopo Gerolamo, e quattordici dopo Ambrogio; nacque in Africa, dove passò gran parte della sua vita. La madre era cristiana, ma suo padre no. Dopo un periodo di manicheismo, divenne cattolico e fu battezzato da Ambrogio a Milano. Diventò poi vescovo di Ippona (non lungi da Cartagine) intorno al 396. Vi rimase fino alla sua morte (430).

Della sua vita giovanile sappiamo molto più di quel che non sappiamo intorno a quella della maggior parte degli ecclesiastici, perché egli stesso ne ha parlato nelle sue Confessioni. Questo libro ha avuto famosi imitatori, in particolare Rousseau e Tolstoj, ma non credo abbia avuto dei predecessori che siano ad esso paragonabili.

Sant'Agostino è, in un certo senso, simile a Tolstoj, cui però è superiore per intelligenza.

Era un uomo appassionato, assai lontano in gioventù da un modello di perfezione, ma guidato da un intimo impulso a ricercare la verità e la giustizia. Come Tolstoj, fu ossessionato negli ultimi anni dal sentimento del peccato che rese la sua vita austera e la sua filosofia inumana.

Combatté vigorosamente le eresie, ma alcune delle sue teorie, quando furono riprese da Giansenio nel 17° secolo, furono dichiarate eretiche.

Finché i protestanti non fecero proprie le sue teorie, però, la Chiesa cattolica non contestò mai la loro ortodossia.

Uno dei primi episodi della sua vita, narrati nelle Confessioni, accadde nella sua infanzia e in sé non lo distingue decisamente dagli altri fanciulli. Con alcuni compagni della sua stessa età, rubò le pere dall'albero d'un vicino, pur non avendo fame, e benché i suoi genitori avessero a casa pere migliori. Per tutta la vita continuò a considerare quest'atto come una cattiveria inammissibile. Non sarebbe stato così cattivo se avesse avuto fame o se non avesse avuto altri mezzi per procurarsi delle pere; ma, così com'era, l'atto costituiva una cattiveria pura, ispirato dall'amore per la malvagità in se stessa. è questo che rende l'atto così indicibilmente brutto. Egli implora Dio di perdonarlo: «Vedi. Signore, vedi che cuore era questo che Tu hai cavato per misericordia dal fondo dell'abisso? Ora ti confessa che non volle se non essere cattivo gratuitamente e fare il male per il male. Era una cosa cattiva e mi piacque; amai rovinarmi, amai il peccato mio; non l'oggetto del peccare, bensì il mio peccato amai. Anima lorda, che traboccasti nel precipizio appetendo non alcunché disonestamente, ma proprio la disonestà stessa!» (Confessioni, libro 2, Capitolo 4). Va avanti così per sette capitoli, sempre intorno a qualche pera staccata da un albero in una scorribanda giovanile. Ad un cervello moderno ciò sembra addirittura malsano; (Devo eccettuare il mahatma Gandhi, la cui autobiografia contiene brani strettamente simili a quello qui esposto.), ma ai suoi tempi

sembrava giusto ed era anzi un segno di santità. Il senso del peccato, che era molto forte ai suoi giorni, fu per gli ebrei un modo di conciliare l'importanza attribuita a se stessi con la propria sconfitta esteriore. Jahveh era onnipotente, e Jahveh era particolarmente interessato agli ebrei; perché allora non prosperavano? Perché erano cattivi: erano idolatri, sposavano i gentili, mancavano di osservare la Legge. I propositi di Dio erano sempre diretti in favore degli ebrei, ma, dato che la rettitudine è il più grande dei beni e si raggiunge attraverso la tribolazione, essi dovevano essere prima castigati e dovevano riconoscere che il loro castigo era un segno dell'amore paterno di Dio. I cristiani misero la Chiesa al posto del popolo eletto, ma, eccettuato un solo aspetto della questione, ciò faceva poca differenza per quel che riguarda la psicologia del peccato. La Chiesa, come gli ebrei, sopportava delle tribolazioni; la Chiesa era turbata da eresie; i singoli cristiani, sotto l'incalzare della persecuzione, cadevano nell'apostasia. C'era però un'importante evoluzione, già compiuta in gran parte dagli ebrei stessi, e cioè la sostituzione del peccato individuale al peccato collettivo.

Originariamente era la nazione ebraica che peccava e che veniva collettivamente punita; ma poi il peccato divenne più personale, perdendo così il suo carattere politico.

Quando alla nazione ebraica fu sostituita la Chiesa, il cambiamento divenne essenziale, dato che la Chiesa, come entità spirituale, non poteva peccare, bensì era il

singolo peccatore che poteva cessare d'essere in comunione con la Chiesa. Il peccato, come dicevamo or ora, è connesso con l'importanza che si dà a se stessi. Originariamente era importante la nazione ebraica, ma più tardi fu l'individuo ad acquistare importanza, e non la Chiesa, perché la Chiesa non peccava mai. Accadde così che la teologia cristiana fosse costituita di due parti, una riguardante la Chiesa e una l'anima individuale. In tempi più recenti, alla prima di queste parti dettero il massimo rilievo i cattolici e alla seconda i protestanti; ma in Sant'Agostino entrambe sono sulla stessa linea, senza che questo provochi impressione alcuna di disarmonia. I salvati sono coloro che Dio ha predestinato alla salvezza; questo è un rapporto diretto dell'anima con Dio. Ma nessuno si salverà che non sia stato battezzato, divenendo così membro della Chiesa; ciò rende la Chiesa intermediaria tra l'anima e Dio. Il peccato ha una parte essenziale nel rapporto diretto che si diceva or ora, dato che spiega come un Dio misericordioso possa procurare agli uomini delle sofferenze e come, malgrado questo, le singole anime siano ciò che di più importante esiste nel creato. Non è quindi strano che la teologia su cui posa la Riforma sia dovuta ad un uomo il cui senso del peccato era anormale.

Questo per le pere. Vediamo ora cosa hanno da dirci le Confessioni su qualche altro soggetto.

Agostino racconta come imparò il latino senza fatica sulle ginocchia di sua madre, e come odiò il greco che tentarono di insegnargli a scuola, perché là veniva

«tormentato insistentemente con punizioni e crudeli minacce». Al termine della vita, la sua conoscenza del greco rimaneva ancora vaga.

Si potrebbe supporre che da un tale contrasto egli avrebbe tratto una morale in favore di metodi di educazione permissivi.

Invece ecco cosa dice: «è del tutto chiaro, allora, che una libera curiosità ha maggior potere di farci imparare queste cose che non un terribile obbligo. Quest'obbligo però non fa che limitare i tentennamenti propri della libertà per mezzo delle tue Leggi, o mio Dio, le tue Leggi, dalla verga del maestro alle prove dei martiri: perché le tue Leggi hanno l'effetto di farci presenti certe salutari amarezze, che ci richiamano a Te, allontanandoci da quella pernicioso spensieratezza attraverso la quale ci stacciamo da Te». I colpi del maestro, pur non riuscendo a fargli imparare il greco, gli impedirono dunque di essere perniciosamente spensierato ed ebbero da questo punto di vista una parte apprezzabile nella sua educazione.

Per coloro che fanno del peccato il più importante di tutti gli interessi umani, questa conclusione è logica. Agostino precisa poi di aver peccato non solo da scolaro, quando diceva bugie e rubava del cibo, ma anche prima; infatti dedica un intero capitolo (Libro 1, capitolo 7) a dimostrare che anche i bambini lattanti sono pieni di peccati: ghiottoneria, gelosia e altri orribili vizi.

Quando raggiunse l'adolescenza, le tentazioni della carne lo perseguitarono. «Dove ero, e quanto lontano ero esiliato dalle delizie della Tua casa, in quel sedicesimo

anno d'età della mia carne, quando la pazzia del desiderio che si sfrena attraverso la viziosità dell'uomo, benché proibita dalle tue Leggi, prese a governarmi ed io mi affidai completamente a lei?» (Confessioni, libro 2, capitolo 2) Suo padre non si preoccupò di impedire questo male, limitandosi ad aiutare Agostino negli studi. Sua madre, Santa Monica, al contrario, lo esortava alla castità, ma invano. Ma neanche ella, in quel tempo, suggerì il matrimonio, «perché i miei progetti non venissero ostacolati dal peso di una moglie».

A sedici anni andò a Cartagine, «dove si agitava tutto attorno a me una miriade di amori senza legge. Non amavo ancora, tuttavia amavo di amare, e, privo di una volontà radicata, mi odiavo perché non volevo. Cercavo ciò che potevo amare, innamorato di amare, e odiavo la sicurezza...

Allora era dolce per me amare ed essere amato; ma più ancora quando ottenevo di godere la persona che amavo. Insozzai così la primavera dell'amicizia con l'immondizia della concupiscenza, e oscurai la sua lucentezza con l'inferno del desiderio».

(Opera citata, libro 3, capitolo 1). Queste parole descrivono i suoi rapporti con una donna che amò fedelmente per molti anni, (Ibidem, libro 4, capitolo 2) da cui ebbe un figlio che amò molto e al quale, dopo la conversione, dedicò molte cure al fine di educarlo religiosamente.

Venne il tempo in cui Agostino e sua madre stimarono che si dovesse cominciare a pensare al matrimonio.

Agostino si fidanzò con una fanciulla, che la madre approvò; era necessario che rompesse con l'amante.

«Quando», egli dice, «si venne a strapparmi la mia amante, perché costituiva un inciampo alle nozze, il mio cuore, ov'era abbarbicata, ne restò lacerato e fece sangue. Ella se ne tornò in Africa (in questo periodo Agostino stava a Milano), facendo voto a Te che mai non sarebbe stata di altri, e lasciandomi il figliolo del nostro amore. (Ibidem, libro 6, capitolo 15).

Però, dato che il matrimonio non poté aver luogo per due anni, a causa della giovinezza della fanciulla, egli prese intanto un'altra amante, senza, tuttavia, rendere eccessivamente pubblica questa sua scelta. La sua coscienza lo turbava sempre più, ed egli usava pregare: Dammi castità e continenza, ma non subito». (Ibidem, libro 7, capitolo 7).

Infine, prima che giungesse il tempo del matrimonio, la religione ottenne completa vittoria, ed egli dedicò il resto della sua vita al celibato. Per tornare a un'epoca precedente: a diciannove anni, compiuti notevoli progressi nella retorica, fu richiamato alla filosofia da Cicerone. Provò a leggere la Bibbia, ma la trovò priva della dignità ciceroniana.

Fu in questo periodo che divenne manicheo, il che addolorò sua madre. Di professione, insegnava retorica. Era incline all'astrologia, da cui più tardi si allontanò perché essa insegna che «la causa inevitabile del tuo peccato è in cielo». (Ibidem, libro 4, capitolo 3) Leggeva la filosofia, per quel tanto che se ne poteva leggere in latino;

cita particolarmente le Dieci Categorie di Aristotele, che dice d'aver compreso senza l'aiuto d'un maestro. «Che pro per me, pessimo schiavo, allora, d'ogni bieca passione, l'aver letti e intesi da solo tutti i libri che mi capitarono delle discipline che chiamano liberali?... Perché io m'ero posto con le spalle al lume, e con la faccia agli oggetti illuminati; onde anche la mia faccia... era nell'ombra.» (Ibidem, libro 4, capitolo 16). Credeva, in questo periodo, che Dio fosse un corpo immenso e luminoso, e lui stesso una parte di quel corpo. Ci sarebbe da dolersi che non abbia esposto in dettaglio le teorie dei manichei, anziché limitarsi a dire che erano erranee.

Interessante il fatto che le prime ragioni addotte da Sant'Agostino per respingere le dottrine dei Manichei erano ragioni scientifiche. Ricordava, così ci racconta, (Ibidem, libro 5, capitolo 3) quel che aveva imparato di astronomia nelle opere dei migliori astronomi, «e le confrontavo con le storielle di Mani, che nella sua folle demenza ha scritto molto abbondantemente intorno a questi soggetti; ma non mi soddisfaceva nessuno dei suoi ragionamenti sui solstizi, sugli equinozi, sulle eclissi o su qualsiasi altra cosa del genere che avessi precedentemente appreso nei libri di filosofia secolare. Ma mi veniva ingiunto di credere; e tuttavia ciò non corrispondeva ai risultati ottenuti mediante i calcoli, o alle mie stesse osservazioni, ma era anzi esattamente l'opposto». Agostino tiene a precisare che gli errori scientifici non sono in se stessi segni di errori nel campo della fede, ma lo divengono solo quando vengono affermati

con un tono d'autorità, quasi fossero noti per ispirazione divina. C'è da chiedersi che cosa avrebbe pensato se fosse vissuto al tempo di Galileo. Nella speranza di risolvere i suoi dubbi, un vescovo manicheo di nome Fausto, reputato il membro più colto della setta, venne a trovarlo e a ragionare con lui.

Ma «in primo luogo lo trovai completamente ignorante nelle scienze liberali, fuorché nella grammatica, e anche di questa non ne sapeva più dell'ordinario. Ma poiché aveva letto alcune Orazioni di Cicerone, pochissimi libri di Seneca, qualcosa dei poeti, e un po' di volumi della sua stessa setta, dato che erano scritti in latino e in forma logica, ed era quotidianamente allenato a parlare, egli aveva acquistato una certa eloquenza, che si palesava in modo ancor più piacevole e seducente perché sottoposta al controllo del suo buonsenso e accoppiata ad una certa grazia naturale» (Ibidem, libro 5, capitolo 6).

Trovò Fausto del tutto incapace a risolvere le sue difficoltà astronomiche. I libri dei manichei, ci dice Agostino. «sono pieni di favole vane sul cielo, sulle stelle, sul sole e sulla luna», che non concordano con ciò che è stato scoperto dagli astronomi; ma quando interrogò Fausto su tali questioni, Fausto confessò francamente la sua ignoranza. «Mi piacque di più, per questo: la modestia di una mente candida è anche più attraente della conoscenza di ciò che desideravo; e tale lo trovai, in tutte le questioni più difficili e sottili» (Ibidem, libro 2, capitolo 7).

Questo sentimento è sorprendentemente liberale; è quasi inaspettato in quell'epoca, e non è neppure del tutto

in armonia con il successivo atteggiamento di Sant'Agostino verso gli eretici. In questo periodo decise di andare a Roma, non perché a Roma i guadagni di un maestro fossero più alti che a Cartagine, ma perché aveva udito che le scuole erano più ordinate. A Cartagine il disordine degli studenti era tale che l'insegnamento risultava quasi impossibile; ma a Roma, pur essendo invero minore la confusione, gli studenti fraudolentemente evitavano di pagare. A Roma si legò ancora ai manichei, ma era già meno convinto delle loro ragioni. Cominciò a pensare che gli accademici avessero ragione quando sostenevano che gli uomini dovrebbero dubitare di tutto. (Ibidem, libro 5, capitolo 10). Concordava però ancora con i manichei nel pensare «che non siamo noi a peccare, ma qualche altra natura (quale, io non so), che pecca in noi», e credeva che il Male fosse una specie di sostanza. Questo dimostra chiaramente che, sia prima sia dopo la sua conversione, il problema del peccato lo preoccupava.

Dopo circa un anno passato a Roma fu mandato a Milano dal prefetto Simmaco, in seguito ad una richiesta di quella città, dove occorreva un maestro di retorica. A Milano conobbe Ambrogio, «noto in tutto il mondo come uno dei migliori tra gli uomini». Finì con l'amare Ambrogio per la sua gentilezza e con il preferire la dottrina dei cattolici a quella dei manichei; ma per un certo tempo fu trattenuto dallo scetticismo che gli derivava dagli accademici, «ai quali filosofi, però, rifiutai totalmente di affidare la cura della mia anima malata, perché erano privi del nome salvatore del Cristo» (Ibidem, libro 5, capitolo

14).

Fu raggiunto a Milano da sua madre, la quale esercitò un potente influsso nell'affrettare i suoi ultimi passi verso la conversione. Era una cattolica molto rigorosa. ed egli scrive sempre di lei in tono di profondo rispetto. Fu per lui in questo periodo la persona più importante, perché Ambrogio era troppo occupato per conversare con lui privatamente.

C'è un capitolo assai interessante (Ibidem, libro 7, capitolo 9) in cui egli paragona la filosofia platonica con le dottrine cristiane. Il Signore, egli dice, lo fornì in questo periodo di «certi libri dei platonici, tradotti dal greco in latino, E ci lessi, non già con queste espresse parole, ma nello stesso senso, convalidato da molte e diverse ragioni, che “nel principio era il Verbo; e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio: esso era al principio in Dio; perché tutto fu fatto da Lui e nulla senza di Lui; e ciò che è stato fatto ha vita in Lui; e la vita è la luce degli uomini, luce che splende nelle tenebre e che le tenebre non hanno compreso”. E che l'anima dell'uomo, “sebbene renda testimonianza della luce, non è però la luce stessa; ma il Verbo di Dio, Dio egli medesimo, è la luce vera che rischiarava chiunque viene in questo mondo”; e che “Esso era nel mondo, e il mondo è stato fatto da Lui, e il mondo non l'ha conosciuto”. Ma che “Egli venne nella sua propria casa e i suoi non lo ricevettero: che a quanti lo hanno ricevuto e credono nel suo nome, ha dato potestà di esser fatti figliuoli di Dio”: questo non lo lessi». Non lesse neppure che «il Verbo si era fatto carne, e dimorò tra noi»; nè che «umiliò se

stesso, e si fece obbediente fino alla morte, e perfino alla morte in croce»; né che «al nome di Gesù ogni ginocchio deve piegarsi».

Genericamente parlando, trovò nei platonici la dottrina metafisica del Logos, ma non la dottrina dell'incarnazione e quella conseguente della salvezza umana.

Qualcosa di simile a queste dottrine esisteva già nell'orfismo e nelle altre religioni misteriche; ma, a quanto pare, Sant'Agostino lo ignorava. In ogni caso, nessuna di queste era connessa con un evento storico relativamente recente, come accadeva per il Cristianesimo. In contrasto con i manichei, che erano dualisti, Agostino fu portato a credere che il male non venga originato da qualche particolare sostanza, ma da una perversione della volontà.

Trovò speciale conforto negli scritti di San Paolo. (Ibidem, libro 7, capitolo 21). Infine, dopo appassionati contrasti interiori, si convertì (386); lasciò l'insegnamento, l'amante e la futura moglie e, dopo un breve periodo di meditazione in un ritiro, fu battezzato da Sant'Ambrogio. Sua madre gliò, ma morì non molto dopo. Nel 388 Agostino tornò in Africa, dove rimase per il resto della sua vita, completamente dedito ai suoi doveri episcopali e agli scritti polemici contro le varie eresie, donatista, manichea e pelagiana.

4: FILOSOFIA E TEOLOGIA DI SANT'AGOSTINO.

Sant'Agostino fu scrittore molto fecondo, specialmente nei soggetti teologici. Alcuni dei suoi scritti polemici sono soltanto contingenti e perdettero interesse dopo i suoi più veri successi; ma alcuni di essi, specialmente quelli concernenti i pelagiani, conservano la loro importanza anche nei tempi più recenti.

Non mi propongo di trattare esaurientemente le sue opere, ma soltanto di discutere ciò che mi sembra importante o intrinsecamente o storicamente. Considererò: primo: la sua filosofia pura, e in particolare la sua teoria del tempo; secondo: la sua filosofia della storia, svolta nella Città di Dio; terzo: la sua teoria della salvezza, propugnata contro i pelagiani.

1. Filosofia pura Sant'Agostino non si occupa, per lo più, di filosofia pura, ma quando lo fa dimostra un'abilità somma. È il primo d'una lunga serie di pensatori, sulle cui teorie puramente speculative pesa la necessità di accordarsi con la Scrittura. Ciò non può esser detto dei primi filosofi cristiani, per esempio di Origene; in Origene il Cristianesimo e il platonismo sono a fianco senza compenetrarsi. In Sant'Agostino, invece, l'originalità del pensiero filosofico puro è stimolata dal fatto che il platonismo, sotto certi aspetti, non va d'accordo con la Genesi.

La miglior opera puramente filosofica, tra gli scritti di Sant'Agostino, è l'11esimo Libro delle Confessioni. Le edizioni popolari delle Confessioni terminano con il decimo Libro, con la motivazione che ciò che segue è privo di interesse: è privo di interesse perché è buona filosofia, e

non autobiografia.

L'11esimo Libro si occupa di questo problema: se la creazione è avvenuta davvero come asserisce il primo capitolo della Genesi, e come Agostino sostiene contro i manichei, essa dovrebbe essere accaduta dal nulla. Così Agostino immagina che ragioni un oppositore.

Il primo punto da definire, se si vuol capire la sua risposta, è che la creazione dal nulla, insegnata nel Vecchio Testamento, era un'idea del tutto estranea alla filosofia greca. Quando Platone parla di creazione, immagina una materia primitiva a cui Dio dà forma; e lo stesso si può dire per Aristotele. Il loro Dio è un artefice o un architetto, piuttosto che un creatore. La sostanza è immaginata eterna e increata, soltanto la forma è dovuta alla volontà di Dio. Contro questo punto di vista, Sant'Agostino sostiene, come deve fare ogni cristiano ortodosso, che il mondo non fu creato da una materia qualsiasi, ma dal nulla.

Dio creò la sostanza, non soltanto l'ordine e la disposizione delle cose. L'opinione greca che la creazione dal nulla sia impossibile, è riapparsa ad intervalli anche durante i tempi cristiani, ed ha portato al panteismo. Il panteismo sostiene che Dio e il mondo non sono distinti, e che tutto nel mondo è parte di Dio. Questo punto di vista fu sviluppato più compiutamente da Spinoza, ma quasi tutti i mistici ne sono attratti. È accaduto così, nel corso dei secoli cristiani, che i mistici hanno incontrato delle difficoltà nel rimanere ortodossi, dato che essi trovano arduo credere che il mondo sia al di fuori di Dio. Agostino, però,

non incontra difficoltà alcuna su questo punto: la Genesi è esplicita, e questo è abbastanza per lui. La sua opinione in materia è essenziale se vogliamo comprendere anche la sua teoria del tempo. Perché il mondo non fu creato prima? Perché non c'era alcun «prima». Il tempo fu creato quando il mondo fu creato. Dio è eterno, nel senso che è senza tempo; in Dio non c'è né prima né dopo, ma solo un eterno presente. L'eternità di Dio è libera da ogni rapporto con il tempo. Tutto il tempo è presente a Lui contemporaneamente.

Egli non precedette la sua creazione del tempo, perché ciò implicherebbe che Egli stesse nel tempo, mentre Egli sta eternamente al di fuori della corrente del tempo, ciò conduce Sant'Agostino ad una veramente ammirevole teoria relativistica del tempo. «Che cosa è allora il tempo?» chiede. «Se nessuno me lo chiede, lo so; se cerco di spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so.» Varie difficoltà lo rendono perplesso. Né il passato né il futuro, ma soltanto il presente realmente è; il presente è solo un momento, e il tempo può essere misurato soltanto mentre passa. Nondimeno, esistono realmente il tempo passato e il tempo futuro. Sembra d'esser caduti in contraddizione. La sola via che Agostino può trovare per evitare queste contraddizioni è quella di dire che il passato ed il futuro possono essere pensati solo come presente: «il passato» deve essere identificato con la memoria, e «il futuro» con l'attesa, e la memoria e l'attesa sono entrambe fatti presenti. Ci sono, egli dice, tre tempi: «un presente di cose passate, un presente di cose presenti ed un presente di

cose future».

«Il presente delle cose passate è la memoria; il presente delle cose presenti è la vista; e il presente delle cose future è l'attesa.»(Libro 11esimo, capitolo 20) Dire che esistono tre tempi, passato, presente e futuro, è un modo di esprimersi impreciso.

Sa bene di non avere risolto tutte le difficoltà, con questa teoria. «La mia anima aspira a conoscere questo enigma terribilmente imbrogliato», egli dice, e prega Dio di illuminarlo, assicurandolo che il suo interesse per il problema non proviene da vana curiosità. «Io ti confesso, o Signore, di ignorare ancora che cosa sia il tempo.» Ma il punto essenziale della soluzione che poi suggerisce è che il tempo sia soggettivo: il tempo risiede nella mente umana che attende, considera e ricorda.(Capitolo 30) Ne consegue che non ci può essere tempo senza un essere creato,(capitolo 30) e che parlare del tempo prima della creazione è insensato.

Personalmente non concordo con questa teoria, in quanto fa del tempo qualcosa di intellettuale. Ma è evidentemente una teoria molto abile, che merita di essere seriamente considerata. Direi di più: è un grande progresso su tutto ciò che si può trovare nella filosofia greca su questo argomento.

L'esposizione della teoria soggettiva del tempo è migliore e più chiara che non quella di Kant, ed è una teoria che, da Kant in poi, è stata ampiamente accettata dai filosofi.

La teoria che il tempo sia soltanto un aspetto dei nostri

pensieri è una delle forme più estreme di quel soggettivismo che, come abbiamo visto, andò, gradualmente crescendo nell'antichità, dal tempo di Protagora e Socrate in poi. Il suo aspetto emotivo, che venne dopo i suoi aspetti intellettuali, è l'ossessione del peccato. In Sant'Agostino sono presenti entrambi i tipi di soggettivismo.

Il soggettivismo lo portò non solo ad anticipare la teoria kantiana del tempo, ma anche il cogito di Cartesio. Nei suoi Soliloqui, dice: «Tu, che vuoi sapere, sai se tu sei? lo lo so.

Donde vieni? lo non so. Ti senti singolo o multiplo? lo non so. Senti di venir mosso? lo non so. Sai di pensare? lo lo so.» Qui non c'è solo il cogito di Cartesio, ma anche la sua risposta all'ambulo ergo sum di Gassendi.

Come filosofo, quindi, Agostino merita di occupare un posto di primo piano.

2. La Città di Dio Quando, nel 410, Roma fu saccheggiata dai Goti, i pagani, com'era naturale, attribuirono il disastro all'abbandono degli antichi dèi. Finché Juppiter veniva adorato, essi dicevano, Roma rimase potente; ora che gli imperatori si sono allontanati da lui, egli non protegge più i suoi Romani.

Questo ragionamento dei pagani imponeva una risposta. La Città di Dio, scritta tra il 412 e il 427, doveva essere la risposta di Sant'Agostino; ma prese, via via che il lavoro procedeva, un respiro molto più ampio e sviluppò una completa concezione cristiana della storia passata, presente e futura. Fu un libro che ebbe un'immensa

influenza in tutto il Medioevo, specialmente nelle lotte della Chiesa con i principi secolari.

Come alcuni altri grandissimi libri, La Città di Dio rimane impressa nella memoria come un'opera più notevole di quel che appaia alla rilettura. Molto di ciò che vi è detto può essere difficilmente accettato al giorno d'oggi, e la sua tesi centrale è alquanto adombrata dalle sovrastrutture proprie della sua epoca.

Ma la vasta concezione di un contrasto tra la Città di questo mondo e la Città di Dio ha costituito motivo di ispirazione per molti, ed anche ora può essere esposta in termini non teologici.

Esporre il libro omettendone i dettagli e limitandosi all'idea centrale, vorrebbe dire darne un concetto eccessivamente favorevole; d'altra parte, concentrarsi sui dettagli vorrebbe dire omettere ciò che c'è di meglio e di più importante. Mi sforzerò di evitare entrambi gli errori, dando prima qualche particolare e passando poi all'idea generale così come si manifestò nel corso del suo sviluppo storico.

Il libro comincia con alcune considerazioni nascenti dal Sacco di Roma, e destinate a mostrare che cose anche peggiori avvennero nei tempi precristiani. Tra i pagani che attribuiscono il disastro al Cristianesimo ce ne sono molti, dice il Santo, che durante il Sacco cercarono rifugio nelle chiese, che i Goti, essendo cristiani, rispettarono. Nel Sacco di Troia, al contrario il tempio di Giunone non offrì protezione alcuna, né gli dèi preservarono la città dalla distruzione. I Romani non risparmiarono mai i templi delle

città conquistate; sotto questo aspetto, il Sacco di Roma fu meno feroce della maggior parte degli altri saccheggi, e tale mitigazione altro non era che un risultato del Cristianesimo. I cristiani che hanno avuto a soffrire dal sacco non hanno diritto ad esser compianti, per varie ragioni.

Alcuni malvagi Goti possono essersi arricchiti a loro spese, ma essi soffriranno più tardi: se tutti i peccati fossero puniti sulla terra, non ci sarebbe bisogno del Giudizio finale, ciò che i cristiani soffrivano, se essi fossero stati virtuosi, si sarebbe volto a loro edificazione, perché i santi, perdendo le cose temporali, non perdono nulla che abbia qualche valore.

Non ha importanza se i loro corpi giacciono insepolti, perché le bestie voraci non possono impedire la resurrezione della carne. Viene poi la questione delle pie vergini violentate durante il Sacco. A quanto pare, c'era qualcuno che sosteneva che queste donne, senza loro colpa, avessero perduto la corona della verginità. Il santo rifiuta nettamente questo punto di vista. «Via, la concupiscenza di un altro non può contaminarti.» La castità è una virtù della mente, e non si perde per violenza, bensì per l'intenzione di peccare, anche se questa intenzione non viene mandata ad attuazione. Si suggerisce che Dio avrebbe permesso tali violenze perché le vittime erano state troppo orgogliose della loro continenza. È peccato uccidersi per evitare d'essere violentate; ciò dà luogo ad una lunga discussione intorno a Lucrezia, che non avrebbe dovuto uccidersi, perché il suicidio è sempre un peccato.

C'è una condizione per la discolta delle virtuose donne violentate: esse non devono averne goduto. Se lo hanno fatto, sono peccatrici.

Passa poi a trattare della malvagità degli dèi pagani. Per esempio: «Le vostre rappresentazioni, quegli spettacoli di disonestà, quelle vanità licenziose, non furono in principio portate a Roma dalla corruzione degli uomini, ma dal diretto comando dei vostri dèi». (La Città di Dio, 1,31) Sarebbe meglio adorare un uomo virtuoso, come Scipione, che non questi dèi immorali.

Quanto al Sacco di Roma, esso non doveva turbare i cristiani, i quali hanno un rifugio nella «pellegrina città di Dio». In questo mondo le due città, la terrena e la celeste, sono commiste; ma, poi, i predestinati ed i reprobri saranno separati. In questa vita non possiamo sapere chi, anche tra i nostri apparenti nemici, si troverà infine tra gli eletti.

La parte più difficile dell'opera, a quanto ci viene avvertito, consisterà nella confutazione di quei filosofi con cui, su alcuni punti fondamentali, i cristiani sono d'accordo, per esempio sull'immortalità e sulla creazione del mondo da parte di Dio. (la città di Dio, 1,35) I filosofi non si erano scagliati contro l'adorazione degli dèi pagani, e i loro precetti morali risultavano deboli, perché gli dèi erano cattivi.

Non si sostiene che gli dèi fossero pure favole; Sant'Agostino sostiene invece che essi esistono, ma sono dei diavoli. Amavano che si raccontassero su di loro storie oscene, perché volevano far del male agli uomini. Gli atti di Juppiter contavano di più, per molti pagani, che non le

dottrine di Platone o i pareri di Catone. «Platone, che non avrebbe permesso ai poeti di dimorare in una città ben governata, dimostrò di valere da solo più di quegli dèi che volevano essere onorati con simili spettacoli.» (La Città di Dio, 2,14) Roma fu sempre cattiva, dal ratto delle Sabine in poi. Molti capitoli sono dedicati alle colpe dell'imperialismo romano. E non è vero che Roma non abbia sofferto prima che lo Stato divenisse cristiano, dai Galli e dalle guerre civili ebbe a soffrire non meno che dai Goti e forse anche di più. L'astrologia non è cattiva, ma falsa; questo può esser dimostrato dalle diverse fortune dei gemelli, che pure hanno lo stesso oroscopo. (Questo argomento non è originale: è tratto dall'accademico scettico Carneade. Cfr. Cumoni, *Oriental Religion in Roman Paganism*, pagina 166) La concezione stoica del Fato (connessa all'astrologia) è errata, dato che gli angeli e gli uomini posseggono il libero arbitrio. è vero che Dio ha la prescienza dei nostri peccati, ma noi non pecchiamo a causa della sua prescienza. è un errore supporre che la virtù porti con sé l'infelicità in questo mondo: gli imperatori cristiani, se virtuosi, sono stati felici anche se non fortunati, e Costantino e Teodosio furono anche fortunati. Ancora, il regno ebraico durò fintantoché gli ebrei si mantennero fedeli alla vera religione.

Molto affettuoso il discorso su Platone, che Agostino pone al disopra di tutti gli altri filosofi. Tutti gli altri devono lasciargli il posto: «Se ne vada Talete con la sua acqua, Anassimene con la sua aria, gli Stoici con il loro fuoco, Epicuro con i suoi atomi». (La Città di Dio, 8,5) Tutti questi

sono materialisti; Platone non lo era. Platone vedeva che Dio non è cosa corporea, ma che tutte le cose traggono il loro essere da Dio e da alcunché di immutabile. Aveva anche ragione nel dire che la percezione non è fonte di verità. I platonici sono ottimi nella logica e nell'etica, e sono i più vicini al Cristianesimo.

«Si dice che Plotino, che pure visse assai più tardi, abbia capito Platone meglio di tutti».

Quanto ad Aristotele, egli fu inferiore a Platone, ma assai superiore agli altri.

Entrambi dicevano però che tutti gli dèi sono buoni e da adorare. Contro gli stoici, che condannavano tutte le passioni Sant'Agostino sostiene che le passioni dei cristiani possono essere occasioni di virtù; l'ira, o la pietà, non vanno condannate per sé, ma dobbiamo ricercarne la causa. I platonici hanno ragione per quel che riguarda Dio, torto per quel che riguarda gli dèi. Hanno anche il torto di non riconoscere l'Incarnazione. C'è un lungo discorso sugli angeli e i dèmoni, legato alle teorie neoplatoniche. Gli angeli possono essere buoni o cattivi, ma i dèmoni sono sempre cattivi.

Per gli angeli la conoscenza delle cose temporali (per quel che ne possono avere) è cosa senza valore. Sant'Agotino sostiene, non diversamente di Platone, che il mondo sensibile è inferiore a quello eterno.

Nell'11esimo Libro comincia l'esposizione intorno alla natura della città di Dio. La città di Dio è la società degli eletti. La conoscenza di Dio si ottiene solo attraverso il Cristo. Ci sono cose che possono venir scoperte per

mezzo della ragione (come accade ai filosofi), ma per tutta l'ulteriore conoscenza religiosa dobbiamo affidarci alle Scritture. Non dovremmo cercar di capire il tempo e lo spazio prima che il mondo fosse fatto: il tempo non c'era prima della creazione, e non c'è luogo ove l'universo non sia.

Tutto ciò che è benedetto è eterno, ma non tutto ciò che è eterno è benedetto: per esempio, l'inferno e Satana. Dio conosceva in anticipo i peccati dei dèmoni, ma conosceva anche il loro impiego di tentatori dell'intero universo, il che è analogo all'antitesi in retorica. Origene erra quando pensa che le anime furono date ai corpi per punizione. Se fosse così, le anime cattive avrebbero corpi cattivi; ma i diavoli, anche i peggiori di essi, hanno corpi eterei, che sono migliori dei nostri. La ragione per cui il mondo fu creato in sei giorni è che sei è un numero perfetto.

Ci sono angeli buoni e cattivi, ma anche gli angeli cattivi non hanno un'essenza contraria a Dio. I nemici di Dio non sono tali per natura, ma per volontà. La volontà viziosa non ha una causa efficiente, ma solo una causa deficiente; non è un effetto, ma un difetto. Il mondo ha meno di seimila anni. La storia non è ciclica, come alcuni filosofi suppongono: «Cristo morì una sola volta per i nostri peccati». (San Paolo ai Romani, 6; ai Tessalonici, 4) Se i nostri progenitori non avessero peccato non sarebbero morti, ma poiché hanno peccato, tutta la loro posterità muore. L'aver mangiato la mela non portò solo alla morte naturale, ma alla morte eterna, cioè alla dannazione.

Porfirio ha torto nel rifiutare i corpi ai santi del paradiso.

Essi avranno corpi più belli di quello di Adamo prima della caduta; i loro corpi saranno spirituali (non spiriti) e non avranno peso. Gli uomini avranno corpi maschili, le donne corpi femminili, e coloro che sono morti nell'infanzia risorgeranno con corpi da adulti. Il peccato di Adamo avrebbe condannato tutta l'umanità ad una morte eterna (cioè alla dannazione), ma la grazia di Dio ha liberato molti uomini. Il peccato venne dall'anima, non dalla carne. Platonici e manichei errano entrambi nell'ascrivere il peccato alla natura stessa della carne, benché i platonici non siano così fuori strada come i manichei. La punizione di tutta l'umanità per il peccato di Adamo fu giusta; e come risultato di questo peccato, l'uomo, che avrebbe potuto avere un corpo spirituale, ebbe invece una mente carnale. (La Città di Dio, 14,15) Questo dà luogo ad una lunga e dettagliata discussione intorno al desiderio sessuale, cui siamo soggetti, e che costituisce una parte della nostra punizione per il peccato di Adamo.

Questa discussione è molto importante in quanto rivela la psicologia dell'ascetismo.

Dobbiamo quindi affrontarla, benché il Santo confessi che il tema è immodesto. La teoria proposta è la seguente.

Si deve ammettere che il rapporto sessuale nel matrimonio non sia peccaminoso, purché l'intenzione sia quella di generare la discendenza. Tuttavia, anche nel matrimonio, un uomo virtuoso desidererà di comportarsi senza concupiscenza.

Anche nel matrimonio, come dimostra il desiderio d'intimità, la gente si vergogna del rapporto sessuale,

perché «questo legittimo atto di natura è (fin dai nostri progenitori) accompagnato dalla vergogna». I cinici pensavano che non si dovesse provar vergogna, e Diogene non doveva averne, dal momento che desiderava essere in tutto come un cane; tuttavia anch'egli, dopo un tentativo abbandonò in pratica questo eccesso d'immodestia. Ciò che è vergognoso nel desiderio è la sua indipendenza dalla volontà.

Adamo ed Eva, prima della Caduta, avrebbero potuto avere rapporti sessuali senza desiderio, anche se in realtà non li ebbero. Gli artigiani, nell'eseguire le loro opere, muovono le mani senza desiderio; analogamente Adamo, solo che si fosse tenuto lontano dall'albero, avrebbe potuto sbrigare la faccenda del sesso senza i turbamenti che ora porta con sé. Gli organi sessuali, come il resto del corpo avrebbero obbedito alla volontà. Il fatto che nei rapporti sessuali sia necessario il desiderio è una punizione per il peccato di Adamo, senza il quale il sesso avrebbe potuto restar disgiunto dal piacere. Con l'esclusione di alcuni dettagli fisiologici, che qualche traduttore ha molto opportunamente lasciato nella decente oscurità del latino originale, questa è la teoria di Sant'Agostino per quel che riguarda il sesso. È evidente, da quanto precede, che è la sua indipendenza dalla volontà a rendere il sesso odioso all'asceta. Si sostiene che la virtù richiede un completo controllo della volontà sul corpo, ma tale controllo non è sufficiente a render possibile l'atto sessuale. L'atto sessuale appare quindi del tutto incoerente con una vita perfettamente virtuosa. Dalla Caduta in poi, il mondo è

stato diviso in due città, una delle quali regnerà eternamente con Dio, l'altra finirà negli eterni tormenti con Satana. Caino appartiene alla città del demonio, Abele alla città di Dio. Abele, per opera della grazia e in virtù della predestinazione, era un pellegrino sulla terra e un cittadino del cielo. La discussione intorno alla morte di Matusalemme porta Sant'Agostino alla dibattuta questione del paragone tra la Bibbia dei Settanta e la Vulgata. La data riportata dalla prima porta alla conclusione che Matusalemme sarebbe sopravvissuto di quattordici anni al diluvio, il che è impossibile dato che non si trovava sull'Arca.

La Vulgata, secondo i manoscritti ebraici, riporta una data da cui si deduce che Matusalemme morì nell'anno del diluvio. Su questa base, Sant'Agostino sostiene che San Gerolamo e i manoscritti ebraici debbano aver ragione. Qualcuno sosteneva che gli ebrei avessero deliberatamente falsificato il manoscritto ebraico, per malizia contro i cristiani; questa ipotesi viene respinta. D'altra parte, la Bibbia dei Settanta dev'essere stata divinamente ispirata. La sola conclusione possibile è che i copisti di Tolomeo abbiano commesso degli errori nel trascriverla.

Parlando delle traduzioni del Vecchio Testamento, Agostino dice: «La Chiesa ha ricevuto quella dei Settanta, come se non ce ne fossero altre, così come molti dei cristiani greci, che usano esclusivamente questa, non sanno se ce ne siano altre o no. Anche la nostra traduzione latina è tratta da questa.

Però un certo Gerolamo, colto sacerdote e gran linguista, ha tradotto le stesse Scritture dall'ebraico in latino. Ma, benché gli ebrei affermino che questo dotto lavoro corrisponda interamente a verità, e sostengano che quella dei Settanta sia spesso errata, tuttavia le Chiese di Cristo ribadiscono che nessun uomo può esser preferito a tanti, in specie quando questi son stati scelti dal gran sacerdote, in un lavoro come questo». Agostino accetta la storia del miracoloso accordo tra settanta traduzioni indipendenti e la considera una prova del fatto che il testo dei Settanta fosse divinamente ispirato.

Anche il testo ebraico, però, è ugualmente ispirato. Questa conclusione lascia in sospeso la questione riguardante l'autorità della traduzione di Gerolamo. Forse Agostino sarebbe stato più decisamente dalla parte di Gerolamo, se i due Santi non avessero avuto una disputa sulle tendenze opportunistiche di San Pietro. (Galati 2, 11-14) L'autore mette cronologicamente in relazione la storia sacra e quella profana. Apprendiamo che Enea venne in Italia mentre Abdon (di Abdon sappiamo solo che ebbe 40 figli e trenta nipoti, e che tutti e 70 andavano a dorso d'asino (Giudici 12,14) era giudice in Israele e che l'ultima persecuzione accadrà sotto l'Anticristo ma la data è del tutto ignota. Dopo un capitolo ammirevole sulle torture giudiziarie, Sant'Agostino passa a combattere i neoaccademici, che sostengono doversi dubitare di tutto. «La Chiesa di Cristo detesta questi dubbi come pazzie perché ha la più piena conoscenza delle cose che insegna.» Dovremmo credere alla verità delle Scritture.

Spiega poi che non c'è vera virtù al di fuori della vera religione. La virtù pagana è «prostituita per l'influsso di dèmoni osceni e corrotti».

Quelle che sarebbero virtù in un cristiano, sono vizi in un pagano. «Quelle cose che essa (l'anima) sembra tenere in conto di virtù, e verso le quali rivolge quindi i suoi affetti, se non sono tutte riferite a Dio, sono veramente vizi piuttosto che virtù.»

«Coloro che non fan parte di questa società (la Chiesa) soffriranno dell'eterna miseria.»

«Negli interni conflitti che abbiamo qui sulla terra, o il dolore è vittorioso, e allora la morte elimina la sensazione che ne abbiamo, o la natura trionfa, ed elimina il dolore. Ma là, il dolore affliggerà eternamente, e la natura soffrirà eternamente, sottostando entrambi all'infinita durata della punizione.» Ci sono due resurrezioni, quella dell'anima alla morte e quella del corpo al Giudizio finale. Dopo una dissertazione sulle varie difficoltà concernenti il millennio e i susseguenti fatti di Gog e Magog, Agostino passa ad un brano di San Paolo della seconda epistola ai Tessalonicesi (2, 11-12): «Dio manderà loro forza di inganni, perché essi credano alla menzogna, onde siano condannati quelli che non hanno creduto alla verità, e si sono invece compiaciuti dell'ingiustizia». Qualcuno potrebbe trovare ingiusto che l'Onnipotente prima li inganni e poi li punisca per esser stati ingannati; ma a Sant'Agostino ciò sembra regolare. «Essendo condannati vengono sedotti, ed essendo sedotti, condannati.

Ma la loro seduzione è, per segreto giudizio di Dio,

giustamente segreta e segretamente giusta.» Sant'Agostino sostiene che Dio abbia diviso l'umanità in eletti e reprob, non per i loro meriti o demeriti, ma arbitrariamente. Tutto merita la dannazione, e quindi i reprob non hanno alcun motivo di lamentarsi. Dal surriportato brano di San Paolo appare che essi sono cattivi perché reprob, non reprob perché cattivi. Dopo la resurrezione del corpo, i corpi dei dannati bruceranno eternamente senza consumarsi. In questo non c'è nulla di strano: accade anche alla salamandra, e al monte Etna. I diavoli, benché incorporei, possono esser bruciati dal fuoco materiale. I tormenti dell'inferno non sono purificatori, e non possono essere attenuati dall'intercessione dei santi. Origene sbagliava quando pensava che l'inferno non fosse eterno. Gli eretici e i cattolici peccatori saranno dannati.

Il libro termina con una descrizione della visione che di Dio hanno i santi in cielo, e dell'eterna felicità della Città di Dio. Da un riassunto non può risultar chiara l'importanza dell'opera. Notevole influsso ebbero le parti riguardanti la separazione tra Chiesa e Stato, con l'evidente sottinteso che lo Stato dovesse far parte soltanto della Città di Dio, sottomettendosi alla Chiesa in tutte le materie religiose. Questa è stata la dottrina della Chiesa da allora in poi. Nel corso del Medioevo, durante il graduale affermarsi della potenza papale e durante tutto il conflitto tra papa e imperatore, Sant'Agostino servì d'appoggio alla Chiesa occidentale, portando una giustificazione teorica alla politica condotta dalla Chiesa stessa. Lo Stato ebraico, nei tempi leggendari dei Giudici, e nel periodo storico successivo al ritorno dalla cattività babilonese, era stato una teocrazia; lo Stato cristiano dovrebbe imitarlo sotto questo aspetto. La debolezza degli imperatori e della maggior parte delle monarchie medioevali d'Occidente, dette la possibilità alla Chiesa di realizzare in gran parte l'ideale della città di Dio. In Oriente, dove l'imperatore era forte, questo processo non ebbe mai luogo, e la Chiesa rimase molto più soggetta allo Stato di quanto non avvenne in Occidente. La Riforma, che fece rivivere la dottrina agostiniana della salvezza, respinse il suo insegnamento teocratico e divenne erastianiana (l'erastianismo è la dottrina per cui la Chiesa dovrebbe essere soggetta allo Stato.), in gran parte per le pratiche esigenze della lotta contro il Cattolicesimo. Ma l'erastianismo protestante era tale solo per metà, e i più religiosi tra i protestanti erano ancora

influenzati da Sant'Agostino. Gli anabattisti gli Uomini della Quinta Monarchia e i quaccheri ripresero una parte della sua dottrina, ma posero in misura assai minore l'accento sulla Chiesa. Agostino sosteneva la predestinazione ed anche la necessità del battesimo per salvarsi; queste due dottrine non vanno d'accordo, e i protestanti più estremi rifiutarono la seconda. Ma la loro escatologia rimase agostiniana.

Nella città di Dio non c'è gran che di assolutamente originale. L'escatologia è d'origine ebraica, ed era stata introdotta nel Cristianesimo soprattutto attraverso il Libro della Rivelazione, La dottrina della predestinazione e della elezione è paolina, benché Agostino le abbia dato uno sviluppo più pieno e logico di quel che non si trovi nelle Epistole. La distinzione tra storia sacra e profana è esposta già in maniera del tutto chiara nel Vecchio Testamento. Ciò che fece Sant'Agostino fu di riunire questi elementi, e di riferirli alla storia del suo tempo, in modo che la caduta dell'Impero d'Occidente e il successivo periodo di confusione potessero essere vissuti dai cristiani senza costringerli a un processo, severo quanto inopportuno, alla loro fede.

Lo schema ebraico della storia passata e futura è tale da costituire un potente appello agli oppressi e agli infelici di ogni tempo.

Sant'Agostino adattò questo modello al Cristianesimo, Marx al socialismo. Per capire Marx dal punto di vista psicologico si può usare il seguente dizionario: Jahveh = Il materialismo dialettico.

Il Messia = Marx.

Gli Eletti = Il proletariato.

La Chiesa = Il Partito Comunista.

La Seconda Venuta = La Rivoluzione.

L'Inferno = La punizione dei capitalisti.

Il Millennio = La Società comunista.

I termini a sinistra del segno d'uguaglianza danno il contenuto emotivo dei termini a destra: ed è questo contenuto emotivo, familiare a coloro che hanno avuto un'educazione cristiana o ebraica, che rende credibile la escatologia di Marx. Un dizionario analogo poteva esser fatto per i nazisti, ma le loro concezioni sono più schiettamente da Vecchio Testamento e meno cristiane di quelle di Marx, ed il loro Messia somiglia più ai Maccabei che a Cristo.

3. La controversia pelagiana Alla lotta contro l'eresia pelagiana possono riferirsi molte delle parti più importanti nella teologia di Sant'Agostino. Pelagio era un gallese, il cui vero nome era Morgan (che significa «uomo del mare», come «Pelagio» in greco). Era un ecclesiastico colto e piacevole, meno fanatico di molti tra i suoi contemporanei. Credeva nel libero arbitrio, discuteva la teoria del peccato originale, e pensava che quando gli uomini agiscono virtuosamente ciò accada per un loro sforzo morale. Se agiscono rettamente, e sono ortodossi, vanno in cielo come ricompensa delle loro virtù.

Queste teorie, benché possano sembrare ora dei luoghi comuni, provocarono allora grande emozione e, soprattutto per gli sforzi di Sant'Agostino, furono dichiarate

eretiche.

Ebbero però un considerevole, per quanto momentaneo, successo.

Agostino dovette scrivere al patriarca di Gerusalemme per metterlo in guardia contro l'astuto eresiarca, che aveva persuaso molti teologi orientali ad accettare le sue teorie.

Anche dopo la sua condanna, molti, chiamati semipelagiani, difesero, sia pure in forme attenuate, le sue dottrine. Occorse un lungo tempo prima che il genuino insegnamento del Santo riuscisse completamente vittorioso, specialmente in Francia, dove la condanna finale dell'eresia semipelagiana ebbe luogo nel Concilio di Orange (529). Sant'Agostino insegnava che Adamo, prima della Caduta, aveva posseduto il libero arbitrio ed avrebbe potuto quindi astenersi dal peccato.

Ma allorché egli ed Eva mangiarono la mela, la corruzione entrò in loro e si trasmise a tutti i loro posterì, nessuno dei quali può, con il loro proprio volere, astenersi dal peccato.

Soltanto la grazia di Dio mette l'uomo in grado d'esser virtuoso. Dato che tutti ereditiamo il peccato di Adamo, meritiamo tutti la dannazione eterna. Tutti coloro che muoiono non battezzati, anche i fanciulli, andranno all'inferno e soffriranno tormenti senza fine. Non abbiamo alcuna ragione di lamentarci di questo, dato che tutti siamo cattivi. (Nelle Confessioni il Santo enumera le colpe di cui si rese responsabile nella culla.) Ma, per spontanea grazia di Dio, alcuni tra coloro che sono stati battezzati, vengono scelti perché vadano in paradiso; questi sono gli eletti.

Essi non vanno in cielo perché sono buoni; siamo tutti totalmente malvagi, fuorché quando la grazia di Dio, che è conferita solo agli eletti, ci mette in grado d'esser diversi.

Non si può dare alcuna ragione del fatto che alcuni siano salvati e altri dannati; ciò è dovuto alla scelta immotivata di Dio.

La dannazione dimostra la giustizia di Dio; la salvezza la sua misericordia.

Entrambe egualmente dimostrano la sua bontà. Gli argomenti in favore di questa feroce dottrina che fu ripresa da Calvino e da allora non è stata più fatta propria dalla Chiesa cattolica, si possono trovare negli scritti di San Paolo, particolarmente nella Epistola ai Romani.

Tali argomenti sono trattati da Agostino come un avvocato tratta la legge: un'abile interpretazione, in modo che dai testi si tragga il più possibile il significato voluto. Ci si persuade alla fine, non che San Paolo credesse ciò che Agostino deduce, ma che prendendo certi testi isolatamente, essi implicano proprio ciò che egli dice. Può sembrar strano che la dannazione dei fanciulli non battezzati non sia stata trovata spaventevole e possa anzi esser stata attribuita ad un Dio buono. Il sentimento del peccato lo dominava in modo tale, che Agostino era realmente convinto che i bambini appena nati fossero membra di Satana. Gran parte di ciò che c'è di più spietato nella Chiesa medioevale si può rintracciare in questo triste sentimento della colpa universale.

C'è una sola difficoltà che disturba veramente Sant'Agostino dal punto di vista intellettuale.

Questa non consiste nel fatto che può sembrare una cosa disgraziata l'aver creato l'Uomo, quando l'immensa maggioranza della razza umana è predestinata ad eterni tormenti. Ciò che lo disturba è che, se il peccato originale è ereditato da Adamo, come insegna San Paolo, l'anima, come il corpo, deve provenire dai genitori, perché il peccato è dell'anima e non del corpo. Agostino incontra delle difficoltà nella trattazione di questo problema, ma dice che, dal momento che la Scrittura tace in proposito, non è evidentemente necessario alla salvezza arrivare ad una esatta teoria in materia.

Quindi lascia la questione indecisa. è strano che gli ultimi uomini di notevole levatura intellettuale prima degli evi bui si siano preoccupati non di salvare la civiltà o di espellere i barbari o di riformare gli abusi dell'amministrazione, ma di predicare i meriti della verginità e la dannazione dei fanciulli non battezzati. Dato che queste erano le preoccupazioni che la Chiesa trasmise ai barbari convertiti, non fa meraviglia che l'epoca successiva abbia sorpassato quasi tutti gli altri periodi storici per crudeltà e superstizione.

5: QUINTO E SESTO SECOLO.

Il quinto secolo fu il secolo delle invasioni barbariche e della caduta dell'Impero d'Occidente. Dopo la morte di Agostino nel 430, si ebbe scarsa attività filosofica: ci fu un

secolo di distruzioni, che servì però ampiamente a definire le linee secondo le quali l'Europa era destinata a svilupparsi. Fu in questo secolo che gli Inglesi invasero la Britannia, facendola divenire Inghilterra; fu anche in questo secolo che l'invasione dei Franchi trasformò la Gallia in Francia e che i Vandali invasero la Spagna dando il loro nome all'Andalusia. San Patrizio, alla metà del secolo, convertì gli Irlandesi al Cristianesimo. In tutto il mondo occidentale, rozzi regni germanici succedettero alla burocrazia centralizzata dell'Impero. Il governo imperiale venne a cessare, le grandi strade caddero in disuso, la guerra pose termine al commercio su larga scala, si tornò a vivere in un ambito strettamente locale dal punto di vista sia politico sia economico.

Un'autorità centrale rimase soltanto nella Chiesa, ed anche qui con grandi difficoltà.

Delle tribù germaniche che invasero l'impero nel quinto secolo, la più importante era quella dei Goti. Essi vennero spinti verso Occidente dagli Unni che li attaccavano da Est. Al principio tentarono di conquistare l'Impero d'Oriente, ma furono sconfitti; allora si volsero verso l'Italia. Da Diocleziano in poi erano stati impiegati come mercenari romani; così avevano imparato l'arte della guerra più di quel che i barbari avrebbero potuto apprendere altrimenti. Alarico, re dei Goti, saccheggiò Roma nel 410, ma morì nello stesso anno. Odoacre, re degli Ostrogoti, pose fine all'Impero d'Occidente nel 476, e regnò fino al 493, allorché fu ucciso a tradimento da un altro ostrogoto, Teodorico, che fu re d'Italia fino al 526. Di lui avrò presto

qualcos'altro da dire.

Teodorico fu importante tanto nella storia quanto nella leggenda: nel Niebelungenlied compare come «Dietrich von Bern» («Bern» è Verona).

Intanto i Vandali si stabilirono in Africa, i Visigoti nella Francia del sud e i Franchi in quella del nord.

In piena invasione germanica avvennero le irruzioni degli Unni, guidati da Attila. Gli Unni erano di razza mongolica, e tuttavia furono spesso alleati dei Goti. Al momento cruciale, però, quando invasero la Gallia nel 451, erano in conflitto con i Goti; i Goti ed i Romani, uniti, li sconfissero quell'anno a Châlons. Attila allora si volse contro l'Italia, con l'intenzione di marciare su Roma, ma il papa Leone lo dissuase, facendogli notare che Alarico era morto dopo aver saccheggiato Roma.

L'essersi astenuto dall'impresa, tuttavia, non gli servì a nulla, perché morì l'anno successivo. Subito dopo, la potenza degli Unni crollò. Durante questo periodo di confusione, la Chiesa fu turbata da una complessa controversia intorno all'Incarnazione. I protagonisti del dibattito furono due ecclesiastici, Cirillo e Nestorio, dei quali, più o meno per caso, il primo fu proclamato santo ed il secondo eretico. San Cirillo fu patriarca di Alessandria dal 412 circa fino alla sua morte nel 444: Nestorio era patriarca di Costantinopoli. La questione dibattuta era il rapporto tra la divinità di Cristo e la sua umanità. C'erano due Persone, una umana e una divina? Questa era la opinione sostenuta da Nestorio. Altrimenti, c'era una sola natura o ce n'erano due in una persona, una natura umana

ed una natura divina? La controversia dette origine, nel quinto secolo, a passioni ed ire in misura quasi incredibile. Una segreta ed incurabile discordia era venuta a crearsi tra coloro che più temevano che si confondessero la divinità e l'umanità del Cristo e coloro che più si preoccupavano che si separassero. (Gibbon, opera citata, capitolo 47).

San Cirillo, il difensore dell'unità, era un uomo dallo zelo fanatico. Approfittò della sua posizione di patriarca per incitare ai pogrom contro la vastissima colonia ebraica di Alessandria. Il suo principale titolo di notorietà è il linciaggio di Ipazia, una donna di gran riguardo che, in un'epoca bigotta, aderiva alla filosofia neoplatonica e dedicava le sue facoltà intellettuali alla matematica.

Ella venne «tratta giù dalla sua carrozza, denudata, trascinata fino alla Chiesa e inumanamente macellata per mano di Pietro il Lettore e di una folla di fanatici selvaggi e spietati: la sua carne fu strappata dalle ossa con taglienti conchiglie d'ostrica, e le sue membra, che ancora si agitavano, furono gettate nelle fiamme. Il dovuto corso dell'inchiesta e della punizione fu arrestato mediante doni tempestivi». (Gibbon, opera citata, capitolo 47) Dopo di che, Alessandria non fu più turbata dai filosofi.

San Cirillo fu addolorato di apprendere che Costantinopoli veniva portata fuori strada dagli insegnamenti del patriarca Nestorio, il quale sosteneva che ci fossero due persone in Cristo, una umana ed una divina. Su questa base, Nestorio si opponeva al nuovo uso di chiamare la Vergine, «Madre di Dio»; secondo Nestorio,

ella era soltanto la madre di una persona umana, mentre la persona divina, che era Dio, non aveva madre. Su questo problema la Chiesa era divisa: grosso modo, i vescovi ad est di Suez appoggiavano Nestorio, mentre quelli ad ovest di Suez erano favorevoli a San Cirillo. Si stabilì di convocare un Concilio ad Efeso nel 431, per definire la questione. I vescovi occidentali arrivarono per primi, e procedettero a chiudere le porte in faccia ai ritardatari, decidendo in gran fretta per San Cirillo, che presiedeva. «Questa baraonda episcopale, alla distanza di tredici secoli, assume il venerabile appellativo di Terzo Concilio Ecumenico.» (Gibbon, opera citata) Come risultato di questo Concilio, Nestorio fu condannato come eretico. Non ritrattò, ma divenne il fondatore della setta nestoriana, che ebbe largo seguito in Siria ed in tutto l'Oriente.

Alcuni secoli più tardi il nestorianismo era così forte in Cina che sembrò destinato a divenire la religione definitiva del paese. Dei nestoriani furono trovati in India dai missionari spagnoli e portoghesi nel 16° secolo. La persecuzione contro i nestoriani da parte del governo cattolico di Costantinopoli ebbe il risultato di provocare un malcontento che favorì i maomettani nella loro conquista della Siria.

La lingua di Nestorio, che con la sua eloquenza aveva sedotto tanti uomini, fu mangiata dai vermi: almeno così ci assicurano. Efeso aveva imparato a sostituire Artemide con la Vergine, ma aveva ancora lo stesso zelo intemperante per la sua dea, come al tempo di San Paolo. Si diceva che la Vergine fosse seppellita appunto ad

Efeso.

Nel 449, dopo la morte di San Cirillo, un sinodo ad Efeso tentò di spingere oltre il trionfo e cadde, quindi nell'eresia opposta a quella di Nestorio; si tratta dell'eresia monofisita, la quale sostiene che Cristo abbia soltanto una natura.

Se San Cirillo fosse stato ancora vivo, avrebbe certamente sostenuto questa opinione e sarebbe divenuto eretico. L'imperatore appoggiò il sinodo, ma il Papa lo sconfessò.

Infine papa Leone, lo stesso papa che distolse Attila dall'attaccare Roma, nell'anno della battaglia di Châlons, promosse la convocazione di un Concilio ecumenico a Calcedonia nel 451, che condannò i monofisiti e stabilì finalmente la dottrina ortodossa dell'Incarnazione. Il Concilio di Efeso aveva stabilito che c'è una sola Persona in Cristo, ma il Concilio di Calcedonia stabilì che due sono le sue nature, una umana e una divina. L'influenza del Papa fu decisiva nell'assicurare questa decisione.

I monofisiti, come i nestoriani, rifiutarono di sottomettersi. L'Egitto, quasi come un sol uomo, adottò l'eresia monofisita, che si sparse lungo il Nilo e fino alla Abissinia.

L'eresia degli Abissini fu adottata da Mussolini come uno dei motivi per conquistarli.

L'eresia dell'Egitto, come l'opposta eresia della Siria, facilitò la conquista araba.

Durante il sesto secolo vissero quattro uomini di grande importanza nella storia della cultura: Boezio, Giustiniano,

Benedetto e Gregorio Magno. Essi saranno il mio principale oggetto di trattazione nel resto di questo capitolo e nel successivo.

La conquista gotica dell'Italia non pose fine alla civiltà romana. Sotto Teodorico, re d'Italia e dei Goti, l'amministrazione civile dell'Italia era interamente romana; l'Italia godette pace e tolleranza religiosa (fin quasi alla morte del re); Teodorico era saggio ed energico. Nominò i consoli, conservò la legge romana e mantenne il Senato: quando andava a Roma, la sua prima visita era sempre riservata al Senato. Per quanto ariano, Teodorico fu in buoni rapporti con la Chiesa fino ai suoi ultimi anni. Nel 523 l'imperatore Giustino proscrisse l'arianesimo, e questo infastidì Teodorico. Egli aveva ragione di temere, dato che l'Italia era cattolica ed era portata per comunanza di posizioni teologiche a parteggiare per l'imperatore.

Teodorico credeva, a torto o a ragione, che esistesse un complotto implicante uomini del suo stesso governo. Questo lo portò ad imprigionare e giustiziare il suo ministro, il senatore Boezio, la cui opera *De consolatione philosophiae* fu scritta in prigione.

Boezio è una figura singolare. In tutto il Medioevo fu letto ed ammirato, considerato sempre come un devoto cristiano, e trattato quasi come se fosse stato uno dei Padri.

Tuttavia il suo *De consolatione philosophiae*, scritto nel 524 mentre aspettava l'esecuzione capitale, è puramente platonico; non dimostra ch'egli non fosse un cristiano, ma dimostra che la filosofia pagana aveva su di lui una presa

molto più forte che non la teologia cristiana. Alcune opere teologiche, in particolare una sulla Trinità, attribuite a lui, sono da molti autorevoli critici considerate spurie; ma probabilmente si deve a queste se il Medioevo poté considerarlo un ortodosso e accettare da lui quel platonismo, che, altrimenti, sarebbe stato guardato con sospetto. Nell'opera si alternano versi e prosa: Boezio parla in prosa in prima persona, mentre la Filosofia risponde in versi. Si può riscontrare una certa somiglianza con Dante, che fu senza dubbio influenzato da lui nella Vita Nova.

Il *De consolatione*, che Gibbon giustamente chiama «un libro d'oro», comincia con l'affermazione che Socrate, Platone ed Aristotele sono i veri filosofi; gli stoici, gli epicurei ed il resto sono usurpatori, che la moltitudine profana scambia per amici della filosofia. Boezio dice di obbedire al comandamento pitagorico di «seguire Dio» (non al comandamento cristiano). La felicità, che è la stessa cosa della beatitudine, è il bene, non il piacere; l'amicizia è «una cosa sacra in massimo grado». Molte delle idee morali concordano strettamente con la dottrina stoica e sono in realtà tratte ampiamente da Seneca. Si dà un riassunto in versi dell'inizio del *Timeo*. Questo è seguito da molti concetti metafisici puramente platonici.

L'imperfezione è una lacuna, e implica quindi l'esistenza di un modello perfetto.

Boezio adottava la teoria del male come privazione del bene. Passa poi ad un panteismo che avrebbe dovuto scandalizzare i cristiani, ma per qualche ragione questo

non accadde. La beatitudine e Dio, egli dice, sono i due beni fondamentali, e quindi sono identici. «Gli uomini sono felici quando ottengono la divinità.»

«Coloro che ottengono la divinità divengono dèi. Quindi chiunque è felice è uno dio, ma per natura c'è un solo Dio, e ce ne possono esser molti soltanto per partecipazione.»

«La somma, l'origine e la causa di tutto ciò che vien cercato si pensa, giustamente, che sia la bontà.»

«La sostanza di Dio non consiste in nient'altro che nella bontà.» Può Dio fare il male? No. Quindi il male è il nulla, dato che Dio può far tutto. Gli uomini virtuosi sono sempre forti, e i cattivi sempre deboli, perché entrambi desiderano il bene, ma soltanto i virtuosi lo raggiungono. I cattivi sono più sfortunati se sfuggono alla punizione che se la subiscono. «Negli uomini saggi non si trova l'odio.» Il tono del libro è più simile a quello di Platone che a quello di Plotino.

Non c'è traccia della superstizione né della morbosità dell'epoca, nessuna ossessione per il peccato, nessuna eccessiva aspirazione all'irraggiungibile. C'è una perfetta quiete filosofica, tanto che, se il libro fosse stato scritto in una condizione di benessere, si potrebbe quasi chiamare affettato. Scritto come fu scritto, in prigione e sotto una sentenza di morte, è ammirevole come gli ultimi momenti di Socrate. Una simile concezione non la si trova più fin dopo Newton. Citerò in extenso una poesia del libro (traduzione di T. Venuti-Dominicis) che, nel suo contenuto filosofico, è simile al Saggio sull'uomo di Pope.

Se scorger vuoi con pura mente del nostro eccelso

Giove l'impero guarda le altezze del sommo cielo.

Lassù le stelle, nell'armonia dei patti, serban la pace antica.

Non l'ammantato sole di fiamme di Febea l'asse gelido intralcia.

L'Orsa che volge dintorno al Polo, cima del mondo, rapide spire, ognora intatta dal mare occiduo dove gli altri astri vede tuffarsi, toccar non brama coi raggi le acque.

Ad ore istesse, Espero sempre diffonde l'ombra crepuscolari, e l'almo giorno nunzia Lucifero.

Così l'alterno amor gli eterni viaggi guida, e ognor bandisce discordia e guerra fuor da quei lidi.

Tale armonia con giuste norme temprà le cose e fa che l'umide talora all'aride con util gara cedano e mescansi calde con fredde, giaccian sul peso le terre gravi, e in alto voli l'aerea fiamma.

Per tai cagioni all'april tiepido l'anno fiorento manda profumi, l'estate fervida cuoce le messi, l'autunno fertile torna coi frutti e fertil pioggia versa l'inverno.

Questa temperie produce e svolge tutte le vite dell'universo; dessa le crea, dessa le mena, e al giorno loro immerge in morte.

Sublime intanto il Fattor siede, volge le redini, le cose regola, ei re, signore, fonte ed origine, legge, sapiente arbitro e giusto.

Ei spinge i tardi degli enti al moto; arresta i rapidi, frena i vaganti; s'ei non chiamasseli nella via retta non costringesseli nelle curve orbite, quei che ora stabile ordin governa, dal perno usciti, disfatti andrieno.

Desso è il comune amor che tutti gli esseri bramano, è desso il bene: senza lui esistere lor non fia dato: vivon soltanto volti all'amore, alla cagione che lor diè vita.

Boezio fu fino alla fine amico di Teodorico.

Suo padre era console, egli stesso era console, e tali erano i suoi due figli. Suo suocero Simmaco (probabilmente nipote di quello che ebbe una controversia con Ambrogio a causa della statua della Vittoria) era una persona influente alla corte del re gota. Teodorico incaricò Boezio di riformare il sistema monetario, e di destare lo stupore dei re barbari meno progrediti con invenzioni quali le meridiane e gli orologi ad acqua. Può essere che la sua indipendenza dalla superstizione non fosse tanto eccezionale, tra le famiglie aristocratiche romane; ma accoppiare all'alta cultura lo zelo per il bene pubblico fu cosa unica in quell'epoca.

Durante i due secoli precedenti e i dieci secoli successivi, non si riesce a trovare alcun europeo colto così libero dalla superstizione e dal fanatismo. Né i suoi meriti sono unicamente negativi; il suo atteggiamento è nobile, disinteressato e fiero. Sarebbe stato una figura notevole in qualsiasi epoca: in quella in cui visse è del tutto sorprendente. La considerazione in cui fu tenuto Boezio nel Medioevo fu in parte dovuta al fatto che lo si riteneva un martire della persecuzione ariana, opinione che ebbe origine due o trecento anni dopo la sua morte. A Pavia era considerato un santo, ma in effetti non fu canonizzato. Due anni dopo l'esecuzione di Boezio, Teodorico morì. L'anno dopo Giustiniano divenne imperatore. Regnò fino al 565, e

in questo lungo periodo riuscì a fare molto male ed un po' di bene.

Naturalmente è famoso soprattutto per il suo Digesto, ma non mi soffermerò su questo argomento, che riguarda i giuristi. Era un uomo molto devoto e lo dimostrò due anni dopo la sua ascesa al trono, chiudendo le scuole di filosofia ad Atene dove regnava ancora il paganesimo. I filosofi scacciati si trasferirono in Persia, dove il re li ricevette gentilmente. Ma qui si scandalizzarono, più di quanto, dice Gibbon, non si addica a dei filosofi, per le pratiche persiane della poligamia e dell'incesto, così tornarono a casa e finirono nell'oscurità. Tre anni dopo questo provvedimento (532).

Giustiniano si decise a prenderne un altro, più degno di lode la costruzione della basilica di Santa Sofia. Non ho mai visto Santa Sofia, ma ho visto i bei mosaici, ad essa contemporanei, di Ravenna, comprendenti tra l'altro ritratti di Giustiniano e dell'imperatrice Teodora.

Entrambi erano pii, per quanto Teodora fosse stata una donna di facili costumi, che l'imperatore aveva pescato in un circo. Peggio ancora era incline ai monofisiti.

Ma basta con i pettegolezzi. L'imperatore stesso, sono felice di dirlo, fu di ortodossia impeccabile, fuorché nella questione dei «Tre Capitoli». Questa era una questione molto dibattuta. Il Concilio di Calcedonia aveva dichiarato ortodossi tre Padri sospetti di nestorianismo: Teodora, insieme a molti altri, accettò tutti i decreti del Concilio, eccetto questo. La Chiesa occidentale approvava tutto ciò che era stato deciso al Concilio, e così l'imperatrice fu

portata a combattere il papa.

Giustiniano la adorava, e dopo la morte di lei, nel 548, ella divenne ciò che il Principe Consorte fu, dopo morto, per la regina Vittoria. Così Giustiniano finì con lo scivolare nell'eresia. Uno storico a lui contemporaneo, Evagrio, scrive: «Avendo, prima del termine della sua vita, ricevuto la ricompensa per i suoi misfatti, è andato a cercare la giustizia che gli è dovuta dinanzi al tribunale dell'inferno». Giustiniano aspirava a riconquistare il più possibile dell'Impero d'Occidente. Nel 535 invase l'Italia, e al principio ottenne rapidi successi sui Goti. Il popolo cattolico lo accolse con gioia, ed egli venne come rappresentante di Roma contro i barbari. Ma i Goti si ripresero, e la guerra durò diciotto anni, durante i quali Roma, e l'Italia in genere, soffrirono molto di più che durante l'invasione barbarica. Roma fu presa cinque volte, tre dai Bizantini, due dai Goti, e precipitò al rango d'un piccolo villaggio.

Qualcosa del genere accadde in Africa, che Giustiniano riuscì più o meno a riconquistare.

Al principio i suoi eserciti furono ben accolti: ma poi si scoprì che la amministrazione bizantina era corrotta e che le tasse bizantine erano rovinose. Alla fine erano in molti a desiderare il ritorno dei Goti e dei Vandali. La Chiesa però, fino agli ultimi anni di Giustiniano, fiancheggiò decisamente l'imperatore, a causa della sua ortodossia.

Egli non tentò la riconquista della Gallia, un po' per la distanza, ma un po' anche perché i Franchi erano ortodossi.

Nel 568, tre anni dopo la morte di Giustiniano, l'Italia fu invasa da una nuova e ferocissima tribù germanica, i Longobardi. Le guerre tra loro e i Bizantini continuarono, con varie interruzioni, per duecento anni, quasi fino al tempo di Carlo Magno. Ai Bizantini rimasero via via territori sempre minori in Italia; nel Sud, dovettero fronteggiare anche i Saraceni. Roma rimase nominalmente soggetta a loro, e i papi trattavano con deferenza gli imperatori d'Oriente. Ma nella maggior parte d'Italia, dopo la calata dei Longobardi, gli imperatori ebbero pochissima, o nessuna, autorità. Fu questo periodo che distrusse la civiltà italiana. I profughi che fondarono Venezia sfuggivano i Longobardi, e non Attila come vuole la tradizione.

6: SAN BENEDETTO E GREGORIO MAGNO.

Nella generale decadenza della civiltà, che si verificò durante le incessanti guerre del sesto secolo e dei secoli successivi, fu soprattutto la Chiesa a conservare quanto rimaneva della cultura di Roma antica. La Chiesa adempì assai imperfettamente a questo compito, perché il fanatismo e la superstizione prevalevano allora anche tra gli ecclesiastici di primo piano, e si pensava che la cultura secolare fosse malvagia.

Nondimeno, le istituzioni ecclesiastiche crearono una solida ossatura che, in epoche più recenti, rese possibile un risveglio della cultura e delle arti. Nel periodo di cui ci

occupiamo, tre fra le attività della Chiesa richiedono particolare attenzione: primo, il movimento monastico; secondo, l'influenza del papato, specie sotto Gregorio Magno; terzo, la conversione dei barbari pagani per mezzo delle missioni.

Dirò qualcosa intorno a questi tre punti.

Il movimento monastico ebbe inizio simultaneamente in Egitto e in Siria intorno al principio del quarto secolo. Prese due forme, quella degli eremiti e quella dei monasteri.

Sant'Antonio, primo degli eremiti, nacque in Egitto intorno al 250, e si ritirò dal mondo intorno al 270. Per quindici anni visse solo, in una baracca vicino a casa sua; poi, per vent'anni, in totale solitudine nel deserto. Ma la sua fama si diffuse, e intere moltitudini desideravano udirlo predicare.

Di conseguenza, intorno al 305, egli si dedicò ad insegnare e ad incoraggiare alla vita solitaria.

Praticava un'austerità estrema, riducendo il cibo, le bevande e il sonno al minimo indispensabile per mantenersi in vita. Il diavolo lo assaliva continuamente con visioni lubriche, ma egli resistette coraggiosamente alla maligna tenacia di Satana. Al termine della sua vita, la Tebaide (Il deserto prossimo a Tebe d'Egitto) era piena di eremiti, ispirati dal suo esempio e dai suoi insegnamenti.

Pochi anni dopo, intorno al 315 o al 320, un altro egiziano, Pacomio, fondò il primo monastero. Qui i monaci facevano vita in comune, senza proprietà privata, con pasti comuni e doveri religiosi comuni. Fu in questa forma,

piuttosto che in quella di Sant'Antonio, che il monachismo conquistò il mondo cristiano. Nei monasteri che tennero dietro all'iniziativa di Pacomio, i monaci si sobbarcavano a un duro lavoro, principalmente agricolo, anziché dedicare tutto il loro tempo a resistere alle tentazioni della carne.

Circa nello stesso periodo, il monachismo si estese in Siria ed in Mesopotamia. Qui l'ascetismo fu portato ad un livello ancora più estremo che in Egitto. San Simone stilita ed altri eremiti, che vivevano sulle colonne, erano siriaci. Fu dall'Oriente che il monachismo giunse alle regioni di lingua greca, principalmente per opera di San Basilio (360 circa). I suoi monasteri erano meno ascetici; contenevano anche orfanotrofi e scuole per bambini (destinate non solo a coloro che intendevano divenire monaci). Al principio, il monachismo fu un movimento spontaneo, del tutto al di fuori dell'organizzazione della Chiesa.

Fu Sant'Atanasio che riconciliò gli ecclesiastici col monachismo. Fu in parte in seguito al suo intervento che sorse la regola che i monaci dovessero essere preti. Fu sempre lui, mentre era a Roma nel 339, a introdurre il movimento in Occidente. San Gerolamo fece molto per promuoverlo, e Sant'Agostino lo diffuse in Africa. San Martino di Tours inaugurò dei monasteri in Gallia, San Patrizio in Irlanda. Il monastero di Iona fu fondato da San Colombano nel 566. Nei primi tempi prima che i monaci fossero inseriti nell'organizzazione ecclesiastica, essi erano stati fonte di disordine. Per cominciare, non c'era modo di distinguere tra gli autentici asceti e gli uomini che, trovandosi nell'indigenza, fondavano degli istituti monastici

relativamente lussuosi. Altra difficoltà derivava dal fatto che i monaci davano un appoggio piuttosto turbolento al loro vescovo favorito, facendo sì che i sinodi, e quasi quasi anche i Concili, cadessero in eresia. Il sinodo (non il Concilio) di Efeso, che decise a favore dei monofisiti, si svolse sotto il segno del terrore monastico. Se non fosse stato per la resistenza del papa, la vittoria dei monofisiti avrebbe potuto divenire permanente. Nei periodi successivi, tali disordini non si verificarono più.

Sembra che ci siano state monache prima ancora che ci fossero monaci, addirittura fin dalla metà del terzo secolo.

Alla pulizia si guardava con orrore. I pidocchi venivano chiamati «perle di Dio», ed erano un segno di santità. I santi, uomini e donne, si vantavano che l'acqua non avesse mai toccato i loro piedi, fuorché quando avevano traversato dei fiumi. Nei secoli successivi i monaci si dedicarono a molte utili attività: erano abili agricoltori, ed alcuni di essi tennero in vita o fecero rinascere la cultura.

Ma al principio, specie nel settore degli eremiti, nulla di tutto questo.

La maggior parte dei monaci non lavorava, non leggeva mai nulla fuorché ciò che la religione prescriveva, e concepiva la virtù in maniera del tutto negativa, come un'astensione dal peccato, specie dai peccati della carne. San Gerolamo, è vero, portò con sé nel deserto la sua biblioteca, ma finì col pensare che anche questo fosse peccato.

Nel monachismo occidentale, il nome più importante è

quello di San Benedetto, fondatore dell'ordine benedettino. Nacque intorno al 480 presso Spoleto, da nobile famiglia umbra; a vent'anni fuggì dal lusso e dai piaceri di Roma alla solitudine di una caverna, dove visse per tre anni. Dopo questo periodo la sua vita fu meno solitaria, ed intorno al 520 fondò il famoso monastero di Montecassino, per il quale scrisse la «Regola benedettina». Questa era adatta ai climi occidentali e richiedeva minore austerità di quella comune tra i monaci egiziani e siriaci.

C'era stata una poco edificante gara di stravaganze ascetiche, essendo considerato più santo chi compiva le pratiche più eccessive. A ciò San Benedetto pose fine, decretando che le austerità che andassero oltre la Regola potessero essere praticate solo col permesso dell'Abate.

All'abate era conferito un grande potere; era eletto a vita, e aveva (tra la Regola e i limiti dell'ortodossia) un controllo quasi dispotico sui suoi monaci, cui non era più permesso, come prima, di lasciare il loro monastero per un altro, quando lo volessero.

Più tardi i benedettini sono stati notevoli per la loro cultura ma al principio tutte le loro letture erano unicamente di devozione.

Le organizzazioni hanno una loro propria vita, indipendente dalle intenzioni dei loro fondatori, l'esempio più lampante di questo fatto è la Chiesa cattolica che stupirebbe Gesù e perfino Paolo. L'ordine benedettino ne è un esempio minore. I monaci fanno voto di povertà, obbedienza e castità. Quanto a questo Gibbon nota: «Ho udito, o letto da qualche parte la sincera confessione di un

abate benedettino: “Il mio voto di povertà mi ha portato centomila corone all’anno; il mio voto di obbedienza mi ha elevato al rango di un principe sovrano”. Ho dimenticato le conseguenze del suo voto di castità. (The Decline and fall of Roman Empire, capitolo 37, nota 57). L’allontanarsi dell’ordine dalle intenzioni del suo fondatore non era però un fatto increscioso. Questo è vero in particolare dal punto di vista della cultura. La biblioteca di Montecassino era famosa, e il mondo ha grossi debiti verso i gusti eruditi dei successivi benedettini.

San Benedetto visse a Montecassino dalla fondazione del monastero fino alla sua morte, nel 543. Il monastero fu saccheggiato dai Longobardi poco prima che Gregorio Magno, benedettino anche lui, divenisse papa. I monaci fuggirono a Roma; ma quando la potenza dei Longobardi fu abbattuta, essi tornarono a Montecassino.

Dai dialoghi di papa Gregorio Magno, scritti nel 593, apprendiamo molte cose intorno a San Benedetto. «La sua educazione a Roma fu dedicata allo studio dell’umanità. Ma quando vide molti cadere in una vita dissoluta e libertina a causa di un tale apprendimento, trasse indietro il piede che aveva, per così dire, appena introdotto nel mondo, per timore che, acquistando troppa conoscenza di esso, non dovesse anch’egli cadere in quel mare pericoloso e senza Dio: quindi, interrompendo il suo libro ed abbandonando la casa e la ricchezza di suo padre, con la mente risolta solo a servire Dio, cercò un luogo dove potesse soddisfare il suo santo proposito: e in questo modo partì, istruito di una dotta ignoranza, e fornito di una

ignorante saggezza». Acquistò immediatamente la facoltà di operar miracoli. Il primo di questi fu la riparazione per mezzo della preghiera, di un setaccio rotto. I cittadini appesero lo staccio alla porta della chiesa, e «rimase lì per molti anni, anche in mezzo alle violenze dei Longobardi». Abbandonando lo staccio, si recò alla sua caverna, sconosciuta a tutti fuorché ad un amico che in segreto lo forniva di cibo, calandolo con una corda cui era legata una campanella per far sapere al Santo quando il suo pranzo arrivava. Ma Satana lanciò un sasso contro la corda, rompendo sia questa che la campanella.

Nondimeno il nemico dell'umanità vide frustrata la sua speranza di interrompere i rifornimenti del Santo. Quando Benedetto ebbe passato nella caverna il tempo che i propositi di Dio richiedevano, nostro Signore apparve nella domenica di Pasqua ad un certo sacerdote, gli rivelò il rifugio dell'eremita, e gli ordinò di passare la giornata pasquale con il Santo.

Quasi contemporaneamente alcuni pastori lo scoprirono. «Al principio, mentre lo spiavano attraverso i cespugli, e vedendo il suo abbigliamento fatto di pelli pensarono in verità che si trattasse di una bestia: ma dopo che ebbero conosciuto il servo di Dio, molti di loro furono convertiti, per suo mezzo, dalla loro vita bestiale alla grazia, alla pietà ed alla devozione».

Come gli altri eremiti, anche Benedetto soffrì delle tentazioni della carne. «C'era una certa donna che un tempo egli aveva visto, la cui memoria lo spirito maligno gli poneva nella mente, e col ricordo di lei infiammava

potentemente di concupiscenza l'anima del servo di Dio; e ciò arrivava a un punto tale che egli, quasi sopraffatto dal piacere, aveva l'impressione d'aver abbandonato la sua vita selvaggia. Ma improvvisamente, assistito dalla grazia di Dio, tornava in sé; e vedendo molti fitti rovi e cespugli d'ortica cresciuti là vicino, si toglieva le vesti, si getta là in mezzo, e vi si rigirava tanto che, quando si rialzava, tutto il suo corpo era pietosamente lacerato; e così con le ferite del corpo curava le ferite dell'anima».

Essendosi diffusa ovunque la sua fama, i monaci di un monastero, il cui abate era morto di recente, lo pregarono di accettarne la successione. Egli accettò, ma insistette tanto sull'osservanza d'una rigorosa virtù, che i monaci, adirati, decisero di ucciderlo con un bicchiere di vino avvelenato. Egli, però, fece il segno della croce sul bicchiere, il quale andò in pezzi.

Poi ritornò alla vita selvaggia.

Il miracolo dello staccio non fu il solo miracolo pratico e utile compiuto da San Benedetto. Un giorno, un virtuoso Goto stava tagliando dei rovi con una roncola, quando la lama dell'arnese si staccò dal manico e cadde nell'acqua profonda. Il Santo, che ne fu informato, mise il manico nell'acqua, e la lama di ferro tornò su, ricongiungendosi al manico. Un prete dei dintorni, invidioso della reputazione del sant'uomo, gli mandò una pagnotta avvelenata. Ma Benedetto si accorse miracolosamente che era avvelenata. Aveva l'abitudine di dare del pane a un corvo, e quando il corvo venne nel giorno in questione, il Santo gli disse: «Nel nome di Gesù Cristo nostro Signore, prendi

quella pagnotta e lasciala in un posto dove nessuno possa trovarla». Il corvo obbedì, e al suo ritorno gli fu dato il consueto pasto. Il malvagio prete, vedendo che non poteva uccidere il corpo di Benedetto, decise d'ucciderne l'anima, e mandò al monastero sette giovani nude. Il Santo temette che qualcuno dei monaci più giovani potesse esser mosso al peccato, e allora s'allontanò, in modo che il prete non avesse più motivo per simili azioni.

Ma il prete rimase ucciso dal crollo del soffitto della sua stanza. Un monaco raggiunse Benedetto con la notizia, rallegrandosene, e invocando il suo ritorno.

Benedetto si rattristò per la morte del peccatore, e impose una penitenza al monaco per essersene rallegrato. Gregorio non riferisce solo miracoli, ma si degna, qua e là, di raccontare fatti della vita di San Benedetto.

Dopo aver fondato dodici monasteri, giunse infine a Montecassino, dove esisteva una «cappella» dedicata ad Apollo, usata ancora dagli abitanti della zona per riti pagani. «Perfino in quel tempo, la pazza moltitudine degli infedeli offriva moltissimi malvagi sacrifici.» Benedetto distrusse l'altare, lo sostituì con una chiesa, e convertì i pagani dei dintorni. Ma Satana se ne adontò: «Il vecchio nemico dell'umanità, non prendendo la cosa in buona parte, si presentò agli occhi di quel santo padre, non in segreto o in sogno, ma questa volta apertamente, e con grandi grida si lamentò che gli si fosse fatta violenza. I monaci udivano il chiasso che faceva, sebbene non potessero vederlo; ma, come il venerabile padre narrò loro, il diavolo gli si mostrò terribilmente feroce e crudele, e

come se, con la sua orrida bocca e gli occhi fiammeggianti, avesse voluto farlo a pezzi: ciò che il diavolo gli diceva, tutti i monaci lo udirono; per prima cosa lo avrebbe chiamato per nome, e poiché l'uomo di Dio non gli concedeva risposta alcuna, gli avrebbe scagliato contro ingiurie e invettive: infatti, dopo aver gridato: "Beato Benedetto", e aver constatato che questi non gli rispondeva, immediatamente avrebbe cambiato tono, dicendo: "Dannato Benedetto, e non beato: che cosa hai a che fare con me? E perché mi perseguiti così?"» Qui termina la storia; si racconta che Satana se ne sia andato disperato.

Ho citato abbastanza estesamente da questi dialoghi perché essi hanno una triplice importanza. Primo, sono la fonte principale delle nostre nozioni intorno alla vita di San Benedetto, la cui regola divenne il modello per tutti i monasteri occidentali, eccettuati quelli irlandesi o fondati da Irlandesi.

Secondo, danno un vivido quadro dell'ambiente intellettuale esistente tra i popoli più civili alla fine del sesto secolo.

Terzo, sono scritti dal papa Gregorio Magno, quarto ed ultimo dei dottori della Chiesa Chiesa occidentale, e politicamente uno tra i papi più significativi. A lui dobbiamo volgere ora la nostra attenzione. Il venerabile W.

Hutton, arcidiacono di Northampton, (Cambridge Medieval History, libro 2, Capitolo 7) sostiene che Gregorio fu il più grand'uomo del sesto secolo; i soli che potrebbero stargli a pari sono Giustiniano e San

Benedetto. Tutti e tre ebbero certamente un peso decisivo sulle epoche posteriori: Giustiniano con le sue leggi (non con le sue conquiste, che furono effimere); Benedetto con il suo ordine monastico; e Gregorio con l'aumento della potenza papale da lui realizzato. Nei dialoghi che ho citato egli appare infantile e credulo, ma come uomo politico è astuto, autorevole e assai ben conscio di ciò che era possibile ottenere nel complesso e mutevole mondo in cui si trovava ad agire.

Il contrasto è sorprendente; ma i più efficienti uomini d'azione sono spesso di second'ordine dal punto di vista intellettuale.

Gregorio Magno, il primo papa di questo nome, nacque a Roma intorno al 540 da ricca e nobile famiglia. Sembra che suo nonno sia stato papa, dopo esser divenuto vedovo.

Da giovane, Gregorio possedeva un palazzo e un'immensa ricchezza. Aveva quella che allora era considerata una buona educazione, benché non conoscesse il greco, che egli non imparò mai, pur avendo vissuto sei anni a Costantinopoli. Nel 573 fu prefetto della città di Roma. Ma la religione lo attraeva: rassegnò le sue dimissioni, dette le sue ricchezze per la fondazione di monasteri e per opere di carità, trasformò il suo palazzo in una casa per monaci, facendosi benedettino. Si dedicò alla meditazione e a severe discipline, che minarono per sempre la sua salute. Il papa Pelagio secondo, venuto a conoscenza della sua abilità politica, lo mandò come suo inviato a Costantinopoli, cui, sin dal tempo di Giustiniano

Roma era nominalmente soggetta.

Gregorio visse a Costantinopoli dal 579 al 585, rappresentando gli interessi papali presso la corte imperiale e la teologia papale nelle discussioni con gli ecclesiastici orientali sempre più inclini all'eresia che non quelli occidentali. Il patriarca di Costantinopoli sosteneva in questo periodo l'erronea teoria che, dopo la resurrezione i nostri corpi saranno impalpabili, ma Gregorio salvò l'imperatore dal deviare dalla vera fede. Non riuscì però a persuadere l'imperatore ad intraprendere una campagna contro i Longobardi, il che costituiva l'oggetto principale della sua missione.

I cinque anni tra il 585 e il 590, Gregorio li passò a capo del suo monastero. Poi il papa morì e Gregorio gli successe. I tempi erano difficili, ma era proprio la confusione ad offrire grandi opportunità ad un abile uomo politico. I Longobardi stavano martoriando l'Italia; la Spagna e l'Africa attraversavano un periodo d'anarchia dovuto alla debolezza dei Bizantini, alla decadenza dei Visigoti, ed alle spoliazioni dei Mori. In Francia, c'era la guerra tra il Nord e il Sud. La Britannia, ch'era stata cristiana sotto i Romani, era tornata al paganesimo sin dal tempo dell'invasione sassone. C'erano ancora residui di arianesimo e l'eresia dei Tre Capitoli non era affatto scomparsa. I tempi turbolenti facevano andar fuori strada perfino i vescovi, molti dei quali erano assai lontani dal condurre una vita esemplare. La simonia imperversava, e rimase una piaga terribile fino alla seconda metà dell'11° secolo.

Gregorio combatté con energia e sagacia tutte queste fonti di turbamento. Prima del suo pontificato, al vescovo di Roma considerato pur sempre la persona più elevata della gerarchia, non era riconosciuta alcuna giurisdizione fuori della sua diocesi.

Sant' Ambrogio, per esempio, che era in ottimi rapporti con il papa di allora, non si considerò mai soggetto in qualche modo alla sua autorità. Gregorio, in parte per le sue qualità personali ed in parte per la straripante anarchia, fu in grado di stabilire con successo un' autorità che venne riconosciuta dagli ecclesiastici di tutto l' Occidente ed in grado minore da quelli dell' Oriente. Esercitava questa autorità soprattutto per mezzo di lettere ai vescovi ed ai sovrani secolari in tutte le parti del mondo romano, ma anche in altre maniere. Il suo Libro sulla Regola Pastorale, contenente consigli ai vescovi, ebbe grande influenza nel corso del primo Medioevo. Fu considerato come una guida ai doveri del vescovo, ed accettato come tale. Lo scrisse in principio per il vescovo di Ravenna, e lo mandò anche al vescovo di Siviglia. Sotto Carlo Magno il libro veniva consegnato ai vescovi all' atto della consacrazione. Alfredo il Grande lo tradusse in anglosassone. In Oriente fu diffuso in lingua greca. Dà profondi, anche se non originalissimi, consigli ai vescovi, come quello di non trascurare gli affari. Dice loro, tra l' altro, che i governanti non dovrebbero essere criticati, ma dovrebbe esser tenuto desto in loro il timore del fuoco dell' inferno, quando mancassero di seguire la parola della Chiesa.

Le lettere di Gregorio sono straordinariamente interessanti, non solo perché mostrano il suo carattere, ma perché danno un quadro del suo tempo. Il suo tono, fuorché quando si tratta dell'imperatore e delle signore della corte bizantina, è quello di un capo: a volte loda, spesso rimprovera, e non mostra mai la minima esitazione quanto al suo diritto di dare ordini. Prendiamo come esempio le lettere scritte durante l'anno 599.

La prima è indirizzata al vescovo di Cagliari, il quale, benché vecchio, era cattivo. Dice tra l'altro: «Mi è stato detto che nel giorno del Signore, prima di celebrare la solennità della messa, tu andasti ad arare nel campo del portatore di questi doni... E anche che, dopo la solennità della messa, non ti peritasti di toglier via i segni divisorii di quel possedimento... Dato che voglio ancora risparmiare i tuoi capelli grigi, pensaci bene, vecchio, e trattieniti da simili leggerezze di comportamento e da azioni così perverse».

Scrive contemporaneamente alle autorità secolari della Sardegna sullo stesso argomento. Il vescovo in questione viene rimproverato una seconda volta per aver fissato una tariffa sui funerali; e un'altra volta ancora perché, con la sua approvazione, un ebreo convertito pose la Croce e un'immagine della Vergine in una sinagoga. Per di più, s'era saputo che costui, come altri vescovi sardi, viaggiava senza il permesso del metropolita; questo doveva cessare. Segue una severissima lettera al proconsole della Dalmazia, che dice tra l'altro: «Non vediamo a chi voi diate soddisfazione: a Dio o agli uomini»; e ancora: «Riguardo

al vostro desiderio d'essere in buoni rapporti con noi e, opportuno che voi, con tutto il cuore e con tutta l'anima, nonché con le lagrime, come vi si addice diate soddisfazione al vostro Redentore per tutte queste cose».

Ignoro che cosa avesse fatto il disgraziato.

Viene poi una lettera a Callinico, esarca d'Italia, in cui ci si congratula con lui per la vittoria sugli Slavi, e gli si dice come agire contro gli eretici dell'Istria che erravano sulla questione dei Tre Capitoli. Sullo stesso soggetto scrive anche al vescovo di Ravenna.

Una volta, eccezionalmente, troviamo una lettera (al vescovo di Siracusa) in cui Gregorio si difende, anziché trovare errori negli altri. La questione dibattuta ha un certo peso: se «Alleluia» si debba dire o no ad un certo punto della messa. La regola adottata da Gregorio, egli dice, non proviene da una supina accettazione dell'uso dei Bizantini, come insinua il vescovo di Siracusa, ma è derivata da San Giacomo, attraverso il beato Gerolamo. Coloro i quali pensavano che egli fosse eccessivamente ossequiente all'uso greco erano quindi in errore. (Una questione simile fu una delle cause dello scisma dei Vecchi Credenti in Russia.) Un certo numero di lettere è indirizzato a sovrani barbari, uomini e donne. Brunichilde, regina dei Franchi, voleva il pallio conferito ad un certo vescovo franco, e Gregorio aveva l'intenzione di soddisfare la richiesta, ma disgraziatamente l'emissario che ella mandò era uno scismatico. Ad Agilulfo, re dei Longobardi, scrive congratulandosi per aver fatto la pace.

«Perché se sfortunatamente la pace non fosse stata

fatta, che cos'altro ne sarebbe potuto seguire, se non lo spargimento del sangue, con peccato e pericolo da entrambe le parti, dei miseri cittadini del cui lavoro entrambi approfittate?» Nello stesso tempo scrive alla moglie di Agilulfo, la regina Teodolinda, invitandola ad esercitare la sua influenza sul marito perché questi persista sulla buona strada. Scrive ancora a Brunichilde indicando due cose sbagliate nel suo regno: il fatto che i laici sono promossi subito vescovi senza un periodo preparatorio di sacerdozio ordinario, ed il fatto che agli ebrei sia permesso di tenere schiavi cristiani. A Teodorico e Teodoberto, re dei Franchi, scrive dicendo che, data l'esemplare pietà di quel popolo, gli piacerebbe esprimere solo cose piacevoli, ma non può trattenersi dal segnalare la diffusione della simonia nel loro regno. Scrive anche al vescovo di Torino, intorno ad un suo atto sbagliato. Una sola lettera a un sovrano barbaro è esclusivamente complimentosa: è indirizzata a Riccardo re dei Visigoti, ariano convertito al cattolicesimo nel 587. Il papa lo ricompensa mandandogli «un piccolo oggetto preso dal corpo sacratissimo del beato apostolo Pietro per trasmettergli la sua benedizione, e cioè del ferro delle catene di lui, in modo che ciò che aveva legato il santo collo nel martirio, possa sciogliere il vostro da tutti i peccati». Spero che sua Maestà abbia gradito il dono.

Il vescovo di Antiochia viene istruito intorno al sinodo eretico di Efeso, ed informato che «è giunto alle nostre orecchie che nelle chiese orientali nessuno ottiene un sacro ordine se non offrendo danaro», cosa che il vescovo

doveva rettificare, se poteva. Il vescovo di Marsiglia viene rimproverato per aver rotto certe immagini che erano oggetto di adorazione: è vero che l'adorazione delle immagini è cosa errata, nondimeno le immagini sono utili e vanno trattate con rispetto. Due vescovi della Gallia vengono a loro volta rimproverati perché una donna che si era fatta suora fu poi costretta a maritarsi.

«Se è così... avrete la nomea di mercenari, e non il merito di pastori».

Quelle surriportate non sono che poche tra le lettere d'un solo anno. Non stupisce che non trovasse tempo per la contemplazione, come lamenta in una delle lettere del medesimo anno (121).

Gregorio non era favorevole alla cultura secolare. Scrive a Desiderio, vescovo di Vienne in Francia: «è giunto alle nostre orecchie, il che non possiamo riferire senza vergogna, che la tua Confraternita ha l'abitudine di insegnar la grammatica.

Abbiamo preso la cosa in tanto cattiva parte e l'abbiamo disapprovata così fortemente, da cambiare ciò che si diceva prima in lamento e tristezza, dato che le lodi di Cristo non possono trovar luogo in una stessa bocca con le lodi di Juppiter... Quanto più è esecrabile che una simile cosa sia narrata intorno ad un sacerdote tanto più occorre accertare con prove rigorose e veritiere se sia autentica o no». Questa ostilità verso la cultura pagana sopravvisse nella Chiesa per almeno quattro secoli, fino al tempo di Gerberto (Silvestro secondo).

Fu soltanto dall'1° secolo in poi che la Chiesa divenne

favorevole alla cultura.

L'atteggiamento di Gregorio verso l'imperatore è molto più deferente del suo atteggiamento verso i re barbari. Scrivendo ad un suo corrispondente di Costantinopoli, egli dice: «ciò che piace al piissimo imperatore, qualunque cosa egli comandi di fare, è in suo potere. Come egli decide, così egli faccia.

Soltanto, che non abbia modo d'immischiarsi nella deposizione (di un vescovo ortodosso).

Ciò che egli fa, se è canonico, noi lo seguiremo. Ma se non è canonico, lo supporteremo fintantoché lo potremo fare senza commettere noi stessi peccato».

Quando l'imperatore Maurizio fu detronizzato da una rivolta, il cui capo era un oscuro centurione di nome Foca, questo parvenu conquistò il trono, massacrò i cinque figli di Maurizio in presenza del padre, dopo di che mise a morte lo stesso vecchio imperatore.

Naturalmente Foca fu incoronato dal patriarca di Costantinopoli, che non aveva altra alternativa se non la morte. Ciò che più sorprende è che Gregorio, pur dalla distanza relativamente rassicurante di Roma, scrisse lettere di servile adulazione all'usurpatore e a sua moglie. «C'è questa differenza», scrive, «tra i re delle nazioni e gli imperatori della repubblica, che i re delle nazioni sono signori di schiavi, ma gli imperatori della repubblica sono signori di uomini liberi... Possa Dio Onnipotente tenere il cuore della Pietà vostra, in ogni pensiero ed azione, nelle mani della Sua grazia; e possa Lo Spirito Santo, che dimora nel vostro petto dirigere tutto ciò che può esser

fatto con giustizia e con clemenza».

E alla moglie di Foca, l'imperatrice Leonzia, scrive: «Qual lingua potrebbe bastare a dire, qual mente a pensare, quanto grandi ringraziamenti dobbiamo a Dio Onnipotente per la serenità del vostro regno, in cui pesanti fardelli, tanto a lungo durati sono stati allontanati dalle nostre spalle, ed è ritornato il dolce giogo della supremazia imperiale», si potrebbe supporre che Maurizio fosse stato un mostro; in realtà era un buon vecchio. Gli apologeti scusano Gregorio, col pretesto ch'egli non sapesse quali atrocità erano state commesse da Foca; ma egli conosceva certamente il comportamento degli usurpatori bizantini, e non attese di accertare se Foca costituisse un'eccezione.

La conversione dei pagani costituì un lato importante della crescente influenza della Chiesa. I Goti erano stati convertiti prima della fine del quarto secolo da Ulfila, convertiti però, disgraziatamente, all'arianesimo, che era anche il credo dei Vandali.

Dopo la morte di Teodorico però, i Goti via via divennero cattolici: il re dei visigoti, come abbiamo visto, adottò la fede ortodossa al tempo di Gregorio. I Franchi erano cattolici sin dal tempo di Clodoveo. Gli Irlandesi erano stati convertiti prima della caduta dell'Impero d'Occidente da San Patrizio, un gentiluomo di campagna del Somersetshire, (Così almeno dice Bury, nella sua vita del Santo) che visse tra loro dal 432 fino alla sua morte (461). A loro volta gli Irlandesi fecero molto per evangelizzare la Scozia e l'Inghilterra settentrionale. In

quest'opera si distinse San Colombano, che scrisse lunghe lettere a Gregorio circa la data della Pasqua e altre importanti questioni.

La conversione dell'Inghilterra, eccettuata la Northumbria, fu cura particolare di Gregorio. Ciascuno sa come, prima di divenir papa, egli vide due ragazzi biondi e dagli occhi azzurri nel mercato degli schiavi a Roma ed essendogli stato detto che essi erano Angli rispose: «No, angeli». Quando divenne papa, mandò Sant'Agostino nel Kent per convertire gli Angli. Ci sono molte lettere nella sua corrispondenza indirizzate a Sant'Agostino, a Edelberto re degli Angli, e ad altri, intorno alla missione. Gregorio decreta che i templi pagani in Inghilterra non debbano esser distrutti: van distrutti bensì gli idoli, ed i templi van consacrati poi come chiese.

Sant'Agostino pone un certo numero di domande al papa: se i cugini possono sposarsi, se gli sposi che hanno avuti rapporti intimi nella notte precedente possono andare in chiesa (sì, se si sono lavati, dice Gregorio), e così via. La missione, come sappiamo, prosperò e questa è la ragione per cui oggi noi Inglesi siamo tutti cristiani.

Il periodo che abbiamo considerato è peculiare per il fatto che, pur essendo i suoi grandi uomini inferiori a quelli di molte altre epoche, maggiore è stata la loro influenza sulle età future. La legge romana, il monachismo ed il papato devono la loro lunga e profonda influenza in gran parte a Giustiniano, Benedetto e Gregorio. Gli uomini del sesto secolo, per quanto meno civili dei loro predecessori, furono molto più civili degli uomini dei quattro secoli

successivi, e riuscirono a creare istituzioni che finirono con il domare i barbari. è degno di nota che, fra i tre uomini summenzionati, due erano aristocratici oriundi di Roma, ed il terzo era un imperatore romano.

Gregorio è in senso assoluto l'ultimo dei Romani. Il suo tono di comando, pur giustificato dalla sua carica, ha una base istintiva nell'orgoglio aristocratico romano.

Dopo di lui, per lungo periodo, la città di Roma cessò di produrre grandi uomini. Ma nella sua caduta, riuscì ad incatenare le anime dei suoi conquistatori: il rispetto che essi provarono per il Seggio di Pietro fu una conseguenza del timore che avevano provato per il trono di Cesare. In oriente, il corso della storia fu diverso. Maometto nacque quando Gregorio aveva circa trent'anni.

PARTE SECONDA: LA FILOSOFIA CATTOLICA: GLI SCOLASTICI.

7: IL PAPATO NEI SECOLI OSCURI.

Durante i quattro secoli che vanno da Gregorio Magno a Silvestro secondo, il papato attraversò sorprendenti vicissitudini.

Fu soggetto, a volta a volta, all'imperatore greco, all'imperatore d'Occidente o all'aristocrazia romana; nondimeno, nell'ottavo e nono secolo, papi energici, cogliendo i momenti propizi, edificarono la tradizione della potenza papale. Il periodo che va dal 600 al 1000 d.C. è di vitale importanza per la comprensione della Chiesa medioevale e dei suoi rapporti con lo Stato. I papi si resero indipendenti dall'imperatore greco non tanto attraverso i loro sforzi, quanto per mezzo delle armi longobarde. Per i Longobardi però, essi non sentirono gratitudine alcuna. La Chiesa greca rimase sempre in larga misura sottoposta all'imperatore, il quale si considerava competente a decidere in materia di fede, nonché a nominare e a deporre i vescovi e perfino i patriarchi. I monaci lottavano per rendersi indipendenti dall'imperatore e per questa ragione parteggiarono a volte per il papa. I patriarchi di Costantinopoli, invece, pur accettando di sottomettersi all'imperatore, rifiutarono di considerarsi in alcun modo

soggetti all'autorità papale. A volte, allorché l'imperatore aveva bisogno dell'aiuto del papa contro i barbari in Italia, si comportò più amichevolmente verso il papa di quel che non facesse il patriarca di Costantinopoli. La causa principale della definitiva separazione tra le Chiese orientale ed occidentale fu il rifiuto di quella orientale di sottomettersi alla giurisdizione papale.

Dopo la sconfitta dei Bizantini da parte dei Longobardi, i papi ebbero ragione di temere che anch'essi sarebbero stati battuti da questi vigorosi barbari. Si salvarono per mezzo d'un'alleanza con i Franchi i quali, sotto Carlo Magno, conquistarono l'Italia e la Germania. Questa alleanza dette origine al Sacro Romano Impero, la cui costituzione prevede l'accordo tra papa ed imperatore. La potenza della dinastia carolingia decadde però rapidamente. Al principio il papa si avvantaggiò di questa decadenza, e, nella seconda metà del nono secolo, Niccolò primo portò la potenza papale a vertici fino allora sconosciuti. La generale anarchia, però, finì col rendere praticamente indipendente l'aristocrazia romana, la quale, nel decimo secolo, controllava completamente il papato, con risultati disastrosi. La maniera in cui, per mezzo di un gran movimento di riforme, il papato e la Chiesa in genere si sottrassero alla subordinazione all'aristocrazia feudale, sarà argomento di un successivo capitolo.

Nel settimo secolo Roma era ancora soggetta al potere militare degli imperatori, ed i papi dovevano obbedire o sopportarne le conseguenze. Qualcuno, come Onorio, obbedì fino al punto di cadere nell'eresia. Altri, come

Martino primo, resistettero e finirono imprigionati dall'imperatore. Dal 685 al 752 la maggior parte dei papi furono siriaci o greci. Però, via via che i Longobardi conquistavano nuove zone dell'Italia, il potere bizantino declinò. L'imperatore Leone l'Isaurico, nel 726, emanò il decreto sull'iconoclastia, che fu considerato eretico non solo in tutto l'Occidente, ma in gran parte dell'Oriente. I papi resistettero vigorosamente e con successo; infine, nel 787, sotto l'imperatrice Irene (che in principio era stata reggente) l'Oriente abbandonò l'eresia iconoclasta. Intanto però, in Occidente, era stato posto fine per sempre al controllo di Bisanzio sul papato.

Nell'anno 751 circa, i Longobardi occuparono Ravenna, capitale dell'Italia bizantina.

Questo avvenimento, mentre esponeva i papi a gravi minacce da parte dei Longobardi, li liberò da ogni dipendenza dagli imperatori greci. I papi avevano preferito i Greci ai Longobardi per varie ragioni. Primo, l'autorità degli imperatori era legittima, mentre i re barbari, a meno che non fossero riconosciuti dall'imperatore, venivano considerati usurpatori. Secondo, i Greci erano più civili. Terzo, i Longobardi erano nazionalisti, mentre la Chiesa conservava l'internazionalismo romano. Quarto, i Longobardi erano stati ariani, e si provava ancora una certa avversione per il loro nome, pur dopo la conversione.

I Longobardi, sotto il re Liutprando, tentarono di conquistare Roma nel 739 e incontrarono l'energica opposizione del papa Gregorio terzo, che si rivolse per aiuto ai Franchi. I re merovingi, discendenti di Clodoveo,

avevano perso ogni reale potere nel regno franco, che era governato dai «Maestri di Palazzo». In questo periodo il Maestro di Palazzo era un uomo eccezionalmente abile ed energico, Carlo Martello, bastardo come Guglielmo il Conquistatore. Nel 732 aveva vinto la decisiva battaglia di Tours contro i Mori, conservando così la Francia al Cristianesimo.

Questo avrebbe dovuto acquistargli la gratitudine della Chiesa, ma le necessità finanziarie lo portarono a confiscare alcune terre ecclesiastiche, il che diminuì parecchio l'apprezzamento della Chiesa per i suoi meriti. Però egli e Gregorio terzo morirono entrambi nel 741, e il suo successore Pipino dette piena soddisfazione alla Chiesa. Il papa Stefano terzo, nel 754, per sfuggire ai Longobardi, attraversò le Alpi e visitò Pipino: fu concluso un accordo che si dimostrò altamente vantaggioso per entrambe le parti.

Il papa aveva bisogno di protezione militare, ma Pipino aveva bisogno di qual cosa che solo il papa poteva accordargli: la legittimazione ad avere il titolo reale al posto dell'ultimo esponente della dinastia dei Merovingi. In cambio, Pipino accordava al papa Ravenna e tutto il territorio dell'ex-esarcato in Italia. Dato che non ci si poteva attendere che Costantinopoli riconoscesse un simile regalo, ciò portava una scissione politica dall'Impero d'Oriente.

Se i papi fossero rimasti soggetti agli imperatori greci, l'evoluzione della Chiesa cattolica sarebbe stata assai differente. Nella Chiesa orientale, il patriarca di

Costantinopoli non acquistò mai né quell'indipendenza dall'autorità secolare, né quella supremazia sugli altri ecclesiastici che fu raggiunta dal papa. Originariamente, tutti i vescovi erano considerati di pari grado, e questo modo di vedere esisteva ancora, in genere, in Oriente.

E non basta: c'erano vari patriarchi orientali ad Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, mentre il papa era l'unico patriarca dell'Occidente. (Questo fatto, però, perdette la sua importanza dopo la conquista maomettana.) In Occidente, ma non in Oriente, per molti secoli i laici furono in gran parte degli analfabeti, e questo diede alla Chiesa dell'Ovest un vantaggio che non ebbe nell'Est. Il prestigio di Roma superava quello di qualunque città orientale, perché univa la tradizione imperiale con le leggende del martirio di Pietro e Paolo, e di Pietro primo papa. Il prestigio dell'imperatore poteva esser sufficiente per competere con quello del papa, ma per nessun monarca occidentale poteva dirsi altrettanto. Gli imperatori del Sacro Romano Impero erano spesso privi d'un reale potere; per di più diventavano imperatori soltanto quando il papa li incoronava. Per tutte queste ragioni, l'emancipazione del papa dal dominio bizantino fu essenziale sia per l'indipendenza della Chiesa nei suoi rapporti coi monarchi secolari, sia per il definitivo stabilirsi della monarchia papale nella costituzione della Chiesa occidentale.

Alcuni documenti di grande importanza, la Donazione di Costantino e le False Decretali, appartengono a questo periodo. Non occorre che ci occupiamo delle False

Decretali, ma qualcosa va detto sulla Donazione di Costantino. Per dare un'aria d'antica legalità al dono di Pipino, gli ecclesiastici crearono un documento, un preteso decreto emanato dall'imperatore Costantino, con cui, quando quest'ultimo fondò la Nuova Roma, avrebbe accordato al papa la Vecchia Roma e tutti i suoi territori occidentali. Questo legato ch'era la base del potere temporale del papa, fu accettato per buono da tutti nel periodo successivo del Medioevo. Fu respinto per la prima volta come falso nel Rinascimento, da Lorenzo Valla nel 1439. Questi aveva scritto un libro su «le eleganze della lingua latina», eleganze che erano naturalmente assenti in uno scritto dell'ottavo secolo. Abbastanza stranamente, dopo che ebbe pubblicato questo libro contro la Donazione di Costantino, nonché un trattato in lode di Epicuro, Valla fu nominato segretario apostolico dal papa Niccolò quinto, che teneva più alla latinità che non alla Chiesa. Niccolò quinto non fece però alcun proponimento di abbandonare gli Stati della Chiesa, benché il diritto del papa su di essi si basasse proprio sulla supposta Donazione.

Il contenuto di questo notevole documento è riassunto come segue da C. Delisle Burns: (Da La Prima Europa di Delisle Burns, Longanesi, Milano) «Dopo aver dato un sunto del credo niceno, e dopo aver narrato la caduta di Adamo e la nascita di Cristo, Costantino dice di esser stato malato di lebbra. I dottori erano inutili, e allora egli si rivolse "ai sacerdoti del Campidoglio". Questi gli proposero di sgozzare parecchi bambini e di lavarsi nel loro sangue, ma egli li risparmiò a causa del pianto delle

madri. Quella notte Pietro e Paolo gli apparvero e gli dissero che papa Silvestro si nascondeva in una caverna sul Soratte e che lo avrebbe curato.

Costantino si recò al Soratte, dove il “Papa universale” gli disse che Pietro e Paolo erano apostoli, non dèi, gliene mostrò i ritratti, ch’egli riconobbe per quelli della visione, e lo ammise davanti a tutti i “satrapi” Papa Silvestro gli assegnò allora un periodo di penitenza col cilicio; poi lo battezzò, quando vide una mano dal cielo toccarlo. Egli fu guarito dalla lebbra e gettò via tutti i suoi idoli. Allora “con tutti i suoi satrapi, il Senato, i nobili e tutto il popolo romano pensò che fosse bene assicurare il supremo potere alla Diocesi di Pietro”, e la superiorità su Antiochia, Alessandria, Gerusalemme e Costantinopoli.

Costruì allora una chiesa nel suo palazzo sul Laterano. Al papa conferì la corona, la tiara e gli ornamenti imperiali. Pose una tiara sul capo del papa, e resse le redini del suo cavallo. Infine decise “per Silvestro e per i suoi successori che Roma e tutte le province, distretti e città dell’Italia e dell’Occidente fossero soggetti per sempre alla Chiesa romana”; egli poi mosse verso l’Est, “perché dove il governo dei vescovi e la guida della religione cristiana sono stati stabiliti dall’Imperatore celeste, non è giusto che un imperatore terreno abbia potere”». I Longobardi non si sottomisero a Pipino e al papa. Ma in ripetute guerre furono sconfitti.

Infine, nel 774, Carlo Magno, figlio di Pipino, scese in Italia, sconfisse definitivamente i Longobardi, si autonominò loro re e poi occupò Roma dove confermò la

donazione di Pipino. I papi dell'epoca, Adriano primo e Leone terzo, trovarono vantaggioso seguire in ogni modo i suoi piani. Carlo Magno conquistò la maggior parte della Germania, convertì i Sassoni con energiche persecuzioni ed infine fece rivivere nella sua persona l'Impero d'Occidente, facendosi incoronare imperatore dal papa in Roma nel Natale dell'800 d.C. La fondazione del Sacro Romano Impero segna senz'altro un'epoca nelle idee medioevali, molto meno nella pratica medioevale. Il Medioevo era particolarmente incline alle finzioni legali, e fino all'epoca di cui ci occupiamo sussisteva la finzione che le province occidentali dell'ex-Impero romano fossero ancora soggette de iure all'imperatore di Costantinopoli, il quale era considerato come unica fonte di autorità legale. Carlo Magno, versato in finzioni legali, sostenne che il trono dell'Impero era vacante, in quanto la regnante sovrana orientale Irene (che si faceva chiamare imperatore, non imperatrice) era un'usurpatrice, dato che nessuna donna poteva essere imperatore.

Carlo ottenne il crisma della legittimità dal papa. Si verificò così, al principio, una curiosa interdipendenza tra il papa e l'imperatore: non si poteva divenire imperatore senza essere incoronati dal papa di Roma, e d'altra parte per alcuni secoli ogni imperatore che avesse una certa forza rivendicava il diritto di dominare o deporre i papi. La teoria medioevale del potere legittimo si basava sia sull'imperatore che sul papa; la reciproca dipendenza irritava entrambi, ma per secoli fu inevitabile. Ci furono costanti finzioni, con vantaggio ora di una parte ora

dell'altra. Infine nel 13° secolo il conflitto divenne inconciliabile. Il papa rimase vittorioso, ma perdette poco appresso la sua autorità morale. Il papa ed il Sacro Romano Impero sopravvissero entrambi, il papa fino al giorno d'oggi, l'imperatore fino al tempo di Napoleone. Ma la complicata teoria medioevale che era stata costruita intorno ai rispettivi poteri cessò di esser valida nel corso del 15° secolo.

L'unità del Cristianesimo, che essa sosteneva, fu distrutta dalla potenza delle monarchie francese, spagnola ed inglese nel campo secolare, e dalla Riforma nel campo religioso.

Il carattere di Carlo Magno e quello del suo entourage sono così descritti dal dottor Gerhard Seeliger: (In Cambridge Medieval History, capitolo 2, pagina 663) «Alla corte di Carlo si viveva una vita rude: magnificenza e genio, ma anche immoralità. Carlo non era diverso dalle persone che raccolse intorno a sé. Non era proprio un modello, e sopportava la massima licenza in coloro che gli piacevano o che trovava utili. Fu chiamato «Sacro Imperatore», benché nella sua vita mostrasse ben poca santità. Venne chiamato così da Alcuino, che loda anche la bella figlia dell'imperatore, Rotrude, come donna di eccezionali virtù, malgrado ella avesse donato un figlio al conte Roderico di Maine, pur non essendo sua moglie. Carlo, non essendosi separato dalle sue figlie e non avendo permesso il loro matrimonio, fu costretto ad accettarne le conseguenze. L'altra figlia, Berta, ebbe anch'essa due figli, dal pio abate Angilberto di Saint

Riquier. In realtà la corte di Carlo era un centro di vita molto libertina.» Carlo Magno era un barbaro energico, politicamente alleato alla Chiesa, ma non legato da un'eccessiva devozione personale.

Non sapeva né leggere né scrivere, tuttavia dette inizio ad un rinascimento letterario.

Ebbe una vita dissoluta, amò eccessivamente le sue figlie, ma fece tutto ciò che era in suo potere per promuovere una vita santa tra i suoi sudditi. Come suo padre Pipino, fece accorto uso dello zelo dei missionari per affermare la propria influenza in Germania, ma badò bene che i papi obbedissero ai suoi ordini. Essi lo fecero tanto più volentieri, in quanto Roma era divenuta una città barbara in cui la persona del papa non poteva esser sicura senza protezioni esterne, e le elezioni papali erano degenerare in disordinate lotte di fazioni. Nel 799, i suoi avversari locali rapirono il papa, lo imprigionarono e minacciarono di accecarlo. Durante la vita di Carlo Magno sembrò che un nuovo ordine fosse stato instaurato: ma dopo la sua morte poco ne sopravvisse, eccettuata la teoria.

I vantaggi acquisiti dalla Chiesa, e più particolarmente dal papato, erano più solidi di quelli dell'Impero d'Occidente. L'Inghilterra era stata convertita da una missione monastica agli ordini di Gregorio Magno, e rimase soggetta a Roma molto più di quanto non lo fossero i paesi i cui vescovi erano abituati all'autonomia locale. La conversione della Germania fu in gran parte opera di San Bonifacio (680-754), missionario inglese amico di Carlo

Martello e di Pipino, e completamente fedele al papa. Bonifacio fondò molti monasteri in Germania; il suo amico San Gallo fondò il monastero svizzero che porta il suo nome. Secondo alcune fonti, Bonifacio consacrò re Pipino con un rituale tratto dal Primo Libro dei Re.

San Bonifacio era originario del Devonshire, e fu educato ad Exeter e a Winchester.

Andò in Frisia nel 716, ma dovette tornare ben presto. Nel 717 si recò a Roma, e nel 719 il papa Gregorio secondo lo mandò in Germania a convertire i Germani e a combattere l'influenza dei missionari irlandesi (i quali, va ricordato, erravano sulla data della Pasqua e sulla forma della tonsura).

Ottenuti considerevoli successi, tornò a Roma nel 722, dove fu fatto vescovo da Gregorio secondo, a cui egli fece giuramento d'obbedienza. Il papa gli dette una lettera per Carlo Martello e lo incaricò di reprimere l'eresia, oltre che di convertire i pagani. Nel 732 divenne arcivescovo, nel 738 visitò Roma una terza volta. Nel 741 papa Zaccaria lo nominò legato e lo incaricò di riformare la Chiesa franca. Fondò l'abbazia di Fulda, cui dette una regola ancor più rigorosa di quella benedettina. Ebbe poi una controversia con un vescovo irlandese di Salisburgo, di nome Virgilio, il quale sosteneva che ci fossero altri mondi oltre al nostro, ma che nondimeno fu canonizzato. Nel 754, dopo esser tornato in Frisia, Bonifacio ed i suoi compagni furon massacrati dai pagani. Si dovette a lui se la cristianità germanica fu papale e non irlandese. I monasteri inglesi, in particolare quelli dello Yorkshire, avevano grande

importanza in questo periodo. La civiltà della Britannia romana era scomparsa, e la nuova civiltà introdotta dai missionari cristiani si accentrava interamente nelle abbazie benedettine, che dipendevano in tutto direttamente da Roma. Il venerabile Beda era monaco di Jarrow. Il suo scolaro Echerto, primo arcivescovo di York, fondò una scuola annessa alla cattedrale, dove fu educato Alcuino. Alcuino è una figura importante nella cultura del tempo. Andò a Roma nel 780 e nel corso del suo viaggio incontrò Carlo Magno a Parma. L'imperatore gli dette l'incarico di insegnare il latino ai Franchi e di educare la famiglia reale. Passò una parte considerevole della sua vita alla corte di Carlo Magno, dedito all'insegnamento e alla fondazione di scuole. Al termine della sua vita era abate della chiesa di San Martino a Tours.

Scrisse un certo numero di libri, tra cui una storia in versi della chiesa di York.

L'imperatore, benché incolto, aveva un considerevole rispetto per il valore della cultura, e per un breve periodo fece intravedere barlumi di luce in quell'età buia.

Ma la sua opera in questa direzione fu effimera. La cultura dello Yorkshire fu distrutta dai Danesi e non ebbe, per un certo tempo, possibilità di ripresa, quella della Francia fu dispersa dai Normanni. I Saraceni compirono scorrerie nell'Italia meridionale, conquistarono la Sicilia e nell'846 attaccarono perfino Roma. In complesso, il decimo secolo fu l'epoca più buia del Cristianesimo occidentale; il nono secolo si salva, invece, per merito degli ecclesiastici inglesi e per la sorprendente figura di Giovanni Scoto, sul

quale avrò presto altro da dire. La decadenza della potenza carolingia, dopo la morte di Carlo Magno e la divisione dell'impero, tornò in principio a vantaggio del papato. Il papa Niccolò primo (858-867) portò il potere papale ad un grado molto più elevato di prima. Litigò con gli imperatori dell'Est e dell'Ovest, con il re Carlo il Calvo di Francia e con il re Lotario secondo di Lorena, nonché con l'episcopato di quasi tutti i paesi cristiani; ma in quasi tutti i suoi litigi riuscì ad averla vinta. In molte regioni il clero aveva finito con il dipendere dai principi locali, ed egli si adoperò a correggere questo stato di cose. Le sue due maggiori controversie riguardano il divorzio di Lotario secondo e la deposizione non canonica di Ignazio, patriarca di Costantinopoli. Il potere della Chiesa, nel corso del Medioevo, ebbe molto a che fare con i divorzi reali. I re erano uomini di forti passioni e l'indissolubilità del matrimonio pareva loro una dottrina buona solo per i sudditi. La Chiesa, però, poteva riconoscere solo un matrimonio, e se la Chiesa ne dichiarava non valido uno, era facile che da ciò seguisse una lotta di successione ed una guerra dinastica. La Chiesa quindi poteva contrastare da una posizione di forza i divorzi regali ed i matrimoni irregolari. In Inghilterra perdette questa posizione con Enrico ottavo, ma la recuperò con Edoardo ottavo. Quando Lotario secondo domandò il divorzio, il clero del suo regno acconsentì. Ma papa Niccolò depose i vescovi che avevano acconsentito, e rifiutò nettamente d'accettare la richiesta di divorzio del re. Il fratello di Lotario, l'imperatore Luigi secondo, marciò allora su Roma con l'intenzione

d'intimidire il papa; ma un terrore superstizioso prevalse, ed egli si ritirò. La volontà del papa ebbe così il sopravvento. L'affare del patriarca Ignazio fu interessante, in quanto mostrò che il papa poteva ancora imporsi in Oriente. Ignazio, che era malvisto dal reggente Barda, fu deposto, e Fozio, fino allora un laico, fu nominato al suo posto.

Il governo bizantino chiese al papa di sanzionare questo provvedimento. Egli spedì due legati a indagare sulla questione; quando arrivarono a Costantinopoli, essi vennero spaventati e dettero il loro assenso. Per qualche tempo i fatti furono nascosti al papa, ma quando egli venne a saperli fece le cose in grande. Convocò un Concilio a Roma per esaminare la questione; depose uno dei legati dal suo vescovado, nonché l'arcivescovo di Siracusa che aveva consacrato Fozio; lanciò l'anatema su Fozio, depose tutti quelli che egli aveva ordinato, e rimise al loro posto tutti coloro che erano stati deposti per essersi schierati contro di lui. L'imperatore Michele terzo s'infuriò, e scrisse al papa una lettera irata; ma il papa rispose: «Il tempo dei re-sacerdoti e degli imperatori-pontefici è passato; il Cristianesimo ha separato le due funzioni e gli imperatori cristiani hanno bisogno del papa in vista della vita eterna, mentre il papa non ha bisogno degli imperatori, fuorché per quel che riguarda le cose temporali».

Fozio e l'imperatore replicarono convocando un Concilio che scomunicò il papa e dichiarò eretica la Chiesa romana. Poco dopo, però, Michele terzo fu ucciso ed il suo successore Basilio rimise Ignazio al suo posto,

riconoscendo esplicitamente la giurisdizione papale in materia. Questo trionfo si verificò subito dopo la morte di Niccolò, ed era attribuibile quasi del tutto alle congiure di palazzo. Dopo la morte di Ignazio. Fozio divenne di nuovo patriarca, e si allargò la scissione tra le Chiese orientale ed occidentale. Così non si può dirè, in realtà, che a lungo andare la politica di Niccolò abbia avuto successo. Niccolò trovava quasi maggiori difficoltà nell'imporre la sua volontà all'episcopato che non ai re. Gli arcivescovi avevano finito con il considerarsi molto importanti, ed erano riluttanti a sottoporsi passivamente ad un monarca ecclesiastico.

Questi sosteneva però che i vescovi devono la loro esistenza al papa, e finché visse riuscì nel complesso a far prevalere questo punto di vista. Nel corso di questi secoli, esistevano gravi dubbi sul modo di eleggere i vescovi.

Originariamente essi venivano eletti per acclamazione dalla loro diocesi; poi, spesso, da un sinodo dei vescovi delle vicinanze; poi a volte dai re e a volte dal papa. I vescovi potevano venir deposti per vari motivi, ma non era chiaro se essi dovessero venir processati dal papa o da un sinodo provinciale. Tutte queste incertezze facevano sì che i poteri di questa carica dipendessero dall'energia e dall'astuzia di chi la ricopriva.

Niccolò primo portò il potere papale ai massimi limiti che gli erano consentiti; sotto i suoi successori, esso decadde di nuovo ad un limite molto basso.

Durante il decimo secolo, il papato era completamente sottoposto al controllo della locale aristocrazia romana. Non c'erano ancora regole fisse per l'elezione dei papi; a

volte essi dovevano la loro designazione all'acclamazione popolare, a volte agli imperatori o ai re, e a volte, come nel decimo secolo, a chi deteneva il potere nella città di Roma. Roma non era, in questo periodo, una città civile come era ancora al tempo di Gregorio Magno.

Periodicamente vi accadevano lotte di fazioni. A volte qualche ricca famiglia conquistava il dominio combinando violenze e corruzioni. Il disordine e la debolezza dell'Europa occidentale erano così grandi in questo periodo, che il Cristianesimo sembrava correre il pericolo d'una completa distruzione.

L'imperatore e il re di Francia erano impotenti a reprimere l'anarchia generata nei loro reami dai feudatari che nominalmente erano loro vassalli. Gli Ungheresi compivano incursioni nell'Italia settentrionale.

I Normanni eseguivano colpi di mano sulle coste francesi, finché, nel 911, fu data loro la Normandia e in cambio divennero cristiani. Ma il più grande pericolo per l'Italia e per la Francia meridionale veniva dai Saraceni, che non potevano essere convertiti e non avevano alcun rispetto per la Chiesa. Essi completarono la conquista della Sicilia intorno alla fine del nono secolo; si stabilirono nella valle del Garigliano, presso Napoli, distrussero Montecassino ed altri monasteri; avevano un punto d'appoggio sulla costa della Provenza, donde compivano incursioni in Italia e nelle valli alpine, interrompendo il traffico tra Roma e il Nord.

La conquista dell'Italia da parte dei Saraceni venne impedita dall'impero d'Oriente, che sconfisse i Saraceni

del Garigliano nel 915.

Ma l'Impero non era abbastanza forte da governare Roma, come aveva fatto dopo la conquista di Giustiniano, ed il papato divenne per circa cento anni prerogativa dell'aristocrazia romana o dei conti di Tuscolo. I Romani più potenti, al principio del decimo secolo, erano il «Senatore» Teofilatto e sua figlia Marozia; nella loro famiglia il papato divenne praticamente ereditario.

Marozia ebbe vari mariti e un numero imprecisato di amanti. Uno di questi ultimi ella elevò alla dignità pontificia con il nome di Sergio secondo (904-911). Il loro figlio fu il papa Giovanni 11esimo (931-936); il loro nipote fu Giovanni 12esimo (955-964), che divenne papa all'età di 16 anni e «completò la degradazione del papato con la sua vita dissoluta e con le orge di cui palazzo Laterano divenne presto teatro». (Cambridge Medieval History, Capitolo 3, pagina 455) Marozia è presumibilmente l'origine della leggenda sulla «Papessa Giovanna». I papi di questo periodo persero naturalmente tutta l'influenza che i loro predecessori erano riusciti a conservare in Oriente.

Perdettero anche il potere, che Niccolò primo aveva esercitato con successo, sui vescovi al Nord delle Alpi. I Concili provinciali affermarono la loro completa indipendenza dal papa, ma non riuscirono a conservare l'indipendenza dai sovrani e dai signori feudali. I vescovi divennero sempre più simili a dei feudatari laici. «La Chiesa stessa appare così come la vittima dell'anarchia in cui si dibatte la società laica; tutti i cattivi appetiti si scatenano e più che mai quella parte del clero che

conservava ancora un interesse per la religione e per la salvezza delle anime a essa affidate si disperava per l'universale decadenza e dirigeva gli occhi dei fedeli verso lo spettro della fine del mondo e del Giudizio finale.» (Cambridge Medieval History, capitolo 3, pagina 455). è un errore però supporre che si fosse diffuso un timore particolare della fine del mondo nell'anno 1000, come si pensa normalmente. I cristiani, da San Paolo in poi, avevano sempre pensato che la fine del mondo fosse imminente, ma attendevano ugualmente ai loro normali affari.

L'anno 1000 può segnare propriamente il più basso stadio cui sia giunta la civiltà dell'Europa occidentale. Da questo momento cominciò il movimento di ripresa, che continuò fino al 1914. Al principio il progresso fu dovuto principalmente alla riforma monastica. Al di fuori degli ordini monastici, il clero era diventato per lo più violento, immorale e mondano; era corrotto dalla ricchezza e dal potere che gli veniva dalla beneficenza dei pii. La stessa cosa accadeva sempre più frequentemente anche negli ordini monastici; ma i riformatori, con rinnovato zelo, ne ripristinarono la forza morale fino al livello precedente alla decadenza.

L'anno 1000 è un punto di svolta anche perché in tale data cessarono le conquiste, sia da parte dei maomettani che dei barbari settentrionali, almeno per quel che riguarda l'Europa occidentale. Goti, Longobardi, Ungheresi e Normanni vennero in successive ondate; ciascuna orda venne cristianizzata, e tuttavia ciascuna indebolì le

tradizioni civili locali. L'impero occidentale si spezzò in molti regni barbari; i re perdettero la loro autorità sui vassalli; si ebbero un'anarchia universale e continue violenze, su larga e su piccola scala. Infine, tutte le razze dei forti conquistatori nordici vennero convertite al Cristianesimo e si insediarono stabilmente in diversi paesi. I Normanni, ultimi venuti, si dimostrarono particolarmente capaci di assorbire la civiltà. Sottrassero la Sicilia ai Saraceni, e resero l'Italia sicura dai Maomettani. Riportarono l'Inghilterra nel mondo romano, da cui i Danesi l'avevano in gran parte esclusa. Una volta stabiliti in Normandia, permisero alla Francia di risorgere e in ciò l'aiutarono anche materialmente. L'uso dell'espressione «i secoli bui», per indicare il periodo dal 600 al 1000, dimostra il nostro errore di volerci limitare all'Europa occidentale. In Cina, questo periodo comprende proprio l'epoca della dinastia Tang, la più grande epoca della poesia cinese, considerevole anche per molti altri motivi. Dall'India alla Spagna, fioriva la brillante civiltà dell'Islam. Ciò che in quest'epoca fu perduto al Cristianesimo non fu perduto alla civiltà, anzi al contrario.

Nessuno avrebbe potuto prevedere che l'Europa occidentale avrebbe più tardi acquistato una posizione di predominio, sia per la potenza che per la cultura. Ci sembra ora che la civiltà dell'Europa occidentale sia la Civiltà, ma questo è un punto di vista ben ristretto. La maggior parte del contenuto culturale della nostra civiltà ci viene dal Mediterraneo orientale, dai Greci e dagli ebrei. Quanto alla potenza, l'Europa occidentale ebbe il

predominio dalle guerre puniche alla caduta di Roma, grosso modo durante i sei secoli che vanno dal 200 a.C. al 400 d.C. Poi nessuno Stato dell'Europa occidentale poté più paragonare la propria potenza a quella della Cina, del Giappone o del Califfato.

La nostra superiorità dopo il Rinascimento è dovuta in parte alla scienza ed alla tecnica scientifica, in parte alle istituzioni politiche lentamente maturatesi durante il Medioevo.

Non c'è alcuna ragione, nella natura delle cose, per cui questa superiorità debba continuare. Nella guerra attuale, (Russell scriveva durante la seconda guerra mondiale) una grande forza militare è stata messa in luce dalla Russia, dalla Cina e dal Giappone.

Questi uniscono la tecnica occidentale all'ideologia orientale-bizantina, confuciana o scintoista.

L'India, se si libererà, apporterà altri elementi orientali. Non sembra improbabile che, durante i secoli futuri, la civiltà, ammesso che sopravviva, sarà più varia di quella successiva al Rinascimento. Esiste un imperialismo della cultura che è più difficile da rovesciare che non l'imperialismo della forza. Molto dopo la caduta dell'Impero d'Occidente, in realtà fino alla Riforma, tutta la cultura europea conservò i colori dell'imperialismo romano. Essa ha ora, per noi, il sapore di un imperialismo di marca europea occidentale. Credo che, se vorremo sentirci a nostro agio nel mondo dopo l'attuale guerra, dovremo ammettere che l'Asia occupi nel nostro pensiero un posto non solo politicamente ma anche culturalmente uguale a

quello che spetta all'Europa.

Quali cambiamenti ciò porterà io non so, ma sono convinto che essi saranno profondi e della massima importanza.

8: GIOVANNI SCOTO.

Giovanni Scoto, cui talvolta si aggiunge l'appellativo Eriugena o Erigena, (Questa aggiunta è superflua; essa darebbe al nome il seguente significato: «Giovanni Irlandese d'Irlanda». Nel nono secolo «Scoto» significava «Irlandese».) è il più sorprendente personaggio del nono secolo; sarebbe stato meno sorprendente se fosse vissuto nel quinto o nel sesto secolo. Era irlandese, neoplatonico, profondo studioso del greco, pelagiano, panteista. Passò gran parte della sua vita sotto la protezione di Carlo il Calvo re di Francia e, pur essendo certamente lontano dall'ortodossia, sfuggì tuttavia, per quanto ne sappiamo, alla persecuzione.

Poneva la ragione al di sopra della fede e non teneva conto dell'autorità degli ecclesiastici; tuttavia il suo arbitro veniva richiesto per risolvere le loro controversie.

Per comprendere un uomo simile, dobbiamo volgere prima la nostra attenzione alla cultura irlandese nei secoli successivi a San Patrizio.

A parte il fatto, estremamente penoso, che San Patrizio era inglese, ci sono altre due circostanze poco meno

penose: primo, che c'erano dei cristiani in Irlanda prima ch'egli ci andasse; secondo, che qualunque cosa egli possa aver fatto per il Cristianesimo irlandese, non è a lui che è dovuta la cultura irlandese.

Al tempo dell'invasione della Gallia (dice un autore gallico), prima da parte di Attila, poi da parte dei Goti, dei Vandali e di Alarico, «tutti gli uomini colti fuggirono attraverso il mare, e nei paesi al di là del mare, e cioè in Irlanda, e dovunque si rifugiarono, portarono agli abitanti di quelle regioni un enorme progresso culturale». (Cambridge Medieval History, 3, 501) Se alcuni di loro cercarono rifugio in Inghilterra, gli Angli, i Sassoni e gli luti devono averne cancellato le tracce; ma coloro che andarono in Irlanda riuscirono, insieme ai missionari, a trapiantarvi gran parte della scienza e della civiltà che stavano scomparendo sul continente. Ci sono buone ragioni per credere che nel corso del sesto, settimo e ottavo secolo sopravvivesse tra gli Irlandesi la conoscenza del greco, oltre ad una considerevole familiarità con i classici latini.

(Questa questione è attentamente discussa nella Cambridge Medieval History, 3, capitolo 19, e la conclusione è in favore della tesi che gli Irlandesi conoscessero il greco.) Il greco era conosciuto in Inghilterra fin dal tempo di Teodoro, arcivescovo di Canterbury (669-690), che era appunto un greco, ed era stato educato ad Atene; può darsi benissimo che fosse conosciuto nel Nord, anche ad opera dei missionari irlandesi. «Durante la seconda parte del settimo secolo», dice Montague James, «era in Irlanda che la sete di

sapere era più viva, e l'insegnamento più attivamente esercitato. La lingua latina (e, in grado minore, la greca) era studiata in modo approfondito... Quando, spinti prima dallo zelo missionario e poi dalle agitate condizioni della patria, essi passarono in gran numero sul continente, acquistarono la tecnica di rintracciare i frammenti che avevano già imparato a valutare.» Erico d'Auxerre, intorno all'876, descrive l'importanza che ebbero gli studiosi irlandesi. «L'Irlanda, sprezzando i pericoli del mare, sta emigrando quasi in massa con la sua folla di filosofi verso le nostre rive, e tutti i più dotti si votano ad un volontario esilio per seguire l'invito di Salomone il saggio», cioè del re Carlo il calvo. La vita dei dotti è, spesse volte, necessariamente nomade. Agli inizi della filosofia greca, molti filosofi erano profughi dalla Persia; al declinare di essa, al tempo di Giustiniano, essi divennero profughi in Persia.

Nel quinto secolo, come abbiamo appena visto, gli uomini di cultura fuggivano dalla Gallia nelle isole occidentali per evitare i Germani; nel nono secolo tornarono indietro dall'Inghilterra e dall'Irlanda per sfuggire gli Scandinavi. Ai nostri giorni, i filosofi tedeschi devono andare anche più ad Ovest, per sfuggire ai loro compatrioti. Vien fatto di chiedersi se ci sarà da aspettare altrettanto tempo, prima che abbia luogo una fuga a ritroso.

Troppo poco si sa degli Irlandesi, nel periodo in cui essi conservarono per l'Europa la tradizione della cultura classica. Questa cultura era legata ai monasteri, ed era impregnata di motivi religiosi, come dimostrano i libri

penitenziali; ma non sembra che si sia molto occupata di sottigliezze teologiche. Essendo monastica piuttosto che episcopale, non aveva la concezione per così dire amministrativa che caratterizzava gli ecclesiastici del continente, da Gregorio Magno in poi. Ed essendo per lo più tagliata fuori da un effettivo contatto con Roma, considerava ancora il papa come al tempo di Sant'Ambrogio, e non come s'era finito col considerarlo più tardi. Benché probabilmente Pelagio fosse brètone, qualcuno lo crede Irlandese. È probabile che la sua eresia sopravvivesse in Irlanda, dove l'autorità non poteva estrometterla come fece, non senza difficoltà, in Gallia. Queste circostanze rendono conto, in parte, della straordinaria freschezza e libertà di pensiero di Giovanni Scoto.

Le origini e la fine della vita di Giovanni Scoto sono sconosciuti: conosciamo solo il periodo di mezzo, in cui egli fu al servizio del re di Francia durante il papato di Niccolò primo, e incontriamo nella sua vita personaggi che abbiamo già visto in rapporto con questo papa, come Carlo il Calvo e l'imperatore Michele, nonché il papa stesso. Giovanni fu invitato in Francia da Carlo il Calvo intorno all'843, e posto da lui alla testa della scuola di corte.

Una disputa intorno alla predestinazione e al libero arbitrio era sorta tra il monaco Gottschalk e l'eminente ecclesiastico Hincmar, arcivescovo di Reims.

Il monaco era per la predestinazione, l'arcivescovo per il libero arbitrio. Giovanni appoggiò l'arcivescovo in un

trattato Sulla Divina Predestinazione, ma quest'appoggio fu eccessivamente imprudente. Il soggetto era spinoso; Agostino se n'era occupato nei suoi scritti contro Pelagio, ma era pericoloso esser d'accordo con Agostino ed ancor più pericoloso discordare esplicitamente da lui.

Giovanni appoggiò il libero arbitrio, e questo sarebbe anche potuto passare; ma ciò che sollevò indignazione fu il carattere puramente filosofico del suo ragionamento.

Non che egli respingesse qualcosa che la teologia ammetteva: ma sosteneva l'uguale, o perfino superiore autorità di una filosofia indipendente dalla rivelazione. Asseriva che ragione e rivelazione sono entrambe fonti di verità, e che quindi non possono venire a conflitto; ma se mai sembrassero in conflitto andava preferita la ragione. La vera religione, diceva, è vera filosofia; e viceversa, la vera filosofia è vera religione.

La sua opera fu condannata da due Concili, nell'855 e nell'859. Sfuggì però alla punizione, grazie all'appoggio del re, con cui sembra che fosse in rapporti familiari. Se bisogna prestar fede a Guglielmo di Malmesbury, il re, mentre Giovanni era a pranzo con lui, chiese: «Che cosa separa uno Scoto da un babbeo?» (Gioco di parole intraducibile in italiano tra Scot (Scoto) e Sot (babbeo).) e Giovanni rispose: «Soltanto la tavola da pranzo». Il re morì nell'877, e dopo questa data più nulla si sa di Giovanni.

Qualcuno pensa che anch'egli sia morto in quell'anno. Esistono delle leggende, per cui egli sarebbe stato invitato in Inghilterra da Alfredo il Grande, sarebbe divenuto abate di Malmesbury o di Athelney e sarebbe stato ucciso dai

monaci. Sembra però che questa disgrazia sia accaduta a qualcun altro di nome Giovanni. L'ulteriore lavoro di Giovanni fu una traduzione dal greco dello pseudo-Dionigi. Questa era un'opera che ebbe grande fama nei primi secoli del Medioevo.

Quando San Paolo predicava ad Atene, «alcuni di coloro che pendevano dalle sue labbra, credettero: tra questi era Dionigi l'Areopagita» (Atti 17, 34). Null'altro si sa oggi intorno a quest'uomo, ma nel Medioevo se ne sapeva molto di più. Aveva viaggiato in Francia, e aveva fondato l'abbazia di Saint Denis; così almeno diceva Ilduino, che era abate appena precedente l'arrivo di Giovanni in Francia. Per di più, era considerato autore di un importante lavoro che conciliava il neoplatonismo con il Cristianesimo. La data di quest'opera è incerta; sicuramente precedente al 500 e posteriore a Plotino. Era molto nota e ammirata in Oriente, ma in Occidente non era conosciuta, finché l'imperatore greco Michele, nell'827, non ne mandò una copia a Luigi il Pio, che la dette al summenzionato abate Ilduino.

Costui, credendo che fosse stata scritta dal discepolo di San Paolo, reputato fondatore di questa abbazia, sarebbe stato lieto di conoscerne il contenuto; ma nessuno sapeva tradurre il greco, finché non comparve Giovanni. Questi eseguì la traduzione, che deve aver fatto con piacere, dato che le sue opinioni erano in stretto accordo con quelle dello pseudo-Dionigi, il quale da allora in poi ebbe una profonda influenza sulla filosofia occidentale cattolica.

La traduzione di Giovanni fu inviata al papa Niccolò nell'860. Il papa si offese perché non era stato richiesto il suo permesso prima di pubblicare il libro, ed ordinò a Carlo di mandar Giovanni a Roma; un ordine che fu ignorato. Ma quanto alla sostanza e più specialmente alla dottrina dimostrata nella traduzione, il papa non poté trovarvi alcun difetto. Il suo bibliotecario Anastasio, eccellente grecista, cui sottopose il lavoro per averne un'opinione, rimase stupito che un uomo di un lontano paese barbaro possedesse una così profonda conoscenza del greco. La maggiore opera di Giovanni si chiamava Sulla Divisione della Natura. Questo libro era tale che, in tempi scolastici, sarebbe stato definito «realista»; vale a dire, sosteneva, con Platone, che gli universali sono anteriori ai particolari. Include nella «Natura» non solo ciò che è, ma anche ciò che non è. L'intera Natura è divisa in quattro classi: 1) ciò che crea e non è creato; 2) ciò che è creato e crea; 3) ciò che è creato ma non crea; 4) ciò che non è creato e non crea. La prima, evidentemente, è Dio. La seconda sono le idee (platoniche) che sussistono in Dio. La terza sono le cose nello spazio e nel tempo. La quarta (il che è sorprendente) è ancora Dio, non come Creatore, ma come Fine e Proposito di tutte le cose. Tutto ciò che emana da Dio aspira a tornare a Lui; così la fine di tutte le cose è identica al loro inizio. Il ponte tra l'Uno e i molti è il Logos. Nel regno del non-essere sono incluse varie cose, per esempio gli oggetti fisici, che non appartengono al mondo intelligibile, ed il peccato, dato che esso significa perdita del modello divino. Solo ciò che crea

e non è creato ha un'esistenza essenziale; è l'essenza di tutte le cose. Dio è il principio, il centro e la fine delle cose.

L'essenza di Dio è inconoscibile agli uomini ed anche agli angeli. Perfino a se stesso Egli è, in un certo senso, inconoscibile: «Dio non conosce se stesso quale Egli è, perché Egli non è un quale; sotto un certo aspetto, Egli è incomprendibile a se stesso e ad ogni intelletto». (Cfr. Bradley, sulla inadeguatezza di tutte le cognizioni. Egli sostiene che nessuna verità è del tutto vera, bensì anche la verità più valida è non intellettualmente correggibile.) Nell'essere delle cose si può vedere l'essere di Dio; nel loro ordine, la Sua saggezza; nel loro movimento, la Sua vita. Il Suo essere è il Padre, la Sua saggezza il Figlio, la Sua vita lo Spirito Santo. Ma Dionigi ha ragione di dire che nessun nome può essere con verità proposto nei riguardi di Dio. Esiste una teologia affermativa, in cui si dice che Egli è verità, bontà, essenza eccetera. Ma tali affermazioni sono vere soltanto simbolicamente, perché tutti questi predicati hanno un contrario, mentre Dio non ha contrari.

La classe delle cose che creano e son create abbraccia l'insieme delle cause prime o prototipi, o idee platoniche. Il complesso di queste cause prime è il Logos. Il mondo delle idee è eterno e tuttavia creato. Sotto l'influenza dello Spirito Santo, queste prime cause danno origine al mondo delle cose particolari, la cui materialità è illusoria.

Quando si afferma che Dio creò le cose dal «nulla», questo «nulla» va inteso come Dio stesso, nel senso in cui egli trascende ogni conoscenza. La creazione è un

processo eterno; la sostanza di tutte le cose finite è Dio.

La creatura non è un essere distinto da Dio.

La creatura sussiste in Dio, e Dio si manifesta nella creatura in una maniera ineffabile. «La Santissima Trinità ama se stessa in noi e in se stessa; si vede e si muove». (Cfr. Spinoza). Il peccato ha la sua origine nella libertà: esiste perché l'uomo si volge verso se stesso, anziché verso Dio. Il male non ha la sua radice in Dio, perché in Dio non c'è idea alcuna di male. Il male è non-essere e non ha alcuna radice, perché se avesse una radice sarebbe necessario. Il male è una privazione del bene.

Il Logos è il principio che riporta i molti all'Uno, e l'uomo a Dio; quindi è il Redentore del mondo. Per unione con Dio, la parte dell'uomo che effettua l'unione stessa diventa divina.

Giovanni discorda dagli aristotelici nel rifiutare la sostanzialità ai particolari. Chiama Platone il sommo tra i filosofi. Ma le prime tre delle sue specie di esseri derivano indirettamente dal movente-non-mosso, movente-e-mosso, mosso-ma-non-movente di Aristotele. La quarta specie di essere nel sistema di Giovanni, quella che non crea né è creata, deriva dalla dottrina di Dionigi l'Areopagita secondo la quale tutte le cose ritornano a Dio. L'eterodossia di Giovanni Scoto risulta evidente dall'esposizione di cui sopra. Il suo panteismo, che rifiuta alle creature una sostanziale realtà, è contrario alla dottrina cristiana. L'interpretazione che egli dà della creazione «dal nulla» non può esser accettata da un prudente teologo. Nella sua Trinità, che assomiglia strettamente a quella di

Plotino, non si ritrova più l'eguaglianza delle tre persone, benché egli tenti di cautelarsi su questo punto. La sua indipendenza mentale è dimostrata da queste eresie, ed è sorprendente, nel nono secolo.

Forse il suo neoplatonismo era comune in Irlanda, come lo era tra i Padri greci del quarto e quinto secolo.

Può essere che, se ne sapessimo di più intorno al Cristianesimo irlandese dal quinto al nono secolo, troveremmo la figura di Giovanni meno sorprendente. D'altra parte, può darsi che la maggior parte di ciò che vi è di eretico in lui vada attribuita all'influsso, dello pseudo-Dionigi, il quale, a causa del suo supposto legame con San Paolo, era erroneamente ritenuto ortodosso.

La sua teoria della eterna creazione è anch'essa, naturalmente, eretica e lo costringe a dire che il racconto della Genesi è allegorico. Il Paradiso e la Caduta non vanno presi alla lettera. Come tutti i panteisti, trova delle difficoltà nei riguardi del peccato.

Sostiene che l'uomo era originariamente senza peccato, e che quando era senza peccato era anche senza distinzione di sesso. Questo naturalmente contraddice l'affermazione: «Egli li creò maschio e femmina». Secondo Giovanni, fu solo come risultato del peccato che gli esseri umani furono divisi in maschi e femmine. La donna incarnò la natura sensuale dell'uomo dopo la Caduta. Alla fine, la distinzione dei sessi scomparirà nuovamente e avremo un corpo puramente spirituale. (In contrasto con Sant'Agostino.) Il peccato consiste nella volontà mal diretta, nel supporre erroneamente buona qualche cosa

che non lo è. La sua punizione è naturale; consiste nella scoperta della vanità dei desideri peccaminosi. Ma la punizione non è eterna.

Come Origene, Giovanni sostiene che anche i diavoli finiranno con il salvarsi, ma più tardi degli altri.

La traduzione di Giovanni dallo pseudo-Dionigi ebbe una grande influenza sul pensiero medioevale, ma il suo magnum opus sulla divisione della Natura ne ebbe assai poca.

Fu ripetutamente condannato come eretico, e infine, nel 1225, il papa Onorio terzo ordinò che tutte le copie del libro fossero bruciate.

Fortunatamente quest'ordine non fu eseguito con cura.

9: LA RIFORMA ECCLESIASTICA NELL'UNDICESIMO SECOLO.

Per la prima volta dopo la caduta dell'impero d'Occidente, l'Europa compì, nel corso dell'11° secolo, rapidi progressi i cui effetti non andarono successivamente perduti.

C'era stato qualche progresso durante il Rinascimento carolingio, ma non si era dimostrato solido. Nell'11° secolo, la spinta fu durevole e multiforme.

Cominciò con la riforma monastica; si estese poi al papato e al governo della Chiesa; verso la fine del secolo, produsse i primi filosofi scolastici. I Saraceni furono cacciati dalla Sicilia dai Normanni; gli Ungheresi, divenuti

cristiani, cessarono di fare i predoni; le conquiste dei Normanni in Francia e in Inghilterra salvarono quei paesi da ulteriori incursioni scandinave. L'architettura, che era rimasta barbarica dove non era prevalsa l'influenza bizantina, raggiunse, all'improvviso, risultati notevoli. Il livello dell'educazione crebbe enormemente nel clero e considerevolmente nell'aristocrazia laica.

Il movimento di riforma, al suo primo stadio, ebbe origine nelle menti dei suoi promotori esclusivamente per motivi morali. Il clero, sia regolare sia secolare, batteva una cattiva strada, e gli uomini d'ingegno si misero all'opera per far sì ch'esso vivesse più in accordo con i suoi principi. Ma al di là di questo motivo puramente morale, ce n'era un altro, forse inizialmente inconscio, ma che divenne via via sempre più palese: quello di completare la separazione tra il clero e i laici, e d'aumentare, così facendo, il potere del primo. Era quindi naturale che il successo della riforma nella Chiesa portasse direttamente a un violento urto tra l'imperatore e il papa.

I sacerdoti avevano costituito una potente casta a parte in Egitto, in Babilonia e in Persia, ma non in Grecia o a Roma. Nella Chiesa cristiana primitiva, la distinzione tra clero e laici sorse gradatamente; quando leggiamo dei «vescovi» nel Nuovo Testamento, la parola non significa ciò che significa oggi per noi. La separazione del clero dal resto della popolazione aveva due aspetti, uno dottrinale e l'altro politico: l'aspetto politico dipendeva da quello dottrinale. Il clero possedeva alcuni poteri miracolosi, specialmente nei sacramenti, fuorché nel battesimo, che

poteva essere impartito anche da un laico. Senza l'intervento del clero, non erano possibili il matrimonio, l'assoluzione e l'estrema unzione. Ancor più importante, nel Medioevo, era la transustanziazione: soltanto un sacerdote poteva compiere il miracolo della messa. Fu solo nell'11° secolo, nel 1079, che la dottrina della transustanziazione divenne un vero e proprio articolo di fede. Per i loro poteri miracolosi, i sacerdoti erano in grado di decidere se un uomo dovesse trascorrere l'eternità in paradiso o all'inferno.

Se moriva scomunicato, andava all'inferno; se moriva dopo che un sacerdote aveva compiuto tutte le necessarie cerimonie, sarebbe andato in paradiso, purché si fosse debitamente pentito e confessato. Prima di andare in paradiso, però, avrebbe dovuto trascorrere un certo periodo di tempo, forse lunghissimo, soffrendo le pene del purgatorio.

I sacerdoti potevano abbreviare questo tempo dicendo messe per la sua anima, il che essi facevano dietro congruo compenso in danaro.

A tutto questo, lo si deve comprendere, credevano sinceramente e fermamente sia i sacerdoti sia i laici: non era soltanto un credo ufficialmente professato. I poteri miracolosi davano ai membri del clero una posizione sempre più preminente rispetto ai potenti principi che guidavano gli eserciti. Questo potere, però, era limitato in due modi; dalle incontrollate esplosioni di passione in alcuni energici laici, e dalla divisione esistente in seno al clero. Gli abitanti di Roma, fino al tempo di Gregorio

settimo, mostravano poco rispetto per la persona del papa. Lo avrebbero rapito, imprigionato, avvelenato, combattuto qualora le loro turbolente lotte faziose li avessero spinti a tali estremi.

Come è compatibile questo con la loro fede? Senza dubbio la spiegazione sta in parte in una pura e semplice mancanza d'autocontrollo: in parte però sta nel pensiero che ci si può sempre pentire sul letto di morte.

Un'altra ragione, che aveva minor peso a Roma che altrove, era che i re potevano legare al loro volere i vescovi dei loro regni e assicurarsi sufficientemente i magici poteri dei sacerdoti tanto da salvarsi dalla dannazione. La disciplina nella Chiesa e un governo ecclesiastico unificato erano quindi essenziali per il potere del clero. Questi obiettivi furono assicurati durante l'11° secolo, e furono degli elementi, e al tempo stesso dei compensi, della riforma morale del clero. Il potere del clero, nel suo complesso, poteva essere assicurato solo mediante considerevolissimi sacrifici da parte dei singoli ecclesiastici.

I due grandi mali contro cui tutti i riformatori diressero le loro energie erano la simonia ed il concubinaggio. Occorre dirne qualcosa. Per merito della beneficenza dei pii, la Chiesa era divenuta ricca. Molti vescovi avevano vaste proprietà ed anche i comuni sacerdoti godevano di regola quella che, a quei tempi, era una vita agiata. Di solito la nomina dei vescovi era praticamente nelle mani del re, ma a volte in quelle di qualche nobile feudale a lui sottoposto. Era un'abitudine per il re vendere le diocesi; queste

costituivano anzi una parte essenziale delle sue entrate. Il vescovo, a sua volta, vendeva i vantaggi ecclesiastici che era in suo potere vendere.

Non c'era alcun segreto intorno a tutto ciò.

Gerberto (Silvestro secondo) definiva i vescovi con le parole: «Detti oro e ricevetti l'episcopato; tuttavia non dubito di riavere l'oro se mi comporterò come devo. Ordino un prete e ricevo oro; nomino un diacono e ricevo un sacco d'argento. L'oro che ho dato lo ritrovo immutato nella mia borsa» (Cambridge Medieval History, Libro 5, capitolo 10).

A Miano, nel 1059, Pier Damiani affermava che tutti gli ecclesiastici della città, dall'arcivescovo in giù, si erano resi colpevoli di simonia. E questo stato di cose non era affatto eccezionale.

S'intende che la simonia era un peccato, ma questa non era la sola obiezione contro di essa. Ne conseguiva che le preferenze, nel campo della Chiesa, andassero secondo la ricchezza e non secondo i meriti; rafforzava l'autorità laica nella nomina dei vescovi e l'ossequio dell'episcopato ai sovrani secolari; tendeva a fare dell'episcopato un ingranaggio del sistema feudale. Per di più, quando uno aveva ottenuto la preferenza, era naturalmente ansioso di rifarsi delle spese, cosicché era più probabile che lo preoccupassero interessi mondani, anziché spirituali. Per queste ragioni la campagna contro la simonia era una parte necessaria della lotta della Chiesa per il potere.

Considerazioni del tutto simili possono applicarsi al celibato del clero. I riformatori dell'11° secolo parlavano

spesso di «concubinaggio», quando sarebbe stato più esatto parlare di «matrimonio». I monaci, naturalmente, erano esclusi dal matrimonio per i loro voti di castità, ma non esisteva una chiara proibizione del matrimonio per il clero secolare. Nella Chiesa orientale, fino al giorno d'oggi, ai sacerdoti comuni è permesso di sposare. In Occidente, nell'11° secolo, la maggior parte dei preti comuni era sposata.

I vescovi, da parte loro, si richiamavano all'asserzione di San Paolo: «Un vescovo deve essere irreprensibile, marito di una sola donna» (Timoteo prima, 3, 2) Non esisteva la stessa evidente istanza morale come nei riguardi della simonia; tuttavia, nell'insistere che si faceva sul celibato clericale, giocavano motivi politici assai simili a quelli della campagna contro la simonia. (Vedi Henry C.

Lea, *The History of Sacerdotal Celibacy*.) Là dove i sacerdoti erano sposati, tentavano naturalmente di trasmettere ai figli la proprietà della Chiesa. Potevano farlo legalmente se i loro figli si facevano preti; quindi uno dei primi passi del partito riformatore, quando conquistò il potere, fu di proibire l'ordinazione dei figli dei preti.

(Nel 1046 fu decretato che il figlio di un chierico non potesse essere vescovo, più tardi fu decretato che non potesse entrare affatto negli ordini sacri.) Ma nella confusione di quei tempi, esisteva ancora il pericolo che, se i preti avessero avuto figli, avrebbero trovato i mezzi per alienare illegalmente parte delle terre della Chiesa. Oltre a questa considerazione economica, c'era anche il fatto che, se un prete era padre di famiglia come i suoi vicini, a

questi ultimi egli non appariva come una figura con caratteri sufficientemente particolari. C'era, almeno dal quinto secolo in poi, un'intensa ammirazione per il celibato, e se il clero doveva imporre il rispetto su cui si basava il suo potere, era notevolmente vantaggioso che si distinguesse chiaramente dagli altri uomini, attraverso l'astinenza dal matrimonio. Senza dubbio gli stessi riformatori credevano sinceramente che la condizione delle persone sposate, pur non essendo peccaminosa, fosse inferiore a quella dei celibi e fosse ammissibile solo a causa della debolezza della carne. San Paolo dice: «Se non possono contenersi, si sposino»; (Corinzi prima, 7, 9), ma un uomo veramente santo dovrebbe essere capace di «contenersi». Quindi il celibato del clero è essenziale per l'autorità morale della Chiesa.

Dopo queste premesse generali, passiamo alla vera e propria storia del movimento di riforma della Chiesa nell'11° secolo. Bisogna risalire alla fondazione dell'abbazia di Cluny da parte di Guglielmo il Pio, duca di Aquitania, nel 910. Tale abbazia era, al principio, indipendente da ogni autorità esterna eccettuato il papa; per di più, al suo abate era affidata l'autorità su tutti i monasteri che dovevano all'abbazia stessa la loro origine. La maggior parte dei monasteri erano allora ricchi e di abitudini rilassate; Cluny, pur evitando l'estremo ascetismo, poneva cura nel conservare la decenza ed il decoro. Il secondo abate, Odone, andò in Italia e gli fu attribuito il controllo su parecchi monasteri romani. Non ebbe sempre successo: «Farfa, divisa da uno scisma tra

due abati rivali che avevano ucciso il loro predecessore, resistette all'introduzione di monaci cluniacensi da parte di Odone, e i monaci si liberarono per mezzo del veleno dell'abate che Alberico vi installò con le armi». (Cambridge Medieval History, 5, 662).

(Alberico era il governatore di Roma che aveva invitato Odone). Nel 12° secolo, lo zelo riformatore di Cluny si raffreddò. San Bernardo fece obiezioni alla sua bella architettura; come tutte le persone più serie del suo tempo, considerava gli splendidi edifici ecclesiastici un sintomo di peccaminoso orgoglio.

Durante l'11° secolo, vari altri ordini furono fondati dai riformatori.

Romualdo, un eremita ascetico, fondò l'ordine camaldolese nel 1012; Pier Damiani, di cui parleremo presto, fu uno dei suoi seguaci. L'ordine dei certosini, che non abbandonarono mai la loro austerità, fu fondato da Brunone di Colonia nel 1084. Nel 1098 fu fondato l'ordine dei cistercensi, cui nel 1113 aderì San Bernardo.

Quest'ordine seguiva strettamente la regola benedettina. Proibiva le finestre con i vetri colorati. Per i lavori impiegava conversi o confratelli laici. Questi uomini prendevano i voti, ma era loro vietato di imparare a leggere e scrivere; venivano impiegati soprattutto nell'agricoltura, ma anche in altri lavori come nell'edilizia.

L'abbazia di Fountains, nello Yorkshire, è cistercense; un'opera davvero notevole, per uomini che pensavano che tutte le bellezze appartenessero al diavolo. Come si sarà capito dal caso di Farfa, che non era affatto unico, i

riformatori monastici avevano bisogno di gran coraggio ed energia. Dove riuscivano, erano appoggiati dalle autorità secolari. Furono questi uomini ed i loro seguaci che resero possibile la riforma prima del papato e poi dell'intera Chiesa.

La riforma del papato, però, fu al principio soprattutto opera dell'imperatore. L'ultimo papa dinastico fu Benedetto nono, eletto nel 1032, e del quale si dice che avesse allora solo dodici anni. Era figlio di Alberico di Tuscolo, nome che abbiamo incontrato parlando dell'abate Odone. Crescendo, divenne sempre più dissoluto e scandalizzò perfino i romani. Infine la sua depravazione raggiunse un tale punto che decise di abbandonare il papato per sposarsi. Lo vendette al suo padrino, che divenne Gregorio sesto. Quest'ultimo, pur avendo acquistato il papato attraverso un atto simoniaco, era un riformatore; era amico di Ildebrando (Gregorio settimo). La maniera con cui acquistò il papato, però, era troppo scandalosa perché si potesse non tenerne conto.

Il giovane imperatore Enrico terzo (1039-1056) era un pio riformatore, che aveva abbandonato la simonia con grande sacrificio per le sue entrate, pur conservando il diritto di nominare i vescovi. Venne in Italia nel 1046, a ventidue anni, e depose Gregorio sesto sotto l'accusa di simonia. Enrico terzo conservò per tutto il suo regno il potere di fare e disfare i papi, potere che esercitò però saggiamente nell'interesse della riforma. Dopo essersi liberato di Gregorio sesto, nominò un vescovo tedesco, Suidger di Bamberg; i romani cedettero i loro diritti

all'elezione, che essi avevano preteso e spesso esercitato, quasi sempre male. Il nuovo papa morì l'anno successivo, e anche il nuovo eletto dell'imperatore morì quasi immediatamente; di veleno, si disse. Enrico terzo scelse allora uno dei suoi conoscenti, Bruno di Toul, che divenne Leone nono (1049-1054). Fu un serio riformatore, che viaggiò molto e tenne molti concili; desiderava combattere i Normanni dell'Italia meridionale, ma in questo non ebbe successo. Ildebrando era suo amico, anzi si potrebbe quasi chiamarlo suo discepolo. Alla sua morte, l'imperatore nominò un nuovo papa, Gebhart di Eichstadt, che divenne Vittore secondo (1055). Ma l'imperatore morì nell'anno successivo, ed il papa gli sopravvisse di un solo anno. Da questo momento in poi i rapporti tra imperatore e papa divennero meno amichevoli. Il papa, avendo acquistato un'autorità morale con l'aiuto di Enrico terzo, cercò dapprima l'indipendenza dall'imperatore, poi la superiorità su di lui. Cominciò così il grande conflitto che durò duecento anni e finì con la sconfitta dell'imperatore. A lungo andare, forse, la politica di Enrico terzo tendente a riformare il papato non fu lungimirante.

Il successivo imperatore, Enrico quarto, regnò per cinquanta anni (1056-1106). Al principio era minorenni e la reggenza fu esercitata da sua madre l'imperatrice Agnese. Stefano decimo fu papa per un solo anno e alla sua morte i cardinali scelsero un papa, mentre i romani, riappropriandosi dei diritti che avevano ceduto, ne scelsero un altro.

L'imperatrice parteggiò per i cardinali, il cui eletto

prese il nome di Niccolò secondo.

Benché il suo regno durasse solo tre anni, ebbe notevole importanza.

Stipulò la pace con i Normanni, rendendo così il papato meno dipendente dall'imperatore. In questo periodo, il sistema di elezione dei papi fu stabilito da un decreto, secondo il quale la scelta doveva esser fatta prima dai cardinali vescovi, poi dagli altri cardinali ed infine dal clero e dal popolo di Roma, la cui partecipazione, non è difficile rendersene conto, veniva ad essere puramente formale. In effetti erano i cardinali vescovi che sceglievano il papa. L'elezione doveva aver luogo a Roma, se possibile, ma poteva aver luogo altrove se le circostanze rendevano difficile o inopportuna l'elezione a Roma.

All'imperatore non veniva attribuita parte alcuna nell'elezione. Questo decreto, che fu accettato solo dopo una certa battaglia, fu un passo essenziale nell'emancipazione del papato dal controllo laico. Niccolò secondo emise un decreto secondo il quale, per il futuro, le ordinazioni sacerdotali fatte da uomini colpevoli di simonia non sarebbero state valide. Il decreto non fu reso retroattivo, perché altrimenti avrebbe invalidato la grande maggioranza delle ordinazioni dei sacerdoti allora esistenti. Durante il pontificato di Niccolò secondo ebbe inizio a Milano un interessante conflitto.

L'arcivescovo, seguendo la tradizione ambrosiana, rivendicava una certa indipendenza dal papa.

Egli ed il suo clero erano alleati all'aristocrazia e si opponevano energicamente alla riforma. Le classi

mercantili e quelle più umili, d'altra parte, desideravano che il clero avesse un comportamento più devoto; si ebbero tumulti in favore del celibato del clero, ed un potente moto di riforma, chiamato «patarino», contro l'arcivescovo ed i suoi sostenitori. Nel 1059 il papa, per sostenere la riforma, inviò a Milano, come suo legato, l'insigne San Pier Damiani.

Damiani era l'autore di un trattato Sulla Divina Onnipotenza, in cui si sosteneva che Dio può fare cose contrarie alla legge di contraddizione, e può annullare il passato.

(Questa opinione fu respinta da San Tommaso e da allora in poi è divenuta eterodossa.) Egli confutava la dialettica e parlava della filosofia come dell'ancella della teologia. Era, come abbiamo visto, seguace dell'eremita Romualdo e si dedicò con gran riluttanza alla condotta degli affari. La sua santità, però, era un tal sostegno per il papato, che fortissimi mezzi di persuasione furono impiegati per spingerlo ad aiutare la campagna di riforma, ed egli si sottomise alle pressioni del papa. A Milano, nel 1059, tenne un discorso contro la simonia al chierici riuniti in assemblea. Al principio essi si adirarono talmente che Pier Damiani corse pericolo di vita, ma infine la sua eloquenza li vinse e lagrimando si confessarono colpevoli, come un sol uomo.

Per di più promisero obbedienza a Roma.

Sotto il papa successivo ci fu una disputa con l'imperatore sulla giurisdizione di Milano, in cui, con l'aiuto dei patarini, il papa riuscì vittorioso.

Morto Niccolò secondo nel 1061, e giunto Enrico quarto all'età adulta, avvenne una disputa tra quest'ultimo e i cardinali intorno alla successione del papato. L'imperatore non aveva accettato il decreto sulle elezioni e non era disposto a cedere i suoi diritti sulla nomina del papa. La disputa durò tre anni, ma infine prevalse la scelta dei cardinali, senza che si venisse ad un vero e proprio conflitto tra l'imperatore e la Curia. Ciò che fece spostare la bilancia furono gli evidenti meriti del papa candidato dei cardinali, uomo che univa la virtù all'esperienza, nonché antico allievo di Lanfranco (più tardi arcivescovo di Canterbury). La morte di questo papa, Alessandro secondo, nel 1073, fu seguita dall'elezione di Ildebrando (Gregorio settimo). Gregorio settimo (1073-1085) è uno dei papi più insigni. Figura di primo piano, ebbe grande influenza sulla politica papale. Si dovette a lui se il papa Alessandro secondo benedisse la spedizione in Inghilterra di Guglielmo il Conquistatore; favorì i Normanni sia in Italia sia nel Nord. Era stato un protetto di Gregorio sesto, che comprò il papato per combattere la simonia; dopo la deposizione di questo papa, Ildebrando passò due anni in esilio. La maggior parte della sua vita la passò poi a Roma. Non era colto, ma era largamente ispirato da Sant'Agostino, le cui dottrine apprese di seconda mano dalla figura di Gregorio Magno. Divenuto papa, si credette il portavoce di San Pietro. Questo gli dette un certo grado di fiducia in se stesso, il che, da un punto di vista mondano, non era affatto giustificato. Ammetteva che anche l'autorità dell'imperatore fosse di origine divina: dapprima

paragonava il papa e l'imperatore ai due occhi; poi, quando ruppe con l'imperatore, al sole e alla luna, il papa, naturalmente, era il sole. Il papa deve avere la supremazia nel campo morale e deve quindi avere il diritto di deporre l'imperatore se l'imperatore è immorale. E nulla potrebbe essere più immorale che il resistere al papa. A tutto questo egli credeva sinceramente e profondamente.

Gregorio settimo fece più d'ogni precedente papa per ribadire il celibato del clero. In Germania il clero si oppose e, per questa come per altre ragioni, fu spinto a parteggiare per l'imperatore. I laici, però, preferivano ovunque il celibato dei propri sacerdoti.

Gregorio suscitò insurrezioni laiche contro i preti sposati e le loro mogli, nel corso delle quali sia gli uni sia le altre subirono spesso brutali maltrattamenti. Incitò i laici a non ascoltare le messe celebrate dai preti recalcitranti. Decretò che i sacramenti impartiti dai preti ammogliati non avessero valore e che questa parte del clero non dovesse entrare nelle chiese. Tutto ciò provocò l'opposizione clericale e l'appoggio laico; anche a Roma, dove i papi avevano di solito corso pericolo di vita, Gregorio era amato dal popolo.

Ebbe inizio al tempo di Gregorio la grande controversia sulle «investiture». Quando veniva consacrato un vescovo, lo si investiva con l'anello e il pastorale, simbolo della sua carica.

Questi venivano consegnati dall'imperatore o dal re (secondo le località) come signore feudale del vescovo. Gregorio insisteva invece che dovessero esser consegnati

dal papa. La controversia rientrava nell'opera di separazione della gerarchia ecclesiastica da quella feudale. Durò a lungo, ma infine il papato riuscì completamente vittorioso.

Il contrasto che portò all'episodio di Canossa cominciò a causa dell'arcivescovado di Milano. Nel 1075 l'imperatore, con l'appoggio dei suffraganei, nominò un arcivescovo; il papa considerò questa una violazione alle sue prerogative, e minacciò l'imperatore di deposizione e scomunica.

L'imperatore rispose convocando un Concilio di vescovi a Worms, dove i vescovi ripudiarono la loro fedeltà al papa. Gli scrissero una lettera accusandolo di superbia e di spergiuro, e (peggio ancora) di maltrattamento di vescovi.

Anche l'imperatore gli scrisse una lettera, affermando d'essere al di sopra di ogni giudizio terreno. L'imperatore e i suoi vescovi dichiararono depresso Gregorio; Gregorio scomunicò l'imperatore e i suoi vescovi e li dichiarò deposti. Così la scena era pronta per la rappresentazione.

Nel primo atto, la vittoria toccò al papa. I Sassoni, che si erano già ribellati a Enrico quarto e avevano poi concluso la pace, si ribellarono di nuovo; i vescovi tedeschi fecero la pace con Gregorio. Il mondo era scandalizzato dell'atteggiamento che l'imperatore aveva tenuto verso il papa. Di conseguenza, l'anno seguente (1077) Enrico decise di cercare l'assoluzione del papa. In pieno inverno, con la moglie, il figlioletto e pochi cortigiani, traversò il passo del Moncenisio e si presentò come un supplicante

davanti al castello di Canossa, dove si trovava il papa. Per tre giorni il papa lo fece aspettare, a piedi nudi e nell'abbigliamento dei penitenti. Infine fu ricevuto. Quando ebbe espresso il suo pentimento e giurato, per il futuro, di seguire le direttive del papa nei riguardi dei suoi oppositori tedeschi, fu perdonato e riammesso alla comunione.

La vittoria del papa, però, era effimera. Egli era stato costretto ad agire secondo le regole religiose, una delle quali imponeva l'assoluzione per i penitenti. Strano a dirsi, fu tratto in inganno da Enrico e credette che il suo pentimento fosse sincero.

Comprese presto il suo errore. Non poté più sostenere i nemici tedeschi di Enrico, i quali sentirono d'esser stati traditi. Da questo momento, le cose cominciarono a volgersi in suo sfavore.

I nemici di Enrico elessero in Germania un altro imperatore, di nome Rodolfo. Al principio il papa, pur sostenendo che era affar suo decidere tra Enrico e Rodolfo, rifiutò di giungere a una decisione. Infine, nel 1080, avendo constatato l'insincerità del pentimento di Enrico, si pronunciò per Rodolfo. Intanto, però, Enrico aveva avuto la meglio sulla maggior parte dei suoi oppositori tedeschi.

Fece eleggere un antipapa da quella parte di clero che lo sosteneva e con lui, nel 1084, entrò in Roma. Il suo antipapa lo incoronò regolarmente, ma entrambi dovettero ritirarsi rapidamente davanti ai Normanni, che avanzavano in aiuto di Gregorio. I Normanni saccheggiarono barbaramente Roma, e portarono via con loro Gregorio

che rimase praticamente loro prigioniero fino alla sua morte, avvenuta nell'anno successivo. La sua politica sembrava quindi finita in un disastro.

E tuttavia fu seguita, con maggior moderazione, dai suoi successori. Per il momento fu pattuito un compromesso favorevole al papato, ma il conflitto era in realtà inconciliabile. Dei suoi stadi successivi ci occuperemo nei prossimi capitoli.

Resta da dir qualcosa sul risveglio intellettuale dell'11° secolo. Il decimo secolo fu privo di filosofi, eccettuato Gerberto (papa Silvestro secondo, 999-1003): e anch'egli era più matematico che filosofo.

Ma, col volgere dell'11° secolo, cominciarono ad apparire uomini di reale valore dal punto di vista filosofico, i più importanti tra questi furono Anselmo e Roscellino, ma anche qualche altro merita menzione. Erano tutti monaci legati al movimento di riforma.

Pier Damiani, il più anziano tra loro, è già stato ricordato. Berengario di Tours (...? - 1088) si rivela figura interessante per esser stato una specie di razionalista.

Sosteneva che la ragione è superiore a qualsiasi autorità, e in appoggio a questa teoria invocava Giovanni Scoto, che subì per questo una condanna postuma.

Berengario negava la transustanziazione e fu obbligato due volte a ritrattare. Le sue eresie furono combattute da Lanfranco nel libro *De corpore et sanguine Domini*.

Lanfranco nacque a Pavia, studiò legge a Bologna, e divenne un dialettico di prim'ordine. Ma abbandonò la dialettica per la teologia ed entrò nel monastero di Bec, in

Normandia, dove diresse una scuola.

Guglielmo il Conquistatore lo nominò arcivescovo di Canterbury nel 1070.

Sant'Anselmo, italiano come Lanfranco, fu anche lui monaco a Bec, e arcivescovo di Canterbury (1093-1109), nella qual carica seguì i principi di Gregorio settimo e venne a contrasto col re. È famoso principalmente come scopritore dell'«argomento ontologico» sull'esistenza di Dio. Com'egli lo espone, l'argomento è il seguente: definiamo «Dio» come l'oggetto di pensiero più grande possibile. Ora se un oggetto di pensiero non esiste, un altro, esattamente simile ad esso, e che esiste, è più grande. Quindi il più grande tra tutti gli oggetti di pensiero deve esistere, dato che, altrimenti, ne sarebbe possibile un altro ancora più grande.

Quindi Dio esiste.

Questo argomento non è stato mai accettato dai teologi. Criticato nel momento in cui venne presentato, fu poi dimenticato fino alla seconda metà del 13° secolo.

Tommaso d'Aquino lo respinse, e tra i teologi l'autorità di quest'ultimo è prevalsa fino ad oggi. Tra i filosofi, invece, l'argomento ha avuto sorte migliore. Cartesio lo riprese, sia pure in forma alquanto mutata; Leibniz pensava che potesse esser reso valido se si fosse raggiunta la dimostrazione che Dio è possibile. Kant opinò d'averlo demolito una volta per sempre. Nondimeno, in un certo senso, è ancora alla base del sistema di Hegel e dei suoi seguaci, e riappare nel principio di Bradley: «Ciò che può essere e dev'essere, è». È chiaro che un argomento che

ha una storia così insigne va trattato con rispetto, sia esso valido o no. La questione fondamentale è: se c'è qualcosa che noi possiamo pensare, è dimostrato, per il solo fatto che noi possiamo pensarla, che esista al di fuori del nostro pensiero? Ad ogni filosofo piacerebbe dire di sì, perché il lavoro del filosofo è di scoprire qualcosa, intorno al mondo, pensando piuttosto che osservando. Se «sì» è la risposta giusta, esiste un ponte tra il puro pensiero e le cose; altrimenti no. È in questa forma generalizzata che Platone introdusse una specie di argomento ontologico per dimostrare la realtà oggettiva delle idee. Ma nessuno prima di Anselmo aveva enunciato l'argomento nella sua nuda purezza logica.

Guadagnando in purezza, perde certamente in plausibilità; ma anche questo va ascritto a credito di Anselmo.

Per il resto, la filosofia di Anselmo è derivata per lo più da Sant'Agostino, dal quale riceve molti elementi platonici. Crede nelle idee platoniche, da cui deduce un'altra prova dell'esistenza di Dio. Con argomenti neoplatonici pretende di dimostrare non solo Dio, ma la Trinità. (Si ricorderà che Plotino ha una Trinità, anche se non quella accettabile come ortodossa per un cristiano.) Anselmo considera la ragione subordinata alla fede. «Io credo per capire», dice; seguendo Agostino, sostiene che senza la fede è impossibile capire. Dio, dice Anselmo, non è giusto, è la giustizia. Si ricorderà che Giovanni Scoto diceva cose analoghe. L'origine comune è in Platone.

Sant'Anselmo, come i filosofi cristiani suoi

predecessori, si muove nella tradizione platonica piuttosto che in quella aristotelica.

Per questa ragione, non ha i caratteri distintivi della filosofia cosiddetta «scolastica», che culminò in Tommaso d'Aquino.

L'inizio di questo genere di filosofia si può ricondurre a Roscellino, contemporaneo di Anselmo, ma di diciassette anni più giovane.

Roscellino segna l'inizio di una nuova epoca, e lo studieremo in un successivo capitolo.

Quando si dice che la filosofia medioevale, fino al 13° secolo, fu per lo più platonica, va ricordato che Platone, fuorché in un frammento del Timeo, era noto solo di seconda o terza mano. Giovanni Scoto, per esempio, non avrebbe potuto sostenere le teorie che sostenne, se non fosse stato per Platone, ma la maggior parte di ciò che c'è in lui di platonico viene dallo pseudo-Dionigi.

L'epoca in cui visse questo autore è incerta, ma fu probabilmente discepolo del neoplatonico Proclo. È probabile anche che Giovanni Scoto non avesse mai sentito parlare di Proclo, né letta una riga di Plotino. A parte lo pseudo-Dionigi, l'altra fonte del platonismo nel Medioevo fu Boezio. Questo platonismo era, sotto molti aspetti, diverso da quello che uno studioso moderno deduce dagli scritti di Platone stesso. Era omesso tutto ciò che non avesse un evidente appiglio religioso e nella filosofia religiosa si accrescevano e si sottolineavano certi aspetti a spese di altri. Questa trasformazione nella concezione platonica era già stata effettuata da Plotino.

Anche la conoscenza di Aristotele era frammentaria, ma in senso opposto: tutto ciò che si conosceva di lui fino al 12° secolo era la traduzione di Boezio delle *Categorie* e del *De Emendatione*. Così Aristotele era concepito come un mero dialettico e Platone soltanto come un filosofo religioso, come colui che aveva elaborato la teoria delle idee. Nel corso del Medioevo, entrambe queste parziali concezioni furono corrette, particolarmente quella su Aristotele.

Ma il processo, per quel che riguarda Platone, non fu completato fino al Rinascimento.

10: LA CULTURA E LA FILOSOFIA MAOMETTANE.

Gli attacchi all'impero orientale, all'Africa e alla Spagna differiscono da quelli dei barbari settentrionali contro l'Impero d'Occidente per due aspetti: primo, l'impero d'Oriente sopravvisse fino al 1453, quasi mille anni più di quello di Occidente; secondo, gli attacchi principali contro l'Impero d'Oriente furono portati dai maomettani, i quali non divennero cristiani dopo la conquista, ma diedero vita a una forma propria di civiltà.

L'Egira, (In arabo, "emigrazione": è il nome dato alla fuga di Maometto dalla Mecca a Medina.) con cui comincia l'era maomettana, ebbe luogo nel 622 d.C. Maometto morì dieci anni dopo. Immediatamente dopo la sua morte cominciarono le conquiste arabe, che si svilupparono con

straordinaria rapidità. In Oriente, la Siria fu invasa nel 634 e totalmente sottomessa entro due anni. Nel 637 fu invasa la Persia; nel 650 la sua conquista era completata. L'India fu invasa nel 664; Costantinopoli fu assediata nel 669 (e di nuovo nel 716-717). Il movimento verso ovest non fu altrettanto rapido.

L'Egitto fu conquistato intorno al 642, Cartagine non prima del 697. La Spagna, eccettuato un piccolo angolo nord-occidentale, fu conquistata nel 711-712.

L'espansione verso occidente (fuorché in Sicilia e nell'Italia meridionale) subì una battuta d'arresto per la sconfitta dei maomettani nella battaglia di Tours, nel 732, esattamente cento anni dopo la morte del Profeta. (I Turchi ottomani, che infine conquistarono Costantinopoli, appartengono ad un periodo posteriore a quello di cui ci stiamo ora occupando).

Varie circostanze facilitarono questa espansione. La Persia e l'Impero d'Oriente erano esausti per le lunghe guerre. I Siriaci, in gran parte nestoriani, subivano una continua persecuzione per mano dei cattolici, mentre i maomettani tolleravano tutte le sette cristiane, purché pagassero il loro tributo.

Analogamente in Egitto, i monofisiti, che costituivano la massa della popolazione, accolsero con gioia gli invasori. In Africa, gli Arabi si allearono con i Berberi, che i Romani non avevano completamente sottomessi. Gli Arabi e i Berberi invasero insieme la Spagna, dove furono aiutati dagli ebrei, che i Visigoti avevano duramente perseguitato.

La religione del Profeta era un semplice monoteismo,

non complicato dalla elaborata teologia della Trinità e dell'incarnazione. Il Profeta non affermava di essere divino, né i suoi seguaci fecero una simile affermazione in suo favore. Rimise in vigore la proibizione ebraica delle immagini tombali e vietò l'uso del vino. Era dovere del fedele conquistare all'Islam la maggior parte possibile del mondo, ma non dovevano avvenire persecuzioni contro i cristiani, gli ebrei o gli zoroastriani, cioè come li chiama il Corano, i «Popoli del Libro», coloro che seguivano l'insegnamento di una Scrittura.

L'Arabia, in gran parte deserta, era sempre meno capace di sostenere la sua popolazione.

Le prime conquiste degli Arabi cominciarono come semplici scorribande a scopo di saccheggio e si trasformarono in un'occupazione permanente solo dopo che l'esperienza aveva mostrato la debolezza del nemico. Improvvisamente, nel corso di una ventina d'anni, uomini abituati alle durezze di una grama esistenza ai margini del deserto si ritrovarono padroni di alcune delle più ricche regioni del mondo, con la possibilità di godere del lusso e di qualsiasi raffinatezza.

Essi resistettero alle tentazioni derivanti da questa trasformazione meglio di quanto non avesse fatto la maggior parte dei barbari settentrionali. Dato che avevano conquistato il loro impero senza lotte molte dure, le distruzioni erano poche e l'amministrazione civile proseguì quasi senza mutamenti. Sia in Persia sia nell'Impero bizantino, l'amministrazione civile aveva raggiunto un alto grado di organizzazione. I membri delle tribù arabe, al

principio, non capirono nulla delle sue complicazioni ed accettarono per forza i servizi degli esperti che trovarono già in carica. Questi ultimi, per la maggior parte, non mostravano alcuna riluttanza a servire i nuovi padroni. Invero il cambiamento rendeva più facile il loro lavoro, dato che la tassazione era considerevolmente alleggerita. Anche le popolazioni, per sfuggire al tributo, abbandonarono in numero rilevante il Cristianesimo per l'Islam. L'impero arabo era una monarchia assoluta, capeggiata dal Califfo, che era il successore del Profeta ed ereditava molti dei suoi attributi religiosi. Il califfato era nominalmente elettivo, ma divenne presto ereditario.

La prima dinastia, quella degli Omayyadi, che durò fino al 750, fu fondata da uomini che seguivano Maometto puramente per motivi politici; questa dinastia fu sempre contrastata dai più fanatici tra i fedeli. Gli Arabi, per quanto abbiano conquistato gran parte del mondo nel nome di una nuova religione, non erano una razza religiosissima; motivo delle loro conquiste erano il saccheggio e il bottino piuttosto che la religione.

Fu solo in virtù della loro mancanza di fanatismo che un gruppo di guerrieri riuscì a governare senza molta difficoltà vaste popolazioni di più elevata civiltà e di diversa religione. I Persiani, al contrario, erano stati fin dai primi tempi profondamente religiosi, oltre che dotti pensatori. Dopo la loro conversione, fecero dell'Islam qualcosa di molto più interessante, più religioso e più filosofico di quel che era stato immaginato dal Profeta e dai suoi seguaci. Fin dalla morte del genero di Maometto, Ali (661), i

maomettani furono divisi in due sette, i Sunni e i Shiah.

La prima è la maggiore; la seconda segue Ali, e considera quella degli Omayyadi una dinastia di usurpatori. I Persiani hanno sempre appartenuto alla setta Shiah. Proprio per l'influsso persiano, gli Omayyadi furono infine rovesciati e ad essi succedettero gli Abbasidi, che rappresentavano gli interessi persiani. Il mutamento fu ribadito con il trasferimento della capitale da Damasco a Bagdad.

Dal punto di vista politico, gli Abbasidi godevano dell'appoggio dei fanatici più degli Omayyadi. Non conquistarono però l'intero impero. Un membro della famiglia degli Omayyadi scampò al generale massacro, fuggì in Spagna e qui fu riconosciuto come legittimo capo. Da allora in poi la Spagna fu indipendente dal resto del mondo maomettano. Sotto i primi Abbasidi, il califfato raggiunse il suo massimo splendore.

Il califfo più conosciuto è Harun-al-Rascid (766 -809), contemporaneo di Carlo Magno e dell'imperatrice Irene, noto a tutti attraverso le leggende delle Mille e una notte. La sua corte era un centro brillante e lussuoso ove si coltivava la poesia e in generale la cultura; la sua ricchezza era enorme; il suo impero esteso dallo Stretto di Gibilterra all'Indo. Il suo volere era indiscutibile; era abitualmente accompagnato dal boia, che svolgeva il suo compito ad un cenno del califfo. Questo splendore però fu di breve durata. Il suo successore commise l'errore di arruolare, per il proprio esercito, principalmente dei Turchi, i quali erano insubordinati e ridussero presto la figura del califfo ad una

nullità: veniva accecato o ucciso ogni qual volta la soldataglia si stancava di lui. Nondimeno il califfato continuò; l'ultimo califfo della dinastia degli Abbasidi fu messo a morte dai Mongoli nel 1256 insieme a ottocentomila abitanti di Bagdad.

Il sistema politico e sociale degli Arabi ha difetti analoghi a quelli dell'Impero romano e altri difetti ancora. La monarchia assoluta unita alla poligamia portò, come solitamente accade, a guerre dinastiche ogni qual volta moriva un monarca, guerre che finivano con la vittoria di uno dei figli del califfo e con la morte di tutti gli altri.

C'erano immense schiere di schiavi, frutto, in gran parte, delle guerre vittoriose e a volte avvenivano pericolose insurrezioni dei servi.

Il commercio era largamente sviluppato, in quanto il califfato occupava una posizione centrale tra l'Oriente e l'Occidente. «Il possesso di enormi ricchezze creava una forte domanda di articoli costosi, come la seta della Cina e le pellicce dall'Europa settentrionale: non solo, ma il commercio veniva incrementato da alcune particolari condizioni, come la vasta estensione dell'impero musulmano, il diffondersi dell'arabo come lingua universale e l'elevata posizione assegnata ai mercanti nel sistema etico musulmano; si ricordava che il Profeta stesso era stato un mercante e aveva raccomandato il commercio durante il pellegrinaggio alla Mecca»(Cambridge Medieval History, 4, 286). Questo commercio, come anche i collegamenti militari, dipendevano dalle grandi strade che gli Arabi ereditarono dai Romani e dai Persiani e che, a

differenza dei conquistatori settentrionali, non lasciarono cadere in disfacimento. Ma poco alla volta l'impero si spezzettò in varie frazioni e successivamente la Spagna, la Persia, il Nord Africa e l'Egitto si staccarono e conquistarono una indipendenza completa o quasi.

Uno dei lati migliori dell'economia araba era l'agricoltura, particolarmente l'accorto uso dell'irrigazione, che essi impararono da chi viveva dove l'acqua è scarsa. Ancor oggi l'agricoltura spagnola trae profitto dalle opere arabe di irrigazione.

La cultura caratteristica del mondo musulmano, pur essendo cominciata in Siria, fiorì presto soprattutto alle estremità orientali ed occidentali dell'Impero, Persia e Spagna.

I Siriaci, al tempo della conquista, erano ammiratori di Aristotele, che i nestoriani preferivano a Platone, il filosofo favorito dei cattolici. Gli Arabi acquistarono una prima conoscenza della filosofia greca dai Siriaci, e così fin dal principio giudicarono Aristotele più importante di Platone. Nondimeno il loro Aristotele indossava una veste neoplatonica.

Kindi (intorno all'873) fu il primo a scrivere di filosofia in arabo e il solo filosofo di vaglia che fosse arabo di nascita. Tradusse alcune parti delle Enneadi di Plotino e pubblicò la sua traduzione sotto il titolo La Teologia di Aristotele. Ciò generò una gran confusione nelle idee degli Arabi intorno ad Aristotele, e occorsero secoli perché ne uscissero.

Intanto, in Persia, i musulmani vennero a contatto con

l'India. Fu dagli scritti sanscriti che essi acquistarono, durante l'ottavo secolo, le loro prime conoscenze di astronomia.

Nell'830 circa, Muhammed ibn Musa al Khwarazmi, traduttore dal sanscrito di libri matematici ed astronomici, pubblicò un volume che fu tradotto in latino nel 12° secolo con il titolo *Algoritmi de numero Indorum*. Fu da questo libro che l'Occidente imparò per la prima volta quelli che noi chiamiamo numeri «arabi» e che dovrebbero invece essere chiamati «indiani». Lo stesso autore scrisse un libro sull'algebra, che fu usato in Occidente come libro di testo fino al 16° secolo.

La civiltà persiana fu ammirevole, dal punto di vista sia intellettuale sia artistico, fino all'invasione dei Mongoli nel 13° secolo, da cui non si riprese più. Omar Khayyàm, il solo uomo a me noto che sia stato insieme poeta e matematico, riformò il calendario nel 1079. Il suo migliore amico, strano a dirsi, fu il fondatore della setta degli Assassini, il «Vecchio della Montagna», di fama leggendaria. I Persiani erano grandi poeti: Firdusi (intorno al 941), autore del *Shahnama*, è definito, da coloro che l'hanno letto, simile ad Omero. Erano anche notevoli come mistici, a differenza degli altri maomettani. La setta Sufi, che esiste ancora, si permetteva una gran libertà nell'interpretazione mistica ed allegorica del dogma ortodosso; era più o meno neoplatonica.

I nestoriani, per mezzo dei quali gli influssi greci entrarono per la prima volta nel mondo musulmano, non erano affatto degli autentici greci nel loro modo di vedere.

La loro scuola a Edessa era stata chiusa dall'imperatore Zenone nel 481; gli uomini colti che vi si trovavano emigrarono allora in Persia, dove continuarono il loro lavoro, ma non senza subire l'influsso persiano. I nestoriani apprezzavano Aristotele soltanto per la sua logica, e fu a questa che in principio i filosofi arabi attribuirono soprattutto importanza. Più tardi, però, studiarono anche la Metafisica e il De anima. I filosofi arabi in genere hanno interessi enciclopedici: si interessano di alchimia, astrologia, astronomia e zoologia, oltre a quello che potremmo chiamare filosofia. Erano guardati con sospetto dal popolino, che era fanatico e bigotto: dovevano la loro salvezza (quando si salvavano) alla protezione di principi di vedute relativamente ampie.

Due filosofi maomettani, uno di Persia e uno di Spagna, richiedono particolare attenzione: Avicenna e Averroè. Il primo di questi è più famoso tra i maomettani, il secondo tra i cristiani. Avicenna o Ibn Sina (980-1037) passò la vita in quei paesi che si pensa esistano solo in poesia. Nato nella provincia di Bukhara, a ventiquattr'anni andò a Khiva («Khiva unica nella prodigalità») poi a Khorassan («la riva Corissiana unica al mondo»). Per un certo tempo insegnò medicina e filosofia ad Isfahan; poi raggiunse Teheran. Fu più famoso in medicina che in filosofia, per quanto aggiungesse ben poco a Galeno. Dal 12esimo al 17° secolo fu considerato in tutta Europa come una guida nella medicina. Non aveva un'indole esemplare, appassionato com'era per il vino e per le donne. Era sospetto agli ortodossi, ma fu protetto dai principi a causa

della sua abilità come medico. A volte passò dei guai per l'ostilità dei mercenari turchi; a volte dovette nascondersi, altre finì in prigione.

Compose un'enciclopedia quasi sconosciuta in Oriente per l'ostilità dei teolpigi, ma che ebbe una certa influenza in Occidente, attraverso le traduzioni latine. La sua psicologia tende all'empirismo.

La sua filosofia è più vicina ad Aristotele e meno neoplatonica di quella dei suoi predecessori musulmani. Come fecero poi gli scolastici cristiani, si occupò del problema degli universali. Platone diceva che essi erano anteriori alle cose. Aristotele ha due opinioni, una quando espone il suo pensiero, l'altra quando polemizza con Platone. Ciò fa di lui materia ideale per un commentatore. Avicenna scoprì una formula che fu ripetuta poi da Averroè e da Alberto Magno: «Il pensiero riporta la generalità nelle singole forme». Da questo si potrebbe supporre che egli non credesse negli universali separati dal pensiero.

Questo, però, sarebbe un punto di vista un po' troppo semplicistico. I generi, cioè gli universali, sono, egli dice, contemporaneamente prima delle cose, nelle cose e dopo le cose. Ciò viene spiegato come segue. I generi sono prima delle cose nella comprensione di Dio (Dio decide, per esempio, di creare i gatti. Ciò richiede che egli abbia l'idea «gatto», che è così, sotto questo aspetto, anteriore ai singoli gatti). I generi sono nelle cose, negli oggetti naturali (quando i gatti sono stati creati, la «felinità» è in ciascuno di essi). I generi sono dopo le cose nel nostro pensiero (quando abbiamo visto molti gatti, notiamo la

somiglianza che esiste tra di loro, e arriviamo all'idea generale «gatto»). Questa teoria tende, evidentemente, a conciliare i diversi punti di vista.

Averroè o Ibn Rushd (1126-1198) visse all'estremità opposta del mondo musulmano.

Era nato a Cordova, dove suo padre e suo nonno erano stati cadì; egli stesso fu cadì, prima a Siviglia poi a Cordova. Studiò prima teologia e giurisprudenza, poi medicina, matematica e filosofia. Fu raccomandato al califfo Abu Yaqub Yusuf come persona capace di eseguire un'analisi delle opere di Aristotele (sembra però che non conoscesse il greco).

Questo monarca lo prese a benvolere; nel 1184 lo nominò suo medico, ma disgraziatamente il paziente morì due anni dopo. Il suo successore Yaqub Al-Mansur, per undici anni continuò a proteggerlo, come suo padre; poi, allarmato per l'opposizione degli ortodossi al filosofo, lo sollevò dalla sua posizione e lo esiliò, prima in un piccolo villaggio vicino a Cordova e poi in Marocco.

Fu accusato di coltivare la filosofia degli antichi a danno della vera fede. Al-Mansur pubblicò un editto nel quale era detto che Dio aveva riservato il fuoco dell'inferno per chi pensava che la verità potesse essere trovata per mezzo della sola ragione. Tutti i libri che si poterono trovare intorno alla logica e alla metafisica furono dati alle fiamme. (Si dice che Averroè rientrasse nelle grazie del califfo poco prima della sua morte.) Poco dopo questo periodo, il territorio dei Mori in Spagna si ridusse di molto a causa delle conquiste cristiane. La filosofia musulmana

in Spagna finì con Averroè; e nel resto del mondo maomettano una rigida ortodossia pose fine alla ricerca filosofica.

Ueberweg, il che è piuttosto divertente, intraprende una difesa di Averroè contro l'accusa di eterodossia: una questione, direi, che devono decidere i musulmani.

Ueberweg precisa che, secondo i mistici, ogni testo del Corano ha sette o settanta o settecento possibili interpretazioni, mentre il significato letterale serve solo al volgo ignorante. Sembrerebbe, di conseguenza, che l'insegnamento di un filosofo non possa assolutamente venire a conflitto con il Corano; tra settecento interpretazioni ce ne sarà di certo almeno una che corrisponde a quel che dice il filosofo. Nel mondo maomettano, però, sembra che gli ignoranti si opponessero ad ogni nozione che non provenisse dal Libro Santo; era pericoloso, anche se nessuna specifica eresia poteva esser dimostrata. È probabile che l'opinione dei mistici (il popolino doveva prendere alla lettera il Corano, ma i saggi non erano obbligati a farlo) non ottenesse, con facilità il consenso popolare.

Averroè si preoccupò di respingere l'interpretazione araba di Aristotele, interpretazione che aveva subito l'indebita influenza del neo-platonismo. Aveva per Aristotele il rispetto che si può avere per il fondatore di una religione, molto più di quanto ne avesse lo stesso Avicenna. Sostiene che l'esistenza di Dio può essere dimostrata dalla ragione, indipendentemente dalla rivelazione, opinione sostenuta anche da Tommaso

d'Aquino. Per quel che riguarda l'immortalità, sembra che egli abbia aderito strettamente ad Aristotele, sostenendo che l'anima non è immortale, ma che l'intelletto (Nous) lo è. Questo però non garantisce la personale immortalità, dato che l'intelletto è unico ed identico, pur manifestandosi in differenti persone.

Questa opinione, naturalmente, era combattuta dai filosofi cristiani. Averroè, come la maggior parte degli ultimi filosofi maomettani, pur essendo un credente, non era rigidamente ortodosso.

Esisteva una setta di teologi totalmente ortodossi, i quali respingevano ogni filosofia in quanto deleteria per la fede. Uno di questi, di nome Algazel, scrisse un libro dal titolo *Distruzione dei Filosofi*, in cui si affermava che, siccome tutta la fede occorrente si trovava nel Corano, non c'era bisogno di una ricerca speculativa al di fuori della rivelazione. Averroè rispose con un libro chiamato *Distruzione della Distruzione*. I principali dogmi religiosi che Algazel metteva in campo contro i filosofi erano la creazione del mondo dal nulla, la realtà dei divini attributi e la resurrezione della carne. Averroè pensa invece che la religione contenga delle verità filosofiche in forma allegorica. Ciò si applica in particolare alla creazione che egli, con la sua mentalità filosofica, interpreta in maniera aristotelica.

Averroè è più importante per la filosofia cristiana che per quella maomettana. Nella seconda, rappresentò un punto morto; nella prima, un inizio. Fu tradotto in latino al principio del 13° secolo da Michele Scott; e, dato che le

sue opere appartengono alla seconda metà del 12° secolo, ciò è veramente sorprendente. La sua influenza in Europa fu grandissima, non soltanto tra gli scolastici, ma anche tra un gran numero di liberi pensatori non professionali, che negavano l'immortalità e vennero chiamati averroisti. Tra i filosofi di professione, i suoi ammiratori si trovavano, al principio, in specie tra i francescani e all'Università di Parigi. Ma questo è un argomento di cui ci occuperemo in un successivo capitolo.

La filosofia araba non è importante per originalità di pensiero. Uomini come Avicenna ed Averroè sono essenzialmente dei commentatori.

Parlando in generale potremmo dire che le teorie dei filosofi con interessi più decisamente scientifici derivano da Aristotele e dai neo-platonici in logica ed in metafisica, da Galeno in medicina, dalle fontigrecche ed indiane in matematica ed in astronomia, mentre nel campo della filosofia mistica e religiosa non mancano accenni alle vecchie credenze persiane. Gli scrittori arabi mostrarono una certa originalità in matematica ed in chimica, in quest'ultimo caso come risultato incidentale delle ricerche di alchimia. La civiltà maomettana, nella sua epoca d'oro, fu ammirevole nelle arti e in molti campi tecnici, ma non si dimostrò capace di ricerche indipendenti in discipline teoriche. La sua importanza, non trascurabile, sta in un'opera di trasmissione. Tra la civiltà europea antica e moderna si inseriscono gli evi bui: i maomettani e i Bizantini, pur mancando dell'energia intellettuale necessaria ad innovare, conservarono per il futuro

l'apparato della civiltà: educazione, libri e cultura. Entrambi servirono di stimolo per l'Occidente quando emerse dalla barbarie; i maomettani principalmente nel 13° secolo, i Bizantini principalmente nel 15esimo. In ciascun caso lo stimolo produsse nuove correnti di pensiero, superiori a quelle prodotte direttamente dagli intermediari: in un caso la scolastica, nell'altro il Rinascimento (che però ebbe anche altre origini). Tra i Mori spagnoli e i cristiani, gli ebrei formarono un utile anello di congiunzione. C'erano molti ebrei in Spagna, che vi rimasero quando il paese fu riconquistato dai cristiani.

Dato che conoscevano l'arabo ed appresero per forza di cose la lingua dei cristiani, essi supplirono alla mancanza di traduzioni. Altri canali di trasmissione nacquero dalla persecuzione maomettana contro gli aristotelici nel 13° secolo, che costrinse i filosofi mori a cercar rifugio, con gli ebrei, specialmente in Provenza.

Dall'ambiente ispano-ebraico venne un solo filosofo importante: Maimonide. Nacque a Cordova nel 1135, ma si recò al Cairo a trent'anni e vi restò per il resto della sua vita.

Scrisse in arabo, ma le sue opere furono subito tradotte in ebraico. Poche decine d'anni dopo la sua morte vennero tradotte in latino, probabilmente su richiesta dell'imperatore Federico secondo. Scrisse un libro dal titolo Guida dei Perplexi, indirizzato ai filosofi che hanno perduto la fede. Il suo scopo è di conciliare Aristotele con la teologia ebraica.

Aristotele rappresenta l'autorità nel mondo sublunare, la

rivelazione quella del mondo celeste. Ma la filosofia e la rivelazione si uniscono per conoscere Dio. La ricerca della verità è un dovere religioso.

L'astrologia è respinta. Il Pentateuco non va sempre preso alla lettera; quando il senso letterale contrasta con la ragione dobbiamo cercare l'interpretazione allegorica.

Contro Aristotele, egli sostiene che Dio creò dal nulla non solo la forma, ma anche la materia. Dà un riassunto del Timeo (a lui noto in arabo), preferendolo in qualche punto ad Aristotele. L'essenza di Dio è inconoscibile essendo al di sopra di tutte le perfezioni esprimibili. Gli ebrei lo considerarono eretico, e presero un atteggiamento così rigido da incitare contro di lui le autorità ecclesiastiche cristiane. Qualcuno pensa che abbia influenzato Spinoza, ma questo è molto discutibile.

11: IL DODICESIMO SECOLO.

Quattro aspetti del 12° secolo ci interessano particolarmente:

- 1) la prosecuzione del conflitto fra impero e papato;
- 2) il sorgere delle città lombarde;
- 3) le crociate;
- 4) la nascita della scolastica.

Questi quattro fenomeni continuarono nel secolo successivo. Le crociate si avviarono gradualmente a una fine ingloriosa; ma, per quel che riguarda gli altri tre

movimenti, il 13° secolo segna il culmine di quello che, nel 12esimo, è solo uno stadio di transizione. Nel 13° secolo, il papa trionfò definitivamente sull'imperatore, le città lombarde acquistarono una salda indipendenza e la scolastica raggiunse i suoi più alti vertici. Tutto questo, però, nacque da ciò che il 12° secolo aveva preparato.

Non solo il primo di questi movimenti, ma anche gli altri tre, sono intimamente legati al rafforzamento della potenza ecclesiastica e papale. Il papa era alleato delle città lombarde contro l'imperatore; papa Urbano secondo dette inizio alla prima crociata e i papi successivi furono tra i principali promotori delle ultime; i filosofi scolastici erano tutti chierici, e la Chiesa ebbe cura, con i suoi Concili, di tenerli entro i limiti dell'ortodossia, o di richiamarli alla disciplina se se ne allontanavano. Senza dubbio, il senso del trionfo politico della Chiesa, di cui si sentivano partecipi, stimolava la loro iniziativa intellettuale. Uno dei fatti più curiosi del Medioevo è il suo essere originale e creativo senza saperlo. Tutti i partiti giustificavano la loro politica con argomenti antiquati e arcaici. In Germania, l'imperatore si appellava ai principi feudali del tempo di Carlo Magno; in Italia, alla legge romana e ai poteri degli antichi imperatori. Le città lombarde risalivano ancor più indietro, alle istituzioni della Roma repubblicana. Il partito papale basava le sue rivendicazioni in parte sulla falsa Donazione di Costantino, in parte sui rapporti tra Saul e Samuele, come risultano dal Vecchio Testamento. Gli scolastici si richiamavano o alle Scritture o a Platone e, più tardi, ad Aristotele; quando erano originali, tentavano di

nasconderlo. Le Crociate furono un tentativo di ripristinare lo stato di cose esistente prima del sorgere dell'Islam. Non dobbiamo lasciarci ingannare da questo arcaismo letterario.

Soltanto nel caso dell'imperatore esso corrispondeva ai fatti. Il feudalesimo era in decadenza, specie in Italia; l'Impero romano era un semplice ricordo. Di conseguenza, l'imperatore fu sconfitto. Le città del Nord Italia, che mostrarono, nel loro ulteriore sviluppo, molta somiglianza con le città dell'antica Grecia, ripeterono il modello non per imitazione, ma per analogia di circostanze: comunità commerciali e repubblicane piccole, ricche, altamente civili, circondate da monarchie con un più basso livello di cultura. Gli scolastici, per quanto riverissero Aristotele, mostrarono maggior originalità di tutti gli Arabi e di qualsiasi altro pensatore, da Plotino, o almeno da Agostino in poi. Nel campo della politica, come in quello del pensiero, ci fu la medesima originalità.

Conflitto tra impero e papato.

Dal tempo di Gregorio settimo alla metà del 13° secolo, la storia europea è imperniata sulla lotta per il potere tra la Chiesa e i monarchi laici, prima di tutti gli imperatori, ma anche, in certi casi, i re di Francia e d'Inghilterra. Il pontificato di Gregorio era finito in un apparente disastro, ma la sua politica fu ripresa, sia pure con maggior moderazione, da Urbano secondo (1088-1099), che ribadì i decreti contro le investiture laiche e auspicò che le elezioni episcopali fossero fatte liberamente dal clero e dal popolo. (La partecipazione del popolo doveva essere, si

capisce, puramente formale.) In pratica, però, non si oppose alle nomine laiche, se le trovava buone.

Al principio, Urbano si sentiva sicuro solo in territorio normanno. Ma nel 1093 Corrado, figlio di Enrico quarto, si ribellò a suo padre e, alleatosi al papa, conquistò l'Italia settentrionale, dove la Lega Lombarda, costituita da varie città guidate da Milano, era favorevole al papa. Nel 1094, Urbano attraversò trionfalmente il Nord dell'Italia e la Francia. Trionfò su Filippo, re di Francia, il quale desiderava divorziare, ma fu per questo scomunicato dal papa e si sottomise. Al Concilio di Clermont, nel 1095, Urbano proclamò la prima Crociata, che provocò un'ondata d'entusiasmo religioso e portò ad un aumento della potenza papale, nonché ad atroci pogrom contro gli ebrei. Urbano passò l'ultimo anno della sua vita in piena sicurezza a Roma, dove i papi raramente si erano sentiti tranquilli. Il successivo papa, Pasquale secondo, veniva, come Urbano, da Cluny.

Proseguì la lotta per le investiture ed ebbe successo in Francia e in Inghilterra. Ma dopo la morte di Enrico quarto nel 1106, l'imperatore Enrico quinto ebbe la meglio sul papa, uomo fuori del mondo che permetteva ai propri sentimenti religiosi di sopraffare il proprio senso politico. Il papa propose che l'imperatore rinunciassero alle investiture e, in cambio, vescovi ed abati rinunciassero ai possessi temporali. L'imperatore affermò di acconsentire, ma quando il compromesso suggerito fu reso pubblico, gli ecclesiastici si ribellarono furiosamente contro il papa.

L'imperatore, che si trovava a Roma, colse

l'opportunità per imporsi al papa: questi si piegò alle minacce, diede via libera alle investiture e incoronò Enrico quinto. Undici anni dopo, però, col concordato di Worms (1122), il papa Callisto secondo costrinse Enrico quinto a rinunciare a sua volta alle investiture e a cedere il controllo sulle elezioni episcopali in Borgogna e in Italia.

Fino a questo momento, il vero risultato della lotta era che il papa, già soggetto a Enrico terzo, era divenuto uguale all'imperatore.

Nello stesso tempo, la sua sovranità si era fatta più salda entro la Chiesa, governata per mezzo dei suoi legati. Questo aumento della potenza papale aveva diminuito l'importanza dei vescovi. Le elezioni del papa erano libere ora dal controllo laico e gli ecclesiastici erano in genere più virtuosi di quel che non fossero prima del movimento di riforma. Il sorgere delle città lombarde.

Il periodo successivo è legato al nome dell'imperatore Federico Barbarossa (1152-1190), uomo abile ed energico, che si sarebbe segnalato in qualsiasi impresa in cui il successo fosse stato appena possibile. Era colto e leggeva con piacere il latino, pur parlandolo con difficoltà. La sua cultura classica era considerevole, ed era ammiratore della legge romana. Si considerava erede degli imperatori romani, e sperava di raggiungere la loro potenza. Ma, come tedesco, era impopolare in Italia. Le città lombarde, pur riconoscendo la sua sovranità formale, si opponevano a che egli interferisse nei loro affari, eccettuate quelle che temevano Milano e che contro di questa invocarono la protezione dell'imperatore. Il

movimento patarino continuava a Milano ed era legato ad una tendenza più o meno democratica; la maggior parte, anche se non la totalità, delle città italiane del Nord simpatizzava con Milano, e fece causa comune contro l'imperatore. Adriano quarto, un energico inglese che era stato missionario in Norvegia, divenne papa due anni dopo che Barbarossa salì al trono e al principio fu in buoni rapporti con lui. I due erano legati da una comune amicizia: la città di Roma aspirava all'indipendenza da entrambi ed aveva fatto ricorso, per trovare un appoggio nella lotta, a una specie di santo eretico, Arnaldo da Brescia (Si diceva che egli fosse allievo di Abelardo, ma la cosa è dubbia). La sua eresia era molto grave: sosteneva che «i chierici che hanno proprietà, i vescovi che conservano un feudo, i monaci che hanno dei possedimenti non possono salvarsi». Sosteneva questa teoria pensando che il clero dovesse dedicarsi interamente alle cose dello spirito. Nessuno metteva in dubbio la sua sincera austerità, neanche chi lo riteneva colpevole per la sua eresia. San Bernardo, che gli si oppose con veemenza, diceva: «Egli non mangia né beve, ma, come il diavolo, ha soltanto fame e sete del sangue delle anime». Il predecessore di Adriano quarto aveva scritto al Barbarossa di dolersi perché Arnaldo appoggiava la fazione popolare che voleva eleggere cento senatori e due consoli e avere un proprio imperatore.

Federico, che stava partendo per l'Italia, naturalmente se ne adontò. La richiesta della libertà comunale da parte dei romani, incoraggiata da Arnaldo, portò ad una

ribellione in cui fu ucciso un cardinale. Perciò il papa Adriano, appena eletto, pose Roma sotto interdetto. Era la Settimana Santa, e la superstizione prevalse tra i Romani. Essi si sottomisero e promisero di bandire Arnaldo.

Questi si nascose, ma fu fatto prigioniero dalle truppe dell'imperatore. Fu bruciato, e le sue ceneri furono gettate nel Tevere per timore che fossero conservate come sante reliquie. Dopo un ritardo provocato dal fatto che Federico non voleva tenere le briglie del papa né la staffa mentre questi smontava da cavallo il papa incoronò l'imperatore nel 1155 tra l'ostilità del popolino, ostilità che però fu repressa con un massacro.

Sistemato così l'onest'uomo, i politicanti «pratici» furono liberi di riprendere le loro dispute.

Il papa, fatta la pace con i Normanni, si avventurò nel 1157 a rompere con l'imperatore. Per vent'anni ci fu una guerra quasi continua tra l'imperatore da un lato ed il papa con le città lombarde dall'altro. I Normanni sostennero per lo più il papa. Il peso della lotta contro l'imperatore fu sostenuto dalla Lega Lombarda, che parlava di «libertà» ed era ispirata da un forte sentimento popolare. L'imperatore assediò varie città, e nel 1162 conquistò anche Milano, che rase al suolo costringendo i cittadini ad andare a vivere altrove. Ma cinque anni dopo la Lega ricostruì Milano e gli abitanti vi fecero ritorno. Nello stesso anno, l'imperatore, opportunamente provvisto di antipapa, (Nel corso di quasi tutto questo periodo ci fu un antipapa. Alla morte di Adriano quarto, i due aspiranti, Alessandro terzo e Vittore quarto, dettero luogo a una vera mischia per

il manto papale. Vittore quarto, che era l'antipapa, non essendo riuscito ad afferrare il manto, ottenne dai suoi partigiani di sostituirlo con un altro che egli aveva preparato, ma nella fretta se lo mise a rovescio.), marciò su Roma con un grande esercito. Il papa fuggì, e la sua causa sembrava ormai disperata; ma una pestilenza distrusse l'esercito di Federico, ed egli tornò in Germania, solitario fuggiasco. Benché non solo la Sicilia, ma anche l'imperatore greco appoggiassero ora la Lega Lombarda, il Barbarossa compì un altro tentativo, terminato con la sua sconfitta nella battaglia di Legnano nel 1176. Dopo di che, fu costretto a far la pace, lasciando alle città una libertà sostanziale. Nel conflitto tra impero e papato, però, i termini della pace non dettero vittoria completa a nessun partito. La fine di Barbarossa fu dignitosa. Nel 1189 andò alla terza crociata e l'anno successivo morì.

Il sorgere di libere città è il fenomeno che si dimostrò in definitiva il più importante in questa lunga lotta. La potenza dell'imperatore era legata alla decadenza del sistema feudale; la potenza del papa, per quanto ancora crescente, dipendeva largamente dal bisogno che il mondo aveva di lui, come antagonista dell'imperatore e decadde quindi quando l'impero cessò di essere una minaccia; ma la potenza delle città era un fatto nuovo, un risultato del progresso economico, e un'origine di nuove forme politiche.

Benché questo non appaia nel 12° secolo, le città italiane, prima che passasse questo periodo, svilupparono una cultura non clericale che raggiunse il livello più alto

nella letteratura, nell'arte e nella scienza. Tutto questo fu reso possibile dalla loro resistenza a Barbarossa.

Tutte le grandi città dell'Italia settentrionale vivevano del commercio, e nel 12° secolo le condizioni più stabili rendevano i commercianti più prosperi che non prima.

Le città marinare, Venezia, Genova, Pisa, non ebbero mai da combattere per la loro libertà, e di conseguenza furono meno ostili all'imperatore delle città che si trovavano ai piedi delle Alpi e che per lui rappresentavano altrettanti cancelli d'ingresso per l'Italia. È per questa ragione che in quel periodo Milano fu la più importante e la più interessante tra le città italiane. Fino al tempo di Enrico terzo, i milanesi si erano di solito accontentati di seguire il loro arcivescovo. Ma il movimento patarino, ricordato in un precedente capitolo, cambiò le cose: l'arcivescovo parteggiò per la nobiltà, mentre un potente movimento popolare si opponeva a questa e a quello. Ne risultò un principio di democrazia, e nacque una costituzione in virtù della quale i capi della città venivano eletti dai cittadini. In varie città settentrionali, ma specialmente a Bologna, esisteva una classe colta di giurisperiti laici, molto esperti nella legge romana; per di più i ricchi laici, dal 12° secolo in poi, erano molto meglio educati che non la nobiltà feudale al nord delle Alpi.

Benché parteggiassero per il papa contro l'imperatore, le ricche città commerciali non vedevano le cose con... occhi ecclesiastici.

Nel 12esimo e 13° secolo, molte di esse adottarono eresie di tipo puritano, come i mercanti d'Inghilterra e

d'Olanda dopo la Riforma. Più tardi inclinarono verso il libero pensiero, professando a parole la propria devozione alla Chiesa, ma abbandonando del tutto una reale religiosità. Dante è l'ultimo rappresentante del vecchio tipo d'uomo, Boccaccio il primo del nuovo tipo. Le crociate.

Non è nostro compito occuparci delle crociate in quanto eventi militari, ma esse ebbero una certa importanza nel campo della cultura. Era naturale che il papato si mettesse alla testa dell'iniziativa d'una crociata, dato che l'obiettivo era (almeno dichiaratamente) religioso: così la potenza del papa fu accresciuta dalla propaganda bellica e dall'eccitazione dello zelo religioso. Altro affetto importante fu il massacro di un gran numero di ebrei; quelli che non furono massacrati furono spogliati delle loro proprietà e battezzati a forza. Ci furono uccisioni di ebrei su larga scala, in Germania, al tempo della prima crociata, ed in Inghilterra al tempo della terza, allorché salì al trono Riccardo Cuor di Leone. York, dove aveva iniziato il suo regno il primo imperatore cristiano, fu teatro di uno dei più spaventosi eccidi in massa di ebrei. Gli ebrei, prima delle crociate, avevano quasi il monopolio del commercio di merci orientali attraverso l'Europa; dopo le crociate, come risultato delle persecuzioni, questo commercio finì largamente in mani cristiane.

Altro effetto, assai diverso, delle crociate fu quello di stimolare gli scambi letterari con Costantinopoli. Durante il 12esimo e il principio del 13° secolo, furono eseguite molte traduzioni dal greco in latino, proprio come risultato di questo scambio. C'era sempre stato un abbondante

commercio con Costantinopoli, specie da parte dei veneziani; ma i commercianti italiani non si preoccupavano dei classici greci, più di quanto i commercianti inglesi e americani a Shanghai si preoccupino dei classici cinesi.

(Le conoscenze che hanno gli Europei dei classici cinesi derivano per lo più dai missionari.) Nascita della scolastica.

La scolastica, in senso stretto, comincia al principio del 12° secolo. Come scuola filosofica, ha alcune determinate caratteristiche. Primo, l'autore scolastico rimane entro i limiti di quella che gli appare come ortodossia; se le sue opinioni vengono condannate da un Concilio, egli di solito non domanda di meglio che ritrattare. Ciò non va attribuito interamente a codardia: è piuttosto un fatto analogo alla sottomissione d'un giudice alla decisione d'una Corte d'Appello.

Secondo, entro i limiti dell'ortodossia, Aristotele (sempre meglio conosciuto durante il 12esimo e il 13° secolo) viene accettato sempre di più come autorità suprema; Platone non tiene più il primo posto.

Terzo, c'è una grande fede nella «dialettica» e nel ragionar sillogistico; il carattere generale della scolastica è di essere minuzioso e pronto alla controversia piuttosto che mistico.

Quarto, la questione degli universali viene portata in prima linea dalla scoperta che Platone e Aristotele non sono d'accordo in proposito; sarebbe un errore supporre, tuttavia, che gli universali siano l'argomento fondamentale dei filosofi del tempo. Il 12° secolo, in questa come in altre

materie, prepara la strada al 13esimo, cui appartengono i nomi maggiori, I primi hanno però l'importanza dei pionieri. Nasce una nuova fiducia nell'intelligenza e, malgrado il rispetto per Aristotele, un libero e vigoroso esercitarsi della ragione, almeno fin dove il dogma non rende troppo pericolosa l'indagine. I difetti del metodo scolastico sono quelli inevitabili, che risultano dal basarsi eccessivamente sulla «dialettica». Questi difetti sono: indifferenza per i falli e per la scienza, fiducia nel ragionamento in questioni che solo l'osservazione può risolvere, eccessivo risalto alle distinzioni e alle sottigliezze verbali. Abbiamo avuto occasione di ricordare questi stessi difetti nel caso di Platone, ma negli scolastici li ritroviamo in forma assai più marcata.

Il primo filosofo che, a rigor di termini, può essere considerato uno scolastico, è Roscellino. Non si sa molto di lui. Nacque a Compiègne intorno al 1050, e insegnò a Loches, in Bretagna, dove Abelardo fu suo allievo. Fu accusato d'eresia in un Concilio tenuto a Reims nel 1092 e ritrattò per timore d'esser lapidato dagli ecclesiastici in vena di linciaggi. Fuggì in Inghilterra, ma qui fu abbastanza goffo da attaccare Sant'Anselmo. Questa volta fuggì a Roma, dove si riconciliò con la Chiesa. Scompare dalla storia nel 1120 circa; la data della sua morte è basata soltanto su semplici congetture. Niente rimane degli scritti di Roscellino, fuorché una lettera ad Abelardo intorno alla Trinità. In questa lettera mostra di avere scarsa considerazione per Abelardo, e scherza sulla sua evirazione. Ueberweg, che raramente mostra i propri

sentimenti, osserva qui che Roscellino non dev'esser stato un uomo molto gradevole.

A parte questa lettera, le teorie di Roscellino sono note principalmente attraverso le lettere di risposta di Anselmo e di Abelardo. Secondo Anselmo, egli affermava che gli universali sono solamente flatus vocis. Se questo va preso alla lettera, significa che un universale è un fatto fisico, quello cioè che ha luogo quando pronunciamo una parola. È difficile supporre, però, che Roscellino sostenesse qualcosa di così sciocco.

Anselmo dice che, secondo Roscellino, l'uomo non è un'unità, ma solo un nome comune; Anselmo, da buon platonico, attribuisce questa teoria al fatto che Roscellino riconosce una realtà soltanto a ciò ch'è sensibile. Sembra che Roscellino abbia sostenuto, in generale, che un insieme composto di parti non abbia una propria realtà ma sia un semplice parola; la realtà è nelle parti. Tale teoria avrebbe potuto farlo cadere, e forse lo fece effettivamente cadere, in un estremo atomismo. In ogni caso, generò in lui un intimo dubbio intorno alla Trinità.

Concluse che le Tre Persone sono tre sostanze distinte, e che soltanto l'abitudine ci impedisce di dire che ci sono Tre Dei. L'altra alternativa, ch'egli però non accetta, è, secondo lui, quella di dire che non solo il Figlio, ma anche il Padre e lo Spirito Santo, fossero incarnati. Per quel che c'era di eretico in tutto ciò, Roscellino ritrattò a Reims, nel 1092. È impossibile sapere esattamente cosa pensasse intorno agli universali, ma in ogni modo è pacifico ch'egli fosse una specie di nominalista. Il suo allievo Abelardo (o

Abailardo) fu molto più abile e fu una figura molto più degna di nota. Nacque presso Nantes nel 1079, fu allievo di Guglielmo di Champeaux (un realista) a Parigi, e poi insegnante nella scuola della cattedrale di Parigi, dove combatté le teorie di Guglielmo e lo costrinse a modificarle. Dopo un periodo dedicato allo studio della teologia sotto Anselmo di Laon (non l'arcivescovo), tornò a Parigi nel 1113 e acquistò una straordinaria popolarità come maestro. Fu in questa epoca che divenne amante di Eloisa, nipote del canonico Fulberto. Il canonico lo fece evirare, ed egli ed Eloisa dovettero ritirarsi dal mondo, il primo in un monastero a Saint-Denis, la seconda in un convento ad Argenteuil. Un dotto tedesco di nome Schmeidler afferma che la loro famosa corrispondenza sia stata composta interamente da Abelardo come finzione letteraria. Non ho la competenza necessaria per giudicare della correttezza di questa teoria, ma niente del carattere di Abelardo la rende impossibile. Fu sempre vanitoso, litigioso e sprezzante; dopo la sua disgrazia anche irascibile e al tempo stesso umiliato. Le lettere di Eloisa sono molto più devote delle sue ed è possibile ch'egli le abbia composte come balsamo per il suo orgoglio ferito.

Anche, nel suo ritiro ebbe grande successo come maestro; ai giovani piaceva la sua intelligenza, la sua abilità dialettica e la sua irriverenza verso i loro vecchi maestri. Gli anziani sentivano per lui un'antipatia corrispondente, e nel 1121 egli fu condannato a Soissons per un libro non ortodosso sulla Trinità. Compiuto il debito atto di sottomissione, divenne abate di Santa Gilda in

Bretagna, dove trovò che i monaci erano tanti zotici tangheri. Dopo quattro infelici anni di questo esilio, tornò a una relativa civiltà. La sua storia posteriore è oscura, a parte il fatto che continuò a insegnare con grande successo, secondo la testimonianza di Giovanni di Salisbury. Nel 1141, su istanza di San Bernardo, fu condannato di nuovo, questa volta a Sens. Si ritirò allora a Cluny e morì l'anno successivo.

Il più famoso libro di Abelardo, scritto nel 1121-1122, è *Sic et Non*, «Sì e no». Qui egli fornisce argomenti dialettici contro e a favore d'una gran quantità di tesi, spesso senza neppur tentare d'arrivare a una conclusione; evidentemente gli piace la discussione in se stessa, e la considera utile ad affinare gli spiriti. Il libro ebbe un considerevole effetto nel destare la gente dal suo dogmatico dormiveglia. L'opinione di Abelardo che (a parte le Scritture) la dialettica sia l'unica strada verso la verità, mentre non può essere accettata da nessun empirista, ebbe a quel tempo un effetto apprezzabile nel disperdere i pregiudizi e nell'incoraggiare l'uso impavido dell'intelligenza. Niente al di fuori delle Scritture, diceva Abelardo, è infallibile; perfino gli Apostoli e i Padri possono errare.

Il valore da lui attribuito alla logica era, da un punto di vista moderno, eccessivo. La considerava in primo luogo come la scienza cristiana, e giocava con la derivazione etimologica da *Logos*. «Nel principio era il *Logos*», dice il Vangelo di San Giovanni: e questo, pensava Abelardo, dimostra la dignità della Logica.

La sua importanza fondamentale è nella logica e nella

teoria della conoscenza. La sua filosofia è una analisi critica, per lo più linguistica. Quanto agli universali, cioè a predicati che possono essere attribuiti a molte cose diverse, egli sostiene che non si dà un predicato ad una cosa, ma a una parola. In questo senso è un nominalista.

Contro Roscellino, però, afferma che un flatus vocis è una cosa; non è alla parola come fatto fisico in sé che noi attribuiamo un predicato, ma alla parola in quanto significante. Qui si richiama ad Aristotele. Le cose, dice, si assomigliano le une alle altre, e queste rassomiglianze danno origine agli universali.

Ma il dato per cui due cose simili si rassomigliano non è esso stesso una cosa; questo è l'errore del realismo. Dice qualcosa di ancor più ostile al realismo, per esempio che i concetti generali non sono basati sulla natura delle cose, ma sono immagini confuse di molte cose assieme. Nondimeno, non rifiuta del tutto le idee platoniche: esse esistono nella mente divina come modelli per la creazione; sono insomma i concetti di Dio.

Tutto ciò, sia giusto o sbagliato, è certamente molto abile. Le più moderne discussioni intorno al problema degli universali non sono andate molto più in là.

San Bernardo, la cui santità non è sufficiente a renderlo ricettivo, («La grandezza di San Bernardo non si basa sulle qualità del suo intelletto, ma su quelle del suo carattere».

Enciclopedia Britannica) non poteva intendere Abelardo, e formulò contro di lui ingiuste accuse. Asseriva che Abelardo trattasse la Trinità come un ariano, la grazia come un pelagiano, e la persona di Cristo come un

nestoriano; che si manifestasse pagano nel tentativo di dimostrare come Platone fosse un cristiano; ed infine che distruggesse il merito della fede cristiana sostenendo che Dio può essere completamente inteso dall'umana ragione. In realtà, Abelardo non sostenne mai quest'ultimo principio, e lasciò sempre largo campo alla fede, benché pensasse, come Sant'Anselmo, che la Trinità possa essere razionalmente dimostrata senza l'ausilio della rivelazione. È vero che ad un certo punto identificò lo Spirito Santo con la platonica Anima del Mondo, ma abbandonò questa teoria non appena gli fu fatto notare il suo carattere eretico. Probabilmente fu la sua combattività, più delle sue dottrine, che gli valse l'accusa di eresia, perché la sua abitudine di criticare le autorità in campo intellettuale lo rese gravemente impopolare presso tutte le persone influenti.

La maggior parte dei dotti dell'epoca era meno incline alla dialettica di quel che non fosse Abelardo. C'era, specialmente nella Scuola di Chartres, un movimento umanistico che ammirava l'antichità e seguiva Platone e Boezio. C'era un rinnovato interesse per la matematica; Adelardo di Bath andò in Spagna al principio del 12° secolo e poi tradusse Euclide. In contrasto con il freddo metodo scolastico c'era un forte movimento mistico di cui San Bernardo era il capo. Suo padre era un cavaliere, morto nella prima crociata.

Quanto a lui, era un monaco cistercense e nel 1115 divenne abate della abbazia di Chiaravalle, appena fondata. Ebbe una notevole influenza nella politica ecclesiastica: fece pendere la bilancia in sfavore degli

antipapi, combatté l'eresia nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale, scagliò tutto il peso dell'ortodossia per colpire i filosofi avventati e predicò la seconda crociata.

Nell'attaccare i filosofi ebbe di solito successo; ma dopo il fallimento della sua crociata non riuscì ad ottenere la condanna di Gilberto de la Porrée, che concordava con Boezio più di quanto sembrasse giusto al santo cacciatore d'eresie. Pur essendo un politico e un fanatico, era un uomo di temperamento profondamente religioso, e i suoi inni latini sono di grande bellezza. (Gli inni latini medioevali, rimati e cadenzati, esprimono in maniera a volte sublime, a volte ingenua e patetica, il lato migliore del sentimento religioso del tempo.) Tra coloro che furono influenzati da lui, il misticismo acquistò un valore sempre crescente, finché divenne addirittura simile all'eresia in Gioacchino da Fiore (1130-1202). L'influsso che quest'uomo esercitò riguarda però un'epoca successiva. San Bernardo ed i suoi seguaci cercavano la verità religiosa non nel ragionamento, ma piuttosto nell'esperienza soggettiva e nella contemplazione. Abelardo e Bernardo sono forse altrettanto unilaterali.

Bernardo, come religioso mistico, deplorava che il papato s'occupasse di interessi mondani e non amava il potere temporale. Benché predicasse la crociata, sembra non comprendesse che una guerra richiede organizzazione e non può essere sorretta dal solo entusiasmo religioso. Lamenta che «la legge di Giustiniano, non la legge del Signore» assorba l'attenzione degli uomini. Si scandalizza

quando il papa difende il suo dominio con le forze armate. La funzione del papa è spirituale ed egli non dovrebbe tentare di governare sulla terra. Questo punto di vista, però, è accompagnato da un'assoluta devozione al papa, che egli chiama «principe dei vescovi, erede degli Apostoli, del primato di Abele, del dominio di Noè, del patriarcato di Abramo, dell'ordine di Melchisedek, della dignità di Aronne, dell'autorità di Mosè, della saggezza di Samuele, della potenza di Pietro, dell'unzione di Cristo». Il vero risultato dell'attività di San Bernardo fu naturalmente un grande aumento della potenza del papa negli affari secolari. Giovanni di Salisbury, pur non essendo importante come pensatore, è apprezzabile per averci fatto conoscere i suoi tempi, dei quali lasciò una narrazione piena di pettegolezzi. Fu segretario di tre arcivescovi di Canterbury, uno dei quali fu Becket; fu amico di Adriano quarto; al termine della sua vita fu vescovo di Chartres, dove morì nel 1180. Negli argomenti che non riguardano la fede, fu uomo di carattere scettico; si definiva un accademico (nel senso in cui Sant'Agostino adopra questo termine). Il suo rispetto per i re era piuttosto limitato: «Un re analfabeta è un asino incoronato». Venerava San Bernardo, ma era ben conscio di come il suo tentativo di conciliare Platone ed Aristotele fosse destinato a fallire. Ammirava Abelardo, ma irrideva alla sua teoria degli universali, come anche a quella di Roscellino.

Giudicava la logica un buon mezzo rispetto all'apprendimento, ma esangue e sterile in se stessa. Anche Aristotele, diceva, può esser migliorato, perfino

nella logica; il rispetto per gli antichi autori non dovrebbe imbarazzare l'impiego critico della ragione. Per lui Platone è ancora il «principe dei filosofi». Conosce personalmente la maggior parte dei dotti del suo tempo e partecipa ampiamente ai dibattiti scolastici. Tornando a visitare, dopo trent'anni, una scuola di filosofia, sorride nel ritrovare gli allievi che discutono ancora gli stessi problemi. L'atmosfera della società che egli frequenta è molto simile a quella delle Oxford Common Rooms di trent'anni fa.

Verso il termine della sua vita, le scuole diocesane lasciarono il posto alle Università, e le Università, almeno in Inghilterra, hanno avuto una notevole continuità da quei giorni ad oggi. Durante il 12° secolo, i traduttori permisero a un numero sempre maggiore di libri greci di essere utilizzati dagli studiosi occidentali.

C'erano tre fonti essenziali di tali traduzioni: Costantinopoli, Palermo e Toledo. Di queste, Toledo era la più importante, ma le traduzioni che provenivano da là erano spesso dall'arabo, non direttamente dal greco. Nel secondo quarto del 12° secolo, l'arcivescovo Raimondo di Toledo istituì un collegio di traduttori, i cui lavori furono molto fruttuosi. Nel 1128 Giacomo da Venezia tradusse gli Analitici, i Topici e gli Elenchi Sofistici di Aristotele; i filosofi occidentali trovarono difficili i Secondi Analitici. Enrico Aristippo di Catania (morto nel 1162) tradusse il Fedone ed il Menone, ma le sue traduzioni non ebbero un influsso immediato.

La conoscenza della filosofia greca era ancora parziale nel 12° secolo: i dotti si rendevano conto che molto di essa

restava da scoprire in Occidente, e nacque una forte curiosità di acquisire nozioni più complete sull'antichità. Il giogo dell'ortodossia non era così pesante come talvolta si suppone; uno poteva sempre scrivere il suo libro e poi, se necessario, ritrattare le parti eretiche dopo esauriente discussione pubblica. La maggior parte dei filosofi del tempo erano francesi, e la Francia era importante per la Chiesa come contrappeso all'impero. Per quanto potessero incorrere nell'accusa reciproca di eresia teologica, i chierici dotti erano quasi tutti politicamente ortodossi; da questo risultò accresciuta la peculiare perfidia di Arnaldo da Brescia, che costituì un'eccezione alla regola.

In linea di principio, tutta la scolastica può esser considerata, dal punto di vista politico, come una espressione della lotta della Chiesa per il potere.

12: IL TREDICESIMO SECOLO.

Nel 13° secolo il Medioevo toccò un vertice. La sintesi che si era andata realizzando fin dalla caduta di Roma, divenne completa, per quanto era possibile. Il 14° secolo portò la dissoluzione di istituzioni e filosofie; il 15esimo portò l'inizio di quelle nuove correnti che consideriamo ancora come moderne. I grandi uomini del 13° secolo sono veramente grandi: Innocenzo terzo, San Francesco, Federico secondo e Tommaso d'Aquino sono, in diversa

maniera, supremi rappresentanti dei loro mondi. Ci furono anche altre conquiste non legate in maniera definitiva a grandi nomi: le cattedrali gotiche in Francia, la letteratura romanzesca intorno a Carlomagno, Artù e i Nibelunghi, gli inizi di un governo costituzionale, con la Magna Charta e la Camera dei Comuni. La materia che ci riguarda più direttamente è la filosofia scolastica, in specie nella forma esposta dall'Aquinate; ma ne rimanderò la trattazione al prossimo capitolo, tentando prima di dare uno sguardo generale agli eventi che concorsero in maggior misura a formare l'atmosfera spirituale dell'epoca.

La figura centrale del principio del secolo è il papa Innocenzo terzo (1198-1216), politico acuto, uomo d'eccezionale energia, fermamente convinto della giustizia delle più alte aspirazioni del papato, ma non dotato di cristiana umiltà. Alla sua consacrazione, lesse questo brano: «Vedi, in questo giorno t'ho posto al disopra delle nazioni e al disopra dei regni, e ti ho dato il potere di sollevare e di abbattere, di distruggere e di sconvolgere, di costruire e di fondare». Si definì «re dei re, signore dei signori, sacerdote di sempre e per sempre, secondo l'ordine di Melchisedek».

Per rafforzare quest'opinione di sé, trasse occasione da ogni circostanza favorevole. In Sicilia, conquistata da Enrico sesto (morto nel 1197), che aveva sposato Costanza, erede dei re normanni, il nuovo re era Federico, che aveva solo tre anni al tempo dell'ascesa di Innocenzo al trono papale. Il regno era turbolento, e Costanza aveva bisogno dell'aiuto del papa. Lo designò come tutore del

piccolo Federico e si assicurò il riconoscimento di lui per i diritti di suo figlio in Sicilia, riconoscendo a sua volta la superiorità del papa. Il Portogallo e l'Aragona concessero riconoscimenti analoghi. In Inghilterra, il re Giovanni, dopo energica resistenza, fu costretto a offrire il suo regno ad Innocenzo e a riceverlo dalle sue mani come un feudo papale.

In un certo senso, i Veneziani ebbero la meglio su di lui nella questione della quarta Crociata. I soldati della Croce dovevano imbarcarsi a Venezia, ma esistevano delle difficoltà nel procurar loro un numero sufficiente di vascelli. Nessuno ne aveva abbastanza eccettuati i Veneziani, e questi sostenevano (per ragioni puramente commerciali) che fosse molto meglio conquistar Costantinopoli anziché Gerusalemme; in ogni modo sarebbe stato un utile punto d'appoggio, dato che l'Impero d'Oriente non aveva mai tenuto un atteggiamento molto amichevole verso i crociati. Fu necessario dar via libera a Venezia; Costantinopoli fu conquistata e vi fu insediato un imperatore latino. Al principio Innocenzo se ne adontò; ma poi rifletté che ora sarebbe stato possibile riunire le Chiese d'Oriente e d'Occidente. (Questa speranza si dimostrò vana). Al di fuori di questo esempio, non so di nessuno che abbia mai avuto il sopravvento, in nessun campo, su Innocenzo terzo. Ordinò la grande crociata contro gli Albigesi, che strappò eresia, felicità, prosperità e cultura dalla Francia meridionale.

Depose Raimondo conte di Tolosa, per scarso fervore verso le crociate, e legò a sé la maggior parte della

regione degli Albigesi per mezzo del suo capo, Simone di Montfort, padre del padre del Parlamento inglese.

Lottò con l'imperatore Ottone, e si rivolse ai Tedeschi per farlo deporre. Essi lo fecero e, per suo consiglio, elessero in sua vece Federico secondo, ora maggiorenni. Ma il suo appoggio a Federico secondo richiese una pesante ricompensa sotto forma di promesse, che però Federico era deciso a rompere appena possibile.

Innocenzo terzo fu il primo grande papa in cui non si ritrovasse alcun elemento di santità. La riforma della Chiesa fece sì che la gerarchia ecclesiastica si sentisse sicura del suo prestigio morale, e quindi convinta di non doversi più preoccupare d'esser santa. Il pensiero del potere, da allora in poi, dominò sempre più esclusivamente il papato, e generò l'opposizione di alcuni religiosi, anche ai tempi di Innocenzo. Questi codificò la legge canonica, in modo da accrescere il potere della Curia; Walter von der Vogelweide definì questo codice «il libro più nero che l'inferno abbia mai prodotto».

Benché il papato dovesse ancora raggiungere risonanti vittorie, il motivo del suo successivo declino sarebbe stato già prevedibile.

Federico secondo, che era stato pupillo di Innocenzo terzo, andò in Germania nel 1212 e, con l'aiuto del papa, fu eletto imperatore al posto di Ottone. Innocenzo non visse abbastanza per vedere quale formidabile antagonista egli avesse fatto sorgere contro il papato. Federico, uno dei più notevoli uomini di governo della storia, aveva passato l'infanzia e la giovinezza in circostanze avverse e difficili.

Suo padre Enrico sesto (figlio di Barbarossa) aveva sconfitto i Normanni della Sicilia e aveva sposato Costanza, erede del regno. Aveva stabilito nell'isola una guarnigione tedesca, odiata dai Siciliani; ma morì nel 1197, quando Federico aveva due anni. Allora Costanza si volse contro i Tedeschi, e tentò di governare senza di loro con l'aiuto del papa. I Tedeschi si risentirono e Ottone tentò di conquistare la Sicilia; questa fu la causa del suo litigio col papa. Palermo, dove Federico passò la fanciullezza, subì altri sommovimenti.

Avvennero rivolte musulmane; i Pisani e i Genovesi combattevano tra loro e contro tutti gli altri per il possesso dell'isola; i signori siciliani d'alto rango cambiavano continuamente fronte, a seconda che l'uno o l'altro partito offerissero il prezzo più alto per il tradimento. Dal punto di vista culturale, però, la Sicilia ne ebbe grandi vantaggi. Le civiltà musulmana, bizantina, italiana e tedesca vi si incontrarono e mescolarono, più che in qualunque altro posto. Il greco e l'arabo erano ancora lingue vive, in Sicilia.

Federico imparò a parlare correntemente sei lingue, e in tutte e sei riusciva a essere arguto.

Conosceva perfettamente la filosofia araba, e aveva relazioni amichevoli con i maomettani, cosa che scandalizzava i pii cristiani. Era un Hohenstaufen e in Germania poteva essere considerato un tedesco. Ma per cultura e sentimenti era italiano, con una punta di bizantino e d'arabo. I suoi contemporanei lo guardavano con uno stupore, che gradualmente andava mutandosi in terrore; lo chiamavano «meraviglia del mondo e meraviglioso

innovatore». Ancor vivo, era già un soggetto di miti. Si diceva che fosse autore d'un libro De Tribus Impostoribus: i tre impostori erano Mosè, Cristo e Maometto. Il libro, mai esistito, fu attribuito successivamente a molti nemici della Chiesa, l'ultimo dei quali fu Spinoza.

Le parole «guelfo» e «ghibellino» cominciarono ad essere usate al tempo della contesa di Federico con l'imperatore Ottone.

Sono le corruzioni di «Welf» e «Waiblingen», nomi di famiglia dei due contendenti. (Il nipote di Ottone fu un antenato della famiglia reale britannica.) Innocenzo terzo morì nel 1216; Ottone, che Federico aveva defenestrato, morì nel 1218. Il nuovo papa, Onorio terzo, fu al principio in buoni rapporti con Federico, ma ben presto sorsero delle difficoltà. Primo, Federico rifiutò di proseguire la crociata; poi ebbe delle noie dalle città lombarde, che nel 1226 stipularono una venticinquennale alleanza offensiva e difensiva. Esse odiavano i Tedeschi; uno dei loro poeti scrisse fieri versi contro di essi: «Non amate la gente della Germania; lungi, lungi da voi quei pazzi cani». Sembra che questo esprimesse proprio il sentimento generale diffuso in Lombardia.

Federico desiderava restare in Italia per occuparsi di queste città, ma nel 1227 Onorio morì, e gli successe Gregorio nono, un autentico asceta, che amava San Francesco e ne era amato. (Canonizzò San Francesco due anni dopo la sua morte.) Gregorio pensava che niente fosse importante come la crociata e scomunicò Federico perché non voleva intraprenderla. Federico, che aveva

sposato la figlia ed erede del re di Gerusalemme, non aveva niente in contrario a muoversi appena possibile, e prese anzi il nome di re di Gerusalemme. Nel 1228, mentre era ancora scomunicato, si mosse; ciò rese Gregorio più furioso ancora che per il fatto di non essersi mosso prima: come poteva l'esercito crociato esser condotto da un uomo che il papa aveva bandito? Arrivato in Palestina, Federico fece amicizia con i maomettani, spiegò loro che i cristiani attribuivano importanza a Gerusalemme pur avendo questa scarso valore strategico e li indusse a cedergli pacificamente la città. Ciò rese il papa ancor più furibondo: si dovevano combattere gli infedeli e non negoziare con loro! Però Federico fu debitamente incoronato a Gerusalemme e nessuno poté negare che egli avesse avuto successo. La pace tra il papa e l'imperatore fu ristabilita nel 1230.

Durante i pochi anni di pace che seguirono, l'imperatore si dedicò alle vicende del Regno di Sicilia. Con l'aiuto del suo primo ministro Pier delle Vigne promulgò un nuovo codice legislativo, tratto dalla legge romana e testimoniante l'alto livello di civiltà dei suoi domini meridionali; il codice fu subito tradotto in greco, ad uso degli abitanti di lingua ellenica.

Fondò un'importante università a Napoli. Coniò monete d'oro chiamate «augustali», le prime monete d'oro che si vedessero da molti secoli in Occidente.

Permise un più libero commercio e abolì tutti i dazi interni. Inoltre convocò perfino rappresentanze elette delle città in un Consiglio, che aveva però soltanto poteri

consultivi. Questo periodo di pace finì quando Federico venne di nuovo in conflitto con la Lega Lombarda nel 1237; il papa si gettò nella lotta insieme alla Lega e scomunicò di nuovo l'imperatore. Da questo momento fino alla morte di Federico, nel 1250, la guerra fu praticamente continua, divenendo da entrambe le parti sempre più terribile, crudele e sanguinosa. La sorte della guerra fu alterna e la lotta era ancora indecisa quando l'imperatore morì. Ma coloro che vollero prenderne la successione non avevano la sua forza e furono ad uno ad uno sconfitti, lasciando l'Italia divisa ed il papa vittorioso.

La morte di un papa provocava ben poche variazioni nella lotta; ogni nuovo papa riprendeva, lasciandola praticamente immutata, la politica del suo predecessore.

Gregorio nono morì nel 1241; nel 1243 fu eletto Innocenzo quarto, aspro avversario di Federico. Luigi nono, malgrado la sua impeccabile ortodossia, tentò di moderare l'ira di Gregorio e di Innocenzo quarto, ma invano. Innocenzo, in specie, rigettò tutte le offerte da parte dell'imperatore ed impiegò contro di lui ogni espediente ed ogni sistema anche poco scrupoloso. Lo dichiarò depresso, proclamò una crociata contro di lui e scomunicò tutti coloro che lo appoggiavano. I frati dicevano orazioni contro di lui, i musulmani insorsero, ci furono complotti tra i suoi apparenti sostenitori, anche tra i più in vista. Tutto ciò rese Federico sempre più crudele; i congiurati furono ferocemente puniti e i prigionieri furono privati dell'occhio destro e della mano destra.

Ad un certo momento, nel corso di questa lotta titanica,

Federico tentò di fondare una nuova religione in cui egli doveva essere il Messia e il suo ministro Pier delle Vigne doveva prendere il posto di San Pietro. (Vedi la vita di Federico secondo, di Hermann Kantorowicz.) Non andò così oltre da render pubblico questo progetto, ma ne scrisse a Pier delle Vigne. Improvvisamente, però, si convinse, a torto o a ragione, che Pier delle Vigne stesse complottando contro di lui; lo accecò e lo mostrò al pubblico in una gabbia; ma Piero evitò altre sofferenze uccidendosi.

Federico, malgrado la sua abilità, non poteva aver successo, perché le forze antipapali che esistevano allora erano pie e democratiche, mentre ciò a cui egli aspirava era qualcosa come una restaurazione dell'Impero romano pagano. Nel campo della cultura Federico fu illuminato, ma in quello della politica fu un retrogrado. La sua corte era di tipo orientale; aveva un harem con tanto di eunuchi. Eppure fu in questa corte che cominciò la poesia italiana; egli stesso ebbe qualche merito come poeta. Nel corso del suo conflitto con il papato, pubblicò saggi polemici sui pericoli dell'assolutismo ecclesiastico, che sarebbero stati molto apprezzati nel 16° secolo, ma allora caddero nel vuoto. Gli eretici, che avrebbero dovuto essere suoi alleati, gli apparivano semplicemente come ribelli, e per far piacere al papa li perseguì. Le città libere, se non fosse stato per l'imperatore, avrebbero potuto opporsi al papa, ma finché Federico richiese la loro sottomissione, esse salutarono il papa come un alleato. Così, pur essendo libero dalle superstizioni dell'epoca, e assai superiore, nel campo

della cultura, agli altri sovrani suoi contemporanei, la sua posizione di imperatore lo spinse ad opporsi a tutto ciò che esisteva di politicamente liberale.

Inevitabilmente fallì i suoi obiettivi: ma di tutti i fallimenti della storia, questo rimane uno dei più interessanti. Gli eretici, contro cui Innocenzo terzo condusse una crociata e che tutti i governanti (compreso Federico) perseguitarono, meritano un attento studio sia per motivi intrinseci, sia perché danno un'idea del sentimento popolare, sul quale altrimenti difficilmente avremmo qualche lume attraverso gli scritti del tempo.

La più interessante ed anche la più numerosa delle sette eretiche era quella dei catari, i quali nella Francia meridionale sono meglio conosciuti come Albigesi. Le loro dottrine venivano dall'Asia attraverso i Balcani; avevano salde radici nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale avevano l'appoggio della grande maggioranza della popolazione, compresi i nobili, ai quali garbava di avere un pretesto per dividere le terre della Chiesa. Il motivo della larga diffusione di questa eresia consisteva, in parte, nel disappunto per il fallimento delle crociate, ma soprattutto nel disgusto morale provocato dalle ricchezze e dalla corruzione del clero. Esisteva un diffuso sentimento, analogo al successivo puritanesimo, in favore della santità personale; ad esso si associava il culto della povertà. La Chiesa era ricca e molto mondana; molti preti erano grossolanamente immorali, i frati accusavano i vecchi ordini e i preti di abusare del confessionale per scopi illeciti; e i nemici dei frati ritorcevano contro di loro questa

accusa.

Senza dubbio tali accuse erano in gran parte giustificate. Quanto più la Chiesa reclamava la sua supremazia sul terreno religioso, tanto più la gente era scandalizzata per il contrasto tra le parole e i fatti. Gli stessi motivi che condussero infine alla Riforma esistevano già nel 13° secolo. La differenza essenziale consisteva nel fatto che i sovrani secolari non erano ancora pronti a gettarsi nella lotta accanto agli eretici: e ciò perché nessuna filosofia esistente poteva conciliare l'eresia con il desiderio di dominio dei re.

Non è possibile conoscere con certezza le convinzioni dei catari, perché dipendiamo interamente dalla testimonianza dei loro nemici. Per di più gli ecclesiastici, assai versati nella storia dell'eresia, tendono ad applicare le vecchie etichette e ad attribuire alle sette esistenti tutte le convinzioni delle precedenti, spesso sulla base di qualche somiglianza non molto stretta. Nondimeno, una buona parte di ciò che affermavano i catari è quasi fuori questione. Sembra che i catari fossero dualisti e che, come gli gnostici, considerassero lo Jahveh del Vecchio Testamento un cattivo demiurgo, mentre il vero Dio veniva rivelato soltanto nel Nuovo Testamento.

Dichiaravano la materia essenzialmente cattiva e credevano che per il virtuoso non ci fosse resurrezione della carne.

Il cattivo, però, avrebbe sofferto per la trasmigrazione dell'anima in corpi di animali.

Per questo erano vegetariani e si astenevano perfino dalle uova, dal formaggio e dal latte.

Però mangiavano i pesci, perché credevano che i pesci non fossero generati sessualmente.

Abborrivano tutto ciò che riguarda il sesso; il matrimonio, diceva qualcuno, è anche peggio dell'adulterio, perché è continuo e compiaciuto. D'altra parte, non vedevano alcuna obiezione al suicidio. Accettavano il Nuovo Testamento più alla lettera degli stessi ortodossi; si astenevano dalle bestemmie e porgevano l'altra guancia. I persecutori narrano il caso d'un uomo accusato di eresia, il quale si difese dicendo che mangiava carne, mentiva, spergiurava, ed era un buon cattolico. I precetti più rigorosi della setta dovevano essere osservati solo da alcune persone eccezionalmente sante, chiamate i «perfetti»; gli altri potevano mangiar carne e perfino sposare. È interessante tracciare la genealogia di queste dottrine. Giunsero in Italia ed in Francia, per mezzo dei crociati, traendo origine da una setta detta dei «bogomili» esistente in Bulgaria: nel 1167, quando i catari tennero un concilio presso Tolosa, vi parteciparono dei delegati bulgari, I bogomili, a loro volta, risultavano da una fusione di manichei e pauliciani. I pauliciani erano una setta armena che rifiutava il battesimo nell'infanzia, il purgatorio, l'invocazione dei Santi e la Trinità; si diffusero un poco per volta nella Tracia e di là in Bulgaria. I pauliciani erano seguaci di Marcione (150 circa d.C.), che pensava di seguire San Paolo respingendo gli elementi ebraici del Cristianesimo e che aveva qualche affinità con gli gnostici, pur non essendo uno di loro.

L'altra eresia popolare che considererò è quella dei valdesi. Questi erano seguaci di Pietro Valdo, un

entusiasta che nel 1170 iniziò una «crociata» per l'osservanza della legge di Cristo. Dette tutti i suoi beni ai poveri e fondò una società chiamata «i Poveri di Lione», che praticava la povertà e una vita strettamente virtuosa. Al principio ebbero l'approvazione papale, ma inveirono un po' troppo energicamente contro l'immoralità del clero e furono condannati dal Concilio di Verona nel 1184. Allora decisero che ogni uomo retto è competente nel predicare ed esporre le Scritture; nominarono i loro ministri e fecero a meno dei preti cattolici. Si diffusero in Lombardia e in Boemia dove prepararono la strada agli hussiti. Durante la persecuzione degli Albigeses, che si ripercosse anche su di loro, molti fuggirono in Piemonte; fu la persecuzione ch'essi subirono in Piemonte al tempo di Milton ad ispirare il suo sonetto «Vendica, Signore, i tuoi santi massacrati». Sopravvivono ancora ai nostri giorni nelle valli alpine e negli Stati Uniti.

Tutte queste eresie allarmarono la Chiesa e furono prese energiche misure per sopprimerle. Innocenzo terzo dichiarò che gli eretici meritavano la morte, essendo colpevoli di tradimento verso Cristo. Invitò il re di Francia ad iniziare una crociata contro gli Albigeses, che fu compiuta nel 1209. Fu condotta con incredibile ferocia; particolarmente dopo la conquista di Carcassonne avvenne uno spaventevole massacro. Snidare l'eresia era stato compito dei vescovi, ma divenne un lavoro troppo oneroso per uomini che avevano anche altri doveri; così, nel 1233, Gregorio nono fondò l'Inquisizione, destinata ad assumersi questa parte dell'opera dell'episcopato. Dopo il

1254, a chi veniva accusato dall'Inquisizione, non veniva concesso nemmeno un avvocato.

Ai condannati venivano confiscate le proprietà; in Francia, a favore della corona.

Quando un accusato veniva riconosciuto colpevole, era consegnato al braccio secolare con la preghiera che la sua vita venisse risparmiata; ma se le autorità secolari avessero mancato di bruciarlo, erano a loro volta passibili di finire davanti all'Inquisizione. La cosa riguardava non soltanto l'eresia nella comune accezione del termine, ma anche le arti magiche e la stregoneria. In Spagna fu particolarmente diretta contro i cripto-ebrei. Il lavoro fu compiuto principalmente da domenicani e francescani. L'Inquisizione non penetrò mai in Scandinavia e in Inghilterra, ma gli Inglesi furono prontissimi a farne uso contro Giovanna d'Arco. In complesso, ebbe pieno successo; cominciò con l'eliminare completamente l'eresia albigese. Al principio del 13° secolo la Chiesa rischiava di andare incontro ad una rivolta d'importanza poco meno straordinaria di quella del 16° secolo. Se ne salvò in gran parte per il sorgere degli ordini mendicanti; San Francesco e San Domenico fecero per l'ortodossia molto più di quanto non fosse stato fatto anche dai papi più energici. San Francesco d'Assisi (1181 o 1182-1226) è uno degli uomini più adorabili della storia. Era di famiglia agiata e in gioventù non fu contrario ai divertimenti. Ma un giorno, mentre stava cavalcando, incontrò un lebbroso e un subitaneo impulso di pietà lo spinse a smontare e a baciare l'infelice.

Poco dopo, decise d'abbandonare tutti i beni terreni e di dedicare la vita alla preghiera e alle opere buone. Suo padre, rispettabile uomo d'affari, era furioso, ma non riuscì a farlo recedere. Raccolse presto una schiera di seguaci, tutti votati alla completa povertà. Al principio la Chiesa guardò al movimento con un certo sospetto; sembrava troppo simile ai «Poveri di Lione». I primi missionari che San Francesco mandò in località lontane furono presi per eretici, perché praticavano veramente la povertà, anziché limitarsi a prendere un voto (come i monaci) che poi nessuno considerava seriamente.

Ma Innocenzo terzo fu abbastanza acuto da comprendere il valore del movimento, qualora lo si fosse contenuto entro i limiti della ortodossia, e nel 1209 o 1210 riconobbe il nuovo ordine. Gregorio nono, amico personale di San Francesco, continuò a favorirlo, pur imponendo certe regole, assai fastidiose per gli impulsi entusiastici ed anarchici del Santo. Francesco voleva interpretare il voto di povertà nella maniera più rigorosa possibile; si opponeva a che i suoi seguaci avessero case o chiese. Essi dovevano mendicare il loro pane, e non dovevano avere alcun ricovero, se non quelli cui provvedevano a volta a volta degli occasionali ospiti. Nel 1219 fece un viaggio in Oriente e predicò davanti al sultano, che lo ricevette con cortesia, ma rimase maomettano.

Al suo ritorno, trovò che i francescani s'erano costruiti una casa; ne fu profondamente rattristato, ma il papa lo indusse e lo costrinse a lasciar correre. Dopo la sua morte, Gregorio lo canonizzò, ma attenuò la sua regola per quanto

riguardava l'articolo sulla povertà. In materia di santità, c'è chi può stare a pari con Francesco; ma ciò che lo rende unico tra i santi è la sua spontanea felicità, il suo amore universale e le sue opere di poesia. La sua bontà appare sempre priva di sforzo, come se non avesse alcun ostacolo da superare. Amava tutte le cose viventi, non solo come cristiano o come uomo generoso, ma come poeta. Il suo inno al sole, scritto poco prima della morte potrebbe quasi esser stato scritto anche se non del tutto da Ikhnaton l'adoratore del sole, e il Cristianesimo lo ha ispirato, sia pure non con assoluta evidenza. Sentiva d'aver dei doveri verso i lebbrosi, per la loro salvezza, non per la propria; a differenza della maggior parte dei santi cristiani, aveva maggior interesse per la felicità degli altri che per la propria salvezza. Non mostrava mai alcun senso di superiorità, neppure con i più umili o i più malvagi. Tommaso da Celano diceva di lui che tra i santi era più d'un santo, tra i peccatori, invece, era uno di loro.

Se Satana esistesse, la storia dell'ordine fondato da San Francesco gli offrirebbe il più squisito motivo di gioia. L'immediato successore del santo alla testa dell'ordine, fratello Elia, navigò nel lusso e permise un totale abbandono della povertà. La principale attività dei francescani negli anni immediatamente successivi alla morte del loro fondatore fu di reclutar sergenti per l'aspra e sanguinosa guerra tra guelfi e ghibellini.

L'Inquisizione, fondata sette anni dopo la sua morte, fu guidata in molti paesi principalmente dai francescani. Una piccola minoranza, detta degli Spirituali, rimase fedele al

suo insegnamento, ma molti di loro vennero bruciati dall'Inquisizione per eresia.

Questi uomini sostenevano che Cristo e gli Apostoli non possedevano niente, neppure le vesti che indossavano; tale opinione fu condannata, nel 1323, da Giovanni 22esimo come eretica. Il vero risultato della vita di San Francesco fu quello di creare un nuovo ordine ricco e corrotto, di rafforzare la gerarchia, e di facilitare la persecuzione contro tutti coloro che eccellevano in nobiltà morale o libertà di pensiero. Considerando le sue aspirazioni e il suo carattere, è impossibile immaginare esito più amaramente ironico. San Domenico (1170-1221) è molto meno interessante di San Francesco. Era un castigliano e aveva, come il Loyola, un fanatico zelo per l'ortodossia. Il suo scopo principale era di combattere l'eresia e adottò la povertà come un mezzo per questo fine. Fu presente nel corso di tutta la guerra albigese. Pare però che abbia deplorato alcune delle atrocità più gravi di questa guerra. L'ordine domenicano fu fondato nel 1215 da Innocenzo terzo, ed ebbe un rapido successo. Il solo tratto umano a me noto su San Domenico è la confessione, da lui fatta a Giordano di Sassonia, di preferire la conversazione con le donne giovani anziché con le vecchie. Nel 1242 l'ordine decretò solennemente che questo brano dovesse essere eliminato dalla vita del fondatore scritta da Giordano.

I domenicani furono anche i più attivi dei francescani nell'opera di Inquisizione.

Resero però un notevole servizio all'umanità con il loro

rispetto per la cultura. Questo non era nelle intenzioni di San Domenico; egli aveva deciso che i suoi frati non dovessero «apprendere scienze secolari o arti liberali, se non dietro dispensa».

Questa regola fu abrogata nel 1259, dopo di che tutto fu fatto per facilitare ai domenicani una vita di studi. Il lavoro manuale non faceva parte dei loro doveri, e le ore di devozione furono accorciate per dar loro più tempo per lo studio. Si dedicarono a conciliare Aristotele e Cristo. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, entrambi domenicani, compirono quest'impresa entro i limiti, s'intende, in cui è possibile portarla a termine. L'autorità di Tommaso d'Aquino era così ingombrante, che i domenicani non riuscirono più, in seguito, a raggiungere grandi risultati in filosofia; benché Francesco, anche più di Domenico, fosse stato ostile alla cultura, i più grandi nomi del periodo immediatamente successivo sono nomi francescani: Ruggero Bacone, Duns Scoto e Guglielmo di Occam erano tutti francescani. Ciò che i frati fecero per la filosofia sarà l'argomento dei successivi capitoli.

13: SAN TOMMASO D'AQUINO.

Tommaso d'Aquino (1225 - 1274) viene considerato il più importante dei filosofi scolastici. In tutti gli istituti di educazione cattolici in cui si insegna la filosofia il suo sistema viene insegnato come l'unico giusto; questa è

stata la regola fin da un rescritto di Leone 13esimo del 1879. San Tommaso, quindi, non solo ha un interesse storico, ma ha un influsso tuttora vivo, come Platone, Aristotele, Kant ed Hegel, anzi più degli ultimi due. Per lo più segue Aristotele così da vicino che lo Stagirita ha tra i cattolici quasi l'autorità di uno dei Padri; criticarlo in questioni di pura filosofia è ormai considerato quasi empio. (Quando lo feci in una radiotrasmissione, giunsero moltissime proteste da parte dei cattolici.) Non fu sempre così. Al tempo dell'Aquinate la battaglia in favore di Aristotele, contro Platone, doveva ancora essere combattuta. L'influenza dell'Aquinate gli assicurò la vittoria fino al Rinascimento; poi Platone, che venne conosciuto meglio che nel Medioevo, riacquistò la supremazia nell'opinione della maggior parte dei filosofi. Nel 17° secolo era possibile essere ortodossi e cartesiani; Malebranche, benché prete, non fu mai censurato. Ma ai nostri giorni tali libertà appartengono al passato, gli ecclesiastici cattolici devono accettare San Tommaso se vogliono occuparsi di filosofia.

San Tommaso era figlio del conte di Aquino, nel regno di Napoli, il cui castello era vicino a Montecassino, dove cominciò l'educazione del «dottore angelico». Fu per sei anni all'Università napoletana di Federico secondo; divenne poi domenicano e andò a Colonia per studiare con Alberto Magno, che era il più insigne aristotelico tra i filosofi del tempo. Dopo un periodo trascorso a Colonia e a Parigi, tornò in Italia nel 1259, dove passò il resto della sua vita, eccettuati tre anni dal 1269 al 1272. Durante

questi tre anni visse a Parigi, dove i domenicani, a causa del loro aristotelismo, erano in contrasto con le autorità universitarie, ed erano sospetti di eretiche simpatie verso gli averroisti che erano rappresentati da un forte partito nell'università. Gli averroisti sostenevano, in base alla loro interpretazione di Aristotele, che l'anima, in quanto è individuale, non è immortale; l'immortalità appartiene solo all'intelletto che è impersonale, ed è identico nei diversi esseri intelligenti. Quando fu fatto loro notare, com'era inevitabile, che questa dottrina è contraria alla fede cattolica, essi si rifugiarono nel sotterfugio della «doppia verità»: una in filosofia, basata sulla ragione, e un'altra in teologia basata sulla rivelazione.

Tutto ciò fece sì che Aristotele cadesse in sospetto e San Tommaso si occupò a Parigi di eliminare il male prodotto da un'adesione troppo completa alle dottrine arabe. In questo ebbe singolare successo.

L'Aquinate, a differenza dei suoi predecessori, aveva realmente una profonda conoscenza di Aristotele. Il suo amico Guglielmo di Moerbeke lo provvide di traduzioni dal greco ed egli stesso scrisse dei commentari. Prima di lui, le nozioni intorno ad Aristotele erano state oscurate da incrostazioni neoplatoniche. Egli però seguì il genuino Aristotele e non apprezzò il platonismo, neppure nella forma in cui appare in Sant'Agostino. Riuscì a persuadere la Chiesa che il sistema di Aristotele era da preferirsi a quello di Platone come base della filosofia cristiana e che i maomettani e i cristiani averroisti avevano male interpretato Aristotele. Per parte mia direi che il De anima

porta molto più naturalmente al punto di vista di Averroè che a quello dell'Aquinate; però la Chiesa, da San Tommaso in poi, ha pensato diversamente. Direi che le teorie di Aristotele su moltissime questioni di logica e di filosofia non erano definitive e si sono dimostrate erronee; anche questa opinione non può essere professata da alcun filosofo o insegnante di filosofia cattolico. Il più importante lavoro di San Tommaso, la Summa contra Gentiles, fu scritto durante gli anni 1259-1264.

Tende a stabilire la verità della religione cristiana con argomenti dedicati ad un lettore che si suppone non cristiano; ci si può sorprendere che l'immaginario lettore venga normalmente considerato come persona versata nella filosofia araba. Tommaso scrisse un altro libro, la Summa Theologiae, di importanza quasi uguale, ma di interesse alquanto minore per noi, perché qui gli argomenti che non presuppongono la verità del Cristianesimo sono in numero minore. Ciò che segue è un sunto della già accennata Summa contra Gentiles. Consideriamo prima ciò che s'intende con «saggezza». Un uomo può essere saggio in alcuni campi particolari, come per esempio nel costruir case; questo implica che egli conosce ciò che è necessario a realizzare un certo particolare scopo. Ma tutti gli scopi particolari sono subordinati allo scopo dell'universo, e la saggezza di per se stessa riguarda appunto lo scopo dell'universo.

Ora, lo scopo dell'universo è il bene dell'intelletto, cioè la verità. Lo scopo della saggezza è, in questo senso, il più perfetto, sublime, profittevole e delizioso degli scopi.

Tutto ciò viene dimostrato facendo appello all'autorità del «Filosofo» cioè di Aristotele.

Il mio intendimento (dice Tommaso) è di affermare la verità di quanto la fede cattolica professa. E devo ricorrere alla ragione naturale, dato che i gentili non accettano l'autorità delle Scritture. La ragione naturale, però, è deficiente nelle cose di Dio; può dimostrare alcune parti della fede, ma non altre. Può dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ma non la Trinità, l'Incarnazione o il Giudizio finale. Tutto ciò che è dimostrabile è in accordo con la fede cristiana, e nulla nella rivelazione è contrario alla ragione. Ma è importante distinguere gli argomenti di fede che possono essere dimostrati mediante la ragione, da quelli che non lo possono.

Di conseguenza, dei quattro libri in cui è divisa la Summa, i primi tre non fanno alcun richiamo alla rivelazione, fuorché per mostrare che essa è in accordo con le conclusioni cui giunge la ragione; soltanto nel quarto libro sono trattate materie che è impossibile alla ragione umana comprendere al di fuori della rivelazione. Il primo passo è dimostrare l'esistenza di Dio. Alcuni pensano che questo non sia necessario, dato che l'esistenza di Dio (essi dicono) è evidente di per se stessa. Se noi conoscessimo l'essenza di Dio, ciò sarebbe vero, dato che in Dio (come è dimostrato più avanti), essenza ed esistenza sono una cosa sola. Ma noi non conosciamo la Sua essenza, se non molto imperfettamente. I dotti conoscono più della Sua essenza che non gli ignoranti, e gli angeli la conoscono più di entrambi questi ultimi ma

nessuna creatura la conosce abbastanza da poter dedurre l'esistenza di Dio dalla Sua essenza.

Quindi è respinto l'argomento ontologico. È importante ricordare che le verità religiose dimostrabili possono anche esser conosciute attraverso la fede. Le prove sono difficili e possono esser capite soltanto dai dotti; ma la fede è necessaria agli ignoranti, ai giovani e a chi, per le preoccupazioni pratiche, non ha il tempo di studiare la filosofia. Per loro la rivelazione è sufficiente. C'è chi dice che Dio è conoscibile soltanto attraverso la fede.

Costoro sostengono che, se i principi della dimostrazione sono noti attraverso l'esperienza dei sensi, come è detto nei Secondi Analitici, tutto ciò che trascende i sensi non si può dimostrare. Questo, però, è falso; ed anche se fosse vero, Dio potrebbe sempre esser conosciuto attraverso i suoi effetti sensibili.

L'esistenza di Dio è dimostrata, come in Aristotele, per mezzo dell'argomento del Motore immoto. (Ma in Aristotele l'argomento porta a 47 o 55 dèi.) Ci sono cose che sono soltanto mosse, ed altre che al tempo stesso muovono e sono mosse. Tutto ciò che è mosso, è mosso da qualcosa, e dato che è impossibile risalire all'infinito, dobbiamo arrivare, in qualche luogo, a qualcosa che muove senza esser mosso.

Questo Motore immoto è Dio. Si potrebbe obiettare che questo argomento implica l'eternità del movimento, che i cattolici respingevano. Ma tale obiezione sarebbe un errore: l'argomento è valido nell'ipotesi dell'eternità del movimento, ma è soltanto rafforzato dall'ipotesi opposta,

che implica un inizio e quindi una Causa Prima.

Nella Summa Theologiae, si danno cinque prove dell'esistenza di Dio. Primo, l'argomento esposto sopra del Motore immoto. Secondo, l'argomento della Causa Prima che dipende anch'esso dall'impossibilità di risalire all'infinito. Terzo, che ci dev'essere un'ultima origine di tutta la necessità; questo è pressoché identico al secondo argomento. Quarto, che noi troviamo varie perfezioni nel mondo e che queste devono avere la loro origine in qualche cosa di completamente perfetto.

Quinto, che anche le cose senza vita servono ad uno scopo, che dev'essere quello di qualche essere al di fuori di loro, dato che solo le cose viventi possono avere un loro interno fine.

Per tornare alla Summa contra Gentiles: dopo aver provato l'esistenza di Dio, possiamo dire adesso molte cose intorno a Lui, ma tutte, in un certo senso, negative; la natura di Dio ci è nota soltanto per quello che essa non è. Dio è eterno, dato che è immoto; è immutabile dato che non contiene alcuna potenzialità passiva.

Daide di Dinant (un panteista materialista del principio del 13° secolo) «delirava» sostenendo che Dio fosse identificabile con una materia primordiale; questo è assurdo, ché la materia primordiale è pura passività mentre Dio è pura attività. In Dio non vi è complessità, quindi Egli non è un corpo, perché i corpi hanno parti.

Dio è la Sua propria essenza, altrimenti non sarebbe semplice, bensì composto di essenza ed esistenza. (Questo è un punto importante.) In Dio essenza ed

esistenza sono identiche. In Dio non ci sono accidenti. Dio non può essere specificato da alcuna caratteristica sostanziale; non ha genere; non può essere definito. Tuttavia non manca di nessuno dei pregi dei vari generi. Le cose sotto certi aspetti sono simili a Dio, sotto altri no. è più esatto dire che le cose sono simili a Dio, piuttosto che Dio è simile alle cose.

Dio è buono, ed è la Sua propria bontà; è il bene d'ogni bene. è intelligente, e il Suo atto d'intelligenza è la Sua essenza. Capisce con la propria essenza, e capisce Se stesso perfettamente. (Giovanni Scoto, si ricorderà, la pensa altrimenti.) Benché non ci sia complessità nel Divino Intelletto, Dio comprende molte cose.

Questa può sembrare una difficoltà, ma le cose ch'Egli comprende non hanno in Lui un'essenza distinta. Né esse esistono di per sé, come pensava Platone, perché le forme delle cose naturali non possono esistere o esser capite al di fuori della materia.

Nondimeno, Dio deve capire le forme prima di crearle. Ecco la soluzione di questa difficoltà: (Summa contro Gentiles, Libro 1, capitolo 53) «La concezione dell'Intelletto Divino, in quanto Egli conosce Se stesso, ed il Suo Verbo, non soltanto è la similitudine dello stesso Dio inteso, ma anche di tutti gli esseri, dei quali l'essenza divina è similitudine. Così dunque, per mezzo di una sola specie intelligibile, che è l'essenza divina, e con una sola concezione conosciuta, che è il Verbo divino, può Dio conoscere molte cose».

Ogni forma, in quanto è qualcosa di positivo, è

perfezione. L'Intelletto di Dio include nella Sua essenza ciò ch'è proprio a ciascuna cosa, comprendendo dove questa è simile a Lui e dove è dissimile; per esempio la vita, e non la conoscenza, è l'essenza d'una pianta, e la conoscenza, e non l'intelletto, è l'essenza d'un animale. Così una pianta è simile a Dio nell'esser viva, ma diversa da Lui nel non possedere la conoscenza, un animale è simile a lui nell'aver conoscenza, ma dissimile nel non avere intelletto. è sempre per una negazione che una creature differisce da Dio.

Dio intende tutte le cose in uno stesso istante.

La sua conoscenza non è un'abitudine e non è discorsiva o ragionata. Dio è verità (il che va inteso alla lettera).

Veniamo ora a un problema che ha già preoccupato Platone ed Aristotele. Può Dio conoscere le cose particolari, oppure Egli conosce solo le verità universali e generali? Un cristiano, dato che crede nella Prowidenza, deve sostenere che Dio conosce le cose particolari; nondimeno ci sono forti argomenti contro questo punto di vista. San Tommaso enumera sette di questi argomenti, e procede poi a confutarli. I sette argomenti sono i seguenti: 1) Dato che la singolarità è materia delimitata, niente di immateriale può conoscerla.

2) I particolari non esistono sempre; e non possono essere conosciuti quando non esistono; quindi non possono esser conosciuti da un essere immutabile.

3) I particolari sono contingenti, e non necessari; quindi non se ne può avere una nozione sicura, fuorché quando

esistono.

4) Alcune cose particolari son dovute alla volontà, che può esser nota solo alla persona che vuole.

5) I particolari sono infiniti, e l'infinito come tale è sconosciuto.

6) I particolari sono troppo piccoli per l'attenzione di Dio.

7) In alcuni particolari c'è il male, e Dio non può conoscere il male.

L'Aquinate risponde che Dio conosce i particolari e le loro cause; che Egli conosce le cose che non esistono ancora, come un artigiano quando sta per fare un oggetto; che conosce le contingenze future, perché vede tutto ciò che è nel tempo come se fosse presente, dato che Egli non è nel tempo; che Egli conosce le nostre menti e i nostri desideri segreti, e che sa un'infinità di cose, mentre noi non lo possiamo. Egli conosce anche le cose banali, perché nulla è interamente banale, e tutto ha una certa nobiltà; altrimenti Dio conoscerebbe solo se stesso. Di più: l'ordine dell'universo è nobilissimo, e non lo si può conoscere senza conoscerne anche le parti più triviali.

Infine, Dio conosce le cose cattive, perché conoscere il bene implica la conoscenza del male che gli è opposto.

In Dio è la Volontà; la Sua Volontà è la Sua essenza, e il suo oggetto principale è l'essenza divina. Nel volere Se stesso, Dio vuole anche le altre cose, perché Dio è il fine di tutto. Egli vuole anche le cose che non sono ancora. Egli vuole la Sua essenza e la Sua bontà, ma le altre cose, pur volendole, Egli non le vuole di necessità. In Dio esiste una

volontà libera; alla Sua volontà può essere attribuita una ragione, non una causa. Egli non può volere cose impossibili in se stesse; per esempio, non può render vera una contraddizione.

L'esempio portato dal santo di una cosa che è al disopra del potere divino, non è veramente dei più felici: dice, infatti, che Dio non potrebbe trasformare un uomo in un asino.

In Dio sono dolcezza, gioia e amore; Dio non odia niente e possiede la virtù contemplativa ed attiva. è felice, ed è la Sua propria felicità.

Passiamo ora (nel secondo Libro) a considerazioni intorno alle creature. Questo è utile per respingere determinati errori intorno a Dio. Dio creò il mondo dal nulla, contrariamente all'opinione degli antichi. Si riprende l'argomento delle cose che Dio non può fare. Egli non può esser stanco, o dimenticarsi, o pentirsi o essere adirato o triste; non può far sì che un uomo non abbia anima, o fare che la somma degli angoli d'un triangolo non sia due angoli retti. Non può annullare il passato, commettere peccati, fare un altro dio o rendersi inesistente. Il secondo Libro si occupa soprattutto dell'anima dell'uomo. Tutte le sostanze intellettuali sono immateriali e incorruttibili; gli angeli sono privi di corpo, ma negli uomini l'anima è unita a un corpo. è anzi la forma del corpo, come in Aristotele. Non ci sono tre anime nell'uomo, ma una sola. Tutta l'anima è presente intera in ogni parte del corpo. Le anime degli animali, a differenza di quella dell'uomo, non sono immortali. L'intelletto fa parte dell'anima di ciascun uomo; non c'è

(come sosteneva Averroè) un solo intelletto di cui partecipano i vari uomini. L'anima non viene trasmessa col seme, ma viene creata dal nulla per ogni uomo. C'è, è vero, una difficoltà: quando un uomo nasce fuori del matrimonio, sembra che Dio si renda complice d'un adulterio. L'obiezione, però, è puramente speciosa. (Ma c'è una grave obiezione che turbò Sant'Agostino, e riguarda la trasmissione del peccato originale. Se è l'anima che pecca, e se l'anima non viene trasmessa attraverso il seme, ma creata dal nulla, come può ereditare il peccato di Adamo? La cosa non è discussa.) In rapporto all'intelletto, viene discusso il problema degli universali. La posizione di San Tommaso è quella di Aristotele. Gli universali non sussistono al di fuori dell'anima, ma l'intelletto, nel comprendere gli universali, comprende cose che sono al di fuori dell'anima. Il terzo Libro si occupa ampiamente dei problemi etici. Il male non è intenzionale, non è un'essenza e ha una causa accidentale che è buona. Tutte le cose tendono ad esser simili a Dio, che è il fine di tutto. La felicità umana non consiste nei piaceri carnali, nell'onore, nella gloria, nella ricchezza, nella potenza terrena, o nei beni materiali, e non risiede nei sensi. La fondamentale felicità dell'uomo non consiste in atti di virtù morale, perché questi non sono che mezzi; consiste nella contemplazione di Dio. Ma la conoscenza di Dio posseduta dalla maggioranza degli uomini non è sufficiente; come non lo è la conoscenza di Lui ottenuta per dimostrazione; e neppure la conoscenza tratta dalla fede. In questa vita non possiamo vedere Dio nella Sua essenza,

o raggiungere la definitiva felicità: ma dopo Lo vedremo faccia a faccia (non alla lettera, ci avverte Tommaso, perché Dio non ha faccia). Ciò accadrà non per una nostra facoltà naturale, ma per la luce divina; e anche allora non Lo vedremo interamente. Ma con questa visione diverremo partecipi della vita eterna, cioè della vita fuori del tempo. La Divina Provvidenza non esclude il male, le contingenze, il libero arbitrio, il caso o la fortuna. Il male proviene da cause secondarie, come è il caso d'un buon artista con dei cattivi strumenti. Gli angeli non sono tutti uguali; c'è un ordine tra loro. Ciascun angelo è il solo esemplare della sua specie, perché, gli angeli, non avendo corpo, possono distinguersi solo attraverso differenze specifiche e non per la loro posizione nello spazio.

L'astrologia va respinta, per le solite ragioni.

In risposta alla domanda: «Esiste qualcosa che sia definibile come il fato?»: l'Aquinate risponde che noi potremmo dare il nome di «fato» all'ordine voluto dalla Provvidenza, ma è più saggio non farlo, poiché «fato» è parola pagana. Ciò dà luogo a un ragionamento, secondo il quale la preghiera è utile, per quanto la Provvidenza sia immutabile. (Non sono riuscito a seguire questo ragionamento.) Dio talvolta opera miracoli, ma nessun altro può farlo.

La magia, però, è possibile con l'aiuto dei demoni; non è propriamente miracolosa e non proviene dall'aiuto delle stelle. La legge divina ci spinge ad amare Dio, e anche, in grado minore, il nostro prossimo. Vieta la fornicazione, perché il padre deve star con la madre per allevare i figli.

Vieta il controllo delle nascite, perché contro natura; non vieta però, con lo stesso criterio, il celibato a vita. Il matrimonio dev'essere indissolubile, perché il padre è indispensabile all'educazione dei figli sia perché è più ragionevole della madre, sia perché ha maggior forza fisica quando si rende necessaria una punizione. Non tutti i rapporti carnali sono peccaminosi, dato che si tratta di cosa naturale; ma reputare il matrimonio buono come la continenza significa cadere nell'eresia di Gioviniano.

Bisogna osservare una rigorosa monogamia; la poliandria rende incerta la paternità, e la poliginia è ingiusta nei riguardi delle donne.

L'incesto va proibito perché complicherebbe la vita familiare. Contro l'incesto tra fratello e sorella si porta un curiosissimo argomento: se l'amore tra marito e moglie si unisce a quello tra fratello e sorella, l'attrazione reciproca sarebbe così forte da provocare rapporti intimi indebitamente frequenti. Va osservato che tutti questi ragionamenti sull'etica sessuale si richiamano a considerazioni puramente razionali, non a comandi o a proibizioni divine. Qui, come in tutti i primi tre libri, l'Aquinate si compiace, al termine d'un ragionamento, di citare testi che dimostrino come la ragione lo abbia portato a conclusioni in armonia con le Scritture, ma non si richiama a questa autorità finché non ha raggiunto il risultato voluto.

C'è una vivacissima e interessante discussione intorno alla povertà volontaria, che, come era lecito attendersi, giunge a conclusioni finali che sono in armonia coi principi

degli Ordini mendicanti: ma prima tutte le obiezioni sono sollevate con una forza e un realismo che mostrano come l'autore le abbia esposte tali e quali le udiva porre realmente da parte del clero secolare.

Tommaso passa poi a trattare del peccato, della predestinazione e dell'elezione, tutte questioni sulle quali la sua opinione è, in gran parte, quella di Agostino. Col peccato mortale, l'uomo perde per tutta l'eternità il suo obiettivo ultimo, e quindi gli è dovuta un'eterna punizione. Nessuno si può liberare dal peccato se non attraverso la grazia, e tuttavia bisogna biasimare il peccatore se non si converte. L'uomo ha bisogno della grazia per perseverare nel bene, ma nessuno può meritare l'assistenza divina. Dio non è la causa del peccato, però lascia alcuni nel peccato, mentre libera gli altri.

Quanto alla predestinazione, San Tommaso sembra sostenere, con Sant'Agostino, che non si possa fornire alcun motivo per cui alcuni sono eletti e vanno in paradiso, mentre altri rimangono reprobati e vanno all'inferno.

Sostiene anche che nessuno possa entrare in paradiso senza esser stato battezzato. Questa non è una verità che si possa dimostrare con la sola ragione; è rivelata bensì in Giovanni, 3, 5 (Gesù rispose: "In verità, in verità ti dico, che se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel Regno di Dio".) Il quarto Libro si occupa della Trinità, dell'Incarnazione, della supremazia del papa, dei sacramenti e della resurrezione della carne. È destinato in particolar modo ai teologi, più che ai filosofi, e quindi lo tratterò in breve.

Ci sono tre modi di conoscere Dio: attraverso la ragione, attraverso la rivelazione, e attraverso l'intuizione delle cose conosciute precedentemente solo per rivelazione. Sul terzo modo, comunque, l'autore non dice quasi niente. Uno scrittore incline al misticismo avrebbe parlato più di questo che di tutto il resto, ma il temperamento dell'Aquinate è raziocinante più che mistico.

La Chiesa greca viene biasimata perché nega la doppia venuta dello Spirito Santo e la supremazia del papa. Siamo avvertiti che, per quanto Cristo sia stato concepito dallo Spirito Santo, non dobbiamo per questo supporre ch'Egli sia figlio dello Spirito Santo nel senso carnale. I Sacramenti sono validi anche se amministrati da ministri indegni.

Questo era un punto importante nella dottrina della Chiesa. Moltissimi sacerdoti vivevano in peccato mortale, e la gente temeva che simili sacerdoti non potessero amministrare i Sacramenti. Ciò era imbarazzante: non era possibile sapere se si era realmente sposati o se si era ricevuta una assoluzione valida.

Questo dette luogo ad eresie e a scismi, dato che le menti puritane pensarono di formare un sacerdozio a parte, fornito di più impeccabili virtù. La Chiesa, in conseguenza, fu costretta ad asserire con energia che il peccato d'un sacerdote non lo rende incapace di esercitare le sue funzioni.

Uno degli ultimi problemi affrontati è quello della resurrezione della carne. Qui, come altrove, l'Aquinate espone con molta chiarezza gli argomenti che son stati

addotti contro la posizione ortodossa. Uno di questi offre, a prima vista, gravi difficoltà. Che cosa accadrà, chiede il santo, d'un uomo che in tutta la sua vita non mangiò mai altro che carne umana, e i cui genitori fecero altrettanto? Sembrerebbe ingiusto che le sue vittime vengano private dei loro corpi alla consumazione dei giorni in conseguenza della sua avidità; e se non è così, cosa resterà per ricostruire il corpo dell'antropofago? Sono felice di dire che questa difficoltà, che potrebbe a prima vista sembrare insuperabile, è trionfalmente scavalcata. San Tommaso precisa che l'identità del corpo non dipende dalla persistenza delle medesime particelle di materia; durante la vita, con i processi del mangiare e del digerire, la materia che costituisce il corpo sottostà a un perpetuo mutamento. Il cannibale può quindi ricevere lo stesso corpo all'atto della resurrezione, anche se questo non sarà composto della stessa materia di cui era costituito al momento della morte. Con questo confortante pensiero, possiamo terminare il nostro riassunto della Summa contra Gentiles. Nelle sue linee generali, la filosofia dell'Aquinate concorda con quella di Aristotele, e sarà accettata o respinta dal lettore nella misura in cui egli accetta o respinge la filosofia dello Stagirita.

L'originalità dell'Aquinate sta nell'aver saputo adattare Aristotele al dogma cristiano, con alterazioni minime. Ai suoi tempi era considerato un audace innovatore; anche dopo la sua morte molte delle sue dottrine furono condannate dalle Università di Parigi e di Oxford. Fu ancor più notevole per la sua capacità di sistemazione che per la

sua originalità. Anche se tutte le sue dottrine fossero sbagliate, la Summa rimarrebbe un imponente edificio intellettuale. Quando vuol confutare qualche teoria, comincia con l'esporla, spesso con grande evidenza e quasi sempre con sforzo d'imparzialità. Ammirevoli la precisione e la chiarezza con cui distingue tra gli argomenti dedotti dalla ragione e gli argomenti dedotti dalla rivelazione. Conosce bene Aristotele e lo capisce a fondo, il che non può dirsi di nessun precedente filosofo cattolico.

Questi meriti, però, non mi sembrano del tutto sufficienti a giustificare la sua immensa fama.

L'appello alla ragione è, in un certo senso, insincero, dato che la conclusione da raggiungere è già fissata in precedenza.

Prendete, per esempio, l'indissolubilità del matrimonio. Questa tesi è difesa basandosi sul fatto che il padre è utile nell'educazione dei figli, a) perché egli è più ragionevole della madre, b) perché, essendo più forte, ha migliori possibilità nell'infliggere punizioni fisiche. Un educatore moderno potrebbe obiettare a) che non c'è ragione di supporre che gli uomini siano in generale più ragionevoli delle donne, b) che il tipo di punizione che richiede grande forza fisica non è il più opportuno ai fini dell'educazione. Ma nessun seguace di San Tommaso cesserebbe, per questi motivi, di credere nella monogamia a vita, perché la base reale di questa opinione non sono le ragioni da lui addotte. Oppure riprendete gli argomenti con cui si vuole dimostrare l'esistenza di Dio. Tutti, eccetto quello basato sulla teleologia delle cose senza vita, dipendono dalla

supposta impossibilità che esistano serie prive di primo termine.

Ogni matematico sa bene che una tale impossibilità non esiste; la serie dei numeri interi negativi terminante con -1 è un esempio in contrario. Ma è probabile che nessun cattolico abbandonerà per questo la fede in Dio, anche convincendosi che gli argomenti di San Tommaso non sono validi; scoprirà altri argomenti, o si rifugerà nella rivelazione.

Affermare che l'essenza e l'esistenza di Dio sono una stessa cosa, - che Dio è la propria bontà, la propria potenza, e così via, dà origine a una confusione (che si trovava già in Platone, ma che si credeva superata da Aristotele) tra il modo di essere dei particolari e il modo di essere degli universali. L'essenza di Dio ha, si deve supporre, le caratteristiche degli universali, mentre la Sua esistenza non le ha. è difficile superare in modo soddisfacente questa difficoltà, dato che rientra nel campo d'una logica che non può più essere accettata. Mette però in chiaro una specie di confusione sintattica, senza la quale molte delle argomentazioni intorno a Dio perderebbero la loro plausibilità.

Nell'Aquinate c'è ben poco del vero spirito filosofico.

A differenza del Socrate platonico, egli non segue il ragionamento ovunque questo possa condurlo. Non è impegnato in una ricerca di cui è impossibile conoscere in anticipo il risultato. Prima di cominciare a filosofare, conosce già la verità, che è quella annunciata dalla fede cattolica. Se Tommaso può trovare argomenti

apparentemente razionali in appoggio a qualche dogma della fede, tanto meglio; se non può, deve solo rifarsi alla rivelazione. Trovare argomenti in sostegno a una conclusione già data in anticipo non è filosofia, ma solo una forma di apologetica.

Non posso quindi accettare che Tommaso meriti d'esser posto su uno stesso piano con i migliori filosofi della Grecia o dei tempi moderni.

14: GLI SCOLASTICI FRANCESCANI.

In complesso, i francescani erano meno impeccabilmente ortodossi dei domenicani.

Tra i due ordini esisteva una profonda rivalità, e i francescani non erano disposti ad accettare l'autorità di San Tommaso. I tre filosofi francescani più importanti furono Ruggero Bacone, Duns Scoto e Guglielmo di Occam.

Degni di nota oltre a questi anche San Bonaventura e Matteo d'Acquasparta.

Ruggero Bacone (1214 circa - 1294 circa) non fu molto ammirato ai suoi tempi, ma oggi lo si è lodato oltre i suoi meriti. Non fu tanto filosofo in senso stretto, quanto uomo di cultura universale, appassionato per la matematica e per le scienze. La scienza, a quei tempi, era mescolata all'alchimia, e la cultura alla magia nera; Bacone fu continuamente in sospetto di eresia e d'arti magiche. Nel

1257 San Bonaventura, generale dell'ordine francescano, lo mise sotto sorveglianza a Parigi e gli proibì di pubblicare alcunché. Nondimeno, mentre questa proibizione era ancora valida, il legato papale in Inghilterra, Guy de Foulques, gli ordinò, salvo contr'ordine, di scrivere qualcosa di filosofia per il papa. Egli scrisse allora in pochissimo tempo tre libri, Opus Majus, Opus Minus e Opus Tertium. A quanto pare, essi produssero buona impressione e nel 1268 gli fu permesso di tornare ad Oxford, da cui era stato allontanato per essere, in un certo senso, confinato a Parigi. Nulla però poteva insegnargli la prudenza. Aveva l'abitudine di esercitare una critica sprezzante su tutti i suoi contemporanei più colti; sosteneva, in particolare, che i traduttori dal greco e dall'arabo erano grossolanamente incompetenti. Nel 1271 scrisse un libro dal titolo Compendium Studii Philosophiae, in cui attaccava l'ignoranza del clero. Ciò non aggiunse nulla alla sua popolarità tra i colleghi, nel 1278 i suoi libri vennero condannati dal generale dell'ordine e Bacone fu messo in carcere per quattordici anni.

Fu liberato nel 1292, ma morì non molto dopo.

La sua cultura era enciclopedica, ma non sistematica. A differenza della maggior parte dei filosofi del suo tempo, attribuiva un grande valore alle esperienze e illustrò la loro importanza nella teoria dell'arcobaleno.

S'occupò con competenza di geografia; Colombo lesse questa parte delle sue opere e ne fu influenzato. Era un buon matematico e, ad esempio, cita il sesto e il nono libro di Euclide. Si occupò anche di prospettiva, seguendo

le fonti arabe. Considerava la logica una disciplina inutile; all'alchimia, invece, attribuiva tanto valore da dedicarle alcuni scritti.

Per dare un'idea del suo obiettivo e dei suoi metodi, riassumerò qualche parte dell'Opus Majus.

Ci sono, egli dice, quattro cause di ignoranza.

Primo, l'esempio d'un'autorità debole e incapace (dato che il libro era scritto per il papa, l'autore ha cura di avvertire che non si allude alla Chiesa). Secondo, il peso dell'abitudine. Terzo, l'opinione della folla incolta (questa, s'intende, è formata da tutti i suoi contemporanei, lui escluso).

Quarto, di nascondere la propria ignoranza mostrando un'apparente sapienza. Da queste quattro piaghe, di cui la peggiore è la quarta, traggono origine tutti i mali umani.

Nel sostenere un'opinione è errato ragionare basandosi sulla sapienza dei nostri avi o sulla tradizione o sulle idee correnti. In appoggio a questo punto di vista, cita Seneca, Cicerone, Avicenna, Averroè, Adelardo di Bath, San Gerolamo e San Grisostomo.

Evidentemente pensa che queste autorità siano sufficienti a dimostrare come non si debba rispettare l'autorità.

La sua ammirazione per Aristotele è grande, ma non sconfinata. «Soltanto Aristotele, con i suoi seguaci, è stato definito filosolo nel giudizio di tutti i saggi». Come quasi tutti i suoi contemporanei, usa la definizione «Il Filosofo» quando parla di Aristotele, ma ci avverte che neppure lo Stagiritita raggiunse il massimo limite della sapienza

umana. Dopo di lui, Avicenna fu il «principe e capo della filosofia», pur non avendo pienamente spiegato l'arcobaleno, perché non seppe riconoscerne la causa finale che è, secondo la Genesi, la dispersione del vapor d'acqua.

(Nondimeno, quando Bacone passa a trattare l'arcobaleno, cita Avicenna con grande ammirazione). Un po' dovunque ha cura di dir qualcosa che abbia un sapore d'ortodossia, come, per esempio, l'asserzione che l'unica perfetta saggezza sia nelle Scritture, e più precisamente nella spiegazione che ne danno la legge e la filosofia canoniche. Ma si sente una maggior sincerità là dove dice che non si può sollevare alcuna obiezione a chi trae le sue conoscenze dai pagani; oltre ad Avicenna ed Averroè, cita spessissimo Alfarabi (Seguace di Kindi, morto nel 950), e di quando in quando Albumazar (astronomo 805-885) e altri. Si cita Albumazar per dimostrare che la matematica era conosciuta anche prima del Diluvio, nonché da Noè e dai suoi figli; questo, suppongo, è un esempio di ciò che possiamo imparare dagli infedeli.

Bacone esalta la matematica sia perché è l'unica fonte (non rivelata) di certezza, sia perché è necessaria in astronomia e astrologia.

Bacone segue Averroè nel sostenere che l'intelletto attivo è una sostanza separata come essenza dall'anima. Cita molti teologi (tra i quali Grossatesta, vescovo di Lincoln) che sostenevano questa stessa opinione, che è contraria a quella di San Tommaso. I brani di Aristotele che sono apparentemente in contrasto con lui, dice Bacone,

sono dovuti a errori di traduzione.

Cita Platone non di prima, ma di seconda mano, attraverso gli Arabi e Porfirio. Non che abbia un gran rispetto per Porfirio, la cui dottrina degli universali definisce «infantile». Ai nostri tempi Bacone è stato lodato perché dava alle esperienze, come fonti di conoscenza, maggiore valore che non ai ragionamenti. Senza dubbio i suoi interessi e il suo modo di trattare i vari argomenti sono molto diversi da quelli degli scolastici tipici.

Le sue tendenze enciclopediche sono simili a quelle degli scrittori arabi, che evidentemente lo influenzarono più profondamente di quanto non fecero per la maggior parte dei filosofi cristiani. Essi, come lui, si interessavano di scienza, e credevano nelle arti magiche e nell'astrologia, mentre i cristiani pensavano che la magia fosse una perversità e l'astrologia una delusione. Bacone sorprende per aver differito così profondamente dagli altri filosofi cristiani medioevali, ma ebbe scarsa ripercussione ai suoi tempi, e non fu, secondo me, tanto scienziato come talvolta si pensa. Gli scrittori inglesi gli attribuivano la scoperta della polvere da sparo, ma questo non è vero di certo.

San Bonaventura (1221-1274) il quale, come generale dell'ordine francescano, vietò a Bacone di pubblicare le sue opere, fu un uomo del tutto differente. Apparteneva alla tradizione di Sant'Anselmo, di cui accettava l'argomento ontologico. Vedeva nel nuovo aristotelismo una opposizione fondamentale al Cristianesimo. Credeva nelle idee platoniche, che però soltanto Dio conosce a perfezione. Nei suoi scritti è continuamente citato

Agostino, ma non vi si trovano citazioni dagli Arabi, e poche dall'antichità pagana.

Matteo d'Acquasparta (1235 circa - 1302) fu un seguace di Bonaventura, ma meno indifferente alla nuova filosofia. Era francescano, e divenne cardinale; si opponeva a San Tommaso da un punto di vista agostiniano. Ma anche per lui Aristotele è divenuto «Il Filosofo», ed è citato continuamente. Avicenna è menzionato di frequente; Sant'Anselmo è citato con rispetto, come lo pseudo-Dionigi; ma l'autorità principale è Agostino. Dobbiamo, dice Matteo, trovare una via di mezzo tra Platone e Aristotele. Le idee di Platone sono «completamente erronee»; esse sono alla base della saggezza, ma non della conoscenza. D'altra parte, anche Aristotele ha torto; egli pone le basi della conoscenza, ma non della saggezza. La nostra conoscenza, così si conclude, è originata sia dalle cose più umili che dalle più alte, dagli oggetti esterni e dalle ragioni ideali.

Duns Scoto (1266 circa - 1308) proseguì la controversia francescana con l'Aquinate.

Nacque nella Scozia o nell'Ulster, divenne francescano a Oxford, e difese l'immacolata Concezione, e a questo proposito l'Università di Parigi, e infine l'intera Chiesa cattolica, furono d'accordo con lui. È agostiniano, ma in una forma meno estrema di Bonaventura, e anche di Matteo d'Acquasparta; le sue divergenze da San Tommaso, come quelle di questi ultimi, provengono da una larga vena di platonismo che (via Agostino) esiste nella sua filosofia.

Discute per esempio la domanda: «Una verità certa e

pura può venir afferrata dalla comprensione di chiunque senza la speciale illuminazione della luce increata?» E conclude che non è possibile. Sostiene questo punto di vista unicamente con citazioni di Agostino; la sola difficoltà la trova nell'Epistola ai Romani 1, 20: «Le perfezioni invisibili di Dio, che vengono comprese a partire dalle cose fatte, si rendono visibili fin dalla creazione del mondo».

Duns Scoto fu un realista moderato. Credeva nel libero arbitrio e aveva delle simpatie per i pelagiani. Sosteneva che esistenza non è diverso da essenza. Si interessava soprattutto dell'evidenza, cioè di quelle cose che si possono conoscere senza prove.

Ce ne sono di tre tipi: 1) principi conosciuti di per se stessi, 2) cose conosciute attraverso esperienze, 3) le nostre proprie azioni. Ma senza l'illuminazione divina non possiamo saper nulla.

La maggior parte dei francescani seguì Duns Scoto piuttosto che l'Aquinate. Duns Scoto sosteneva che, non essendoci differenza alcuna tra essere ed essenza, il «principio d'individuazione», cioè quello che rende una cosa non identica ad un'altra, dev'essere la forma, non la materia. Il «principio d'individuazione» fu uno dei problemi più importanti della filosofia scolastica, in forme diverse, il problema sussiste ancora ai nostri giorni. Senza riferirci a nessun autore in particolare, possiamo forse porre il problema come segue.

Tra le proprietà delle singole cose, alcune sono essenziali, altre accidentali; le proprietà accidentali d'una cosa sono quelle ch'essa può perdere senza smarrire la

propria identità: per esempio il portare un cappello, se si tratta d'un uomo. Sorge ora la domanda: date due singole cose appartenenti alla stessa specie, differiscono esse sempre nella loro essenza, o è possibile che l'essenza sia esattamente la stessa in entrambe? San Tommaso sostiene quest'ultimo punto di vista per quel che riguarda le sostanze materiali, il primo per quel che riguarda quelle immateriali. Duns Scoto sostiene invece che ci sono sempre differenze di essenza tra due cose diverse.

L'opinione di San Tommaso dipende dalla teoria che la materia pura consista di parti indifferenziate, che si distinguono unicamente per la differenza della loro posizione nello spazio. Così una persona, composta di spirito e di corpo, può differire fisicamente da un'altra persona unicamente per la posizione spaziale del suo corpo.

(Questo potrebbe accadere, in teoria, con due gemelli identici.) Duns Scoto, d'altra parte, sostiene che se le cose sono distinte, esse devono distinguersi per qualche differenza qualitativa. È chiaro che questa opinione è più vicina al platonismo che non a quella di San Tommaso.

Si debbono attraversare vari stadi prima che sia possibile porre questo problema in termini moderni. Il primo passo, che fu compiuto da Leibniz, fu di sbarazzarsi della distinzione tra proprietà essenziali e accidentali, distinzione che, come molte altre che gli scolastici trassero da Aristotele, si appalesa irreali non appena tentiamo di fissarla con esattezza.

Quindi, invece di «essenza», diremo: «tutte le

proposizioni che sono vere intorno alla cosa in questione» (in genere, però, la posizione spaziale e temporale andrebbe ancora esclusa). Leibniz nega che sia impossibile per due cose essere esattamente simili in questo senso; questo è il suo principio dell'«identità degli indiscernibili». Tale principio fu criticato da fisici, i quali sostenevano che due particelle di materia potessero differire unicamente riguardo alla posizione nello spazio e nel tempo; opinione che è stata resa più complicata dalla relatività, che riduce lo spazio e il tempo a delle relazioni. Per modernizzare il problema, è necessario un passo ulteriore, quello di sbarazzarsi del concetto di «sostanza». Fatto questo, una «cosa» sarà solo un insieme di qualità, dato che non c'è più alcun nucleo di «cosità» pura. Dovrebbe conseguire che, se respingiamo la «sostanza», dovremmo metterci da un punto di vista più vicino a quello di Scoto che a quello dell'Aquinate.

Questo, però, porta con sé molte difficoltà riguardo allo spazio e al tempo. Ho trattato la questione secondo il mio modo di vedere, sotto il titolo «Nomi propri», nella mia *Inquiry into Meaning and Truth*. (Indagine sul significato e la verità, Longanesi, Milano) Guglielmo di Occam è, dopo San Tommaso, il più importante degli scolastici. Gli eventi della sua vita sono conosciuti molto imperfettamente. Nacque probabilmente tra il 1290 e il 1300; morì il 10 aprile, ma non si sa con sicurezza se del 1349 o del 1350. (La Morte nera infieriva nel 1349, per cui questo è l'anno più probabile.) La maggior parte degli studiosi dice che nacque ad Ockham nel Surrey. ma Delisle Burns preferisce

Ockham nello Yorkshire. Fu ad Oxford, e poi a Parigi, dove divenne prima allievo e poi rivale di Duns Scoto. Fu implicato nella controversia tra l'ordine francescano e il papa Giovanni 22esimo sulla questione della povertà. Il papa aveva perseguitato gli Spirituali, che erano guidati da Michele da Cesena, generale dell'ordine.

C'era stato poi un compromesso. per cui le proprietà lasciate ai frati venivano donate loro dal papa, che permetteva ai frati stessi di beneficiarne senza cadere nel peccato di avere una proprietà. A ciò pose fine Giovanni 22esimo, il quale voleva che i frati accettassero senz'altro la proprietà. La maggioranza dell'ordine, capeggiata da Michele da Cesena, si ribellò. Occam, che era stato convocato ad Avignone dal papa per rispondere alle accuse di eresia sulla transustanziazione, prese le parti di Michele da Cesena, e lo stesso fece un altro notevole personaggio, Marsilio da Padova. Tutti e tre furono scomunicati nel 1328, ma fuggirono da Avignone per rifugiarsi presso l'imperatore Luigi. (Luigi o Ludovico quarto il Bavaro).

Luigi era uno dei due pretendenti all'impero, e precisamente quello appoggiato dalla Germania: l'altro era appoggiato dal papa. Il papa scomunicò Luigi, che s'appellò contro di lui dinanzi a un Concilio generale. Il papa stesso fu accusato d'eresia. Si dice che Occam, incontrando l'imperatore, abbia detto: «Difendimi con la spada, e io ti difenderò con la penna». Fatto sta che rimase a Monaco, con Marsilio da Padova, sotto la protezione dell'imperatore, e ivi scrisse trattati politici di

considerevole importanza. Ciò che accadde ad Occam dopo la morte dell'imperatore (1338) è incerto. Alcuni dicono che egli si sia riconciliato con la Chiesa, ma sembra che ciò non sia vero.

L'impero non era più quello degli Hohenstaufen; e il papato, per quanto le sue pretese fossero andate crescendo, non imponeva più lo stesso rispetto di prima.

Bonifacio ottavo aveva trasferito la sede ad Avignone al principio del 14° secolo (nota di chi ha revisionato la versione elettronica, è inesatto, fu Clemente quinto), e da allora il papa era politicamente subordinato al re di Francia. L'impero era precipitato ancor più; non poteva ormai aspirare neppure alla forma più larvata di dominio universale, a cagione della forza della Francia e dell'Inghilterra: e d'altra parte il papa, per ossequio al re di Francia, aveva anch'egli attenuato le sue aspirazioni all'universalità in materie temporali. Così il conflitto tra papa e imperatore era in realtà un conflitto tra Francia e Germania. L'Inghilterra, sotto Edoardo terzo, era in guerra con la Francia, ed era quindi alleata con la Germania; questo fece sì che anche l'Inghilterra fosse antipapale. I nemici del papa richiesero un Concilio generale, la sola autorità ecclesiastica che potesse essere considerata superiore ai papa.

In questo periodo cambiò il carattere dell'opposizione al papa. Invece d'essere unicamente in appoggio all'imperatore, acquistò un tono democratico, particolarmente nei riguardi del governo della Chiesa. Questo dette nuova forza al movimento, e portò infine alla

Riforma. Dante (1265-1321), pur essendo, come poeta, un grande innovatore, fu, come pensatore, alquanto indietro sui tempi. Il suo libro De Monarchia rivela una concezione ghibellina, e sarebbe stato più tempestivo un centinaio d'anni prima.

Considera l'imperatore e il papa come indipendenti l'uno dall'altro, ed entrambi divinamente investiti.

Nella Divina Commedia, Satana ha tre bocche, nelle quali mastica eternamente Giuda Iscariota, Bruto e Cassio, tutti e tre ugualmente traditori, il primo di Cristo, gli altri due di Cesare. Il pensiero di Dante è interessante, non solo per sé, ma perché è il pensiero d'un laico; ma non ebbe ripercussioni, ed era inoltre disperatamente fuori moda. Marsilio da Padova (1270-1342), al contrario, iniziò la nuova forma di opposizione al papa, in cui l'imperatore svolgeva per lo più un ruolo di dignitosa decorazione. Fu amico intimo di Guglielmo di Occam, di cui influenzò le opinioni politiche. Dal punto di vista politico è più importante di Occam. Sostiene che il legislatore dev'essere la maggioranza del popolo, e che la maggioranza ha il diritto di punire i principi. Applica la sovranità popolare anche alla Chiesa, in cui pure il laicato dovrebbe far sentire la sua voce.

Dovrebbero esserci concili locali di popolo con la partecipazione dei laici, e in questi concili si dovrebbero eleggere i rappresentanti ai concili generali. Solo il concilio generale dovrebbe avere la potestà di scomunicare, e di dare autorevoli interpretazioni delle Scritture.

Così tutti i credenti potranno farsi udire nelle decisioni

intorno alla dottrina. La Chiesa non deve avere il potere secolare; non devono esserci scomuniche senza l'intervento popolare; e il papa non deve avere poteri speciali. Occam non andò lontano quanto Marsilio, ma elaborò un metodo completamente democratico per l'elezione del concilio generale. Il movimento conciliare raggiunse un vertice al principio del 15° secolo, quando si rese necessario rimediare al Grande Scisma. Ma, dopo aver assolto a questo compito, il movimento cessò. Il suo punto di vista, come abbiamo già visto in Marsilio, era diverso da quello adottato più tardi, in teoria, dai protestanti. I protestanti sostenevano i diritti del giudizio personale, e non intendevano sottomettersi a un concilio generale. Sostenevano che la fede religiosa non è materia da stabilire attraverso un meccanismo di governo. Marsilio, al contrario, aspira ancora a conservare l'unità nella fede cattolica, ma desidera che questo avvenga con mezzi democratici, non attraverso l'assolutismo papale. In pratica, la maggior parte dei protestanti, una volta che conquistarono il potere, sostituirono semplicemente il re al papa, e così non si assicurarono né la libertà del giudizio personale, né il metodo democratico nella definizione delle questioni dottrinali. Nella loro opposizione al papa, trovarono tuttavia appoggio nelle dottrine del movimento conciliare. Tra tutti gli scolastici, Occam fu quello che Lutero preferì. Va detto che un numero considerevole di protestanti sostennero la dottrina del giudizio personale anche dove lo Stato era protestante. Questo fu il principale punto di divergenza tra indipendenti e presbiteriani nella

Guerra civile inglese.

Le opere politiche di Occam sono scritte nello stile delle dispute filosofiche, con argomenti pro e contro le varie tesi, che a volte non raggiungono conclusione alcuna.

Noi siamo avvezzi a una forma più diretta di propaganda politica, ma a quei tempi la forma scelta era probabilmente efficace. (Vedi Guillelmi de Ockham Opera Politica, Manchester University, Press, 1940) Pochi esempi illustreranno sia il suo metodo che la sua teoria. C'è un lungo trattato dal titolo: «Otto questioni intorno al Potere del Papa».

La prima questione è se un uomo possa essere a buon diritto capo supremo nella Chiesa e nello Stato. La seconda: l'autorità secolare deriva direttamente da Dio o no? Terza: Il papa ha il diritto di garantire la giurisdizione secolare all'imperatore e agli altri principi? Quarta: l'elezione da parte degli elettori dà pieni poteri ai re tedeschi? Quinta e sesta: quali diritti acquista la Chiesa attraverso la facoltà che hanno i vescovi di consacrare i re? Settima: una cerimonia d'incoronazione è valida se celebrata da un falso arcivescovo? Ottava: l'elezione da parte degli elettori dà al re tedesco il titolo di imperatore? Tutte queste erano, allora, scottanti questioni di pratica politica. Un altro trattato verte sul problema se un principe possa ottenere i beni della Chiesa senza il permesso del papa. Lo scopo è di giustificare Edoardo terzo per aver tassato il clero in occasione della guerra contro la Francia. Si ricorderà che Edoardo era alleato dell'imperatore.

Viene poi un «Parere su una causa matrimoniale», cioè

sul problema se si potesse permettere all'imperatore di sposare sua cugina. Si sarà notato che Occam fece del suo meglio per meritare la protezione della spada imperiale. È tempo ora di passare alle dottrine puramente filosofiche di Occam.

Sull'argomento esiste un ottimo libro, *The Logic of William of Occam*, di Ernest E.

Moody. Molto di ciò che dirò è basato su questo libro, che si mette da un punto di vista inusitato, ma, credo, esatto. Tra gli scrittori di storia della filosofia esiste la tendenza a interpretare gli uomini alla luce dei loro successori, ma questo è in genere un errore. Si è detto di Occam ch'egli avrebbe provocato la fine della scolastica, e che sarebbe stato un precursore di Cartesio o di Kant, o di qualsiasi altro filosofo moderno che fosse il favorito di questo o di quel critico. Secondo Moody, con il quale sono d'accordo, tutto questo è sbagliato. Occam, egli sostiene, si occupò principalmente di restaurare un genuino Aristotele, liberato sia dalle incrostazioni agostiniane che da quelle arabe. Questo era stato anche, entro limiti piuttosto ampi, l'obiettivo di San Tommaso; ma i francescani, come abbiamo visto, avevano continuato a seguire Agostino molto più da vicino di quanto Tommaso non avesse fatto.

L'interpretazione di Occam data dagli storici moderni, secondo Moody, è stata viziata dal desiderio di trovare un graduale passaggio dalla scolastica alla filosofia moderna; questo ha fatto sì che si volessero leggere per forza in lui delle dottrine moderne, mentre in realtà Occam stava

semplicemente interpretando Aristotele. Occam è noto per una frase che non si trova nelle sue opere, ma che ha acquistato il nome di «rasoio di Occam». La frase è: «Le entità non devono essere moltiplicate senza necessità». Benché egli non abbia detto proprio questo, disse tuttavia qualcosa che sortisce praticamente lo stesso effetto, e cioè: «è inutile fare col più ciò che si può fare col meno». Vale a dire, se in una certa scienza tutto può essere interpretato senza ricorrere a questa o a quella entità ipotetica, non c'è nessuna ragione di ricorrervi. Io stesso ho trovato che questo è uno dei principi più fruttuosi dell'analisi logica.

Anche se in metafisica (almeno apparentemente) non lo fu, nella logica Occam fu un nominalista: i nominalisti del 15° secolo (per esempio, Swinehead, Heytesbury, Gerson e d'Ailly), guardavano a lui come al fondatore della loro scuola. Egli pensava che Aristotele fosse stato male interpretato dagli scotisti, e che questa errata interpretazione fosse dovuto in parte all'influsso di Agostino, in parte ad Avicenna, ma in parte ad una causa più recente, il trattato di Porfirio sulle Categorie di Aristotele.

Nel suo trattato Porfirio poneva tre domande: 1) I generi e le specie sono sostanze? 2) Sono corporei o incorporei? 3) Se sono incorporei, sono nelle cose sensibili o separati da esse? Egli pose queste domande riferendole alle Categorie di Aristotele, e così spinse il Medioevo ad una interpretazione troppo metafisica dell'Organon.

L'Aquinate aveva tentato di superare questo errore, che

era stato reintrodotta da Duns Scoto. Risultato: logica e teoria della conoscenza dipendevano ora dalla metafisica e dalla teologia. Occam lavorò per separarle di nuovo.

Per Occam, la logica è uno strumento per la filosofia della natura, e può essere indipendente dalla metafisica. La logica è l'analisi della scienza descrittiva; la scienza è intorno alle cose, ma la logica no. Le cose sono i particolari, mentre tra i vari termini si pongono gli universali; la logica tratta degli universali, mentre la scienza li impiega senza discuterli. La logica si occupa dei termini o concetti, non come stati psichici, ma in quanto hanno significato proprio. «L'uomo è una specie», non è una proposizione appartenente alla logica, perché richiede una precedente conoscenza dell'uomo. La logica si occupa di cose costruite dalla mente in se stessa, che non possono esistere se non per l'esistenza della ragione. Un concetto è un simbolo naturale, una parola un simbolo convenzionale. Dobbiamo distinguere tra l'indicare una parola come fosse una cosa, e l'usarla in quanto ha un significato; altrimenti possiamo cadere in errori di questo tipo: «L'uomo è una specie. Socrate è un uomo, quindi Socrate è una specie». I termini che si riferiscono alle cose si chiamano «termini di prima istanza»; i termini che si riferiscono a termini si chiamano «termini di seconda istanza». I termini della scienza sono di prima istanza; quelli della logica, di seconda istanza. I termini metafisici sono particolari in quanto significano sia cose espresse da parole di prima istanza sia cose espresse da parole di seconda istanza. Ci sono esattamente sei termini metafisici: essere, cosa,

qualcosa, uno, vero, buono.

(Non mi fermo a discutere il significato che Occam dà a questi termini.) Questi termini hanno la particolarità che possono essere tutti predicati l'uno dell'altro. Ma la logica può essere svolta indipendentemente da essi. Si possono comprendere le cose, non le forme prodotte dalla mente; queste non sono ciò che si comprende, ma è per mezzo di queste che si comprendono le cose. Nella logica, gli universali sono soltanto termini o concetti impiegabili come predicati di molti altri termini o concetti.

Universale, genere, specie sono termini di seconda istanza e quindi non possono indicare delle cose. Ma dato che uno e essere sono interscambiabili, se un universale esistesse, sarebbe uno, sarebbe cioè una singola cosa.

Un universale è semplicemente il simbolo di molte cose. Su questo Occam concorda con l'Aquinate, contro Averroè, Avicenna e gli agostiniani. Entrambi sostengono l'esistenza di singole cose, singole menti, e singoli atti di comprensione. Sia l'Aquinate che Occam, è vero, ammettono l'universale ante rem, ma solo per spiegare la creazione; questo doveva essere nella mente di Dio prima che egli potesse creare. Ma questo appartiene alla teologia, e non serve a spiegare la conoscenza umana, che riguarda solo l'universale post rem. Nello spiegare la conoscenza umana, Occam non concede mai che gli universali siano cose. Socrate è simile a Platone, egli dice, ma non in virtù di una terza cosa chiamata «somiglianza». La somiglianza è un termine di seconda istanza e ha sede nella mente. Le frasi intorno agli avvenimenti futuri,

secondo Occam, non sono ancora né vere né false. Occam non fa alcun tentativo per conciliare questa opinione con la divina onniscienza. Qui come altrove, egli tiene la logica distinta dalla metafisica e dalla teologia. Può esser utile dare qualche esempio intorno al metodo di discussione seguito da Occam.

Domanda: «Quello che la comprensione afferra per primo, nel senso di un primato genealogico, è l'individuo?»
Contro: L'universale è il primo e vero oggetto della comprensione. Pro: L'oggetto del senso e l'oggetto della comprensione sono la stessa cosa, ma l'individuo è il primo oggetto del senso. Di conseguenza va stabilito ancora il significato della domanda (presumibilmente, perché entrambi gli argomenti appaiono forti).

Egli continua: «Ciò che è al di fuori dell'anima, e che non è un simbolo, è compreso per primo da una conoscenza di tal sorta (cioè dalla conoscenza individuale), quindi è l'individuo ad essere conosciuto per primo, dato che tutto ciò che è al di fuori dell'anima è individuale». Procedo dicendo che la conoscenza astratta presuppone sempre una conoscenza «intuitiva» (cioè derivante dalla percezione), e questa trae origine dalle singole cose.

Enumera poi quattro dubbi che possono sorgere, e passa a risolverli. Conclude con una risposta affermativa alla sua domanda iniziale. e aggiunge: «L'universale è il primo oggetto dal punto di vista del primato genealogico».

Il problema implicito è se, o fino a che punto, la percezione è all'origine della conoscenza.

Platone nel Teeteto, respinge la definizione di conoscenza come percezione. Occam, quasi certamente, non conosceva il Teeteto, ma conoscendolo ne avrebbe discordato. Alla domanda «se l'anima sensitiva e l'anima intellettiva siano realmente distinte nell'uomo», risponde che lo sono, benché sia difficile provarlo. Uno dei suoi argomenti è che noi possiamo desiderare con i nostri appetiti cose che invece respingiamo con la nostra intelligenza; quindi appetito ed intelligenza si riferiscono a soggetti diversi. Altro argomento è che le sensazioni hanno luogo soggettivamente nell'anima sensitiva, ma non soggettivamente nell'anima intellettiva.

Ancora: l'anima sensitiva è dimensionale e materiale, mentre l'anima intellettiva non è nessuna delle due cose. Vengono prese in esame quattro obiezioni, tutte teologiche, e ad esse si risponde.

(Per esempio: Tra il Venerdì Santo e la Pasqua, l'anima di Cristo discese all'inferno, mentre il Suo corpo rimaneva nella tomba di Giuseppe d'Arimatea. Se l'anima sensitiva è distinta dall'anima intellettiva, l'anima sensitiva di Cristo passò questo tempo nell'inferno o nella tomba?) Il punto di vista adottato da Occam su questi problemi non è forse quello che ci si sarebbe aspettato. Però è d'accordo con San Tommaso e in disaccordo con Averroè, nel pensare che l'intelletto di ciascun uomo è proprio il suo e non qualcosa di impersonale.

Col ribadire la possibilità di studiare la logica e la conoscenza umana senza far riferimenti alla metafisica e alla teologia, l'opera di Occam incoraggiò la ricerca

scientifica.

Gli agostiniani, diceva, errano quando suppongono che all'inizio le cose fossero inintelligibili e gli uomini inintelligenti e che poi si sia aggiunta una luce proveniente dall'infinito per mezzo della quale diveniva possibile la conoscenza.

Concordava in questo con l'Aquinate, ma ne differiva in quelli che sono gli interessi fondamentali, in quanto che l'Aquinate era prima di tutto un teologo, e Occam era prima di tutto un filosofo secolare, almeno per quel che riguarda la logica.

Il suo orientamento incoraggiò gli studiosi di particolari problemi, per esempio il suo primo seguace Nicola di Oresme (morto nel 1382), che investigò la teoria planetaria.

Quest'ultimo fu, entro certi limiti, un precursore di Copernico; espose sia la teoria geocentrica che quella eliocentrica e affermò che ciascuna delle due poteva spiegare tutti i fenomeni noti ai suoi giorni, per cui non c'era modo di decidere in merito. Dopo Guglielmo di Occam non ci sono più grandi scolastici. La successiva era dei grandi filosofi cominciò nel tardo Rinascimento.

15: ECLISSI DEL PAPATO.

Il 13° secolo aveva portato a compimento una grande sintesi filosofica, teologica, politica e sociale, che si era

venuta lentamente maturando attraverso la combinazione di vari elementi. Il primo elemento fu la pura filosofia greca, specialmente la filosofia di Pitagora, Parmenide, Platone ed Aristotele. Poi venne, come risultato delle conquiste di Alessandro, un forte influsso di teorie orientali. (vedi Comount Religions in Roman Paganism).

Queste, traendo spunto dall'orfismo e dai Misteri, trasformarono il modo di vedere del mondo di lingua greca e, a lungo andare, anche del mondo di lingua latina. Il Dio morto e risorto, il pasto sacramentale di quella che si pretendeva fosse la carne del Dio, la seconda nascita ad una nuova vita attraverso qualche cerimonia analoga al battesimo, entrarono a far parte della teologia di larghi strati del mondo pagano romano. A tutto ciò era unita un'etica di liberazione dalla schiavitù della carne, etica che era, almeno in teoria, ascetica.

Dalla Siria, dall'Egitto, dalla Babilonia e dalla Persia trasse origine l'istituzione d'un clero separato dalla popolazione laica, in possesso di poteri più o meno magici e capace di esercitare una considerevole influenza politica. Rituali impressionanti, in stretta relazione con la fede in un'altra vita posteriore alla morte, provennero da altre origini. è, in particolare, di origine persiana un dualismo per cui il mondo è un campo di battaglia tra due grandi eserciti, uno buono guidato da Ahura Mazda, e uno cattivo guidato da Ahriman. La magia nera era quella effettuata con l'aiuto di Ahriman e dei suoi seguaci del mondo degli spiriti. Satana è una evoluzione di Ahriman. Questa corrente di idee e pratiche barbare venne poi sintetizzata

con alcuni elementi ellenici nella filosofia neoplatonica.

Nell'orfismo, nel pitagorismo e in alcune parti di Platone, i Greci avevano sviluppato alcune concezioni che si accordavano facilmente con quelle orientali, forse perché erano state importate anch'esse dall'Oriente in un periodo molto più antico. Con Plotino e Porfirio termina lo sviluppo della filosofia pagana.

Però il pensiero di questi uomini, per quanto profondamente religioso, non era capace di ispirare, senza sottostare a varie trasformazioni, una trionfante religione popolare.

La loro filosofia era difficile ed in genere non poteva esser compresa; la loro via per giungere alla salvezza era una via troppo intellettuale per le masse. Il loro conservatorismo li portò a sostenere la religione tradizionale della Grecia, che però essi interpretavano allegoricamente per attenuarne gli elementi immorali e conciliarla con il loro monoteismo filosofico. La religione greca era decaduta, essendo incapace di competere con i riti e le teologie orientali. Gli oracoli erano silenziosi, e la casta sacerdotale non era arrivata ad essere una casta separata e potente. Il tentativo di far rivivere la religione greca ebbe perciò un carattere arcaicistico e portò quindi a una certa debolezza e pedanteria, notevole particolarmente nell'imperatore Giuliano.

Già nel terzo secolo si sarebbe potuto prevedere che qualche religione asiatica avrebbe conquistato il mondo romano, benché in quel tempo ci fossero parecchi competitori, tutti con possibilità di vittoria.

Il Cristianesimo riunì gli elementi di grande importanza provenienti da varie fonti.

Dagli ebrei accettò il Libro Sacro e la dottrina che tutte le religioni, eccetto una, sono false e cattive; ma evitò l'esclusivismo razziale degli ebrei e gli inconvenienti della legge mosaica.

Il tardo giudaismo aveva già imparato a credere in una vita posteriore alla morte, ma i cristiani dettero una nuova definizione del paradiso e dell'inferno, e delle vie per sfuggire l'uno e raggiungere l'altro. La Pasqua accoppiava la festa ebraica dell'agnello con le celebrazioni pagane del Dio risorto. Il dualismo persiano venne assorbito, ma con una più ferma sicurezza nella onnipotenza finale del buon principe, e con l'aggiunta che gli dèi pagani erano seguaci di Satana. Al principio i cristiani non stavano alla pari dei loro avversari nel campo della filosofia o del rituale, ma queste deficienze vennero progressivamente sanate.

In principio la filosofia era più progredita tra gli gnostici (semi-cristiani) che non tra gli ortodossi; ma dal tempo di Origene in poi, anche i cristiani svilupparono una loro filosofia, mediante un'opportuna modificazione del neoplatonismo. Il rituale dei primi cristiani è alquanto oscuro, ma dal tempo di Ambrogio in poi è divenuto estremamente affascinante. La potenza e l'isolamento del clero provenivano dall'Oriente, ma furono rafforzati, in seno alla Chiesa, da metodi di governo che dovevano molto alla pratica dell'Impero romano. Il Vecchio Testamento, le religioni del mistero, la filosofia greca ed i metodi romani di amministrazione furono tutti assorbiti e combinati dalla

Chiesa cattolica, fino a darle una forza che nessuna precedente organizzazione sociale aveva raggiunto.

La Chiesa d'Occidente, come l'antica Roma, si evolvette, sia pure più lentamente, dalla forma repubblicana alla forma monarchica.

Abbiamo visto gli stadi dell'accrescersi della potenza papale da Gregorio Magno, attraverso Niccolò primo, Gregorio settimo e Innocenzo terzo, fino alla sconfitta finale, degli Hohenstaufen nella guerra tra guelfi e ghibellini. Nello stesso tempo la filosofia cristiana, che fino allora era stata agostiniana e quindi ampiamente platonica, fu arricchita di nuovi elementi dovuti al contatto con Costantinopoli e con i maomettani. Durante il 13° secolo, in Occidente si cominciò a conoscere sul serio Aristotele, e per influsso di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, gli rimase nelle menti dei dotti come la suprema autorità dopo le Scritture e la Chiesa.

Aristotele ha conservato questa posizione tra i filosofi cattolici fino ai nostri giorni. Non posso fare a meno di pensare che sostituire Aristotele al posto di Platone e Sant'Agostino fu un errore, proprio dal punto di vista cristiano. Il carattere di Platone era più religioso di quello di Aristotele, e la teologia cristiana era stata, quasi fin da principio, adattata al platonismo. Platone aveva insegnato che la conoscenza non è percezione, ma una specie di visione della memoria; Aristotele era molto più empirista. San Tommaso, per quanto non avesse proprio questa intenzione, preparò la strada al ritorno dai sogni platonici all'osservazione scientifica.

Gli eventi esterni ebbero maggior peso che non la filosofia nella disintegrazione della sintesi cattolica, che si iniziò nel 14° secolo. L'Impero bizantino fu conquistato dai Latini nel 1204 e rimase nelle loro mani fino al 1261. Durante questo periodo la religione del governo fu cattolica e non greca; ma dopo il 1261, Costantinopoli fu perduta per il papa e non fu mai riconquistata, malgrado l'unione nominale avvenuta a Ferrara nel 1438. La sconfitta dell'Impero d'Occidente nel suo conflitto con il papato si dimostrò inutile per la Chiesa, a causa del sorgere di monarchie nazionali in Francia ed in Inghilterra. Nel corso della maggior parte del 14° secolo, il papa fu politicamente una marionetta nelle mani del re di Francia. Ancor più importante di queste cause fu il sorgere d'una ricca classe commerciale e il risveglio culturale tra i laici.

Questi fenomeni cominciarono entrambi in Italia ed ebbero maggior sviluppo in questo paese che nel resto dell'Occidente fino alla metà del 16° secolo. Le città del Nord dell'Italia erano più ricche nel 14° secolo di qualsiasi altra città dei paesi settentrionali; e i laici colti, specie in legge e in medicina, diventavano sempre più numerosi. Le città avevano un senso dell'indipendenza, che, ora che l'imperatore non era più una minaccia, avrebbe potuto volgersi contro il papa. Ma le stesse correnti, per quanto in grado minore, esistevano altrove. Le Fiandre prosperavano; lo stesso le città anseatiche. In Inghilterra il commercio della lana era una fonte di ricchezza. Era un'età in cui le tendenze che si potrebbero chiamare democratiche erano ancora più forti. Il papato, che era

divenuto assai mondano, appariva più che altro come un'agenzia di tasse, che traeva a sé vaste ricchezze che la maggior parte dei paesi avrebbe preferito conservare. I papi non avevano, né meritavano più, l'autorità morale che aveva dato loro il potere. San Francesco aveva potuto lavorare in armonia con Innocenzo terzo e Gregorio nono, ma gli uomini di maggior valore del 14° secolo finirono con il trovarsi in conflitto con il papato. Al principio del secolo, però, queste cause del declino papale non erano ancora avvertibili. Bonifacio ottavo, nella bolla Unam Sanctam, esprimeva aspirazioni più estreme di quanto non ne fossero mai state espresse da alcun papa precedente. Istituì nel 1300 l'Anno giubilare, in cui viene concessa l'indulgenza plenaria a tutti i cattolici che visitano Roma e vi compiono certe cerimonie.

Ciò portò immense somme di danaro nelle casse della curia e nelle tasche dei romani.

Doveva esserci un giubileo ogni cento anni, ma i profitti furono così grandi che il periodo fu abbreviato a cinquant'anni e poi a venticinque (tale rimane ai nostri giorni). Il primo giubileo, quello del 1300, mostrò il papa al culmine del suo successo, e può con sufficiente esattezza essere considerato come la data in cui cominciò il declino del papato.

Bonifacio ottavo era italiano, nato ad Anagni.

Era stato rinchiuso nella torre di Londra, mentre era in Inghilterra per conto del papa, perché aveva appoggiato Enrico terzo contro i baroni ribelli; ma fu liberato nel 1267 dal figlio del re, poi Edoardo primo. Ai suoi tempi, esisteva

già nella Chiesa un forte «partito francese», e la sua elezione fu contrastata dai cardinali francesi. Venne a violento conflitto con il re di Francia Filippo quarto sulla questione se il re avesse il diritto di tassare il clero di Francia. Bonifacio era dedito al nepotismo ed era molto avaro; desiderava, infatti, conservare il controllo sul maggior numero possibile di fonti di entrate.

Fu accusato di eresia, ed è probabile che l'accusa fosse giusta; sembra che fosse un averroista e non credesse nell'immortalità. Il suo contrasto con il re di Francia divenne così aspro che il re mandò la truppa ad arrestarlo, con l'intenzione di farlo deporre da un concilio generale. Il papa fu preso ad Anagni, ma riuscì a fuggire a Roma, dove morì. Dopo di ciò, per un lungo periodo, nessun papa osò opporsi al re di Francia.

Dopo un brevissimo interregno, nel 1305 i cardinali elessero l'arcivescovo di Bordeaux, che prese il nome di Clemente quinto. Era un guascone, e rappresentava in effetti il partito francese nella Chiesa. In tutto il suo pontificato, non si recò mai in Italia. Fu incoronato a Lione e nel 1309 fissò la propria sede ad Avignone, dove i papi rimasero per circa settant'anni. Clemente quinto concretò la sua alleanza col re di Francia in un'azione congiunta contro i Templari. Entrambi avevano bisogno di danaro, il papa perché dedito al favoritismo e al nepotismo, Filippo per la guerra con l'Inghilterra, la rivolta fiamminga e le spese sempre crescenti del suo regno. Dopo ch'ebbe depredato i banchieri di Lombardia, e perseguitato gli ebrei fino al limite «di ciò che il commercio poteva

sopportare», gli sovvenne che i Templari, oltre ad esser banchieri, avevano immense proprietà terriere in Francia che, con l'aiuto del papa, egli avrebbe potuto acquistare. Fu pattuito allora che la Chiesa avrebbe scoperto che i Templari erano caduti in eresia, e che il re e il papa se ne sarebbero divisi le spoglie.

In un dato giorno del 1307, tutti i capi dei Templari in Francia vennero arrestati; una lista di domande fondamentali, preparata in precedenza, venne sottoposta a ciascuno di essi; sottoposti a torture, confessarono d'aver reso omaggio a Satana e d'aver commesso vari altri abomini; infine, nel 1313, il papa soppresse l'ordine, e tutte le proprietà di quest'ultimo furono confiscate. La migliore narrazione di questo modo di procedere trovasi nella History of the Inquisition di Henry C. Lea, che, dopo approfondito esame, giunge alla conclusione che le accuse contro i Templari erano interamente false.

Nel caso dei Templari, gli interessi finanziari del papa e del re coincidevano. Ma nella maggior parte dei casi, in quasi tutta la cristianità, essi erano in contrasto. Al tempo di Bonifacio ottavo, Filippo quarto si era assicurato l'appoggio degli Stati (anche dello Stato ecclesiastico) nella sua disputa col papa per le tassazioni. Nel periodo in cui i papi furono politicamente sottomessi alla Francia, i sovrani ostili ai re di Francia erano necessariamente ostili anche al papa. Fu così che l'imperatore protesse Guglielmo di Occam e Marsilio da Padova; più tardi, per la stessa ragione, Wycliffe fu protetto da Giovanni di Gaunt. I vescovi, in genere, erano allora del tutto sottomessi al

papa; in misura sempre maggiore venivano anche nominati da lui. Gli ordini monastici e i domenicani erano altrettanto obbedienti, ma i francescani avevano ancora un certo spirito d'indipendenza. Questo portò al loro conflitto con Giovanni 22esimo, cui abbiamo già accennato in relazione a Guglielmo di Occam.

Durante questo conflitto, Marsilio persuase l'imperatore a marciare su Roma, dove gli fu conferita la corona imperiale dal popolino, e fu eletto un antipapa francescano, dopo che il popolo stesso aveva dichiarato depresso Giovanni 22esimo. Da tutto questo non derivò altro che una generale diminuzione del rispetto verso il papato.

La rivolta contro il dominio papale prese forme diverse nei diversi luoghi. A volte era associata con il nazionalismo monarchico, a volte con un orrore puritano verso la corruzione e la mondanità della corte papale.

Nella stessa Roma, la rivolta era associata a una forma piuttosto arcaica di democrazia.

Sotto Clemente sesto (1342-1352) i romani cercarono di liberarsi dal papa assente con la guida di un notevole personaggio, Cola di Rienzo. Roma non soffriva solo a causa del malgoverno papale, ma anche a causa dell'aristocrazia locale, che continuava nell'andazzo turbolento che già aveva degradato il papato nel decimo secolo. Era in parte per sfuggire alle illegalità dei nobili romani che i papi erano fuggiti ad Avignone.

Al principio Cola di Rienzo, che era figlio d'un taverniere, si ribellò solo contro i nobili, ed in questo ebbe l'appoggio del papa. Egli sollevò tanto entusiasmo

popolare che i nobili dovettero fuggire (1347). Petrarca, che lo ammirava e che scrisse una canzone in suo onore, lo spinse a continuare nella sua grande e nobile opera. Egli prese il titolo di tribuno, e proclamò la sovranità del popolo romano sull'impero. Sembra che concepisse questa sovranità in senso democratico, perché chiamò i rappresentanti delle città italiane ad una specie di parlamento. Il successo, però, destò in lui le illusioni che dà la grandezza. In quel periodo, come spesso accadeva, c'erano due rivali che aspiravano all'impero. Cola di Rienzo li convocò entrambi assieme agli Elettori, perché si presentassero di fronte a lui, che avrebbe risolto la questione. Questo naturalmente volse contro di lui entrambi gli imperiali candidati, ed anche il papa, che riteneva spettasse a lui di pronunciare un giudizio in materia. Cola di Rienzo fu preso prigioniero dal papa (1352) e tenuto in prigione per due anni, finché Clemente sesto morì. Poi fu rilasciato e tornò a Roma, dove riconquistò il potere per pochi mesi. In questa seconda occasione, però la sua popolarità fu di breve durata e finì ucciso dalla folla.

Byron, come Petrarca, scrisse versi in sua lode. Era evidente ormai che, se il papato doveva rimanere effettivamente alla testa dell'intera Chiesa cattolica, doveva liberarsi dalla dipendenza dalla Francia tornando a Roma. Per di più, la guerra anglofrancese, in cui la Francia stava subendo severe sconfitte, rendeva il paese malsicuro.

Quindi Urbano quinto si trasferì a Roma nel 1367; ma la politica italiana era troppo complicata per lui, ed egli tornò ad Avignone poco prima di morire. Il papa successivo,

Gregorio 11esimo, fu più risoluto. L'ostilità verso la curia francese aveva reso molte città italiane, e in special modo Firenze, violentemente antipapali; tornando a Roma, e opponendosi ai cardinali francesi, Gregorio fece quanto era in lui per sanare la situazione.

Però, alla sua morte, i partiti francese e romano nel collegio dei cardinali si dimostrarono inconciliabili. Secondo i desideri del partito romano, fu eletto un italiano, Bartolomeo Prignano, che prese il nome di Urbano sesto. Ma alcuni cardinali dichiararono non canonica la sua elezione, e procedettero ad eleggere Roberto di Ginevra che apparteneva al partito francese. Questi prese il nome di Clemente settimo e visse ad Avignone.

Cominciò così il Grande Scisma che durò per una quarantina d'anni.

La Francia riconosceva, naturalmente, il papa di Avignone ed i nemici della Francia riconoscevano il papa di Roma. La Scozia era nemica dell'Inghilterra e l'Inghilterra della Francia; perciò la Scozia riconosceva il papa di Avignone. Ciascun papa scelse dei cardinali tra i propri cortigiani, e allorché un papa moriva, immediatamente i suoi cardinali ne eleggevano un altro. Così non c'era mezzo alcuno di comporre lo scisma, fuorché ricorrere a qualche potere superiore ad entrambi i papi. Era chiaro che uno di essi doveva essere legittimo, quindi occorreva trovare un potere superiore ad un papa legittimo. L'unica soluzione era quella di un concilio generale. L'Università di Parigi, guidata da Gerson, elaborò una nuova teoria che dava poteri di iniziativa al

concilio. I sovrani laici, ai quali non conveniva lo scisma, offrirono il loro appoggio. Infine, nel 1409, fu convocato un concilio che si riunì a Pisa, ma fallì in maniera ridicola il suo scopo.

Dichiarò deposti entrambi i papi per eresia e scisma, e ne elesse un terzo che morì subito; ma i cardinali elessero a suo successore un ex-pirata di nome Baldassarre Cossa, che prese il nome di Giovanni 23esimo. Così il risultato pratico fu che si ebbero tre papi invece di due, e che il papa del concilio era un noto farabutto. A questo punto la situazione sembrava più disperata che mai.

Ma i sostenitori del movimento conciliare non si diedero per vinti. Nel 1414 fu convocato un nuovo concilio a Costanza, e si procedette con energia. Il primo decreto del concilio fu che i papi non potessero sciogliere i concili, e dovessero, su alcuni punti, sottomettersi ad essi; fu deciso che i futuri papi dovessero convocare un concilio generale ogni sette anni. Fu deposto Giovanni 23esimo e si indusse il papa di Roma a dimettersi. Il papa di Avignone rifiutò di dimettersi, e dopo la sua morte il re di Aragona ne fece eleggere il successore. Ma la Francia, che in quel periodo era alla mercé dell'Inghilterra, rifiutò di riconoscerlo, e il suo partito divenne sempre più insignificante, fino a cessare d'esistere.

Così finalmente non ci fu più alcuna opposizione al papa scelto dal Concilio che fu eletto nel 1417 e prese il nome di Martino quinto.

Questo modo di procedere fu del tutto regolare, ma il trattamento riservato a Huss, discepolo boemo di Wycliffe,

non lo fu. Fu attirato a Costanza con la promessa d'un salvacondotto, ma quando vi giunse fu condannato e morì sul rogo. Quanto a Wycliffe, era ben certo che fosse morto, tuttavia il Concilio decretò che le sue ossa fossero dissotterrate e bruciate. I sostenitori del movimento conciliare erano ansiosi di liberarsi da ogni sospetto di eterodossia. Il Concilio di Costanza aveva sanato lo scisma, ma sperava d'aver fatto molto di più, d'aver sostituito cioè una monarchia costituzionale all'assolutismo papale. Prima della sua elezione, Martino quinto aveva fatto molte promesse, alcune le mantenne, altre le ruppe.

Aveva dato il suo assenso al decreto sulla convocazione settennale di un concilio, e a questo decreto tenne fede.

Sciolto nel 1417 il Concilio di Costanza, un nuovo concilio, che non ebbe del resto nessuna importanza, fu convocato nel 1424; poi, nel 1431, ne fu convocato un altro, che si riunì a Basilea. Martino quinto morì proprio allora, e il suo successore Eugenio quarto fu, per tutto il suo pontificato, in aspro conflitto con i riformatori che controllavano il Concilio. Eugenio sciolse anzi il Concilio, ma questo rifiutò di considerarsi sciolto; nel 1433 il papa gli dette respiro per qualche tempo, ma nel 1437 lo sciolse di nuovo. Nondimeno il Concilio continuò la sua sessione fino al 1449, allorché fu evidente a tutti che Roma aveva ottenuto un trionfo completo. Nel 1439 il Concilio si era alienato ogni simpatia, dichiarando il papa depresso ed eleggendo un antipapa (l'ultimo della storia), il quale però si dimise quasi immediatamente. Nello stesso anno,

Eugenio quarto si acquistò grande prestigio riunendo un proprio Concilio a Ferrara, dove la Chiesa greca, che viveva in un disperato terrore dei Turchi, fece atto formale di sottomissione a Roma. Così il papato emerse trionfante dalla lotta dal punto di vista politico, ma vide gravemente diminuito il rispetto morale che ispirava.

Wycliffe (1320 circa-1384) offre un esempio, con la sua vita e con la sua dottrina, della diminuzione dell'autorità papale nel 14° secolo. A differenza dei precedenti scolastici, egli era un prete secolare, non un monaco o un frate. Godeva di grande reputazione ad Oxford, dove divenne dottore in teologia nel 1372. Per breve tempo fu maestro di Balliol.

Fu l'ultimo degli scolastici di Oxford di una qualche importanza.

Come filosofo, non fu progressivo; era un realista e un platonico, piuttosto che un aristotelico. Sosteneva che i decreti di Dio non sono arbitrari, come qualcuno affermava; il mondo reale non è uno tra i mondi possibili, ma il solo mondo possibile, dato che Dio è costretto a scegliere ciò che è meglio. Non è tutto qui, ciò che lo rende interessante, né sembra che fosse stato questo a interessarlo maggiormente, dato che si ritirò da Oxford per dedicarsi alla vita di sacerdote di campagna. Durante gli ultimi dieci anni di vita, fu curato di Lutterworth, per nomina regia. Continuò però a tenere lezioni ad Oxford.

Notevole l'estrema lentezza dell'evoluzione di Wycliffe. Nel 1372, quando era sulla cinquantina ed anche più, era ancora ortodosso; fu solo dopo questo data, a quanto

pare, che divenne eretico. Sembra che sia stato spinto all'eresia esclusivamente dalla forza dei suoi sentimenti morali: la sua simpatia per i poveri e il suo orrore per gli ecclesiastici ricchi e mondani. Al principio il suo attacco contro il papato fu limitato al campo politico e morale, non a quello dottrinale; solo gradualmente passò ad una più ampia rivolta.

L'allontanamento di Wycliffe dall'ortodossia cominciò nel 1376, con un corso di letture ad Oxford «Sul dominio civile». Avanzò la teoria che soltanto la rettitudine costituisca un titolo per aver diritto al dominio e alla proprietà; il clero corrotto non ha un titolo simile; e la decisione se un ecclesiastico possa conservare o no la sua proprietà spetta al potere civile. Insegnava inoltre che la proprietà è la conseguenza del peccato; Cristo e gli Apostoli non avevano proprietà ed il clero non dovrebbe averne affatto.

Queste dottrine offesero tutti i chierici, eccettuati i frati. Il governo inglese, però, le favorì perché il papa traeva un pesante tributo dall'Inghilterra e una dottrina per la quale non si sarebbe dovuto mandare danaro dall'Inghilterra al papa, era assai conveniente.

Questo valeva in modo particolare quando il papa era asservito alla Francia, e l'Inghilterra era in guerra con essa. Giovanni di Gaunt, che tenne il potere durante la minorità di Riccardo secondo, fece il possibile per dimostrarsi amico di Wycliffe. Gregorio 11esimo, d'altra parte, condannò diciotto tesi delle letture di Wycliffe, dicendo che erano derivate da Marsilio da Padova. Wycliffe fu invitato ad

apparire in giudizio davanti ad un tribunale di vescovi, ma la regina ed il popolo lo professero, mentre l'Università di Oxford rifiutò di ammettere la giurisdizione del papa sopra i suoi maestri. (Anche a quei tempi, le università inglesi credevano nella libertà accademica.) Intanto Wycliffe continuò, nel 1378 e 1379, a scrivere dotti trattati in cui sosteneva che il re è vicario di Dio, e che i vescovi gli sono soggetti. Quando venne il Grande Scisma, egli si spinse ancor più oltre, definendo il papa un anticristo ed affermando che l'accettazione della donazione di Costantino aveva reso apostati tutti i papi successivi. Tradusse la Vulgata in inglese ed istituì «i preti poveri», secolari. (Con quest'atto finì col contrariare anche i frati.) Impiegò i «preti poveri» come predicatori viaggianti, la cui missione era particolarmente rivolta ai poveri.

Infine, attaccando il potere sacerdotale, arrivò a negare la transustanziazione, ch'egli chiamava un inganno e una follia blasfema. A questo punto Giovanni di Gaunt gli ordinò di tacere. La Rivolta dei Contadini del 1381, condotta da Wat Tyler, rese le cose ancora più difficili per Wycliffe. Non c'è alcuna prova che egli abbia attivamente incoraggiato la rivolta, ma, a differenza di Lutero in analoghe circostanze, rifuggì dal condannarla. John Ball, il prete spretato socialista che era uno dei capi della rivolta, dichiarò la propria ammirazione per Wycliffe, il quale ne fu imbarazzatissimo.

Ma, essendo stato scomunicato nel 1366, quando Wycliffe era ancora ortodosso. Ball dev'essere arrivato per proprio conto alle sue idee. Le idee comuniste di Wycliffe,

per quanto venissero propagandate dai «preti poveri», erano però esposte dal loro autore in latino, cosicché erano inaccessibili di primo acchito ai contadini.

Sorprende che Wycliffe non abbia sofferto di più per le sue idee e le sue attività democratiche. L'università di Oxford lo difese il più a lungo possibile contro i vescovi.

Quando la Camera dei Lords condannò i suoi predicatori viaggianti, la Camera dei Comuni rifiutò la propria approvazione. Senza dubbio, se avesse vissuto più a lungo, avrebbe passato chissà quanti guai, ma quando morì nel 1384 egli non era stato ancora condannato formalmente. Fu sepolto a Lutterworth, dove morì, e le sue ossa furono lasciate in pace fino a che il Concilio di Costanza le fece disseppellire e bruciare.

I suoi seguaci inglesi, i Lollardi, furono duramente perseguitati e praticamente eliminati. Ma per il fatto che la moglie di Riccardo secondo era boema, le dottrine di Wycliffe furono conosciute in Boemia, dove Huss fu suo discepolo; e in Boemia, malgrado le persecuzioni, sopravvissero fino alla Riforma.

In Inghilterra, seppure sotterraneamente, la rivolta contro il papato restò viva nelle menti, e preparò il terreno al protestantesimo.

Durante il 15° secolo si aggiunsero al declino del papato varie altre cause che produssero un rapidissimo mutamento, sia politico che culturale. La polvere da sparo rafforzò i governi centrali a spese della nobiltà feudale. In Francia e in Inghilterra, Luigi 11esimo ed Edoardo quarto si allearono col medio ceto più facoltoso, che li aiutò a

domare l'anarchia aristocratica. L'Italia, fino agli ultimi anni del secolo, fu quasi libera dalle armi nordiche, e fece rapidi progressi in ricchezza e in cultura.

La nuova cultura era essenzialmente pagana, ammirava la Grecia e Roma, e disprezzava il Medioevo. L'architettura e lo stile letterario aderivano agli antichi modelli.

Quando Costantinopoli, ultimo baluardo dell'antichità, fu occupata dai Turchi, i profughi greci in Italia furono bene accolti dagli umanisti. Vasco di Gama e Colombo ingrandirono il mondo, e Copernico ingrandì i cieli. La Donazione di Costantino fu respinta come una favola, e schiacciata sotto la derisione della critica. Con l'aiuto dei Bizantini, Platone fu conosciuto, non solo nelle versioni neoplatoniche o agostiniane, ma di prima mano.

Questa sfera sublunare non apparve più come una valle di lacrime, sede unicamente di un penoso pellegrinaggio verso l'altro mondo, ma come un'occasione per godere i piaceri pagani, per la fama, la bellezza e l'avventura.

I lunghi secoli di ascetismo furono dimenticati in un'orgia d'arte, di poesia e di piacere.

Anche in Italia, è vero, il Medioevo non morì senza lotta; Savonarola e Leonardo nacquero nello stesso anno. Ma in genere i vecchi terrori avevano cessato di spaventare, e si era scoperta la nuova, inebriante libertà dello spirito. L'ebbrezza non poteva durare, ma per il momento scacciò la paura. In questo momento di gioiosa liberazione, nacque il mondo moderno.

VOLUME TERZO

PARTE PRIMA: DAL RINASCIMENTO A HUME.

1: CARATTERISTICHE GENERALI

Il periodo storico comunemente detto «moderno» ha un orientamento intellettuale che differisce per molti versi dal periodo medioevale. Due sono le differenze fondamentali: la diminuita autorità della Chiesa e l'accresciuta autorità della scienza.

A queste due ne sono legate altre. La cultura moderna è più laica che clericale. Gli Stati si sostituiscono sempre più alla Chiesa come autorità centrali che controllano la cultura. Il governo delle nazioni è, al principio, soprattutto nelle mani del re; poi, come nell'antica Grecia, i re vengono via via soppiantati da democrazie o da tirannidi.

Il potere e le funzioni dello Stato nazionale crescono rapidamente nel corso dell'intero periodo (a parte qualche piccola fluttuazione); ma per lo più gli Stati hanno un'influenza minore, sulle idee dei filosofi, di quella che ebbe la Chiesa nel Medioevo.

L'aristocrazia feudale, che al nord delle Alpi era riuscita, fino al 15° secolo, a conservare la propria autorità contro quella del governo centrale, perde prima la sua importanza politica e poi quella economica. È sostituita dal re, alleato ai ricchi mercanti: e questi si dividono il potere in

diverse proporzioni nei vari paesi. Esiste una tendenza tra i ricchi mercanti a farsi assorbire nell'aristocrazia. Dal tempo delle rivoluzioni francese e americana in poi, la democrazia, in senso moderno, diviene un'importante forza politica. Il socialismo, che si oppone alla democrazia basata sulla proprietà privata, raggiunge per la prima volta il potere governativo nel 1917. Queste forme di governo, però, nel diffondersi, devono evidentemente portare con sé una nuova forma di cultura; la cultura di cui ci occuperemo è per lo più «liberale», vale a dire più intrinsecamente legata al commercio. Ci sono importanti eccezioni, specie in Germania: Fichte ed Hegel, tanto per fare due esempi, rappresentano una prospettiva filosofica del tutto indipendente dal commercio. E tali eccezioni non sono peculiari della loro epoca. Il rifiuto dell'autorità ecclesiastica, che è la caratteristica negativa dell'èvo moderno, ha origini anteriori alla caratteristica positiva, che è l'accettazione dell'autorità scientifica. Nel Rinascimento italiano, la scienza ebbe una parte assai limitata; l'opposizione alla Chiesa, nel pensiero degli uomini del tempo, era legata al sentimento dell'antichità, e guardava quindi ancora al passato, ma a un passato più remoto di quello del primo periodo della Chiesa e del Medioevo. Il primo serio attacco della scienza fu la pubblicazione della teoria copernicana nel 1543; ma questa teoria non ebbe risonanze, finché non fu ripresa e portata innanzi da Keplero e da Galileo nel 17° secolo. Cominciò allora la lunga lotta tra la scienza e il dogma, nella quale i tradizionalisti combatterono una battaglia già perduta in

partenza contro la nuova cultura.

L'autorità della scienza, che è riconosciuta dalla maggior parte dei filosofi dell'epoca moderna, è cosa assai diversa dell'autorità della Chiesa, dato che è razionale e non dogmatica. Non c'è alcuna sanzione per chi la respinge; nessun calcolo prudenziale influisce su chi l'accetta. Prevale unicamente per il suo intrinseco appello alla ragione. È, per di più, un'autorità limitata e parziale; non afferma, come il corpo dei dogmi cattolici, un sistema completo, che investe la moralità umana, le speranze umane, e la storia passata e futura dell'universo. Si pronuncia soltanto su ciò che, ad un determinato momento, risulta scientificamente accertato, e che è una piccola isola in un oceano d'ignoranza. C'è poi un'altra differenza dall'autorità ecclesiastica, la quale dichiara le proprie affermazioni assolutamente certe ed inalterabili in eterno: le affermazioni della scienza procedono per tentativi, sulla base della probabilità, e sono sempre considerate passibili di modificazione. Tutto ciò dà origine a una forma mentis assai diversa da quella dei dogmatici medioevali.

Ho parlato finora della scienza teoretica, che è un tentativo di comprendere il mondo.

La scienza pratica, che è un tentativo di mutarlo, ha avuto fin dal principio la sua importanza, e l'ha continuamente accresciuta, fino a sostituire quasi del tutto, nella riflessione, la scienza teoretica. Dell'importanza pratica della scienza ci si accorse per la prima volta in rapporto alla guerra; Galileo e Leonardo ottennero impieghi di governo per le loro ricerche dirette a migliorare

l'artiglieria e l'arte delle fortificazioni.

Da allora in poi, la parte avuta nella guerra dall'uomo di scienza è rapidamente aumentata. Iniziò più tardi, invece, il suo contributo allo sviluppo della produzione meccanica, e all'abituare le popolazioni all'uso prima del vapore e poi dell'elettricità; tutto questo, anzi, non cominciò ad avere importanti effetti politici che verso la fine del 19° secolo. Il trionfo della scienza fu dovuto principalmente alla sua utilità pratica, e il tentativo di scindere questo aspetto da quello teorico ha reso la scienza sempre più tecnica, e le ha tolto sempre più il carattere di dottrina intorno alla natura del mondo. La penetrazione di questo modo di vedere tra i filosofi è cosa molto recente.

L'emancipazione dall'autorità della Chiesa accrebbe l'individualismo, spinto fino all'anarchia. La riflessione intellettuale, morale e politica era legata, per gli uomini rinascimentali, alla filosofia scolastica e al governo ecclesiastico. La logica aristotelica degli scolastici era, sì, ristretta, ma richiedeva almeno una certa precisione di pensiero. Quando questa scuola logica passò di moda, non le successe, al principio, niente di meglio di una eclettica imitazione dei modelli antichi. Fino al 17° secolo non ci fu nulla d'importante in filosofia. Nell'Italia del 15° secolo l'anarchia morale e politica era impressionante, e dette origine alle dottrine di Machiavelli. Allo stesso tempo, la liberazione da tutti i preconcetti mentali creò un sorprendente spiegamento di geni in arte e in letteratura. Una simile società è inevitabilmente instabile. La Riforma e la Controriforma, insieme all'assoggettamento dell'Italia

da parte della Spagna, posero fine a ciò che di buono e di cattivo era nel Rinascimento italiano. Quando il movimento si diffuse a nord delle Alpi, non aveva più il suo carattere anarchico. La filosofia moderna, però ha conservato in generale una tendenza soggettivistica e individualistica. Questa è molto pronunciata in Cartesio, che costruisce tutta la conoscenza sulla certezza della propria esistenza, e accetta la chiarezza e la distinzione (entrambi fatti soggettivi) come criteri per la verità. Non è preminente in Spinoza, ma riappare nelle «monadi senza finestre» di Leibniz. Locke, la cui attitudine è totalmente obiettiva, è costretto, pur riluttante, ad accettare la dottrina soggettiva, secondo la quale la conoscenza è nell'accordo o nel disaccordo delle idee: un punto di vista così repulsivo per lui, ch'egli ne evade spesso con violente incongruenze. Berkeley, dopo aver negato l'esistenza della materia, si salva da un completo soggettivismo solo per mezzo di una concezione di Dio che la maggior parte dei filosofi successivi ha considerato illegittima. In Hume, la filosofia empiristica culminò in uno scetticismo che nessuno poteva né rifiutare né accettare. Kant e Fichte furono soggettivisti, sia per attitudine che nelle loro dottrine; Hegel se ne salvò attraverso l'influenza di Spinoza. Rousseau e il movimento romantico estesero il soggettivismo dalla teoria della conoscenza all'etica e alla politica, e finirono, com'era logico, in una completa anarchia simile a quella di Bakunin. Questo estremo soggettivismo è una forma di pazzia.

Intanto la scienza e la tecnica stavano facendo penetrare tra gli uomini pratici una mentalità del tutto

diversa da quella che si poteva trovare tra i filosofi teoretici. La tecnica conferiva un senso di potenza: l'uomo è ora alla mercè di ciò che lo circonda molto meno di quanto non lo fosse prima. Ma la potenza donata dalla tecnica è sociale, non individuale; un individuo medio, naufrago in un'isola deserta, poteva arrangiarsi nel 17° secolo anche meglio di adesso. La tecnica scientifica richiede la cooperazione d'un gran numero di individui organizzati sotto un'unica direzione. La sua tendenza, quindi, è contro l'anarchia e anche contro l'individualismo, dato che richiede una ben intessuta struttura sociale. Al contrario della religione, è indifferente dal punto di vista etico: assicura agli uomini che essi possono compiere delle meraviglie, ma non dice loro quali meraviglie debbano compiere. In questo è incompleta. In pratica, gli scopi cui tenderà il genio scientifico dipendono in gran parte dal caso. Gli uomini che sono alla testa delle vaste organizzazioni di cui la tecnica scientifica ha bisogno possono, entro certi limiti, volgerla in questa o in quella direzione, come preferiscono. La spinta al potere ha così un fine che non ebbe mai prima. Le filosofie che si sono ispirate alla tecnica scientifica sono filosofie della potenza, e tendono a considerare tutto ciò che non è umano come mero materiale greggio. Gli scopi non vengono più presi in considerazione; si valuta soltanto la genialità del procedimento. Anche questa è una forma di pazzia. È, ai nostri giorni, la forma più pericolosa, e contro di essa occorre che una sana filosofia produca un antidoto. Il mondo antico pose fine all'anarchia con l'Impero romano,

ma l'Impero romano era un fatto concreto, non una idea. Il mondo cattolico cercò di por fine all'anarchia con la Chiesa, che era un'idea, ma non fu mai adeguatamente realizzata nei fatti. Né la soluzione antica né quella medioevale erano soddisfacenti: l'una perché non poteva essere idealizzata, l'altra perché non poteva essere inverata. Il mondo moderno, oggi come oggi, sembra muoversi verso una soluzione simile a quella dell'antichità: un ordine sociale imposto con la forza, rappresentante la volontà d'un potente piuttosto che le speranze dell'uomo comune. Il problema d'un durevole e soddisfacente ordine sociale può esser risolto solo accoppiando la solidità dell'Impero romano all'idealismo della Città di Dio di Sant'Agostino. Per raggiungere ciò sarà necessaria una nuova filosofia.

2: IL RINASCIMENTO ITALIANO

La mentalità moderna, opposta a quella medioevale, nacque in Italia con il movimento che si chiamò Rinascimento. Al principio solo pochi individui, in particolare Petrarca, avevano questa mentalità, ma nel corso del 15° secolo, essa si diffuse alla grande maggioranza degli italiani colti, sia laici che chierici. Sotto certi aspetti, gli italiani del Rinascimento non avevano, ad eccezione di Leonardo e di pochi altri, il rispetto per la scienza che ha caratterizzato i più importanti innovatori dal

17° secolo in poi; a questa deficienza va collegata la loro assai parziale emancipazione dalla superstizione, specie dalla astrologia. Molti di loro avevano ancora quella riverenza per l'autorità che avevano avuto i filosofi medioevali, ma sostituivano l'autorità degli antichi all'autorità della Chiesa. Questo era, s'intende, un passo verso l'emancipazione, dato che gli antichi discordano l'uno dall'altro, ed era necessario l'intervento del giudizio individuale per decidere chi bisognasse seguire. Ma pochissimi italiani del 15° secolo avrebbero osato sostenere un'opinione per la quale non si potesse trovare un appoggio autorevole o nell'antichità o nell'insegnamento della Chiesa. Per capire il Rinascimento, è necessario prima dare un breve sguardo alle condizioni politiche dell'Italia. Dopo la morte di Federico secondo nel 1250, l'Italia fu per lo più libera da influenze straniere, fino a che il re di Francia Carlo ottavo invase il paese nel 1494. C'erano in Italia cinque Stati importanti: Milano, Venezia, Firenze, lo Stato pontificio e Napoli. Oltre a questi, c'era un certo numero di piccoli principati, che volta a volta si alleavano o venivano assoggettati da qualcuno degli Stati maggiori.

Fino al 1378 Genova rivaleggiò con Venezia nel commercio e nella potenza navale, ma dopo tale data Genova rimase soggetta alla sovranità milanese.

Milano, che guidò la resistenza contro il feudalesimo nel 12esimo e 13° secolo, cadde, dopo la sconfitta definitiva degli Hohenstaufen, sotto il dominio dei Visconti, un'audace famiglia la cui potenza era di tipo plutocratico,

ma feudale. Governarono per centosettanta anni, dal 1277 al 1447, poi, dopo tre anni durante i quali fu restaurato il governo repubblicano, una nuova famiglia, quella degli Sforza, legata ai Visconti, prese il governo, col titolo di Duchi di Milano. Dal 1494 al 1535 Milano fu un campo di battaglia tra i Francesi e gli Spagnoli; gli Sforza si allearono a volte con gli uni a volte con gli altri. Durante questo periodo andarono talvolta in esilio, talaltra furono messi sotto controllo. Infine, nel 1535, Milano fu annessa dall'imperatore Carlo quinto. La Repubblica di Venezia restò ai margini della vita politica italiana, specie nei primi secoli della sua grandezza. Non era mai stata conquistata dai barbari, e ai suoi inizi si considerava soggetta agli imperatori d'Oriente. Questa tradizione, assieme al fatto che i suoi commerci erano legati all'Oriente, donò a Venezia una certa indipendenza da Roma, indipendenza che durava ancora al tempo del Concilio di Trento (1545), del quale il veneziano Paolo Sarpi lasciò una storia d'intonazione nettamente antipapale. Abbiamo visto come, al tempo della quarta crociata, Venezia insistesse per la conquista di Costantinopoli. Questo accrebbe il commercio veneziano che, viceversa, ebbe a soffrire per la conquista di Costantinopoli da parte dei turchi nel 1453. Per varie ragioni, legate in parte alle necessità degli approvvigionamenti, i veneziani trovarono necessario, nel corso del 14esimo e 15° secolo, conquistarsi un considerevole territorio sulla terraferma italiana; ciò fece sorgere delle inimicizie, e portò infine nel 1509 alla formazione della Lega di Cambrai, alleanza di potenti Stati

che riuscì a sconfiggere Venezia. Sarebbe stato possibile rimediare a questo rovescio, ma non alla scoperta compiuta da Vasco de Gama della rotta del Capo verso l'India (1497-1498). Questo, aggiunto alla potenza turca, rovinò Venezia, la quale, tuttavia, sopravviverà fino a quando sarà privata dell'indipendenza da Napoleone.

L'ordinamento costituzionale di Venezia, che originariamente era stato democratico, lo divenne sempre meno, e, dopo il 1297, si ridusse ad una ristretta oligarchia. La base del potere politico era il Maggior Consiglio: farne parte, dopo il 1297, divenne un diritto ereditario, limitato alle principali famiglie. Il potere esecutivo spettava al consiglio dei Dieci, eletto dal Maggior Consiglio. Il Doge, capo dello Stato, era eletto a vita; i suoi poteri nominali erano ristrettissimi, ma in pratica il suo intervento era in genere decisivo. La diplomazia veneziana era considerata eccezionalmente abile, e i rapporti degli ambasciatori veneziani erano assai acuti. Da Ranke in poi, gli storici hanno usato questi rapporti come alcune tra le migliori fonti d'informazione per gli avvenimenti del tempo.

Firenze era la più civile città del mondo, e il centro principale del Rinascimento. Quasi tutti i grandi nomi della letteratura, nonché i primi grandi nomi dell'arte e alcuni dei posteriori, sono legati a Firenze; per ora ci occuperemo però della politica piuttosto che della cultura. Nel 13° secolo c'erano tre classi in conflitto a Firenze: i nobili, i ricchi mercanti, e il popolo minuto. I nobili, per lo più, erano ghibellini, le altre due classi erano guelfe. I ghibellini, alla

fine, furono sconfitti nel 1266, e durante il 14° secolo il partito del popolo minuto ebbe la meglio sui ricchi mercanti. Il conflitto però non dette origine a una stabile democrazia, bensì al graduale affermarsi di quella che i Greci avrebbero chiamato una «tirannide». La famiglia Medici, che finì col porsi alla testa del governo di Firenze, cominciò come gruppo influente di parte democratica. Cosimo de' Medici (1389-1464), il primo della famiglia ad acquistare una notevole preminenza, non aveva ancora alcuna posizione ufficiale; il suo potere dipendeva dall'abilità nel manipolare le elezioni. Era astuto, conciliante quand'era possibile, spietato quand'era necessario. Gli successe, dopo un breve intervallo, suo nipote Lorenzo il Magnifico, che tenne il potere dal 1469 fino alla sua morte nel 1492.

Questi uomini dovevano entrambi la loro posizione alla ricchezza che avevano raggiunto, col commercio in primo luogo, ma anche con lo sfruttamento delle miniere e con altre industrie. Capirono come arricchire Firenze e se stessi, e con loro la città prosperò. Il figlio di Lorenzo, Piero, non aveva le qualità del padre, e fu cacciato nel 1494. Seguirono poi i quattro anni in cui predominò il Savonarola, quando una sorta di risveglio puritano volse gli uomini contro i divertimenti e il lusso, contro la libertà di pensiero, e verso la pietà religiosa che si diceva avesse caratterizzato le età più semplici. Infine però, soprattutto per ragioni politiche, i nemici del Savonarola trionfarono, egli fu giustiziato e il suo corpo fu bruciato (1498). La repubblica, democratica nelle intenzioni ma plutocratica di

fatto, sopravvisse fino al 1512, quando avvenne la restaurazione medicea. Un figlio di Lorenzo, che era diventato cardinale a quattordici anni, fu eletto papa nel 1513, e prese il nome di Leone decimo. I Medici, col titolo di Granduchi di Toscana, governarono Firenze fino al 1737; ma intanto Firenze, come il resto d'Italia, era divenuta povera e priva d'importanza. Il potere temporale del papa, che doveva la sua origine a Pipino e alla falsa Donazione di Costantino, aumentò grandemente durante il Rinascimento; ma i metodi impiegati dai papi a tal fine privarono il papato d'ogni autorità spirituale. Il movimento conciliare, che finì battuto nel conflitto tra il Concilio di Basilea e il papa Eugenio quarto (1431-1447), rappresentava l'elemento più serio esistente nella Chiesa; ciò ch'era forse anche più importante, rappresentava l'opinione ecclesiastica a nord delle Alpi. La vittoria dei papi fu la vittoria dell'Italia, e (in grado minore) della Spagna. La civiltà italiana, nella seconda metà del 15° secolo, era totalmente diversa da quella dei paesi settentrionali, che rimanevano medioevali. Gli italiani erano all'avanguardia nel campo della cultura, ma non in quello della morale e della religione; anche nelle menti degli ecclesiastici, le eleganze della latinità servivano a coprire una moltitudine di peccati. Niccolò quinto (1447-1455), il primo papa umanista, affidò incarichi pontifici a studiosi la cui cultura egli rispettava, prescindendo da ogni altra considerazione; Lorenzo Valla, un epicureo, l'uomo che aveva dimostrato come la Donazione di Costantino fosse una mistificazione, che aveva ridicolizzato lo stile della

Vulgata ed accusato Sant'Agostino di eresia, fu nominato segretario apostolico. Questa politica d'incoraggiamento all'umanesimo piuttosto che alla pietà e all'ortodossia, continuò fino al sacco di Roma del 1527. Incoraggiare l'umanesimo, per quanto scandalizzasse il severo Settentrione, potrebbe, dal nostro punto di vista, considerarsi una virtù; ma la politica bellicosa e la vita immorale di taluni papi non si possono difendere da alcun punto di vista, se non da quello del puro calcolo politico. Alessandro sesto (1492-1503) dedicò il suo pontificato all'innalzamento di se stesso e a quello della sua famiglia.

Aveva due figli, il duca di Gandia e Cesare Borgia, tra i quali preferiva nettamente il primo. Il duca, però, fu ucciso, probabilmente da suo fratello: le ambizioni dinastiche del papa dovettero quindi concentrarsi su Cesare. Insieme conquistarono la Romagna ed Ancona, che avrebbero dovuto costituire un principato per Cesare; ma quando il papa morì, Cesare era malatissimo, e così non poté agire prontamente. Di conseguenza, le loro conquiste furono assegnate al patrimonio di San Pietro. La malvagità di questi due uomini divenne presto leggendaria, ed è difficile distinguere la verità dalle invenzioni, intorno agli innumerevoli delitti di cui sono accusati. Non può esserci dubbio, però, ch'essi abbiano spinto l'arte della perfidia a un livello mai raggiunto prima. Giulio secondo (1503-1513), che successe ad Alessandro sesto, non fu notevole per pietà, ma dette minori occasioni di scandalo del suo predecessore.

Continuò l'opera di ampliamento del dominio pontificio;

come soldato ebbe qualche merito, ma non come capo della Chiesa cristiana. La Riforma, che cominciò sotto il suo successore Leone decimo (1513-1521), fu il risultato naturale della politica pagana dei papi del Rinascimento. L'estremità meridionale dell'Italia era occupata dal Regno di Napoli, al quale fu quasi sempre unita la Sicilia. Napoli e la Sicilia erano state il regno personale dell'imperatore Federico secondo; questi vi aveva introdotto una monarchia assoluta, di modello maomettano, illuminata ma dispotica, che non concedeva alcun potere alla nobiltà feudale. Dopo la sua morte (1250), Napoli e la Sicilia andarono al suo figlio naturale Manfredi, il quale però ereditò su di sé l'implacabile ostilità della Chiesa, e fu scacciato dai francesi nel 1266. I francesi a loro volta si resero impopolari e furono massacrati nei «Vespri siciliani» (1282), dopo di che il regno passò a Pietro terzo d'Aragona e ai suoi eredi. Dopo varie complicazioni, che portarono anche alla temporanea separazione di Napoli dalla Sicilia, queste vennero riunite nel 1442 sotto Alfonso il Magnanimo, notevole protettore delle lettere.

Dal 1495 in poi, tre re francesi tentarono di conquistare Napoli, ma infine il regno rimase a Ferdinando d'Aragona (1502). I re di Francia Carlo ottavo, Luigi 12esimo e Francesco primo, avevano tutti delle aspirazioni, non molto legittime, su Milano e Napoli; tutti e tre invasero l'Italia ottenendo un successo temporaneo, ma infine furono tutti sopraffatti dagli spagnoli. La vittoria della Spagna e della Controriforma pose fine al Rinascimento italiano. Poiché il papa Clemente settimo era un ostacolo alla Controriforma,

e, come Medici, amico della Francia, nel 1527 Carlo quinto fece saccheggiare Roma da un esercito in gran parte protestante. Dopo di ciò, i papi ridivennero seriamente religiosi e il Rinascimento italiano volse alla fine. Il gioco delle forze politiche in Italia era incredibilmente complesso. I principi minori, per lo più tiranni autoeletti, si alleavano ora con l'uno, ora con l'altro degli Stati più grandi; se facevano questo gioco poco abilmente venivano sterminati. Le guerre erano continue ma, fino alla venuta dei francesi nel 1494, furono quasi incruente; i soldati erano mercenari, desiderosi solo di ridurre al minimo i rischi del loro mestiere. Queste guerre puramente italiane non ostacolarono molto i commerci, né impedirono al paese d'accrescere la sua ricchezza. Molta politica, ma nessun saggio governo; e quando venne la Francia, il paese si trovò praticamente privo di difesa. Le truppe francesi scandalizzarono gli italiani perché uccidevano veramente i nemici in battaglia. Le guerre che seguirono tra francesi e spagnoli erano guerre autentiche, che arrecavano sofferenze e miseria. Ma gli Stati italiani continuarono ad intrigare gli uni contro gli altri, invocando l'aiuto della Francia o della Spagna nelle loro dispute interne, senza alcun sentimento d'unità nazionale. Infine, furono tutti spazzati via. Va detto che l'Italia avrebbe perso inevitabilmente la sua importanza, a causa della scoperta dell'America e della rotta del Capo verso Est; ma il collasso avrebbe potuto essere meno catastrofico, e soprattutto meno distruttivo per ciò che c'era di meglio nella civiltà italiana.

Il Rinascimento non fu un periodo di grandi progressi in filosofia, tuttavia creò alcune condizioni che furono premesse essenziali per le grandiose conquiste del 17° secolo. In primo luogo, ruppe il rigido sistema scolastico, che era diventato una specie di camicia di forza intellettuale. Fece rivivere lo studio di Platone, e richiese quindi almeno quel tanto d'indipendenza di pensiero indispensabile per scegliere tra lui e Aristotele. Il Rinascimento fece sì che entrambi fossero conosciuti di prima mano e in modo genuino, liberi dalle glosse dei neoplatonici e dei commentatori arabi. Fatto più importante ancora, incoraggiò l'uso di considerare l'attività intellettuale come una deliziosa avventura sociale, e non come una chiusa meditazione tendente alla conservazione d'una determinata ortodossia.

La sostituzione di Platone all'Aristotele scolastico fu affrettata dal contatto con la cultura bizantina. Già al Concilio di Ferrara (1438), che formalmente riunì la Chiesa orientale e occidentale, avvenne un dibattito in cui i bizantini sostennero la superiorità di Platone su Aristotele. Gemisto Pletone, un ardente platonista greco di dubbia ortodossia, fece molto per promuovere il platonismo in Italia; altrettanto fece Bessarione, un greco che divenne poi cardinale. Cosimo e Lorenzo de' Medici erano entrambi inclini a Platone; Cosimo fondò e Lorenzo proseguì l'Accademia fiorentina, dedita in gran parte allo studio di Platone. Cosimo morì mentre gli veniva letto uno dei dialoghi di Platone. Gli umanisti del tempo, però, erano troppo occupati nell'imparare a conoscere l'antichità per

poter produrre qualcosa d'originale in filosofia. Il Rinascimento non fu un movimento popolare; fu un movimento d'un piccolo numero di studiosi e d'artisti, incoraggiato da protettori liberali, specie i Medici e i papi umanisti. Se non fosse stato per questi protettori, esso avrebbe avuto un successo molto minore. Petrarca e Boccaccio, nel 14° secolo, appartennero idealmente al Rinascimento, ma, a causa delle differenti condizioni politiche del tempo, il loro influsso immediato fu inferiore a quello degli umanisti del 15° secolo. È difficile precisare in poche parole l'atteggiamento degli studiosi rinascimentali verso la Chiesa. Alcuni erano notoriamente liberi pensatori, eppure anche loro ricevevano di solito l'estrema unzione, e si rappacificavano con la Chiesa allorché sentivano avvicinarsi la morte. Molti di loro erano colpiti dalla perversità dei papi del tempo, e nondimeno erano lieti di essere al loro servizio. Lo storico Guicciardini ebbe a scrivere nel 1529: (Guicciardini: Ricordi, 28 (Opere inedite, volume 1). Citato anche dal Burckhardt, La civiltà del Rinascimento in Italia, parte 6, capitolo 2).

«Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia e la mollezia dei preti, sì perché ognuno di questi vizi in sé è odioso, sì perché ciascuno e tutti insieme si convengono poco a chi fa professione di vita dipendente da Dio; e ancora perché sono vizi sì contrari, che non possono stare insieme se non in un subbietto molto strano. Nondimeno il grado che ho avuto con più Pontefici, m'ha necessitato a amare per il particolare mio la grandezza loro; e se non fossi questo rispetto, avrei amato Martino

Lutero quanto me medesimo, non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente, ma per vedere ridurre questa caterva di scellerati a' termini debiti, cioè a restare o senza vizi o senza autorità». Tutto ciò è piacevolmente sincero, e mostra chiaramente perché gli umanisti non potessero dare inizio a una riforma. Per di più, la maggior parte di essi non vedeva vie di mezzo tra l'ortodossia e il libero pensiero; una posizione come quella di Lutero era impossibile per loro, perché non possedevano più la sensibilità medioevale per le sottigliezze della teologia. Masuccio, dopo aver descritto la perversità dei monaci, delle monache e dei frati, dice: «Loro degno ed eterno gastigamento che sia altro da dire, che se non che Iddio possa presto distruggere il Purgatorio, a tale che non potendo di elemosina vivere, andassero alla zappa, onde la maggior parte di loro hanno già contratta la origine» (Masuccio Salernitano. Il Novellino, novella 8 (edizione L. Settembrini, Napoli, 1874). Citato anche dal Burckhardt, La civiltà del Rinascimento in Italia, parte 4, capitolo 2.) Ma non gli viene in mente, come a Lutero, di negare senz'altro il purgatorio, pur conservando la maggior parte dei dogmi cattolici. La ricchezza di Roma dipendeva solo in piccola parte dalle entrate provenienti dai domini papali; per lo più, si trattava d'un tributo, ricavato dall'intero mondo cattolico, tramite un sistema teologico che metteva nelle mani del papa le chiavi del paradiso. Un italiano che avesse realmente posto in discussione questo sistema avrebbe rischiato di impoverire l'Italia, e di farle perdere la sua

posizione nel mondo occidentale. Di conseguenza l'eterodossia italiana, nel Rinascimento, fu puramente intellettuale, e non portò a scismi né ad alcun tentativo di creare un movimento popolare al di fuori della Chiesa. Sola eccezione, e anch'essa assai parziale, fu Savonarola, il quale apparteneva spiritualmente al Medioevo.

La maggior parte degli umanisti conservava le credenze superstiziose che avevano trovato credito nell'antichità. Magia e stregoneria potevano essere condannabili, ma non si pensava che fossero impossibili. Innocenzo ottavo, nel 1484, emise una bolla contro la stregoneria, che dette luogo ad una terrificante persecuzione di streghe, in Germania ed altrove. L'astrologia era particolarmente apprezzata dai liberi pensatori; acquistò anzi un impulso che non aveva più avuto fin dai tempi antichi. Il primo effetto dell'emancipazione dalla Chiesa non fu quello di far pensare gli uomini razionalmente, bensì di aprire le loro menti a tutte le antiche assurdità.

Dal punto di vista morale, il primo effetto dell'emancipazione fu altrettanto disastroso.

Le vecchie regole morali cessarono d'esser rispettate; la maggior parte dei sovrani aveva acquistato la sua posizione col tradimento, e la mantenne con brutale crudeltà.

Quando i cardinali venivano invitati al pranzo per l'incoronazione del papa, si portavano il vino e i coppieri, per timore degli avvelenamenti. Burckhardt, opera citata, parte 4, capitolo 1). Eccettuato Savonarola, è difficile che

un italiano di quel periodo rischiasse qualcosa per ragioni politiche. I guai della corruzione papale erano evidenti, ma nulla fu fatto per porvi rimedio. La necessità d'una Italia unita era ovvia, ma i sovrani erano incapaci di trovare l'accordo. Il pericolo d'una dominazione straniera era imminente, e tuttavia ogni principe italiano era pronto a invocare l'aiuto di qualche potenza straniera, perfino dei turchi, in qualsiasi contrasto con un altro principe italiano. Non riesco a trovare alcun delitto, fuorché la distruzione degli antichi manoscritti, di cui gli uomini del Rinascimento non si siano frequentemente macchiati.

Al di fuori della sfera morale, il Rinascimento ebbe però grandi meriti. In architettura, pittura e poesia è rimasto insuperato. Produsse uomini sommi, come Leonardo, Michelangelo e Machiavelli. Liberò gli uomini colti dalle strettoie della cultura medioevale, e, pur essendo ancora schiavo di un'adorazione dell'antichità, rese consapevoli gli studiosi del fatto che autorevoli pensatori avevano espresso, quasi su ogni tema, opinioni molto diverse tra loro. Facendo rinascere la conoscenza del mondo greco, creò un'atmosfera spirituale in cui fu di nuovo possibile rivaleggiare con le conquiste elleniche, e in cui il genio individuale poteva fiorire con una libertà sconosciuta sin dal tempo di Alessandro. Le condizioni politiche del Rinascimento favorivano lo sviluppo individuale, ma erano instabili; l'instabilità e l'individualismo erano strettamente connessi, come nell'antica Grecia. Uno stabile sistema sociale è naturalmente necessario, ma d'altra parte ogni sistema stabile fin qui realizzato ha impedito lo sviluppo di

meriti eccezionali, artistici o intellettuali. Quanto sangue e quanta anarchia gli uomini son pronti a sopportare, pur di compiere conquiste grandi come quelle del Rinascimento? Nel passato, moltissimo; nel presente, molto meno.

Fino ad oggi non è stata trovata alcuna soluzione a questo problema, benché l'organizzazione sociale vada diventando sempre più progredita.

3: MACHIAVELLI

Il Rinascimento non produsse alcun importante filosofo teorico; produsse però un uomo di primissimo piano nella filosofia pratica: Niccolò Machiavelli. L'uso è di scandalizzarsene, e indubbiamente a volte Machiavelli è scandaloso. Ma molti altri sarebbero come lui, se come lui evitassero l'impostura. La sua filosofia politica è scientifica ed empirica, basata sulla sua esperienza, tesa a trovare i mezzi adatti per determinati fini, senza preoccuparsi se tali fini debbano essere considerati buoni o cattivi. Quando, in certi casi, gli si permette di ricordare i fini cui tende, questi sono tali che tutti potremmo approvarli. Molta della convenzionale infamia legata al suo nome è dovuta alla indignazione degli ipocriti, che odiano la franca ammissione delle cattive azioni. Rimane molto, è vero, nel Machiavelli, che richiede un'attenta critica, ma in questo egli non è che un'espressione della sua epoca. Una simile onestà intellettuale intorno alla disonestà politica

difficilmente sarebbe stata, possibile in un altro periodo o in un altro paese: fuorché forse in Grecia tra uomini che dovevano la loro educazione teorica ai sofisti e la loro preparazione pratica ai costumi dei piccoli Stati che, nella Grecia classica come nell'Italia del Rinascimento, furono la necessaria base politica dei geni.

Machiavelli (1469-1527) era un fiorentino il cui padre, avvocato, non era né ricco né povero. Quando era sulla ventina, a Firenze dominava il Savonarola; la sua miserevole fine fece evidentemente grande impressione su Machiavelli. Egli nota infatti come tutti i profeti armati siano riusciti nelle loro conquiste, mentre quelli disarmati abbiano fallito, e cita Savonarola come esempio di questi ultimi. Dall'altra parte cita Mosè, Ciro, Teseo e Romolo. È un fatto tipico del Rinascimento che Cristo non venga menzionato.

Immediatamente dopo l'esecuzione di Savonarola, Machiavelli ottenne un posto secondario nell'amministrazione fiorentina (1498). Restò nell'amministrazione, compiendo a volte importanti missioni diplomatiche, fino alla restaurazione medicea del 1512. Poi, dato che si era sempre opposto ai Medici, fu arrestato; rilasciato, gli fu concesso di vivere ritirato nella campagna intorno a Firenze. Divenne scrittore per il bisogno d'averne un'altra occupazione. La sua opera più famosa, *Il Principe*, fu scritta nel 1513, e dedicata a Lorenzo de' Medici, perché l'autore sperava così (invano, come si vide poi) di guadagnarsi il favore dei Medici. Il suo tono è forse dovuto in parte a questo scopo pratico; la sua opera più lunga, i *Discorsi*, ch'egli stava scrivendo

contemporaneamente, è nettamente più repubblicana e più liberale. Dice all'inizio del Principe che non parlerà di repubbliche in questo libro, dato che se ne è occupato altrove. Chi non legge anche i Discorsi è probabile che conservi un'impressione molto unilaterale della sua dottrina. Non essendo riuscito a conciliarsi coi Medici, Machiavelli fu costretto a continuare a scrivere. Visse ritirato fino all'anno della sua morte, che fu quello del sacco di Roma da parte delle truppe di Carlo quinto. Il 1527 può essere indicato anche come l'anno in cui morì il Rinascimento italiano. Il Principe vuol ricercare, attraverso la storia e gli eventi contemporanei, come si conquistano, si mantengono e si perdono i principati. L'Italia del 15° secolo offriva una gran molteplicità d'esempi, grandi e piccoli. Pochi sovrani erano legittimi: anche i papi, in molti casi, si assicuravano l'elezione per mezzo della corruzione. Le regole per raggiungere il successo erano diverse da quelle che divennero in tempi più stabili, perché allora nessuno si scandalizzava per crudeltà e tradimenti che avrebbero squalificato un uomo nel 18esimo o 19° secolo. Forse è la nostra epoca che può apprezzar meglio Machiavelli, dato che alcuni dei più clamorosi successi del nostro tempo sono stati raggiunti con metodi altrettanto bassi quanto quelli impiegati nel Rinascimento italiano. Egli avrebbe applaudito, come «amatore» d'arte politica, all'incendio del Reichstag da parte di Hitler, alla sua epurazione del partito nel 1934, e al suo venir meno agli impegni dopo Monaco. Cesare Borgia, figlio di Alessandro sesto, è meritevole delle più alte lodi. Il suo problema era

difficile: primo, con la morte di suo fratello, divenire unico beneficiario delle ambizioni dinastiche di suo padre; secondo, conquistare con le armi, nel nome del papa, territori che, dopo la morte di Alessandro, avrebbero dovuto appartenere a lui e non allo Stato pontificio; terzo, lavorarsi il collegio dei cardinali in modo tale che il futuro papa fosse suo amico.

Perseguì questo difficile fine con grande astuzia; dal suo esempio, dice Machiavelli, dovrebbe trarre i suoi precetti ogni altro principe. Cesare fallì al suo intento, è vero, ma solo per «una straordinaria et estrema malignità della fortuna». Accadde che, quando suo padre morì, egli fosse gravemente malato; nel tempo che mise a ristabilirsi, i nemici avevano organizzato le loro forze, e il suo più fiero avversario era stato eletto papa. Nel giorno della sua elezione Cesare disse a Machiavelli d'aver provveduto a tutto, «eccetto che non pensò mai in su la sua morte (del padre) di stare ancora lui per morire».

Machiavelli, che era perfettamente al corrente di tutte le scelleratezze di Cesare, conclude così: «Raccolte io, adunque, tutte le azioni del duca (Cesare), non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono ascisi allo imperio».

C'è un capitolo interessante «De' Principati ecclesiastici» che, tenendo conto di ciò che è detto nei Discorsi, evidentemente nasconde parte del pensiero di Machiavelli. La ragione di questo sta senza dubbio nel fatto che Il Principe era destinato a piacere ai Medici e che,

quando fu scritto, un Medici era appena divenuto papa (Leone decimo).

Quanto ai principati ecclesiastici, egli dice nel Principe che la sola difficoltà sta nel conquistarli, perché, una volta conquistati, essi son difesi dalle antiche tradizioni religiose, che mettono i loro principi in condizione di non doversi preoccupare del proprio comportamento. Questi principi non han bisogno d'eserciti (così dice), «sendo quelli retti da cagione superiore, alla quale mente umana non aggiunge». Essi sono «esaltati e mantenuti da Dio», e «sarebbe offizio di uomo prosuntuoso e temerario discorrerne». Nondimeno, continua, è lecito indagare con quali mezzi Alessandro sesto abbia così grandemente esteso il potere temporale del papa.

La discussione intorno ai poteri papali che si trova nei Discorsi è più lunga e più sincera. Machiavelli comincia col classificare gli uomini più notevoli secondo una gerarchia etica. I migliori, egli dice, sono i fondatori di religioni; poi vengono i fondatori di monarchie o repubbliche; poi i letterati. Questi sono i buoni, mentre i distruttori delle religioni, i sovvertitori delle repubbliche o dei regni, e i nemici della virtù o delle lettere sono i cattivi. Coloro che stabiliscono delle tirannidi sono malvagi, compreso Giulio Cesare; invece Bruto era buono. (Il contrasto tra questo punto di vista e quello di Dante dimostra l'effetto della letteratura classica.) L'autore sostiene che la religione deve avere un posto preminente nello Stato, non a motivo della sua verità, ma come cemento sociale: i Romani avevano ragione quando pretendevano che si credesse

negli àuguri e punivano chi li trattava con poco rispetto. Le critiche del Machiavelli verso la Chiesa dei suoi giorni sono due: che per la sua cattiva condotta ha minato la fede religiosa, e che il potere temporale dei papi, con la politica che gli è legata, impedisce l'unificazione d'Italia. Queste critiche sono espresse con grande vigore. «Quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione... è propinquo senza dubbio o la rovina o il flagello (della Chiesa)... Abbiamo dunque con la Chiesa e coi preti noi Italiani questo primo obbligo, d'essere diventati senza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora un maggiore, il quale è cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa nostra provincia divisa.» (Il che fu vero fino al 1870). Tenendo conto di questi brani, bisogna supporre che l'ammirazione di Machiavelli per Cesare Borgia fosse provocata solo dalla sua astuzia, non dai suoi scopi. L'ammirazione per l'astuzia e per le arti che conducono alla fama era vivissima nel Rinascimento. Un sentimento del genere, naturalmente, è sempre esistito; molti dei nemici di Napoleone lo ammiravano con vero entusiasmo come stratega militare. Ma nell'Italia dei tempi del Machiavelli l'ammirazione quasi artistica per l'astuzia era molto maggiore che non nei secoli precedenti o successivi. Sarebbe un errore tentare di conciliarla con le più ampie aspirazioni politiche che Machiavelli esprimeva; le due cose, ammirazione per l'astuzia e desiderio patriottico dell'unità d'Italia, convivevano nel suo pensiero fianco a fianco, e non avevano subito sintesi alcuna. Così

egli può apprezzare Cesare Borgia per la sua intelligenza e biasimarlo perché tiene l'Italia divisa. Secondo lui, una personalità perfetta sarebbe un uomo intelligente e senza scrupoli come Cesare Borgia, per quel che riguarda i mezzi, ma tendente a fini diversi. Il Principe termina con un eloquente appello ai Medici perché liberino l'Italia dai «barbari» (cioè francesi e spagnoli), il cui dominio «puzza». Machiavelli non sembra attendersi che una simile impresa possa essere compiuta per motivi disinteressati, anziché per amore del potere e ancor più della fama. Il Principe è molto esplicito nei ripudiare la moralità tradizionale, quando si tratta della condotta dei sovrani. Un sovrano perirà se è sempre magnanimo; egli dev'essere furbo come una volpe e feroce come un leone.

C'è un capitolo (18) intitolato: «In che modo e' principi abbino a mantenere la fede». Impariamo che essi debbono mantenere la fede quando conviene, altrimenti no. Un principe, quando è il caso, deve mancare alla parola data.

«Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, et essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici li uomini, e tanto obediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare. Io non voglio delli esempi freschi tacerne uno. Alessandro sesto non fece mai altro, non pensò mai ad altro che ad ingannare uomini, e sempre trovò subietto da poterlo fare. E non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori giuramenti affermassi una cosa, che l'osservassi meno;

non di meno, sempre li succedono l'inganni ad vatum, perché conosceva bene questa parte del mondo. A un principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità (le virtù convenzionali), ma è bene necessario parere di averle.» Va avanti dicendo che, soprattutto, un principe deve sembrare religioso. Il tono dei Discorsi, che dovrebbero essere un commento a Livio, è assai diverso. Ci sono interi capitoli che sembrano quasi scritti da Montesquieu; la maggior parte del libro avrebbe potuto ricevere l'assenso di un liberale del 18° secolo. La dottrina dei controlli e dell'equilibrio è esposta esplicitamente. Principi, nobili e popolo dovrebbero aver tutti la loro parte nella costituzione; allora questi tre poteri si terrebbero reciprocamente sotto controllo. La costituzione di Sparta, dettata da Licurgo, era la migliore, perché realizzava il più perfetto equilibrio; quella di Solone era troppo democratica, e portò quindi alla tirannide di Pisistrato. La costituzione repubblicana di Roma era buona, proprio per il conflitto tra il Senato e il popolo. La parola libertà è usata dovunque per denotare qualcosa di prezioso, benché non sia del tutto chiaro ciò che sta a significare. Tale incertezza deriva senza dubbio dall'antichità, ed è stata trasmessa fino al 18esimo e 19° secolo. La Toscana ha conservato le sue libertà, perché non contiene né castelli né signori. Sembra che si riconosca che la libertà politica richieda una certa virtù personale nei cittadini. Soltanto in Germania, a quanto leggiamo, la probità e la religione sono ancora comuni, e per questo in Germania ci sono parecchie repubbliche. In

genere il popolo è più saggio e più costante dei principi, per quanto Livio e la maggior parte degli altri scrittori sostengano il contrario. Non è senza ragione che si dice «voce di popolo voce di Dio». È interessante osservare come il pensiero politico greco e romano dell'epoca delle rispettive repubbliche acquistasse nel 15° secolo un'attualità che non aveva avuto in Grecia dopo Alessandro o a Roma dopo Augusto. I neoplatonici, gli arabi e gli scolastici si dedicarono con appassionato interesse alla metafisica di Platone e di Aristotele, ma nessuno studiò i loro scritti politici, perché i sistemi politici dell'epoca delle Città-Stato erano completamente scomparsi. La nascita delle Città-Stato in Italia coincise col risveglio della cultura e permise agli umanisti di utilizzare le teorie politiche di Grecia e di Roma repubblicane. L'amore per la «libertà» e la dottrina del controllo e dell'equilibrio giunsero al Rinascimento dall'antichità, e all'epoca moderna in gran parte dal Rinascimento, ma anche direttamente dall'antichità. Questo particolare aspetto del Machiavelli ha almeno altrettanta importanza delle più famose dottrine «immorali» del Principe. Va notato che Machiavelli non basa mai alcun argomento politico su esempi cristiani o biblici. Gli scrittori medioevali avevano un dato concetto del potere «legittimo», che era quello del papa e dell'imperatore, o derivato da loro.

Gli scrittori nordici, fino a Locke, si chiedono cosa sia accaduto nel Giardino dell'Eden, e pensano di poterne trarre prove sulla «legittimità» di determinati poteri. In Machiavelli non esiste una simile concezione. Il potere

spetta a coloro che hanno l'abilità di conquistarselo in libera competizione. La sua preferenza per un governo popolare non deriva da alcuna idea di «diritto», ma dalla constatazione che i governi popolari sono meno crudeli, arbitrari e incostanti delle tirannidi.

Tentiamo di fare una sintesi (che Machiavelli non fece) tra le parti «moralì» e quelle immorali della sua dottrina. In ciò che segue, non esprimerò mie opinioni, ma, esplicitamente o implicitamente, le sue. Esistono determinati beni politici, tre dei quali sono particolarmente importanti: indipendenza nazionale, sicurezza, e costituzione ben ordinata. La miglior costituzione è quella che ripartisce i diritti legali tra principe, nobili e popolo in proporzione con il loro reale potere, perché sotto una simile costituzione è difficile che le rivoluzioni riescano, e quindi è possibile la stabilità; ma appunto per la stabilità, sarebbe saggio dare un maggior potere al popolo. Questo riguardo ai fini. Ma c'è anche, in politica, la questione dei mezzi. è perfettamente inutile perseguire uno scopo politico con metodi destinati a fallire: se riteniamo buono un certo fine, dobbiamo scegliere mezzi adeguati al suo raggiungimento. La questione dei mezzi può esser trattata in maniera puramente scientifica, senza tenere in considerazione la bontà o l'iniquità degli scopi. «Successo» significa raggiungimento dei nostri obiettivi, quali che possano essere. Se esiste una scienza del successo, questa può essere studiata altrettanto bene attraverso i successi dei malvagi che attraverso quelli dei buoni; meglio, anzi, dato che gli esempi dei cattivi che

hanno avuto successo sono più numerosi di quelli dei santi. Ma la scienza del successo, una volta codificata, sarà utile al santo come al peccatore.

Infatti il santo, se si occupa di politica, deve desiderare, proprio come fa il peccatore, di raggiungere il successo. Si tratta in ultima analisi d'una questione di forza. Per raggiungere un certo obiettivo politico è necessaria, in un modo o nell'altro, la forza.

Questo semplice fatto è occultato da slogan come «il diritto prevarrà» o «il trionfo del male è di breve durata». Se prevale il partito che tu pensi abbia ragione, ciò accade perché ha una forza superiore. È vero però che la forza dipende spesso dall'opinione pubblica, e l'opinione pubblica dalla propaganda; ed è vero anche che nella propaganda è un vantaggio sembrare più virtuoso dell'avversario, e che uno dei modi di sembrar virtuoso è di essere virtuoso. Per questa ragione può accadere talvolta che la vittoria vada a quel partito che maggiormente pratica quella che il pubblico chiama «virtù». Dobbiamo concedere a Machiavelli che quest'elemento ebbe il suo peso nell'incremento del potere papale durante i secoli 11esimo, 12esimo e 13esimo, nonché nel successo della Riforma nel 16° secolo. Ma ci sono importanti limitazioni. In primo luogo, coloro che hanno raggiunto il potere possono, controllando la propaganda, far sì che il loro partito appaia virtuoso; nessuno, per esempio, potrebbe denunciare le colpe di Alessandro sesto in una scuola pubblica di New York o di Boston. In secondo luogo, ci sono dei periodi caotici, in cui spesso ha successo anche un'evidente

impostura; il periodo di Machiavelli era uno di questi. In tempi simili, il cinismo si diffonde rapidamente, e fa sì che gli uomini dimentichino tutto purché vi trovino un tornaconto. Anche in periodi del genere, come dice Machiavelli stesso, è opportuno mostrare un'apparenza virtuosa davanti al pubblico ignorante. Si può fare un altro passo innanzi. Machiavelli è d'opinione che gli uomini civili siano, quasi senza eccezione, degli egoisti senza scrupoli. Se uno desiderasse costituire una repubblica, egli dice, gli riuscirebbe più facile con dei montanari che con gli abitanti d'una gran città, dato che questi ultimi sono già corrotti. (Curiosa questa anticipazione di Rousseau. Sarebbe divertente, e non del tutto assurdo, interpretare Machiavelli come un romantico disilluso). Se uno è un egoista senza scrupoli, la scelta della più saggia linea di condotta dipenderà, per lui, dalla popolazione con cui ha a che fare. La Chiesa del Rinascimento scandalizzò tutti, ma fu solo a nord delle Alpi che scandalizzò tanto da provocare la Riforma. Al tempo in cui Lutero cominciò la sua rivolta, le entrate del Papato erano probabilmente maggiori di quel che sarebbero state se Alessandro sesto e Giulio secondo fossero stati più virtuosi, e, se questo è vero, lo è a causa del cinismo regnante nell'Italia rinascimentale. Ne consegue che i politici si comporteranno meglio quando si appoggeranno su una popolazione virtuosa che non quando si appoggeranno su gente indifferente a qualsiasi considerazione morale; essi si comporteranno anche meglio in una comunità in cui i loro crimini (se ce ne sono) possano venir resi noti a tutti, che non in una comunità in

cui esista una rigorosa censura sottoposta al loro controllo. Un certo margine, s'intende, bisognerà lasciarlo all'ipocrisia, ma tale margine può essere di molto diminuito con opportune istituzioni.

Il pensiero politico di Machiavelli, come quello della maggior parte degli antichi, è, sotto certi aspetti, alquanto superficiale. Si occupa dei grandi legislatori, come Licurgo e Solone, quasi che essi avessero creato una comunità tutto d'un tratto, senza tenere conto di ciò che era successo prima. La concezione di comunità come di qualcosa d'organico che va sviluppandosi e su cui gli statisti possono influire solo entro certi limiti, è per lo più moderna ed è stata grandemente rafforzata dalla teoria evoluzionistica. Questa concezione non si ritrova in Machiavelli più che in Platone.

Si potrebbe sostenere, però, che il punto di vista evoluzionistico intorno alla società, vero in passato, non sia più auspicabile, e debba per il presente e per il futuro esser sostituito da un punto di vista più meccanicistico. In Russia e in Germania sono state create nuove società, in maniera del tutto analoga a quella in cui si suppone che il mitico Licurgo abbia creato la costituzione spartana. L'antico legislatore è un mito felice; il legislatore moderno è una terrificante realtà. Il mondo è divenuto più simile a quello di Machiavelli di quanto non lo fosse in passato, e l'uomo moderno, prima di rifiutare la sua filosofia, deve pensarci meglio che nel 19° secolo.

4: ERASMO E TOMMASO MORO

Nei paesi nordici, il Rinascimento cominciò più tardi che in Italia, e ben presto s'intrecciò alla Riforma. Ma ci fu un breve periodo, al principio del 16° secolo, nel quale la nuova cultura fu ampiamente disseminata in Francia, in Inghilterra e in Germania, senza che venissero messe in causa controversie teologiche. Questo Rinascimento fu per molti aspetti diversissimo da quello italiano. Non fu anarchico o amorale; al contrario, andò unito alla pietà e alla pubblica virtù. Suo principale interesse era l'applicazione degli schemi scolastici alla Bibbia, e l'elaborazione di un testo più accurato di quello della Vulgata. Era meno brillante e più solido del suo progenitore italiano, meno adatto alle manifestazioni individuali di cultura, ansioso piuttosto d'estendere la cultura il più possibile. Due uomini, Erasmo e Sir Tommaso Moro, ci serviranno come esempi del Rinascimento nordico. Erano amici intimi, ed avevano molto in comune. Entrambi erano colti, benché Moro lo fosse meno di Erasmo; entrambi disprezzavano la filosofia scolastica; entrambi auspicavano una riforma ecclesiastica dall'interno, ma deplorarono lo scisma protestante, quando si verificò; entrambi erano scrittori acuti, brillanti e dotati. Prima della rivolta di Lutero, erano due guide per i pensatori, ma dopo il mondo divenne troppo violento, da entrambe le parti, per uomini del loro tipo. Moro subì il martirio, ed Erasmo cadde nell'inattività. Né Erasmo né

Moro erano filosofi nel vero senso della parola. Se ne parlo, è perché illustrano il carattere di un'epoca prerivoluzionaria, in cui esisteva una forte corrente in favore d'una moderata riforma, e i moderati non erano stati ancora terrorizzati e spinti alla reazione dagli estremisti. Essi costituiscono anche un esempio di quell'abbandono d'ogni sistematica in teologia o in filosofia, che caratterizzò la reazione contro la scolastica.

Erasmus (1466-1536) nacque a Rotterdam. (Per la vita di Erasmo ho seguito soprattutto l'eccezionale biografia di Huizinga.). Era figlio illegittimo, e inventò una narrazione romanticamente falsa intorno alle circostanze della sua nascita. In realtà suo padre era un prete, uomo di qualche cultura, conoscitore del greco. I suoi genitori morirono mentre era ancora un ragazzo, e i suoi tutori (essendosi, a quanto pare, appropriati del suo danaro) lo convinsero con mille carezze a farsi monaco nel monastero di Steyr, passo di cui si rammaricò per tutto il resto della sua vita. Uno dei suoi tutori era maestro di scuola, ma sapeva meno latino di quanto non ne sapesse Erasmo da scolaro; a un'epistola latina del ragazzo, egli rispose: Se scriverai ancora in maniera così elegante. aggiungi un commento, per favore».

Nel 1493 divenne segretario del vescovo di Cambrai, cancelliere dell'ordine del Toson d'Oro. Ciò gli dette l'opportunità di lasciare il monastero e di viaggiare, ma non in Italia come aveva sperato. La sua conoscenza del greco era ancora assai superficiale, ma era un profondissimo latinista; ammirava particolarmente Lorenzo Valla per il suo

libro sulle eleganze della lingua latina. Considerava la cultura latina del tutto compatibile con la vera devozione, e citava come esempi Agostino e Gerolamo, dimenticando forse il sogno in cui Nostro Signore rimproverava quest'ultimo perché leggeva Cicerone.

Fu per un certo tempo all'università di Parigi, ma non ci trovò nulla che gli fosse di profitto. L'università aveva avuto i suoi tempi d'oro dal principio della scolastica fino a Gerson e al movimento conciliare, ma ora le vecchie dispute s'erano inaridite. Tomisti e scotisti, detti «gli Antichi», litigavano con gli occamisti, detti i Terministi o «i Moderni». Infine, nel 1432, si riconciliarono e fecero causa comune contro gli umanisti, che stavano facendo rapidi progressi a Parigi, al di fuori dei circoli universitari. Erasmo odiava gli scolastici che considerava sorpassati e antiquati.

Ricordava in una lettera che, quando volle ottenere il grado di dottore, tentò di non dire niente né di gradevole né di spiritoso. In realtà non gli piaceva alcuna filosofia, neppure Platone e Aristotele, benché di questi, essendo antichi, occorresse sempre parlare con rispetto.

Nel 1499 fece la sua prima visita in Inghilterra, dove gli piacque la moda di baciare le ragazze. In Inghilterra fece amicizia con Colet e Moro, che lo incoraggiò a intraprendere un lavoro serio piuttosto che dedicarsi alle quisquillie letterarie. Colet teneva delle lezioni sulla Bibbia senza conoscere il greco; Erasmo, sentendosi attratto dallo studio della Bibbia, pensò che la conoscenza del greco fosse essenziale. Dopo aver lasciato l'Inghilterra al

principio del 1500, si mise all'opera per imparare il greco, pur essendo troppo povero per pagarsi un maestro; nell'autunno del 1502 era già molto esperto, e quando nel 1506 andò in Italia, trovò che gli italiani non avevano niente da insegnargli. Decise di pubblicare San Gerolamo e un Testamento greco con una nuova traduzione latina; entrambe le cose furono compiute nel 1516. La scoperta di alcune imprecisioni nella Vulgata tornò utile in seguito ai protestanti. Tentò di imparare l'ebraico, ma ci rinunciò.

Il solo libro di Erasmo che venga letto tuttora è l'Elogio della pazzia. L'idea di questo libro gli venne nel 1509, mentre stava attraversando le Alpi nel viaggio dall'Italia all'Inghilterra. Lo scrisse rapidamente a Londra, in casa di Sir Tommaso Moro, cui è dedicato, con divertente e appropriato gioco di parole, dato che in inglese «moros» significa «pazzo». Nel libro, la Pazzia parla in prima persona; ella canta con gran gusto le proprie lodi, e il testo era ancor più ravvivato dalle illustrazioni dell'Holbein.

La Pazzia si occupa di tutti i lati della vita umana, e di tutte le classi e professioni. Se non fosse per lei, la razza umana scomparirebbe, perché chi si sposerebbe se non per pazzia? Ella consiglia, come antidoto alla saggezza, di prendere «una moglie, perché sebbene la donna sia un animale inetto e stolto, non tralascia però di essere gaio e soave e, vivendo ella in dimestichezza coll'uomo, saprà temperare colla sua pazzia l'umor aspro e triste di lui». Chi può esser felice senza l'adulazione e l'amore di se stesso? Tuttavia, folle è una tale felicità. Gli uomini più felici sono i più vicini ai bruti e a coloro che si spogliano della ragione.

La migliore felicità è quella basata sulla illusione, dato che costa di meno: è più facile immaginarsi re che procurare di diventare re sul serio. Erasmo si prende poi gioco dell'orgoglio nazionale e dell'amor proprio professionale: quasi tutti i maestri delle arti e delle scienze hanno un egregio concetto di sé, e traggono la propria felicità da questo concetto. Ci sono dei brani in cui la satira cede il posto all'invettiva, e allora la Pazzia espone le vere opinioni d'Erasmo; queste riguardano soprattutto gli abusi ecclesiastici. Assoluzioni e indulgenze, con le quali i preti «computano per ciascuna anima il tempo della residenza in purgatorio»; l'adorazione dei santi, e anche della Vergine «i cui ciechi devoti pensano che sia il caso di porre la madre avanti al Figlio»; le dispute dei teologi sulla Trinità e l'Incarnazione; la dottrina della transustanziazione; le sette scolastiche; i papi, i cardinali e i vescovi, tutti ridicolizzati in modo spietato.

Particolarmente feroce l'attacco agli ordini monastici: i monaci sono «dei pazzi malati al cervello», che hanno in sé pochissima religione, e sono tuttavia «fortemente innamorati di se stessi, e commossi ammiratori della propria felicità». Si comportano come se la religione consistesse tutta in una minuziosa scrupolosità: «Le scarpe devono avere tanti nodi, il cingolo dev'essere del tal colore, la veste formata da tanti pezzi, la cintura della tal qualità e della tal larghezza, la cocolla della tal forma e della tale ampiezza, la chierica di tanti centimetri di diametro», e così via, «Sarà grazioso ascoltare i loro processi dinanzi al tribunale supremo: uno si vanterà

d'essersi rovinato l'appetito, cibandosi solo di pesci; un altro annuncerà d'aver trascorso la maggior parte del tempo sulla terra nel divino esercizio di cantar salmi;... un altro d'aver passato sessant'anni senza toccar danaro se non con due dita ben bene inguantate.» Ma Cristo interromperà: «Maledizione su di voi, scribi e farisei...

Io vi lasciai un solo precetto, di amarvi l'un l'altro, e non ho udito nessuno sostenere d'averlo fedelmente messo in atto». Tuttavia sulla terra questi uomini sono temuti perché, attraverso il confessionale, vengono a conoscere molti segreti, e spesso li spifferano quando sono ubriachi. I papi non sono risparmiati. Essi dovrebbero imitare il loro Maestro in umiltà e povertà. «Tutte le armi de' papi consistono in quelle dolci benedizioni, di cui parla San Paolo e delle quali non sono avari; consistono esse in interdetti, in sospensioni, in gravami, in anatemi, in vendicatrici pitture, (Vigeva l'uso di esporre pitture raffiguranti gente scomunicata o messa al supplizio.) e in quel fulmine terribilissimo, col quale un beatissimo padre può cacciare a suo grado qualunque anima anche al di là dell'inferno. I nostri Santissimi Padri in Cristo e vicari di Cristo non sogliono mai adoperare con maggiore zelo questo spaventevole castigo, che contro coloro i quali, ad istigazione del demonio, tentano di diminuire, o rosicchiare i patrimoni di San Pietro.

Si potrebbe supporre, da simili brani, che Erasmo avrebbe accolto con favore la Riforma, invece le cose andarono altrimenti. Il libro finisce esprimendo la seria convinzione che la vera religione sia una forma di pazzia.

Ci sono in tutto due tipi di pazzia, una delle quali viene lodata ironicamente, l'altra sul serio; la pazzia seriamente lodata è quella che si esplica nella semplicità cristiana. Questa lode va di pari passo con l'avversione di Erasmo per la filosofia scolastica e per i colti dottori dal latino poco classico. Ma ha anche un aspetto più profondo. È la prima apparizione in letteratura, che io sappia, del punto di vista esposto dal Vicario savoiardo di Rousseau, secondo cui la vera religione viene dal cuore, non dalla testa, e tutta l'elaborazione teologica è superflua. Tale opinione è divenuta sempre più comune, ed è ora quasi generale, fuorché tra i protestanti. È, essenzialmente, un rifiuto dell'intellettualismo ellenico da parte del sentimentalismo nordico. Erasmo, nella sua seconda visita in Inghilterra, vi rimase per cinque anni (1509-1514), in parte a Londra, in parte a Cambridge. Esercitò un notevole influsso sull'umanesimo inglese.

L'educazione nelle scuole pubbliche inglesi rimase, fino a non molto tempo fa, quasi esattamente quale egli avrebbe desiderato: un saldo fondamento in greco e in latino, che comprendesse non soltanto traduzioni, ma componimenti in versi e in prosa. La scienza, benché dominasse il mondo intellettuale fin dal 17° secolo, era reputata immeritevole d'attenzione da parte di un gentiluomo o d'un sacerdote; Platone andava studiato, ma non gli argomenti che Platone stimava degni di studio. Tutto ciò è in linea con la mentalità di Erasmo.

Gli uomini del Rinascimento erano pieni di un'immensa curiosità; «questi cervelli», dice Huizinga, «non ne avevano

mai a sufficienza di fenomeni sorprendenti, di curiosi dettagli, di rarità e di anomalie». Solo che, al principio, cercavano tutto ciò non già nel mondo, ma nei vecchi libri. Erasmo s'interessava del mondo ma non poteva digerirlo allo stato greggio: doveva essere condito di latino o di greco, prima ch'egli potesse assimilarlo. I racconti dei viaggiatori venivano tenuti in poco conto, ma qualsiasi meraviglia narrata da Plinio era accettata per buona.

Gradatamente, però, la curiosità cominciò a trasferirsi dai libri al mondo reale; gli uomini si interessarono agli strani e feroci animali che venivano realmente scoperti, piuttosto che a quelli descritti dagli autori classici. Calibano viene da Montaigne, e i cannibali di Montaigne vengono dagli esploratori. «I cosiddetti antropofagi, e gli uomini le cui teste crescono sotto le spalle» sono stati visti da Otello, non tratti dall'antichità.

E così la curiosità del Rinascimento da letteraria divenne gradatamente scientifica. Gli uomini erano incalzati da una tal piena di nuovi fatti che potevano al principio lasciarsi solo trasportare dalla corrente. I vecchi sistemi erano evidentemente errati; la fisica di Aristotele, l'astronomia di Tolomeo e la medicina di Galeno non potevano essere forzate fino ad includere le scoperte che erano state fatte successivamente.

Montaigne e Shakespeare si accontentano della confusione; la scoperta è piacevole ed il sistema è il suo nemico. E soltanto dal 17° secolo che la facoltà di costruire sistemi si adegua alle nuove conoscenze dei fatti. Tutto questo però ci ha allontanati da Erasmo, per il quale

Colombo era assai meno interessante degli Argonauti.

Erasmus era incurabilmente e sfacciatamente un letterato. Scrisse un libro, *Enchiridion Militis Christiani*, in cui consigliava ai soldati analfabeti di leggere la Bibbia, ma anche Platone, Ambrogio, Gerolamo e Agostino. Fece un'ampia raccolta di proverbi latini, ai quali nelle successive edizioni ne aggiunse molti greci; suo scopo iniziale era di mettere la gente in grado di scrivere in un latino corrente. Scrisse un libro di *Colloqui*, che ebbe un immenso successo, per insegnare come parlare in latino delle cose d'ogni giorno, come per esempio del gioco delle bocce. Forse allora questo era più utile di quanto ora non sembri. Il latino era l'unica lingua internazionale e gli studenti dell'università di Parigi venivano da tutto l'Europa occidentale. Può darsi che spesso il latino fosse l'unica lingua in cui due studenti potessero intendersi. Dopo la Riforma, Erasmo visse prima a Lovanio, città che conservava una perfetta ortodossia cattolica, poi a Basilea che divenne invece protestante. Ciascun partito tentava di attrarlo, per lungo tempo invano. Come abbiamo visto, egli si era pronunciato con energia contro gli abusi ecclesiastici e la perversità dei papi; nel 1518, proprio nell'anno della rivolta di Lutero, pubblicò una satira dal titolo *Julius exclusus*, che descriveva l'insuccesso di Giulio secondo nel suo tentativo di entrare in paradiso. Ma la violenza di Lutero gli ripugnava, ed egli odiava la guerra. Infine, si accostò al partito cattolico. Nel 1524 scrisse un libro in difesa del libero arbitrio che Lutero, seguendo ed esagerando Agostino, respingeva. Lutero replicò

furiosamente ed Erasmo fu di conseguenza spinto alla reazione.

Da questo momento fino alla morte ebbe però un'importanza sempre minore.

Era sempre stato timido e i tempi non erano più adatti per la gente timida.

Per gli onesti le sole alternative onorevoli erano il martirio o la vittoria. Il suo amico Sir Tommaso Moro fu costretto a scegliere il martirio, ed Erasmo commentò: «Volesse il cielo che Moro non si fosse mai immischiato in questi pericolosi affari, e avesse lasciato i problemi teologici ai teologi». Erasmo visse troppo a lungo in un'epoca di nuove virtù e di nuovi vizi (eroismo e intolleranza), nessuno dei quali egli poteva acquistare. Sir Tommaso Moro (1478-1535) fu, come uomo, molto più ammirevole di Erasmo, ma il suo influsso fu molto minore. Era un umanista, ma anche un uomo profondamente religioso. Ad Oxford si mise all'opera per imparare il greco, cosa allora non comune, e gli fu attribuita della simpatia per gli eretici italiani.

Le autorità e suo padre si opposero, ed egli fu allontanato dall'università. Poi fu attratto dai certosini, che praticavano una estrema austerità, e prese in esame la possibilità di votarsi a quest'ordine. Decise però di non farlo, a quanto pare su consiglio di Erasmo, che incontrò per la prima volta in questo periodo. Suo padre era avvocato, e Tommaso decise di seguire la professione paterna. Nel 1504 era membro del parlamento, e capeggiò l'opposizione alla richiesta di nuove tasse da parte di

Enrico settimo. Ebbe successo, e il re ne fu furioso; mandò il padre di Moro alla Torre, rilasciandolo, però, dietro pagamento di cento sterline. Alla morte del re, nel 1509, Moro tornò ad esercitare l'avvocatura, e si guadagnò il favore di Enrico ottavo.

Fu nominato cavaliere nel 1514, e incaricato di varie ambasciate. Il re lo considerava sempre invitato a corte, ma Moro avrebbe preferito non andarci; una volta infine, il re si recò, non invitato, a pranzare da lui nella sua casa di Chelsea. Moro non si fece illusioni intorno a Enrico ottavo, e quando lo complimentavano per il favorevole atteggiamento del re verso di lui, rispondeva: «Se la mia testa potesse guadagnargli un castello in Francia, non mancherebbe di farla saltare». Quando Wolsey cadde, il re nominò Moro cancelliere al suo posto. Contrariamente all'uso comune, egli rifiutava ogni dono da parte dei querelanti. Ben presto cadde in disgrazia perché il re era deciso a divorziare da Caterina d'Aragona per sposare Anna Bolena, e Moro si opponeva fermamente al divorzio. Si dimise quindi nel 1532. La sua incorruttibilità nell'esercizio della sua carica è dimostrata dal fatto che, dopo le dimissioni, aveva solo cento sterline all'anno. Malgrado la sua presa di posizione, il re lo invitò al suo matrimonio con Anna Bolena, ma Moro rifiutò l'invito. Nel 1534 il re fece passare in parlamento l'Atto di supremazia, che dichiarava lui e non il papa capo della Chiesa d'Inghilterra. Sulla base di questo atto si pretendeva anche un giuramento di supremazia, che Moro si rifiutò di prestare; questo atteggiamento costituiva solo presunzione

di tradimento, che non portava con sé la pena di morte. Fu dimostrato, però, attraverso testimonianze assai dubbie, come Moro avesse detto che il parlamento non poteva nominare Enrico capo della Chiesa; su questa prova fu accusato d'alto tradimento e decapitato. Le sue proprietà furono consegnate alla principessa Elisabetta, che le conservò fino al giorno della sua morte. Moro è ricordato quasi unicamente per la sua Utopia (1518). Utopia è un'isola nell'emisfero meridionale, dove tutto va nel miglior modo possibile. È stata visitata per caso da un marinaio di nome Raphael Hythloday, che vi ha passato cinque anni, ed è tornato in Europa solamente per rendere note quelle sagge istituzioni.

Ad Utopia, come nella repubblica di Platone, tutte le cose sono in comune, perché non si può avere pubblico bene là dove esiste la proprietà privata, e senza il comunismo non ci può essere eguaglianza. Moro, nel dialogo, obietta che il comunismo renderebbe gli uomini pigri e distruggerebbe il rispetto per i magistrati; a questo Raphael replica che nessuno che fosse vissuto ad Utopia direbbe qualcosa di simile.

Ad Utopia ci sono cinquantaquattro città, tutte di eguale importanza, meno una che è la capitale. Tutte le strade sono larghe venti piedi, e tutte le case d'abitazione sono esattamente simili, con una porta sulla strada e una sul giardino. Non ci sono serrature alle porte, e tutti possono entrare in qualunque casa. I tetti sono piatti. Ogni dieci anni la gente cambia casa, a quanto pare per escludere qualsiasi sentimento di proprietà. Nelle campagne ci sono

delle fattorie, in ciascuna delle quali non vivono meno di quaranta persone compresi due schiavi; ciascuna fattoria è sotto la guida di un signore e di una signora, vecchi e saggi. Le uova non sono covate dalle galline, ma in incubatrici (che non esistevano al tempo di Moro). Tutti sono vestiti allo stesso modo, e c'è solo differenza tra i vestiti degli uomini e delle donne e tra quelli delle persone sposate e non sposate. Le mode non cambiano mai, e non si fa differenza tra gli abbigliamenti estivi ed invernali. Per lavorare si indossano vesti di cuoio o di pelle, così un vestito durerà sette anni. Quando smettono di lavorare gettano un mantello di lana sulle vesti da lavoro. Tutti questi mantelli sono simili e sono del colore naturale della lana. Ciascuna famiglia fa da sé i propri vestiti. Tutti, gli uomini come le donne, lavorano sei ore al giorno, tre prima di pranzo e tre dopo. Tutti vanno a letto alle otto e dormono otto ore. Di prima mattina ci sono delle lezioni, cui si recano delle moltitudini, benché non esista alcun obbligo di parteciparvi. Dopo cena si dedica un'ora al gioco. Sei ore di lavoro sono sufficienti, perché non esistono pigri e non ci sono lavori inutili. Da noi le donne, i preti, i ricchi, i servitori e i mendicanti per lo più non fanno nulla di utile, e anzi si impiega molto lavoro per produrre a favore dei ricchi cose lussuose e non necessarie; tutto questo è evitato ad Utopia. A volte si scopre che c'è un di più, e allora i magistrati proclamano un giorno di lavoro più breve. Alcuni vengono prescelti per diventare uomini di cultura e, se danno un buon risultato, vengono esentati dagli altri lavori. Tutti coloro che devono occuparsi del governo vengono

scelti tra i dotti. Il governo è una rappresentanza democratica, con un sistema di elezioni indirette; alla testa c'è un principe eletto a vita, ma che può venir deposto qualora scivolasse nella tirannide. La vita familiare è patriarcale; i figli sposati vivono nella casa del padre e restano sotto la sua guida, a meno che non sia rimbambito. Se una famiglia diventa troppo numerosa, i bambini in eccesso vengono assegnati ad un'altra famiglia. Se una città diventa troppo grande, alcuni degli abitanti vengono trasferiti in un'altra. Se tutte le città sono troppo grandi, viene costruita una nuova città in aperta campagna. Non si dice nulla su ciò che andrà fatto quando tutto il territorio sarà coperto di costruzioni. L'uccisione delle bestie per procurarsi del cibo è effettuata sempre dagli schiavi, per evitare che i liberi cittadini possano apprendere la crudeltà. Ci sono degli ospedali così perfetti che i malati li preferiscono alle proprie case. Mangiare a casa è permesso, ma la maggior parte del popolo mangia in saloni comuni. Qui i «bassi servizi» sono assolti dagli schiavi, ma la cucina è fatta dalle donne e il servizio dai ragazzi più grandicelli. Gli uomini siedono ad un banco, le donne ad un altro; le madri con i figli sotto i cinque anni stanno in un locale separato. Tutte le donne danno da mangiare ai propri figli. I bambini sopra i cinque anni, se sono troppo giovani per servire in tavola, «stanno in piedi in un meraviglioso silenzio», mentre gli anziani mangiano; essi non hanno diritto a un pranzo a parte, ma devono accontentarsi degli avanzi che vengono dati loro dalla tavola. Quanto al matrimonio, sia gli uomini che le donne

sono severamente puniti se non sono vergini quando si sposano; e il capo di una casa in cui è stata commessa qualche colpa è passibile di essere tacciato di infamia per incuria. Prima del matrimonio, marito e moglie si mostrano l'un l'altra nudi; nessuno comprerebbe un cavallo senza prima togliergli la sella e le briglie, e analoghe considerazioni valgono per il matrimonio. Esiste il divorzio per adulterio e per «intollerabile ostinazione» di una delle due parti; ma il colpevole non può risposarsi.

A volte il divorzio è ammesso senza che vi sia colpa di uno dei coniugi, ma unicamente quando entrambe le parti lo desiderano. Chi viola il vincolo matrimoniale viene punito con la schiavitù. Esiste un commercio estero, principalmente per procurarsi il ferro che nell'isola non c'è. Si utilizza il commercio anche a scopi bellici. Gli Utopici non tengono in nessuna considerazione la gloria marziale, benché tutti imparino a combattere, le donne come gli uomini. Si decidono alla guerra per tre motivi: per difendere il proprio territorio quando è invaso; per liberare dagli invasori il territorio di un alleato; per liberare dalla tirannide una nazione oppressa. Ma quando possono, impiegano dei mercenari per combattere le guerre in vece loro. Tentano di far indebitare le altre nazioni, e permettono loro di saldare il debito fornendo mercenari. Sempre per scopi bellici trovano utile avere riserve di oro e di argento, per adoprarsele per pagare i mercenari stranieri. Per sé non hanno denaro, ed insegnano il disprezzo per l'oro adoprandolo per i vasi da notte e per le catene degli schiavi. Perle e diamanti sono usati come ornamenti per

bambini, ma mai per gli adulti. Quando sono in guerra, offrono forti ricompense a chiunque ucciderà il sovrano del paese avversario e ricompense ancora più forti a chiunque lo porterà vivo, e a lui stesso se si arrenderà. Fra i nemici, compatiscono la gente comune, «sapendo che è stata condotta e forzata alla guerra contro la sua volontà dalla furiosa pazzia di principi e capi». Le donne combattono come gli uomini, ma nessuno è obbligato a combattere. «Escogitano ed inventano macchine belliche con straordinaria abilità.» Si sarà notato che l'atteggiamento degli Utopici verso la guerra è più ragionevole che eroico, benché, quando è necessario, essi dimostrino un gran coraggio.

Quanto all'etica, essi sono un po' troppo inclini a pensare che la felicità consista nel piacere. Però questo modo di vedere non ha gravi conseguenze, perché essi pensano che nell'altra vita i buoni vengano ricompensati e i cattivi puniti. Non sono ascetici e considerano stupido digiunare. Hanno diverse religioni, tutte tollerate. Quasi tutti credono in Dio e nell'immortalità; i pochi che non credono non sono considerati cittadini e non prendono parte alla vita politica, ma non sono altrimenti molestati.

Alcuni santi mortificano la loro carne ed evitano il matrimonio; vengono stimati santi, sì, ma non saggi. Le donne possono, quando sono vecchie e vedove, divenir sacerdotesse. I sacerdoti sono pochi; ricevono onori, ma non potere.

Gli schiavi sono gente condannata per atroci offese, o stranieri condannati a morte nei loro paesi, ma che gli

Utopici hanno accettato di assumere in schiavitù.

In caso di malattia dolorosa e incurabile, si consiglia al paziente di uccidersi, ma lo si cura con tutta la dovuta attenzione, se rifiuta di farlo.

Raphael Hythloday racconta d'aver predicato il Cristianesimo agli Utopici, e d'averne convertiti molti, quando appresero che Cristo era contrario alla proprietà privata.

L'importanza del comunismo viene continuamente sottolineata; verso la fine leggiamo che, nelle altre nazioni, gli Utopici «non scorgono altro se non una connivenza tra i ricchi, la quale procura loro ogni comodità sotto il nome e il pretesto del benessere comune».

L'Utopia di Moro era, sotto molti aspetti, liberale in maniera sorprendente. Non penso tanto alla predicazione del comunismo, che rientrava nelle tradizioni di molti movimenti religiosi. Penso piuttosto a ciò che vi si dice intorno alla guerra, alla religione e alla tolleranza religiosa, all'uccisione sregolata degli animali (c'è un brano eloquentissimo contro la caccia), e alle affermazioni in favore d'una mite legge penale. (Il libro s'inizia con un'argomentazione contro la pena di morte per furto.) Bisogna ammettere, però, che la vita nell'Utopia di Moro, come in molte altre, sarebbe intollerabilmente malinconica. La varietà è essenziale per la felicità, ed ad Utopia è difficile trovarne. Questo è un difetto di tutti i sistemi sociali pianificati, di quelli reali come di quelli immaginari.

5: RIFORMA E CONTRORIFORMA

La Riforma e la Controriforma rappresentano entrambe la ribellione delle nazioni meno civili contro il dominio intellettuale dell'Italia. Nel caso della Riforma, la rivolta fu anche politica e teologica: l'autorità del papa venne respinta, e il tributo che egli aveva ottenuto fino a quel momento per il potere delle chiavi, non venne più pagato.

Nel caso della Controriforma, la rivolta fu solo contro la libertà intellettuale e morale dell'Italia del Rinascimento; il potere del papa non fu diminuito, ma aumentato, però al tempo stesso si rese evidente che la sua autorità era incompatibile con la disinvolta rilassatezza dei Borgia e dei Medici. Grosso modo, la Riforma fu tedesca, la Controriforma spagnola; le guerre di religione furono allo stesso tempo guerre tra la Spagna e i suoi nemici, e coincisero col periodo in cui la potenza spagnola era al suo culmine. La posizione dell'opinione pubblica delle nazioni nordiche verso l'Italia del Rinascimento è illustrata da un detto inglese del tempo: Un inglese italianizzato è come un diavolo incarnato.

Si sarà osservato quanti dei «cattivi» in Shakespeare siano italiani. Jago è forse l'esempio più evidente, ma uno ancora più dimostrativo è Jachimo nel Cimbelino, il quale travia il virtuoso Britanno di passaggio in Italia, e poi si reca in Inghilterra a praticarvi le sue male arti contro gli sprovveduti indigeni. L'indignazione morale contro gli italiani ebbe molta parte nella Riforma. Sfortunatamente

questo comportò anche l'ostilità del mondo intellettuale contro ciò che l'Italia aveva fatto per la civiltà.

I tre grandi uomini della Riforma e della Controriforma sono Lutero, Calvino e Loyola.

Tutti e tre, dal punto di vista intellettuale, appartengono alla filosofia medioevale, se vengono confrontati con gli italiani che li precedettero immediatamente e con uomini come Erasmo e Moro. Dal punto di vista filosofico, il secolo che seguì l'inizio della Riforma è sterile. Lutero e Calvino si rivolsero ad Agostino, accettando, però, quella parte del suo insegnamento che riguarda il rapporto dell'anima con Dio, non la parte che riguarda la Chiesa. Abolivano il purgatorio, donde le anime dei morti potevano venir liberate per mezzo delle messe. Respingevano la dottrina delle indulgenze, da cui dipendeva gran parte delle entrate papali. Con la dottrina della predestinazione, il destino dell'anima dopo la morte era reso del tutto indipendente dall'attività dei preti.

Queste innovazioni, pur aiutando nella lotta contro il papa, impedirono alle Chiese protestanti di divenire, nei paesi protestanti, potenti quanto la Chiesa cattolica nei paesi cattolici. I pastori protestanti erano (almeno al principio) altrettanto bigotti dei teologi cattolici, ma avevano minor potere. Fin dal principio, o quasi, ci fu tra i protestanti una scissione in merito ai poteri dello Stato nelle questioni religiose.

Lutero era del parere che, là dove il principe era protestante, lo si dovesse riconoscere come capo della Chiesa del suo paese. In Inghilterra, Enrico ottavo ed

Elisabetta asserirono con energia i loro diritti in questo senso, e così fecero i principi protestanti della Scandinavia, della Germania e (dopo la rivolta contro la Spagna) dell'Olanda. Ciò non fece che accrescere il potere dei re.

Ma quei protestanti che prendevano sul serio gli aspetti individualistici della Riforma si sottomettevano altrettanto malvolentieri al re che al papa. Gli anabattisti in Germania erano stati soppressi, ma le loro dottrine si diffusero in Olanda e in Inghilterra. Il conflitto tra Cromwell e il Lungo Parlamento ha diversi aspetti: dal punto di vista teologico, fu in parte un conflitto tra chi respingeva e chi accettava la teoria che allo Stato toccasse decidere in materia religiosa. Un poco alla volta, però, la stanchezza risultante dalle guerre di religione fece nascere l'idea della tolleranza religiosa: questa tolleranza fu una delle origini del movimento che si sviluppò poi nel liberalismo del 18esimo e del 19° secolo. Il successo dei protestanti, al principio sorprendentemente rapido, fu arrestato principalmente in seguito alla creazione dell'ordine dei gesuiti da parte di Loyola. Loyola era stato un soldato, e il suo ordine fu fondato sui modelli militari; doveva esserci un'obbedienza assoluta al Generale, ed ogni gesuita doveva considerarsi impegnato nella guerra contro l'eresia. Fin dal Concilio di Trento, i gesuiti cominciarono ad avere un peso notevole. Erano disciplinati, forti, completamente devoti alla causa e abili propagandisti. La loro teologia era l'opposto di quella dei protestanti; respingevano quegli elementi dell'insegnamento di Sant'Agostino che invece i protestanti

sottolineavano. Credevano nel libero arbitrio, contrario alla predestinazione. La salvezza non proveniva solo dalla fede, ma dalla fede e dalle opere. I gesuiti acquistarono grande prestigio con il loro zelo missionario, specie nell'Estremo Oriente. Divennero popolari come confessori, perché (se bisogna credere a Pascal) erano più clementi degli altri ecclesiastici, fuorché nei riguardi delle eresie. Si dedicarono all'educazione, ed acquistarono così una salda presa sulle menti dei giovani. Finché non c'entrava la teologia, l'educazione ch'essi davano era la migliore possibile a quel tempo; vedremo come insegnassero a Cartesio più matematica di quanta non ne avrebbe imparata altrove. Dal punto di vista politico, erano un corpo unico e disciplinato, che non si ritirava dinanzi a nessun pericolo e a nessuna fatica; spinsero i principi cattolici ad effettuare ininterrotte persecuzioni e, seguendo la scia delle conquiste dell'esercito spagnolo, ristabilirono il terrore dell'inquisizione perfino in quell'Italia che aveva goduto un intero secolo di pensiero veramente libero. I risultati della Riforma e della Controriforma, nel campo intellettuale, furono al principio del tutto negativi, ma a lungo andare benefici. La guerra dei Trent'anni persuase tutti che né i protestanti né i cattolici potevano riuscire completamente vittoriosi; era necessario abbandonare le speranze medioevali per un'unità dottrinale e questo accrebbe per l'uomo la libertà di pensare autonomamente, anche sulle cose fondamentali. La diversità di fede nei differenti paesi rese possibile sfuggire alle persecuzioni vivendo all'estero. Il disgusto per i conflitti teologici volse

sempre più l'attenzione delle menti più capaci verso la cultura secolare, in specie verso la matematica e le scienze. Queste sono alcune delle ragioni per cui, mentre il 16° secolo, dopo Lutero, è filosoficamente sterile, il 17esimo contiene i nomi più grandi e compie il più considerevole progresso dal tempo dei Greci in poi. Tale progresso cominciò con la scienza, di cui mi occuperò nel prossimo capitolo.

6: NASCE LA SCIENZA

Quasi tutto ciò che distingue il mondo moderno dai secoli precedenti è da attribuirsi alla scienza, che raggiunse i suoi più vistosi successi nel 17° secolo. Il Rinascimento italiano, per quanto non medioevale, non è moderno; è più vicino alla migliore età della Grecia. Il 16° secolo, con la sua fissazione teologica, è più medioevale del mondo di Machiavelli. Il mondo moderno, per quel che riguarda la forma mentis, comincia nel 17° secolo. Nessun italiano nel Rinascimento sarebbe stato incomprendibile a Platone o ad Aristotele; Lutero avrebbe atterrito Tommaso d'Aquino, ma questi non avrebbe trovato difficoltà nel capirlo. Il 17° secolo è differente: Platone ed Aristotele, l'Aquinate e Occam avrebbero trovato che Newton non aveva né capo né coda. Le nuove concezioni introdotte dalla scienza influenzarono profondamente la filosofia moderna. Cartesio, che fu in un certo senso il fondatore della filosofia

moderna, fu anche uno dei creatori della scienza del 17° secolo. Occorre dire qualcosa intorno ai metodi e ai risultati raggiunti nell'astronomia e nella fisica, senza di che non si potrebbe comprendere l'atmosfera culturale del tempo in cui ebbe inizio la filosofia moderna. Quattro grandi uomini (Copernico, Keplero, Galileo e Newton) occupano una posizione di primissimo piano nella creazione della scienza. Di questi, Copernico appartiene al 16° secolo, ma ebbe scarsa influenza sul proprio tempo.

Copernico (1473-1543) era un ecclesiastico polacco, di inattaccabile ortodossia. In gioventù viaggiò attraverso l'Italia e assorbì qualcosa dell'atmosfera del Rinascimento.

Nel 1500 ebbe un dottorato o una cattedra di matematica a Roma, ma nel 1503 tornò in patria, dove era canonico di Frauenburg. Sembra che la maggior parte del suo tempo l'abbia impiegata nel combattere i tedeschi e nel riformare il calendario, ma il suo tempo libero lo dedicava all'astronomia. Giunse presto alla convinzione che il sole stesse al centro dell'universo, e che la terra avesse un duplice moto: una rotazione quotidiana e una rivoluzione annuale intorno al sole. Il timore della censura ecclesiastica lo spinse a rimandare la pubblicazione di queste teorie, pur permettendo che venissero conosciute. Il suo lavoro principale, *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, fu pubblicato nell'anno della sua morte (1543), con una prefazione in cui il suo amico Osiander diceva che la teoria eliocentrica era avanzata soltanto «come ipotesi». È incerto fino a che punto Copernico approvasse questo modo di presentare la cosa, ma la questione non è molto

importante, dato ch'egli stesso fa affermazioni analoghe nel corso del libro. Il libro è dedicato al papa, e sfuggì alla condanna cattolica ufficiale fino al tempo di Galileo. La Chiesa al tempo di Copernico era più liberale di quanto divenne in seguito: il Concilio di Trento, i gesuiti e la risorta Inquisizione non avevano ancora compiuto la loro opera.

Il tono del lavoro di Copernico non è moderno; potrebbe piuttosto definirsi pitagorico.

Suppone come fatto assiomatico che tutti i moti celesti siano circolari ed uniformi, e, come i Greci, si lascia influenzare da motivi estetici. Nel suo sistema ci sono ancora epicicli, benché il loro centro sia nel sole o, piuttosto, vicino al sole. Il fatto che il sole non fosse esattamente nel centro guastava la semplicità della sua teoria. Pur essendo a conoscenza delle dottrine pitagoriche, non sembra che abbia conosciuto la teoria eliocentrica d'Aristarco, ma non c'è nulla nelle sue speculazioni che non potesse venire in mente anche a un astronomo greco. Ciò che era importante nella sua opera era la detronizzazione della terra dalla sua preminente posizione geocentrica. A lungo andare, ciò rendeva difficile conservare all'uomo l'importanza cosmica assegnatagli dalla teologia cristiana, ma una simile conseguenza della sua teoria non sarebbe stata accettata da Copernico, la cui ortodossia era sincera, e che protestava contro l'ipotesi che la sua teoria contraddicesse alla Bibbia. C'erano delle autentiche difficoltà nella teoria copernicana. La maggiore tra queste era l'assenza del parallasse stellare. Se la terra, in un punto qualsiasi della sua orbita, è a 186.000.000 di

miglia dal punto in cui sarà tra sei mesi, questo dovrebbe causare uno spostamento nelle posizioni apparenti delle stelle, proprio come un battello in mare, che è a nord se guardato da un certo punto della costa, ma che non sarà più a nord se guardato da un altro punto. Non si osservò invece nessun parallasse, e Copernico giustamente ne dedusse che le stelle fisse debbano essere molto più lontane del sole. Non fu che nel 19° secolo che la tecnica delle misurazioni divenne abbastanza precisa da permettere di osservare il parallasse stellare, e anche allora solamente nel caso di poche stelle tra le più vicine.

Un'altra difficoltà che sorse riguardava la caduta dei gravi. Se la terra ruota continuamente da ovest verso est, un corpo che caschi da una certa altezza non dovrebbe andare a cadere in un punto situato verticalmente al disotto del punto di partenza, bensì un poco più a occidente, dato che la terra avrà compiuto una certa rotazione durante il tempo della caduta. La risposta a questa difficoltà fu trovata con la legge di inerzia di Galileo, ma al tempo di Copernico non si trovò risposta alcuna.

E. A. Burt, nel suo interessante libro *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (1925), denuncia con molta energia le varie ipotesi ingiustificabili, proposte dagli uomini che fondarono la scienza moderna. Egli afferma, con assoluta esattezza, che al tempo di Copernico non esisteva alcun fatto conosciuto che obbligasse ad accettare il suo sistema, e parecchi fatti militavano invece contro di esso. «Gli empiristi nostri contemporanei, se fossero vissuti nel 16° secolo,

sarebbero stati i primi a deridere la nuova filosofia dell'universo.» Obiettivo generale del libro è di screditare la scienza moderna, suggerendo come le sue scoperte siano fortunati accidenti nati per caso da superstizioni grossolane quanto quelle del Medioevo. Credo che questo dimostri una concezione errata dell'atteggiamento scientifico: a distinguere l'uomo di scienza non è ciò che crede, ma come e perché lo crede. Le sue teorie sono dei tentativi, non dei dogmi; sono basate su delle prove, non sull'autorità o sull'intuizione. Copernico aveva ragione di chiamare la sua teoria un'ipotesi; i suoi avversari avevano torto a pensare che una nuova ipotesi non fosse desiderabile.

Gli uomini che fondarono la scienza moderna ebbero due qualità che non vanno necessariamente insieme: una immensa pazienza nell'osservazione e una grande audacia nel trarre ipotesi. La seconda di queste qualità era appartenuta anche ai primi filosofi greci; la prima esisteva, in misura notevole, negli ultimi astronomi dell'antichità. Ma nessuno tra gli antichi, eccetto forse Aristarco, le possedeva entrambe, e nessuno nel Medioevo ne possedeva anche una sola. Copernico, come i suoi grandi successori, ebbe tanta pazienza quanto audacia. Conosceva tutto ciò che si poteva conoscere, con gli strumenti esistenti ai suoi tempi, intorno ai moti apparenti dei corpi celesti, e intuiva che la rotazione quotidiana della terra era un'ipotesi più «economica» che non la rivoluzione di tutte le sfere celesti. Secondo le opinioni moderne, che considerano relativi tutti i moti, la semplicità è l'unico

vantaggio che si trae da quest'ipotesi, ma questa non era l'opinione sua né quella dei suoi contemporanei. Quanto alla rivoluzione annuale della terra, anche qui c'era una semplificazione, ma non così notevole come nel caso della rotazione quotidiana.

Copernico aveva ancora bisogno degli epicicli, sia pure in numero minore di quelli richiesti dal sistema tolemaico. Fu soltanto quando Keplero scoprì le sue leggi, che la nuova teoria raggiunse la sua piena semplicità.

A parte l'effetto rivoluzionario sul modo di immaginare il cosmo, i grandi meriti della nuova astronomia erano due: primo, il riconoscimento che ciò che s'era creduto sin dai tempi antichi poteva essere falso; secondo, la constatazione che la verità scientifica è una paziente raccolta di fatti, insieme ad audaci congetture sulle leggi che legano insieme i fatti stessi. Nessuno di questi due pregi è sviluppato in Copernico con la stessa pienezza dei suoi successori, ma entrambi sono già presenti in forte misura nella sua opera.

Alcuni di coloro cui Copernico comunicò la sua teoria erano luterani tedeschi: quando Lutero ne venne a conoscenza, ne fu profondamente scandalizzato. «La gente dà retta», disse «a un astronomo venuto fuori chissà da dove, il quale si sforza di dimostrare che la terra gira, e non i cieli e il firmamento, il sole e la luna. Chiunque vuole apparire intelligente deve inventare qualche nuovo sistema, che sia naturalmente il migliore di tutti i sistemi. Questo pazzo desidera mettere sottosopra l'intera scienza dell'astronomia; ma le Sacre Scritture ci dicono che

Giosuè comandò al sole di fermarsi, e non alla terra.» Calvino, analogamente, demolì Copernico con una citazione: «Anche il mondo sta saldo, e non può muoversi» (Salmi, 93, 1), ed esclamò:

«Chi oserà porre l'autorità di Copernico al disopra di quella dello Spirito Santo?» Il clero protestante era per lo meno altrettanto bigotto degli ecclesiastici cattolici; nondimeno ben presto finì con l'esistere una libertà di critica molto maggiore nei paesi protestanti che non in quelli cattolici, perché nei paesi protestanti il clero aveva un potere minore. L'aspetto importante del protestantesimo fu lo scisma, non l'eresia, perché lo scisma dette origine alle Chiese nazionali, e le Chiese nazionali non erano abbastanza forti da controllare il governo laico. Questo fu un nettissimo vantaggio, perché ovunque le Chiese si opposero, fin quando fu loro praticamente possibile, a tutte le innovazioni che potevano portare ad un aumento della felicità o della cultura sulla terra. Copernico non era in condizione di fornire una prova conclusiva in appoggio alla sua ipotesi, e per lungo tempo gli astronomi la respinsero. Il successivo astronomo di qualche importanza fu Tycho Brahe (1546-1601), il quale adottò una posizione intermedia: sostiene che il sole e la luna girano intorno alla terra, ma che i pianeti girano intorno al sole. Per quel che riguarda la teoria, non era molto originale.

Fornì, però, due buoni argomenti contro l'opinione di Aristotele che tutto, al di sopra della luna, sia immutabile. Uno di questi era l'apparizione d'una nuova stella nel 1572, che era priva di parallasse quotidiano e doveva quindi

essere più lontana della luna.

L'altro argomento era tratto dall'osservazione delle comete, in quanto si trovò che anch'esse erano assai distanti. Il lettore ricorderà la dottrina aristotelica per cui i mutamenti e il decadimento sono limitati alla sfera sublunare: questo, come del resto tutto ciò che disse Aristotele su argomenti scientifici, si dimostrò di ostacolo al progresso.

Tycho Brahe ebbe grande importanza non come teorico, ma come raccoglitore di dati scientifici, prima sotto la protezione del re di Danimarca, poi sotto quella dell'imperatore Rodolfo secondo. Compilò un catalogo delle stelle, e annotò le posizioni dei pianeti nel corso di molti anni. Negli ultimi anni della sua vita, Keplero, allora giovane, divenne suo assistente. Per Keplero le sue osservazioni ebbero un valore incalcolabile. Keplero (1571-1630) è uno degli esempi più notevoli dei risultati che si possono raggiungere sulla via della pazienza, anche senza poter battere molto la via del genio. Fu il primo astronomo importante, dopo Copernico, ad adottare la teoria eliocentrica, ma i dati di Tycho Brahe gli dimostrarono che tale teoria non poteva essere del tutto esatta nella forma datale da Copernico. Subì l'influenza dei pitagorici, e fu, più o meno fantasticamente, incline all'adorazione del sole, pur essendo un buon protestante. Senza dubbio questi motivi concorsero a prevenirlo in favore dell'ipotesi eliocentrica. Il suo pitagorismo lo spinse anche a supporre, d'accordo col Timeo di Platone, che il significato elementare del cosmo andasse ricercato nei

cinque solidi regolari. Keplero li usava per formulare ipotesi diverse; infine, per fortuna, una di queste ipotesi fu fruttuosa.

La grande conquista di Keplero fu la scoperta delle tre leggi del moto planetario. Due furono enunciate nel 1609, la terza nel 1619. La prima legge dice: i pianeti descrivono orbite ellittiche, di cui il sole occupa uno dei fuochi. La seconda legge dice: la retta congiungente un pianeta al sole descrive aree uguali in tempi uguali. La terza legge dice: il quadrato del periodo di rivoluzione d'un pianeta è proporzionale al cubo della sua distanza media dal sole. È necessario dire qualcosa per spiegare l'importanza di queste leggi. Le prime due leggi, al tempo di Keplero, potevano essere dimostrate solo nel caso di Marte; le osservazioni intorno agli altri pianeti erano compatibili con le leggi stesse, ma non tali da poterle confermare definitivamente. Non passò molto tempo, però, prima che si trovassero conferme decisive.

La scoperta della prima legge, che i pianeti si muovono descrivendo un'ellisse, richiese uno sforzo d'emancipazione dalla tradizione molto maggiore di quanto un moderno possa immaginare. La sola cosa su cui tutti gli astronomi, senza eccezione, si erano trovati d'accordo, era che tutti i moti celesti sono circolari, o composti di moti circolari. Quando si scopriva che le orbite circolari erano inadeguate a spiegare i moti planetari, si ricorreva agli epicicli. Un epiciclo è la curva tracciata da un punto che si muove su un cerchio che descrive a sua volta un altro cerchio. Per esempio: prendete una grossa ruota e

fissatela orizzontalmente per terra; prendete una ruota più piccola (sempre disposta orizzontalmente), attraversata da un chiodo, e fate girare la ruota piccola intorno alla grande, con la punta del chiodo che tocca il terreno. Allora il segno del chiodo sul terreno descriverà un epiciclo. L'orbita della luna, in rapporto al sole, è approssimativamente di questo tipo: grosso modo, la terra descrive un cerchio intorno al sole, e intanto la luna descrive un cerchio intorno alla terra. Ma tutto ciò è solo approssimativo. Allorché i mezzi d'osservazione divennero più precisi, si trovò che nessun sistema di epicicli avrebbe potuto spiegare esattamente i fatti. Keplero scoprì che la sua ipotesi era molto più strettamente in accordo con le posizioni osservate di Marte, di quanto non lo fosse quella di Tolomeo o, perfino, di quella più moderna di Copernico. La sostituzione delle ellissi in luogo dei cerchi implicava l'abbandono del pregiudizio estetico che aveva presieduto all'astronomia fin dal tempo di Pitagora. Il cerchio era una figura perfetta e le sfere celesti erano dei corpi perfetti, originariamente dèi, ed anche in Platone e Aristotele poste in stretta relazione con gli dèi. Sembrava ovvio che un corpo perfetto dovesse muoversi secondo una figura perfetta. Per di più, dato che i corpi celesti si muovono liberamente, senza esser spinti o tirati, il loro moto dev'essere «naturale». Ora, è facile supporre che ci sia qualcosa di «naturale» in un cerchio, ma non in un'ellisse. Quindi molti radicatissimi pregiudizi dovettero esser scartati prima di poter accettare la prima legge di Keplero. Nessun antico, neppure Aristarco di Samo, aveva anticipato un'ipotesi simile.

La seconda legge riguarda la velocità variabile del pianeta nei diversi punti dell'orbita.

Se S è il sole, e P1, P2, P3, P4, P5 sono le posizioni successive del pianeta a intervalli di tempo uguali (diciamo ad intervalli d'un mese) allora la legge di Keplero afferma che le aree P1 SP2, P2 SP3, P3 SP4, P4 SP5, sono tutte uguali. Quindi il pianeta si muove più rapidamente quando è più vicino al sole, e più lentamente quando ne è più lontano. Anche questo scandalizzava non poco: un pianeta dà l'impressione d'una cosa troppo dignitosa per andarsene a volte di corsa e a volte bighellonando.

La terza legge era importante perché confrontava i moti dei differenti pianeti, mentre le prime due si occupavano singolarmente di ciascun pianeta. La terza legge dice: Se r è la distanza media di un pianeta dal sole, e T è la lunghezza dell'anno, allora il quoziente di r elevato al cubo, diviso per T elevato al quadrato è uguale per tutti i pianeti. Questa legge offrì la prova (per quel che riguarda il sistema solare) della legge gravitazionale di Newton, che fissa una proporzionalità inversa al quadrato della distanza.

Ma di questo parleremo più avanti.

Galileo (1564-1642) è il più grande tra i fondatori della scienza moderna, se si eccettua, forse, Newton. Nacque circa nello stesso momento in cui Michelangelo moriva, e morì nell'anno in cui nacque Newton. Raccomando questi fatti a coloro (se esistono) che credono ancora nella metempsicosi. Si distinse soprattutto come astronomo, ma forse ancor più come fondatore della dinamica.

Galileo scoprì per primo l'importanza dell'accelerazione

in dinamica. «Accelerazione» significa mutamento di velocità, sia in grandezza che in direzione; così, un corpo che si muove con moto uniforme su una circonferenza, è sottoposto in ogni istante ad una accelerazione diretta verso il centro. Nel linguaggio usato prima del tempo di Galileo, diremmo ch'egli considerava il moto rettilineo uniforme come il solo moto «naturale», sia sulla terra che nei cieli. Fin allora si credeva «naturale» per i corpi celesti muoversi circolarmente, e per i corpi terrestri muoversi secondo linee rette; ma il moto di un corpo terrestre, si pensava, sarebbe gradualmente cessato se lo si fosse abbandonato a se stesso. Galileo sostenne, contro questo modo di vedere, che ogni corpo lasciato a se stesso avrebbe continuato invece a muoversi secondo una linea retta con velocità uniforme; qualsiasi mutamento, o nella rapidità o nella direzione del moto, dev'essere spiegato come dovuto all'azione di qualche «forza». Questo principio fu poi enunciato da Newton come la «prima legge del moto». Si chiama anche «legge d'inerzia». Ci tornerò su più tardi, ma prima bisogna dire qualcosa in dettaglio sulle scoperte di Galileo. Galileo fu il primo a enunciare la legge della caduta dei gravi. Visto il concetto di «accelerazione», questa legge è della massima semplicità. Dice che, quando un corpo cade libero da vincoli, la sua accelerazione è costante, a parte la resistenza dell'aria; inoltre l'accelerazione è la stessa per tutti i corpi, pesanti o leggeri, grandi o piccoli. La dimostrazione esauriente di questa legge non fu possibile finché non si inventò la pompa pneumatica, il che accadde

intorno al 1654. Solo allora fu possibile osservare i corpi cadere praticamente nel vuoto, e si trovò che le piume cadono altrettanto rapidamente del piombo. Quel che Galileo dimostrò fu che non c'è differenza apprezzabile tra le piccole e le grandi masse d'una stessa sostanza. Fino ai suoi tempi s'era pensato che una grande massa di piombo cadesse molto più rapidamente di una piccola massa, ma Galileo dimostrò sperimentalmente che non era vero. Le misurazioni, allora, non erano così accurate come sono divenute in seguito; nondimeno egli arrivò alla legge precisa sulla caduta dei gravi. Se un corpo vien lasciato cadere nel vuoto, la velocità cresce in modo costante. L'accelerazione, cioè la misura in cui cresce la velocità, è sempre la stessa; per ogni secondo, l'aumento di velocità è (approssimativamente) di 9,8 metri al secondo. (Alla latitudine di Roma) Galileo studiò anche i proiettili, soggetto di grande importanza per il suo mecenate, il duca di Toscana. Si pensava che un proiettile sparato orizzontalmente si muovesse orizzontalmente per un certo tempo, e poi, di colpo, cominciasse a cadere verticalmente. Galileo mostrò che, prescindendo dalla resistenza dell'aria, la velocità orizzontale rimaneva costante, in accordo con la legge d'inerzia, ma ad essa andava aggiunta una velocità verticale, che cresceva secondo la legge della caduta dei gravi. Per trovare come si muoverà un proiettile durante una determinata frazione di tempo, diciamo un secondo, dopo che ha percorso un certo tratto, procediamo come segue. Primo: se non ci fosse caduta, il proiettile coprirebbe una certa distanza

orizzontale, uguale a quella coperta nel primo secondo del suo percorso. Secondo: se non ci fosse movimento orizzontale, ma unicamente la caduta, il proiettile cadrebbe verticalmente con velocità proporzionale al tempo da che s'è iniziato il moto. In realtà il suo spostamento è quale sarebbe se prima il corpo si muovesse orizzontalmente per un secondo con la velocità iniziale, e cadesse poi verticalmente per un secondo con una velocità proporzionale al tempo durante il quale è stato in movimento. Un semplice calcolo dimostra che la traiettoria che ne consegue è una parabola, e ciò è confermato dall'esperienza, ove non si tenga conto della resistenza dell'aria.

Quanto sopra fornisce un semplice esempio d'un principio che si dimostrò immensamente fruttuoso in dinamica, il principio che, quando diverse forze agiscono simultaneamente, l'effetto è come se ciascuna agisse indipendentemente dalle altre.

Questo fa parte d'un principio più generale, chiamato «parallelogramma delle forze».

Supponete, per esempio, di trovarvi sul ponte d'un battello in navigazione, e di attraversare il ponte stesso. Mentre state camminando, il battello si è spostato, cosicché, rispetto all'acqua, vi siete mossi sia nel verso del battello che perpendicolarmente ad esso. Se volete sapere dove vi troverete, sempre rispetto all'acqua, dovete immaginare d'esser stati fermi mentre il battello si muoveva, e poi che, per un tempo uguale, il battello sia stato fermo mentre voi attraversavate il ponte. Lo stesso

principio s'applica alle forze. Questo rende possibile calcolare l'effetto complessivo d'un qualsiasi numero di forze, e permette di analizzare i fenomeni fisici allorché si conoscano le diverse leggi delle varie forze cui i corpi in movimento sono soggetti. Fu Galileo a introdurre questo metodo estremamente utile.

In quel che ho detto, ho cercato di parlare, nei limiti del possibile, nel linguaggio del 17° secolo. Il linguaggio moderno è differente sotto vari, e importanti, aspetti, ma per spiegare le conquiste del 17° secolo è preferibile adottare i suoi modi espressivi. La legge d'inerzia spiegò un problema che, prima di Galileo, il sistema copernicano era stato incapace di risolvere. Come si è osservato più sopra, se si getta una pietra dall'alto d'una torre, essa cadrà ai piedi della torre, e non un poco più a ovest; eppure, se la terra gira, essa dovrebbe aver compiuto un certo spostamento durante la caduta della pietra. La ragione per cui ciò non accade è che la pietra conserva la velocità di rotazione che, prima d'esser lasciata cadere, aveva in comune con tutte le altre cose che si trovano sulla superficie della terra. In realtà, se la torre fosse abbastanza alta, si avrebbe l'effetto opposto a quello atteso dagli avversari di Copernico. La cima della torre, essendo più distante dal centro della terra che non la base, si muove più rapidamente, e quindi la pietra cadrebbe un tantino ad est della torre. Tale effetto, però, sarebbe troppo piccolo per essere misurabile.

Galileo adottò con ardore il sistema eliocentrico; era in corrispondenza con Keplero, e accettò le sue scoperte.

Avendo udito che un olandese aveva inventato un telescopio, anche Galileo ne fece uno, e in un batter d'occhio scoprì moltissime cose importanti.

Scoprì che la Via Lattea è formata da un gran numero di stelle. Osservò le fasi di Venere, che Copernico conosceva perché implicite nella sua teoria, ma che ad occhio nudo non si potevano scorgere. Scoprì i satelliti di Giove, che, in onore del suo mecenate, chiamò «stelle medicee» (sidera medicea). Si trovò che questi satelliti obbedivano alle leggi di Keplero. C'era però una difficoltà. C'erano sempre stati sette corpi celesti: i cinque pianeti, il sole e la luna; e sette è un numero sacro. Il sabato non è forse il settimo giorno? Non esistevano forse i candelabri a sette braccia e le sette chiese dell'Asia? Cosa poteva esserci dunque di più giusto dell'esistenza di sette corpi celesti? Ma se dobbiamo aggiungere le quattro lune di Giove, sette più quattro fa undici, un numero che non ha proprietà mistiche. Su questa base, i tradizionalisti rifiutarono il telescopio, rifiutarono di guardarci dentro e sostennero che mostrava solo delle fantasie. Galileo scrisse a Keplero per fare insieme una buona risata alle spalle della stupidaggine «della plebe»; il resto della lettera chiarisce che «la plebe» è formata dai professori di filosofia, che tentavano di congiurare contro le lune di Giove, parlando (come si esprime Galileo) di argomenti logici come se fossero incantesimi magici. Galileo, come ognuno sa, fu condannato dall'inquisizione, prima in segreto nel 1616, poi pubblicamente nel 1633; questa volta ritrattò e promise di non sostenere mai più che la terra ruoti o giri.

L'Inquisizione riuscì a por fine alla scienza in Italia, dove questa non rifiorì più per secoli; ma non riuscì ad evitare che gli uomini di scienza adottassero la teoria eliocentrica, e con la sua ottusità recò un considerevole danno alla Chiesa. Per fortuna esistevano i paesi protestanti, dove il clero, per quanto desideroso di danneggiare la scienza, non aveva la possibilità di giungere al controllo dello Stato. Newton (1642-1727) raggiunse quel completo trionfo finale al quale Copernico, Keplero e Galileo avevano aperto la strada. Partendo dalle sue tre leggi del moto (le prime due dovute a Galileo) Newton dimostrò che le tre leggi di Keplero sono equivalenti all'enunciato: ciascun pianeta, ad ogni istante, ha un'accelerazione diretta verso il sole che è inversamente proporzionale al quadrato della distanza dal sole. Dimostrò che le accelerazioni dirette verso la terra e verso il sole, seguendo la stessa formula, spiegano il moto della luna, e che l'accelerazione dei corpi che cadono sulla superficie della terra sta ancora in rapporto con l'accelerazione della luna secondo la legge dell'inverso del quadrato della distanza.

Definì la «forza» come la causa dei cambiamenti nel moto, cioè dell'accelerazione. Fu così in grado di enunciare la sua legge della gravitazione universale: un corpo attrae ogni altro corpo con una forza direttamente proporzionale al prodotto delle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato della distanza esistente tra loro. Da questa formulazione egli fu in grado di dedurre l'intera teoria planetaria: i moti dei pianeti e dei loro satelliti, le orbite delle comete, le maree. Più tardi si constatò che

anche le piccole deviazioni dei pianeti dalle orbite ellittiche erano deducibili dalla legge di Newton. Il trionfo fu così completo, che Newton corse il rischio di divenire un secondo Aristotele, e di porre a sua volta un'insuperabile barriera al progresso. In Inghilterra, fu solo un secolo dopo la sua morte che gli uomini si liberarono sufficientemente del rispetto reverenziale che avevano per lui, tanto da compiere importanti lavori originali sugli argomenti di Newton.

Il 17° secolo fu notevole, non solo in astronomia e in dinamica ma in molti altri campi della cultura.

Vediamo per prima cosa gli strumenti scientifici. (Sull'argomento, vedi il capitolo che tratta degli strumenti scientifici in *A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, di A. Wolf.) Il microscopio complesso fu inventato poco prima del 17° secolo, intorno al 1590. Il telescopio fu inventato nel 1608, da un olandese di nome Lippershey, benché sia stato Galileo il primo a farne serio uso per scopi scientifici. Galileo inventò anche il termometro o, almeno, ciò sembra assai probabile. Il suo allievo Torricelli inventò il barometro. Guericke (1602-1686) inventò la pompa pneumatica. Gli orologi, pur non essendo una cosa nuova, fecero decisivi passi avanti nel 17° secolo, in gran parte ad opera di Galileo. In seguito a queste invenzioni, le osservazioni scientifiche divennero immensamente più esatte e più estese di quanto non fossero mai state prima.

Fu compiuto anche un importante lavoro in altre scienze, oltre che in astronomia e in dinamica. Gilbert

(1540-1603) pubblicò nel 1600 il suo grande libro sul magnetismo.

Harvey (1578-1657) scoprì la circolazione del sangue, e pubblicò la sua scoperta nel 1628. Leeuwenhoek (1632-1723) scoprì gli spermatozoi (sembra però che, Stephen Hamm li avesse scoperti pochi mesi prima); Leeuwenhoek scoprì anche i protozoi o organismi unicellulari, nonché i batteri. Robert Boyle (1627-1691) fu (come si insegnava ai ragazzi quand'ero giovane) «il padre della chimica e il figlio del conte di Cork»; oggi lo si ricorda principalmente per la «legge di Boyle», secondo cui per una data quantità di gas, a una data temperatura, la pressione è inversamente proporzionale al volume. Fin qui non ho detto nulla sui progressi della matematica pura, ma anche questi furono veramente grandissimi e addirittura indispensabili per gli studi fisici. Napier divulgò la sua scoperta, i logaritmi, nel 1614. La geometria delle coordinate è il risultato del lavoro di parecchi matematici del 17° secolo, e il contributo maggiore lo dette Cartesio. Il calcolo differenziale ed integrale fu inventato, indipendentemente l'uno dall'altro, da Leibniz e da Newton: ed è lo strumento fondamentale per tutta l'alta matematica.

Queste sono soltanto le conquiste di maggior rilievo in matematica pura; ce ne sono innumerevoli altre di grande importanza. Il risultato di tutto il lavoro scientifico che siamo andati esponendo fu che il modo di vedere dell'uomo d'una certa educazione subì una completa trasformazione.

Al principio del 17° secolo, Sir Thomas Browne prese parte a dei processi per stregoneria; alla fine, una cosa

simile sarebbe stata impossibile. Al tempo di Shakespeare, le comete erano ancora dei portenti; dopo la pubblicazione dei Principia di Newton nel 1687, si seppe che lui e Halley avevano calcolato le orbite di certe comete e che queste obbedivano quanto i pianeti alla legge di gravitazione. Il regno della legge aveva stabilito il suo dominio sull'immaginazione degli uomini, rendendo incredibili magia e stregoneria e cose simili. Nel 1700 la posizione mentale delle persone istruite era completamente moderna; nel 1600, con poche eccezioni, era ancora molto medioevale.

Nel resto di questo capitolo tenterò di esporre brevemente le teorie filosofiche che derivarono dalla scienza del 17° secolo, e alcuni dei caratteri per cui la scienza moderna differisce da quella di Newton. La prima cosa da notare è la sparizione quasi totale di tracce di animismo dalle leggi fisiche. I Greci, anche se non lo dissero esplicitamente, senza dubbio consideravano la facoltà di muoversi un segno di vita. A un comune osservatore sembra che gli animali si muovano da soli, e che invece la materia bruta si muova solo quando è spinta da una forza esterna. L'anima d'un animale, in Aristotele, ha varie funzioni, una delle quali consiste nel muovere il corpo dell'animale. Il sole e i pianeti, nel pensiero greco, tendono ad essere concepiti come dèi, o almeno come regolati e mossi dagli dèi. Democrito pensava diversamente ma fu messo in disparte, fuorché dagli epicurei, a favore di Platone e di Aristotele. I quarantasette o cinquantacinque «motori immoti» di Aristotele sono

spiriti divini, e sono l'origine ultima d'ogni moto nei cieli. Lasciato a se stesso, qualsiasi corpo inanimato diverrebbe subito immobile; quindi l'attività dell'anima sulla materia dev'essere continua, se il moto non deve cessare. Tutto questo cambiò, in conseguenza della prima legge del moto. La materia senza vita, una volta messasi in moto, continuerà a muoversi per sempre, se non sarà fermata da qualche causa esterna. Per di più, le cause esterne dei cambiamenti nel moto si rivelarono anch'esse materiali, dal momento che potevano essere calcolate con esattezza. Il sistema solare, in ogni modo, era conservato in movimento dalla sua stessa forza inerziale e dalle sue stesse leggi; non era necessario alcun intervento esterno. Poteva sembrare ancora necessario, se mai, che ci fosse stato bisogno di Dio per mettere in azione il meccanismo; i pianeti, secondo Newton, erano stati originariamente lanciati dalla mano di Dio. Ma da quando Egli aveva fatto questo, e aveva stabilito la legge di gravitazione, tutto andava avanti da sé, senza che ci fosse ulteriormente bisogno dell'intervento divino. Quando Laplace suggerì che le stesse forze che operano adesso potevano aver provocato il distacco dei pianeti dal sole, la parte di Dio nel campo della natura fu ancor più ridotta. Poteva ancora essere il Creatore, ma anche questo era dubbio, dato che non era assodato che il mondo avesse avuto un inizio nel tempo.

Benché la maggior parte degli uomini di scienza fossero modelli di pietà religiosa, il modo di vedere che le loro scoperte suggerivano era assai preoccupante per

l'ortodossia, e il disagio dei teologi era pienamente giustificato. Altra cosa dovuta alla scienza fu un profondo mutamento nella concezione del posto dell'uomo nell'universo.

Nel mondo medioevale, la terra era al centro dei cieli, e tutto aveva uno scopo che riguardava, in un modo o nell'altro, l'uomo. Nel mondo newtoniano, la terra era un pianeta minore, che non si distingueva per nulla di particolare; le distanze astronomiche erano tali che la terra, in confronto, era una mera punta di spillo.

Sembrava improbabile che questo immenso apparato fosse preparato tutto per i begli occhi di certe piccole creature che vivevano su questa punta di spillo. Per di più lo scopo, che fin da Aristotele aveva costituito una parte fondamentale nella concezione della scienza, adesso era estromesso dal procedimento scientifico. Ciascuno era libero ancora di credere che i cieli esistessero per proclamare la gloria di Dio, ma nessuno poteva più permettere che questa opinione si introducesse nei calcoli astronomici. Il mondo poteva avere benissimo uno scopo, ma questo scopo non poteva più entrare nelle spiegazioni scientifiche.

La teoria copernicana avrebbe dovuto essere umiliante per l'orgoglio umano, ma in realtà produsse l'effetto contrario, perché i trionfi della scienza risvegliarono piuttosto l'orgoglio, nell'uomo. Il mondo antico, morendo, era stato ossessionato dal senso del peccato e l'aveva trasmesso come un'oppressione al Medioevo. Essere umili di fronte a Dio era giusto e prudente, poiché Dio

avrebbe punito l'orgoglio. Pestilenze, inondazioni, terremoti, turchi, tartari e comete agitarono secoli bui, e si sentì che solo un'umiltà sempre più grande avrebbe allontanato queste calamità, reali o temute che fossero. Ma era impossibile restare umili mentre gli uomini stavano ottenendo simili trionfi:

La Natura e le sue leggi stavan nascoste nella notte. Dio disse: «Sia Newton»; e tutto fu luce.

E, quanto alla dannazione, il Creatore d'un così vasto universo aveva certamente qualcosa di meglio a cui pensare, piuttosto che mandare gli uomini all'inferno per dei piccoli errori teologici. Giuda Iscariota poteva esser dannato, ma non Newton, anche se fosse stato ariano. C'erano invero molte altre ragioni di soddisfazione. I Tartari erano stati costretti a restarsene in Asia, e i Turchi avevano cessato di costituire una minaccia. Le comete erano state umiliate da Halley, e i terremoti, per quanto continuassero ad essere formidabili, erano talmente interessanti che per gli uomini di scienza era difficile rammaricarsene. Gli europei occidentali stavano diventando sempre più ricchi, i veri signori di tutto il mondo: avevano conquistato il Nord e il Sud America, erano potenti in Africa e in India, rispettati in Cina e temuti in Giappone.

Quando a tutto questo si aggiunsero i trionfi della scienza, non ci si può meravigliare se gli uomini del 17° secolo si sentissero della gente in gamba, e non i miserabili peccatori che alla domenica proclamavano ancora di essere.

Sotto certi aspetti, i concetti della fisica teorica

moderna differiscono da quelli del sistema newtoniano. Per cominciare, il concetto di «forza», che è fondamentale nel 17° secolo, è stato riconosciuto superfluo. «Forza», in Newton, è la causa d'un mutamento nel moto, o in grandezza o in direzione. La nozione di causa, è considerata importante, e la forza è concepita come ciò che sperimentiamo noi stessi nel tirare o nello spingere. Per questa ragione, si considerava come un'obiezione alla gravitazione il fatto ch'essa agisse a distanza, e Newton stesso ammise che deve esistere qualche mezzo mediante il quale la gravitazione viene trasmessa. Via via si scoprì che tutte le equazioni dinamiche potevano esser scritte senza introdurre delle forze. Ciò che si poteva osservare era una certa relazione tra accelerazione e massa; dire che questa relazione derivasse dall'intervento di una «forza» non aggiungeva niente alle nostre nozioni. L'osservazione mostra che i pianeti sono sottoposti ad ogni istante a un'accelerazione verso il sole, che varia in maniera inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza dal sole stesso. Dire che ciò sia dovuto alla «forza» di gravitazione è un fatto puramente verbale, come dire che l'oppio fa dormire la gente perché ha delle virtù soporifere. I fisici moderni, quindi, scrivono soltanto formule che determinano le accelerazioni ed evitano del tutto la parola «forza». La «forza» era l'immaginoso fantasma delle teorie vitaliste intorno alle cause del moto, e col passar del tempo il fantasma è stato esorcizzato.

Fino all'avvento della meccanica quantistica, più nulla è venuto a modificare in alcun modo quella che è la base

essenziale delle prime due leggi del moto, e cioè che le leggi della dinamica devono essere formulate in termini di accelerazione. Sotto questo aspetto, Copernico e Keplero devono essere ancora classificati tra gli antichi; essi costruirono leggi che fissavano la forma delle orbite dei corpi celesti. Newton chiarì che le leggi esposte in questa forma non potevano essere più che approssimate. I pianeti non descrivono ellissi esatte, a causa delle perturbazioni provocate dall'attrazione degli altri pianeti. Né l'orbita d'un pianeta è mai esattamente ripercorsa, per la medesima ragione. Ma la legge di gravitazione, che riguarda le accelerazioni, era molto semplice e si pensò che fosse del tutto esatta fino a duecento anni dopo di Newton. Fu poi corretta da Einstein, ma tuttavia rimase sempre una legge sulle accelerazioni. È vero che la conservazione dell'energia è una legge che ha a che fare con le velocità, non con le accelerazioni. Ma nei calcoli che derivano da questa legge sono ancora le accelerazioni che devono essere introdotte. Quanto ai mutamenti provocati dalla meccanica quantistica, essi son profondi, ma sono ancora, almeno in parte, materia di discussione e di controversia.

Va ricordato qui un mutamento sopravvenuto dopo la filosofia newtoniana, e cioè l'abbandono dello spazio e del tempo assoluti. Il lettore ricorderà un accenno a tale questione, fatto a proposito di Democrito. Newton credeva in uno spazio composto di punti e in un tempo composto d'istanti, che avevano un'esistenza indipendente dai corpi e dagli avvenimenti in essi esistenti o che in essi si producevano. Quanto allo spazio, Newton aveva un

argomento empirico in appoggio al suo punto di vista, e cioè che i fenomeni fisici ci mettono in grado di individuare la rotazione assoluta. Se si fa girare l'acqua in un recipiente, essa si avvicina ai bordi e si abbassa al centro; ma se facciamo girare il recipiente quando l'acqua non c'è, un tale effetto non si nota. Dopo di allora è stato escogitato anche l'esperimento del pendolo di Foucault, che dà una prova (o almeno la si è considerata tale) della rotazione della terra. Anche con le teorie più moderne, la questione della rotazione assoluta presenta delle difficoltà. Se tutti i moti sono relativi, la differenza tra l'ipotesi che la terra giri e l'ipotesi che girino i cieli è solo verbale; la differenza non è maggiore di quella tra le frasi «Giovanni è il padre di Giacomo» e «Giacomo è il figlio di Giovanni». Ma se i cieli girano, le stelle si muovono più velocemente della luce, il che è reputato impossibile. Non si può dire che le risposte moderne a questa difficoltà siano completamente soddisfacenti, ma lo sono abbastanza da far sì che quasi tutti i fisici accettino la teoria che spazio e tempo siano puramente relativi. Questo, insieme alla fusione dello spazio e del tempo nello spazio-tempo, ha considerevolmente alterato il nostro modo di vedere l'universo rispetto a quello che risultava dall'opera di Galileo e di Newton. Ma di ciò, come della teoria dei quanta, non dirò altro per il momento.

7: FRANCESCO BACONE

Francesco Bacone (1561-1626), benché la sua filosofia non sia, sotto molti aspetti, accettabile, ha un'importanza decisiva come fondatore del metodo induttivo moderno e come pioniere nel tentativo di una sistematizzazione logica del procedimento scientifico.

Era figlio di Sir Nicola Bacone, Lord del Sigillo Privato, e sua zia era moglie di Sir William Cecil, poi Lord Burghley; crebbe così nell'atmosfera degli affari di Stato. Entrò in parlamento a ventitré anni, e divenne consigliere di Essex. Nondimeno, quando Essex perdette il favore regale, Bacone appoggiò le accuse contro di lui. È stato severamente biasimato per questo: Lytton Strachey, per esempio, nel suo *Elisabetta ed Essex*, rappresenta Bacone come un mostro d'infedeltà e d'ingratitude. Ciò è del tutto ingiusto. Bacone lavorò con Essex finché Essex fu leale ma lo abbandonò quando continuare ad essere leale verso di lui avrebbe costituito un tradimento: non c'era nulla che anche i moralisti più rigidi dell'epoca potessero condannare.

Pur avendo abbandonato Essex, egli non fu mai del tutto in auge finché visse la regina Elisabetta. Con l'ascesa al trono di Giacomo, però, le sue prospettive migliorarono.

Nel 1617 prese il posto di suo padre come Lord del Sigillo privato e nel 1618 divenne Lord Cancelliere. Ma dopo aver retto quest'alto incarico per soli due anni, fu processato per aver accettato del danaro dai querelanti. Ammise la verità dell'accusa, affermando però che i doni non avevano mai influenzato la sua decisione. Su questo,

ciascuno può avere un'opinione propria, dato che non può esserci prova alcuna di quali decisioni avrebbe preso Bacone in circostanze diverse. Fu condannato a una multa di 40.000 sterline, ad essere rinchiuso nella Torre finché piacesse al re, al bando perpetuo dalla corte, e all'interdizione dagli uffici. Questa sentenza fu eseguita solo molto parzialmente. Non venne obbligato a pagare la multa, e rimase nella Torre per soli quattro giorni. Ma fu costretto ad abbandonare la vita pubblica e a passare il resto dei suoi giorni scrivendo libri importanti.

L'etica della professione legale, a quei tempi, era alquanto rilassata.

Quasi tutti i giudici accettavano doni di solito da entrambe le parti. Oggi giudichiamo atroce per un giudice farsi pagare, e ancora più atroce, dopo aver incassato, sentenziare contro il donatore. Ma allora i doni erano una cosa di tutti i giorni, e un giudice dimostrava la sua «virtù» non lasciandosene influenzare. Bacone fu condannato per un incidente in una bega di partito, non perché fosse particolarmente colpevole. Non era uomo di eccezionale elevatezza morale, come il suo precursore Sir Tommaso Moro, ma non era neppure eccezionalmente corrotto. Dal punto di vista morale era un uomo medio, non migliore né peggiore della massa dei suoi contemporanei.

Dopo cinque anni trascorsi nell'isolamento, morì per un raffreddore preso mentre eseguiva degli esperimenti di refrigerazione, riempiendo di neve un pollo. Il più importante libro di Bacone, Il progresso della cultura è, sotto molti aspetti, d'una notevole modernità. Si guarda di

solito a Bacone come all'ispiratore del detto: «Sapere è potere», e per quanto possa aver avuto dei predecessori che dicevano la stessa cosa, egli lo affermò con una nuova enfasi. La base della sua filosofia è pratica: dare all'umanità il potere sulle forze della natura per mezzo delle invenzioni e delle scoperte scientifiche. Sosteneva che la filosofia dev'essere separata dalla teologia, non intimamente mescolata ad essa come nella scolastica. Accettava la religione ortodossa; non era uomo da porsi in contrasto col governo su un simile terreno. Ma pur pensando che la ragione potesse dimostrare l'esistenza di Dio, reputava che tutto il resto della teologia andasse conosciuto soltanto attraverso la Rivelazione.

Sosteneva, anzi, che più grande è il trionfo della fede quanto più un dogma appare assurdo alla ragione. La filosofia, invece, dovrebbe dipendere unicamente dalla ragione. Era dunque un difensore della «doppia verità», quella della ragione e quella della Rivelazione. Questa dottrina era stata predicata da certi averroisti nel 13° secolo, ma era stata condannata dalla Chiesa. Il «trionfo della fede» era, per l'ortodosso, un espediente pericoloso. Bayle, nel tardo 17° secolo, ne fece un uso ironico, esponendo a lungo tutte le ragioni che si potevano addurre contro qualche dogma ortodosso, e concludendo poi: «tanto maggiore è il trionfo della fede se ci si crede lo stesso». Fino a che punto fosse sincera l'ortodossia di Bacone, è impossibile saperlo.

Bacone fu il primo d'una lunga serie di filosofi dalla mentalità scientifica, che hanno sottolineato l'importanza

dell'induzione nei confronti della deduzione. Come la maggior parte dei suoi successori, tentò di trovare qualcosa di meglio di quella particolare forma d'induzione chiamata "induzione per semplice enumerazione".

L'induzione per semplice enumerazione può essere spiegata mediante una parabola.

C'era una volta un agente del censimento che doveva elencare i nomi di tutti gli abitanti d'un certo villaggio gallese. Il primo che interrogò si chiamava William Williams; e così il secondo, il terzo, il quarto. Infine l'agente si disse: "Tutto ciò è noioso; evidentemente si chiamano tutti William Williams. Scriverò così e mi prenderò un giorno di vacanza». Ma aveva torto: c'è n'era uno solo che si chiamava John Jones. Questo dimostra che possiamo andar fuori strada, se crediamo troppo ciecamente all'induzione per "semplice enumerazione".

Bacone credeva d'aver trovato un metodo per migliorare l'induzione. Voleva scoprire, per esempio, la natura del calore, ch'egli supponeva (a ragione) consistesse nel rapido e irregolare moto delle particelle dei corpi. Il suo metodo era di fare una lista dei corpi caldi, una lista dei corpi freddi, e una lista dei corpi di temperatura variabile.

Sperava che tali liste avrebbero rivelato qualche caratteristica presente sempre nei corpi caldi, assente nei corpi freddi e presente in diversa misura nei corpi di temperatura variabile. Con questo metodo sperava d'arrivare a leggi generali, che avessero, in prima istanza, il più basso grado di generalità. Da un certo numero di

queste leggi, sperava di giungere a leggi con un grado superiore di generalità, e così via. Una legge suggerita avrebbe dovuto essere poi sperimentata applicandola in circostanze diverse; se avesse funzionato anche in queste circostanze, ne sarebbe stata confermata la validità entro i nuovi limiti. Particolarmente apprezzabili gli esempi che ci permettessero di decidere tra due teorie, ambedue possibili in base alle osservazioni precedenti; tali casi si chiamano “prerogativi”. Bacone non solo disprezzava il sillogismo, ma sottovalutava la matematica, considerandola, probabilmente non abbastanza “sperimentale”. Era nettamente ostile ad Aristotele, ma aveva un alto concetto di Democrito. Pur non negando che il corso della natura riveli un fine divino, s’opponeva a qualsiasi intrusione delle spiegazioni teleologiche nell’esame dei fenomeni: tutto, sosteneva Bacone, dovrebbe essere spiegato come discendente di “necessità” da determinate cause efficienti.

Il valore del suo metodo, secondo lui, consisteva nel mostrare come andassero disposti i dati sperimentali su cui deve basarsi la scienza. Noi non dobbiamo essere, diceva, né come il ragno, che srotola ciò che gli occorre dal proprio interno, né come la formica, che si limita ad accumulare, ma come l’ape che raccoglie e dispone opportunamente. Questo è poco gentile verso le formiche, ma chiarisce ciò che Bacone intende dire. Una delle parti più famose della filosofia di Bacone è l’enumerazione di quelli ch’egli chiama “idoli”, con cui sono indicate le cattive abitudini mentali che fanno cadere in errore la gente.

Bacone ne enumera cinque specie. Idola tribus sono quelli inerenti all'umana natura; cita in particolare l'abitudine di cercare nei fenomeni naturali un ordine maggiore di quello che poi in realtà vi si trova. Idola specus sono i pregiudizi personali, caratteristici del singolo investigatore. Idola fori sono quelli riguardanti la tirannia delle parole e la difficoltà di sfuggire al loro influsso.

Idola theatri sono quelli legati ai sistemi di pensiero trasmessici dalle epoche precedenti; tra questi, naturalmente, Aristotele e gli scolastici gli offrono gli esempi più notevoli. Ci sono infine gli Idola Scholae, che consistono nel pensare che, nell'investigazione, qualche cieca regola (come il sillogismo) possa prendere il posto del giudizio personale. Per quanto ciò che interessava Bacone fosse la scienza, e benché in genere il suo modo di ragionare fosse scientifico, egli si lasciò sfuggire la maggior parte di ciò che si faceva ai suoi tempi nel campo della scienza. Respinsse, per esempio, la teoria copernicana: il che era scusabile finché si trattava di Copernico stesso, dato che questi non metteva in campo argomenti molto solidi: ma Bacone avrebbe dovuto lasciarsi convincere da Keplero, la cui Nuova Astronomia apparve nel 1609. A quanto pare, Bacone non ha saputo nulla del lavoro di Vesalio, il pioniere della anatomia moderna, o di Gilbert, il cui lavoro sul magnetismo costituiva per l'appunto un brillante esempio del metodo induttivo. Cosa ancora più sorprendente, Bacone mostra di ignorare l'opera di Harvey, eppure Harvey era il suo medico. È vero che Harvey non pubblicò le sue scoperte

intorno alla circolazione del sangue fino a dopo la morte di Bacone, tuttavia si poteva supporre che Bacone fosse al corrente delle sue ricerche. Harvey non aveva un'opinione molto alta di lui, e diceva: "Scrivi di filosofia come un Lord Cancelliere". Senza dubbio Bacone avrebbe fatto meglio ad occuparsi meno del successo mondano.

Il metodo induttivo di Bacone è difettoso, perché non tiene sufficiente conto delle ipotesi. Sperava che una semplice disposizione ordinata dei dati avrebbe reso ovvia l'ipotesi giusta, ma questo accade solo raramente. Di regola, la costruzione delle ipotesi è la parte più difficile del lavoro scientifico, e anche la parte per cui è indispensabile una grande abilità. Finora non è stato trovato alcun metodo che permetta di formulare delle ipotesi seguendo determinate regole. Di solito, un'ipotesi è una pregiudiziale necessaria quando si ha a che fare con un insieme di fatti, dato che anche la scelta dei fatti richiede un qualche metodo per definirne l'importanza.

Senza qualcosa di questo genere, la sola molteplicità dei fatti basta a sconcertare il pensatore.

La parte che la deduzione gioca nella scienza è maggiore di quel che non supponesse Bacone. Spesso, quando bisogna dimostrare un'ipotesi, c'è un lungo cammino deduttivo da percorrere, dall'ipotesi fino a una conseguenza di essa che sia dimostrabile sperimentalmente. Di solito la deduzione è matematica, ed è sotto questo aspetto che Bacone sottovaluta l'importanza della matematica nella ricerca scientifica.

Il problema dell'induzione per semplice enumerazione

resta non risolto fino ai nostri giorni. Bacone aveva perfettamente ragione nel respingere la semplice enumerazione per i dettagli d'un'indagine scientifica, perché è proprio occupandoci a fondo dei dettagli che ci è possibile enunciare leggi generali sulla base delle quali, fintantoché esse si confermano valide si costruiscono metodi più o meno appropriati. John Stuart Mill espose quattro canoni del metodo induttivo, che possono essere utilmente impiegati entro i limiti di validità della legge di causalità; ma questa stessa legge, dovette confessare Mill, va accettata unicamente sulla base dell'induzione per semplice enumerazione. Ciò che si ottiene mediante l'organizzazione teorica della scienza, è la fusione di tutte le induzioni subordinate in poche, assai ampie e comprensive, forse in una sola. Tali ampie induzioni sono confermate da tanti esempi che si pensa sia legittimo accettare per esse, anche un'induzione per semplice enumerazione. Questa situazione è profondamente insoddisfacente, ma né Bacone né alcuno dei suoi successori ha ancora trovato una strada per uscirne.

8: IL LEVIATANO DI HOBBS

Hobbes (1588-1679) è un filosofo difficile da classificare. Era un empirista, come Locke, Berkeley e Hume, ma a differenza di questi era un ammiratore del metodo matematico, non solo nella matematica pura, ma nelle sue

applicazioni. Il suo modo di vedere era ispirato più a quello di Galileo che a quello di Bacone. Da Cartesio a Kant, la filosofia continentale derivò dalla matematica molti dei suoi concetti intorno alla natura della conoscenza umana, ma considerò sempre la matematica come un fatto indipendente dall'esperienza. In tal modo fu spinta, come il platonismo, a sottovalutare la parte della percezione, e a sopravvalutare la parte del pensiero puro.

L'empirismo inglese subiva poco l'influsso della matematica, e tendeva ad avere un concetto errato del metodo scientifico. Hobbes non aveva nessuno di questi difetti.

Fino ai nostri giorni, non troviamo nessun altro filosofo empirista che abbia messo il dovuto accento sulla matematica. Da questo punto di vista, il merito di Hobbes è grande. Ha però gravi difetti, che rendono impossibile assegnargli un posto di primo piano. È impaziente di fronte alle sottigliezze, e troppo incline a tagliare ogni nodo gordiano. Le soluzioni che dà ai problemi sono logiche, ma vengono ottenute omettendo i fatti imbarazzanti. È vigoroso, ma grossolano: maneggia l'ascia meglio della spada. Nondimeno la sua teoria sullo Stato merita d'essere attentamente esaminata, soprattutto perché è più valida di ogni teoria precedente, compresa quella di Machiavelli.

Il padre di Hobbes era un vicario, aveva un cattivo carattere ed era ignorante; perdette il posto per aver litigato col vicario suo vicino sulla porta della chiesa. Dopo di che, Hobbes venne allevato da uno zio. Acquistò una

buona conoscenza dei classici, e tradusse la Medea di Euripide in giambi latini a quattordici anni. (Più tardi si vantava, e a ragione, che, se si era astenuto dal citare poeti e oratori classici, non era certo per scarsa familiarità con le loro opere.) A quindici anni andò ad Oxford, dove gli insegnarono la logica scolastica e la filosofia di Aristotele. Questi furono poi i suoi spauracchi per tutta la vita, ed egli stesso affermava d'aver ben poco profittato dei suoi anni di università; le università in generale sono frequentemente criticate nei suoi scritti. Nel 1610, a ventidue anni, divenne tutore di Lord Hardwick (poi secondo conte di Devonshire), con cui fece il giro d'Europa. Fu in quest'epoca che conobbe l'opera di Galileo e di Keplero, che lo influenzarono profondamente. Il suo allievo divenne suo mecenate, e tale rimase fino a che morì, nel 1628. Per mezzo suo, Hobbes conobbe Ben Jonson, Bacon, Lord Herbert di Cherbury e molti altri notevoli personaggi. Dopo la morte del conte di Devonshire, che lasciò un figlioletto, Hobbes visse per un certo tempo a Parigi, dove cominciò a studiare Euclide; poi divenne tutore del figlio del suo ex-protettore. Con lui viaggiò in Italia, dove nel 1636 fece visita a Galileo. Nel 1637 tornò in Inghilterra. Le opinioni politiche espresse nel Leviatano, opinioni monarchiche fino all'estremo, erano già state per lungo tempo difese da Hobbes. Quando, nel 1628, il parlamento compilò la Petizione dei Diritti, Hobbes pubblicò una traduzione di Tucidide, con la espressa intenzione di mostrare i guai della democrazia. Quando il Lungo Parlamento si riunì nel 1640, e Laud e Strafford furono mandati alla Torre, Hobbes

ne fu terrificato e fuggì in Francia. Il suo libro *De Cive*, scritto nel 1641, benché non pubblicato fino al 1647, espone essenzialmente la stessa teoria del Leviatano. Non fu la Guerra Civile a far nascere le sue opinioni, ma la prospettiva di essa; naturalmente, però, le sue convinzioni furono rafforzate quando i suoi timori si realizzarono. A Parigi venne salutato da molti dei maggiori matematici e uomini di scienza. Fu uno di coloro che lessero le *Meditazioni* di Cartesio prima che venissero pubblicate e scrisse su di esse alcune obiezioni, che vennero stampate da Cartesio stesso insieme alle sue risposte. Ben presto entrò a far parte di un vasto circolo di profughi monarchici inglesi, con i quali si legò. Per un certo periodo, dal 1646 al 1648, insegnò matematica al futuro Carlo secondo. Quando però, nel 1651, pubblicò il *Leviatano*, questo non piacque a nessuno. Il suo razionalismo colpì sfavorevolmente la maggior parte dei profughi, e i suoi aspri attacchi alla Chiesa cattolica offesero il governo francese. Allora Hobbes scappò segretamente a Londra, dove fece atto di sottomissione a Cromwell, astenendosi poi da ogni attività politica.

Non rimase in ozio, però, né in questo né in nessun altro periodo della sua lunga vita.

Ebbe una controversia con il vescovo Bramhall sul libero arbitrio; Hobbes era un rigido determinista. Sopravalutando le proprie capacità di geometra, credette d'aver scoperto la quadratura del circolo; molto scioccamente s'imbarcò in una controversia su questo argomento con Wallis, professore di geometria ad Oxford.

Naturalmente il professore riuscì a farlo apparire uno stupido. Alla Restaurazione, Hobbes fu riaccettato dai meno intransigenti tra gli amici del re e dal re stesso, il quale non solo teneva in camera il ritratto di Hobbes, ma gli assegnò una pensione di cento sterline all'anno, che però Sua Maestà dimenticò di pagare. Il Lord Cancelliere Clarendon rimase colpito dal favore mostrato verso un uomo sospetto d'ateismo, e il parlamento altrettanto. Dopo la peste e il Grande Incendio, quando i timori superstiziosi del popolo erano fortissimi, la Camera dei Comuni nominò un comitato incaricato di compiere un'inchiesta sugli scritti atei, citando in specie quelli di Hobbes. Da allora in poi non ottenne più il permesso di stampar nulla in Inghilterra su argomenti controversi. Anche la sua storia del Lungo Parlamento, che intitolò Behemoth, benché basata sulla dottrina più ortodossa, dovette essere stampata all'estero (1668).

L'edizione completa delle sue opere apparve ad Amsterdam nel 1688. Nei suoi ultimi anni, la reputazione di cui godeva all'estero era molto maggiore che non quella che lo circondava in Inghilterra. A tempo perso, scrisse a ottantaquattro anni un'autobiografia in versi latini, e pubblicò, a ottantasette, una traduzione di Omero.

Non mi risulta che abbia scritto altri grossi libri dopo gli ottantasette anni.

Considereremo adesso le dottrine del Leviatano, su cui principalmente si basa la fama di Hobbes.

Egli proclama, proprio al principio del libro, il suo totale materialismo. La vita, egli dice, non è altro che un moto

delle membra, e quindi un automa ha una vera e propria vita, anche se artificiale. La comunità (commonwealth), che egli chiama «leviatano», è una creazione artistica, ed è un organismo artificiale. Tutto ciò va inteso come qualcosa di più d'un'analogia, ed è specificato in dettaglio. La sovranità è un'anima artificiale. I patti e gli accordi coi quali viene creato, all'inizio, il «leviatano» sostituiscono il fiat di Dio, quando disse: «Sia fatto l'uomo».

La prima parte tratta dell'uomo come individuo, e della filosofia generale. Le sensazioni sono provocate dalla pressione degli oggetti; colori, suoni eccetera, non sono negli oggetti. Le qualità degli oggetti che corrispondono alle nostre sensazioni sono altrettanti moti. Si espone la prima legge del moto e la si applica immediatamente alla psicologia: l'immaginazione è un senso che si va logorando ed è anch'essa un moto. L'immaginazione, quando si dorme, dà i sogni; le religioni dei gentili traevano origine dalla mancata distinzione tra i sogni e la vita vera. (Il lettore imprudente potrebbe applicare la stessa argomentazione alla religione cristiana, ma Hobbes è troppo cauto per farlo lui stesso.) (Altrove dice che gli dèi pagani erano alati creati dalla paura degli uomini, ma che il nostro Dio è il Primo Motore.) Il credere che i sogni siano profetici può dar luogo solo a illusioni; e lo stesso la credenza nella stregoneria e nei fantasmi. La successione dei nostri pensieri non è arbitraria, bensì governata da leggi: a volte dalle associazioni d'idee, a volte dallo scopo che abbiamo mentre pensiamo (questo è importante come applicazione del determinismo alla psicologia).

Hobbes, come era prevedibile, è un nominalista ad oltranza. Non c'è nulla di universale, egli dice, all'infuori dei nomi, e senza le parole non potremmo concepire alcuna idea universale. Senza il linguaggio, non ci potrebbe essere né verità né falsità, perché «vero» e «falso» sono solo attributi del discorso.

Considera la geometria l'unica scienza genuina finora creata. Il ragionare è analogo al calcolare, e dovrebbe partire dalle definizioni. Ma nelle definizioni è necessario evitare le nozioni contraddittorie, il che di solito è trascurato in filosofia. Per esempio, «sostanza incorporea» è un non-senso. Quando gli si obietta che Dio è una sostanza incorporea, Hobbes ha due risposte: primo, che Dio non è oggetto di filosofia; secondo, che molti filosofi hanno immaginato un Dio corporeo. Ogni errore nelle proposizioni generali, dice Hobbes, proviene da assurdità (cioè da auto-contraddizione): come esempi di assurdità, cita il libero arbitrio e il formaggio con le caratteristiche del pane (sappiamo che, secondo la fede cattolica, le caratteristiche del pane possono appartenere a una sostanza che non è pane).

In questo brano Hobbes mostra un razionalismo fuori moda. Keplero era arrivato a una proposizione generale: «i pianeti girano intorno al sole descrivendo delle ellissi»; ciò non vuol dire che altre opinioni, come quella di Tolomeo, siano logicamente assurde. Hobbes non ha apprezzato l'uso dell'induzione per giungere alle leggi generali, malgrado la sua ammirazione per Keplero e Galileo.

Contro Platone, Hobbes sostiene che la ragione non è innata, ma si sviluppa addestrandola.

Passa poi ad alcune considerazioni intorno alle passioni. Uno «sforzo» può esser definito come un principio di moto; se è verso qualcosa, è desiderio, se è per allontanarsi da qualcosa è avversione. Amore è la stessa cosa di desiderio, e odio è lo stesso di avversione. Chiamiamo «buona» una cosa quando è oggetto di desiderio, e «cattiva» quando è oggetto di avversione. (Si osserverà come queste definizioni tolgano ogni obiettività a «buono» e «cattivo»; se gli uomini differiscono nei loro desideri, non c'è alcun metodo teorico per conciliare le loro divergenze). Vengono date le definizioni di varie passioni, basandosi per lo più su una concezione dinamica della vita; per esempio, il riso è una gioia improvvisa. La paura di una potenza invisibile, se pubblicamente permessa, è religione; se non è permessa, è superstizione. Quindi la decisione su ciò che è religioso e ciò che è superstizioso resta al legislatore. La felicità implica un continuo progredire; consiste nel migliorare, non nell'aver migliorato; non può esserci una felicità statica, eccettuate, naturalmente, le gioie del cielo, che sorpassano la nostra

comprensione. La volontà non è altro che l'ultimo desiderio o l'ultima avversione rimasti in campo quando si tratta di decidere.

Vale a dire, la volontà non è qualcosa di diverso dal desiderio e dall'avversione, ma semplicemente l'elemento determinante in caso di conflitto. Ciò è legato al rifiuto hobbesiano del libero arbitrio.

A differenza della maggior parte dei difensori d'un governo dispotico, Hobbes sostiene che per natura tutti gli uomini sono uguali. Allo stato naturale, prima di qualsiasi governo, ciascuno desidera conservare la propria libertà, oppure conquistare il dominio sugli altri; entrambi questi desideri sono dettati dall'istinto di conservazione.

Dal loro conflitto, nasce una guerra di tutti contro tutti, che rende la vita «sgradevole, brutale e breve». Allo stato di natura non esistono proprietà, giustizia o ingiustizia; c'è soltanto guerra, e «in guerra, forza e frode sono le due virtù cardinali».

Si narra poi come l'uomo sfuggì a questi mali organizzandosi in comunità, soggette ciascuna ad un'autorità centrale. Si suppone che ciò sia accaduto attraverso un contratto sociale. Si suppone cioè che un certo numero di persone si siano riunite e abbiano convenuto di scegliere un sovrano, o un istituto sovrano, che avrebbe esercitato sopra di loro un'autorità e avrebbe posto fine alla guerra universale. Non credo che questa «convenzione» (come la chiama Hobbes di solito) sia concepita come un preciso evento storico; non è essenziale per il ragionamento immaginarla come tale. È

una parabola, usata per spiegare perché gli uomini si sottomettano, e debbano sottomettersi, alle limitazioni della libertà personale che porta con sé la sottomissione all'autorità. Scopo dei limiti che gli uomini impongono a se stessi, dice Hobbes, è l'autoconservazione: si tratta di evitare la guerra universale che divamperebbe se l'amore per la libertà e per il dominio sugli altri, che è in ciascuno di noi, fosse lasciato libero di esplicarsi. Hobbes esamina perché gli uomini non possano cooperare come le formiche e le api. Le api dello stesso favo, egli dice, non competono fra loro; non aspirano ad onori; non impiegano la ragione per criticare il governo. Il loro accordo è naturale, mentre quello degli uomini può essere soltanto artificiale, per convenzione. La convenzione deve conferire il potere ad un uomo o ad un'assemblea, perché altrimenti non può essere applicata. «Le convenzioni, senza la spada, non sono che parole» (purtroppo il presidente Wilson, dimenticò questo detto). La convenzione non avviene, come più tardi in Locke e in Rousseau, tra i cittadini e il potere che li governa; è la convenzione, stipulata dai cittadini tra loro, di obbedire al potere che la maggioranza avrà scelto. Quando i cittadini hanno scelto, il loro potere politico ha fine. La minoranza è legata come la maggioranza, dato che la convenzione era quella di obbedire al governo scelto dalla maggioranza. Quando il governo è stato scelto, i cittadini perdono tutti i diritti, fuorché quelli che il governo stesso può trovar conveniente garantire loro. Non può esserci diritto alla ribellione, poiché il governante non è legato da alcun patto, a differenza dei

sudditi.

Una moltitudine così organizzata è definita una comunità (commonwealth).

Questo «Leviatano» è veramente un dio terreno. Hobbes preferisce la monarchia, ma tutti i suoi ragionamenti astratti sono egualmente applicabili a qualsiasi forma di governo in cui ci sia un'autorità suprema non limitata dai diritti legali degli altri corpi costituzionali. Egli avrebbe tollerato il parlamento come organo esclusivo, ma non un sistema in cui il potere governativo fosse diviso tra re e parlamento. È l'esatta antitesi delle idee di Locke e di Montesquieu. La Guerra Civile inglese avvenne, disse Hobbes, perché il potere era spartito tra re, Comuni e Lord.

Il potere supremo, sia esso un uomo o un'assemblea, si chiama «il Sovrano». I poteri del sovrano, nel sistema di Hobbes, sono illimitati. Ha il diritto di censura su qualsiasi manifestazione di opinioni. E dato per ammesso che il suo interesse principale è la conservazione della pace interna, e che quindi egli non userà il diritto di censura per sopprimere la verità, perché una dottrina ostile alla pace non può esser vera (un singolare punto di vista pragmatista!). Le leggi sulla proprietà debbono dipendere interamente dal sovrano; infatti allo stato di natura non esiste proprietà, e quindi la proprietà dev'essere creata dal governo, che può controllarla a suo piacimento. E ammesso che il sovrano possa essere dispotico, ma anche il peggiore dispotismo è migliore dell'anarchia. Per di più, su molti punti gli interessi del sovrano sono identici a

quelli dei sudditi. E tanto più ricco quanto più son ricchi i sudditi, tanto più sicuro quanto più essi sono ossequienti alle leggi, e così via. Le ribellioni sono un errore, sia perché di solito falliscono, sia perché, se riescono, costituiscono un cattivo esempio e insegnano agli altri a ribellarsi. La distinzione aristotelica tra tirannide e monarchia è respinta; una «tirannide», secondo Hobbes, è semplicemente una monarchia che non piace a colui che ne sta parlando.

Si adducono varie ragioni per cui va preferito il governo d'un monarca al governo d'un'assemblea. Si ammette che il monarca seguirà, in genere, i suoi interessi personali, quando questi vengono a conflitto con quelli pubblici, ma lo stesso accadrà per un'assemblea. Un monarca può avere dei favoriti, ma lo stesso può accadere per ogni membro dell'assemblea; quindi è probabile che il numero complessivo dei favoriti sia minore sotto la monarchia. Un monarca può, in segreto, ascoltare i consigli di chiunque; un'assemblea può ascoltare soltanto i consigli dei suoi membri, e in pubblico. In un'assemblea, la casuale assenza di qualche membro può far sì che un dato partito ottenga la maggioranza, provocando così un mutamento di politica. Per di più, se l'assemblea è internamente divisa, può risultarne la guerra civile. Per tutte queste ragioni, conclude Hobbes, la monarchia è migliore. In tutto il Leviatano, Hobbes non prende mai in considerazione il probabile effetto che avrebbero le elezioni periodiche nel frenare la tendenza delle assemblee a sacrificare l'interesse pubblico all'interesse personale dei suoi membri. Sembra infatti che Hobbes pensi non a parlamenti

democraticamente eletti, ma a istituti come il Maggior Consiglio di Venezia o la Camera dei Lord in Inghilterra. Concepisce invece la democrazia alla maniera degli antichi, come forma politica, la quale implichi la partecipazione diretta di tutti i cittadini alla legislazione e all'amministrazione; almeno, sembra che questa sia la sua idea in proposito.

La parte sostenuta dal popolo, nel sistema di Hobbes, termina completamente con la prima scelta d'un sovrano. La successione dev'essere stabilita dal sovrano stesso, come usava nell'impero romano, quando non si inframmetteva qualche rivolta. Si riconosce che il sovrano sceglierà, solitamente, uno dei suoi figli, o un parente prossimo nel caso che non abbia figli, ma si sostiene tuttavia che nessuna legge dovrebbe impedirgli di scegliere altrimenti.

C'è un capitolo sulla libertà dei sudditi, che comincia con una definizione ammirevolmente precisa: la libertà è l'assenza di impedimenti esterni al moto. In questo senso la libertà è coerente con la necessità; per esempio, l'acqua scorre necessariamente giù dalle colline, quando non ci sono impedimenti al suo moto e cioè quando, secondo la definizione, è libera. Un uomo è libero di fare ciò che vuole, ma si trova nella necessità di fare ciò che Dio decide. Tutti i nostri atti di volontà hanno delle cause, e in questo senso sono necessari. Quanto alla libertà dei sudditi, essi sono liberi là dove le leggi non intervengono; questa limitazione non vale per il potere sovrano, dato che le leggi possono intervenire solo se il sovrano ha deciso così. I sudditi non

hanno diritti da far valere nei confronti del sovrano, fuorché quelli che il sovrano concede di sua spontanea volontà. Quando Davide fece uccidere Uria non fu colpevole verso di lui in quanto Uria era suo suddito: ma fu colpevole verso Dio, poiché egli era suddito di Dio e disobbedì alla legge di Dio.

Gli antichi autori, con le loro lodi per la libertà, hanno reso gli uomini, secondo Hobbes, inclini a tumulti e a sedizioni. Hobbes sostiene che, rettamente interpretata, la libertà ch'essi sostenevano era solo quella dei sovrani, e cioè la libertà dalla dominazione straniera. Egli condanna la resistenza interna al sovrano, anche quando potrebbe sembrare del tutto giustificata. Per esempio, sostiene che Sant'Ambrogio non aveva il diritto di scomunicare l'imperatore Teodosio dopo il massacro di Tessalonica. E critica violentemente il papa Zaccaria per aver prestato il suo aiuto nella deposizione dell'ultimo dei Merovingi in favore di Pipino.

Ammette, però, una limitazione al dovere di sottomettersi al sovrano. Concede un assoluto diritto alla conservazione personale; i sudditi hanno quindi il diritto all'autodifesa, anche contro i monarchi. Questo è logico, dato che per Hobbes è proprio l'autoconservazione il motivo dell'istituzione dei governi. Su questa base, Hobbes sostiene (sia pure con le dovute limitazioni) che si ha il diritto di rifiutare di combattere quando si è chiamati a farlo dal governo. Questo è un diritto che nessun governo moderno concede. Un curioso risultato di quest'etica egoistica è che la resistenza al sovrano è giustificata solo

dall'autodifesa; mentre la resistenza per difendere un altro è sempre colpevole. C'è anche un'altra eccezione del tutto logica: non si hanno doveri verso un sovrano che non ha il potere sufficiente per proteggerci.

Questo giustifica la sottomissione di Hobbes a Cromwell, mentre Carlo secondo era in esilio.

Naturalmente non devono esserci istituzioni come i partiti politici o quelli che noi adesso chiameremmo i sindacati. Tutti i maestri devono essere funzionari del sovrano, e devono insegnare solo ciò che il sovrano reputa utile. I diritti di proprietà sono validi soltanto nei riguardi degli altri sudditi, non nei riguardi del sovrano. Il sovrano ha il diritto di regolare il commercio estero. Egli non è soggetto alla legge civile. Il suo diritto di punire non gli viene da qualche concetto di giustizia, ma dal fatto ch'egli conserva la libertà che tutti gli uomini avevano allo stato di natura, quando nessuno poteva venir biasimato se recava danno ad un altro.

Interessante la lista dei motivi che possono portare alla dissoluzione della comunità (a parte la conquista straniera). Essi sono: assegnare un potere troppo limitato al sovrano; permettere ai sudditi un giudizio personale: la teoria che tutto ciò che è contro la coscienza sia peccato; la fede nell'ispirazione; la dottrina che il sovrano sia soggetto alle leggi civili; il riconoscimento assoluto della proprietà privata; la divisione del potere sovrano; l'imitazione dei Greci e dei Romani; la separazione dei poteri spirituale e temporale; rifiutare al sovrano il diritto di imporre tasse; la popolarità di qualche suddito potente, la

libertà di disputare col sovrano. Di tutte queste cose c'erano frequenti esempi nella storia (allora recente) della Francia e dell'Inghilterra.

Hobbes pensa che non dovrebbero esserci grandi difficoltà nell'insegnare alla gente a credere nei diritti del sovrano: infatti non si è loro insegnato a credere nel Cristianesimo, e perfino nella transustanziazione, che è contraria alla ragione?

Dovrebbero esserci dei giorni dedicati ad apprendere il dovere della sottomissione.

L'istruzione del popolo dipende da un saggio insegnamento nelle università, su cui occorre vigilare con oculatezza. Dev'esserci uniformità di culto, essendo la religione quella ordinata dal sovrano.

La parte seconda termina esprimendo la speranza che qualche sovrano legga il libro e divenga sovrano assoluto; una speranza meno chimerica di quella di Platone, che qualche re divenisse filosofo. Viene assicurato ai monarchi che il libro è di facile lettura e assai interessante. La parte terza, «Di una Comunità cristiana», spiega che non esiste alcuna Chiesa universale, perché la Chiesa deve dipendere dal governo civile. In ciascun paese, il re dev'essere alla testa della Chiesa; la supremazia e l'infallibilità del papa non possono essere accettate. Come era prevedibile, Hobbes asserisce che un cristiano, il quale è soggetto a un sovrano non cristiano, deve sottomettersi esteriormente: infatti, non sopportò forse Naaman di piegarsi, nella casa di Rimmon? La parte quarta, «Del regno dell'oscurità», si occupa principalmente della Chiesa

di Roma, che Hobbes odia perché pone il potere spirituale al disopra di quello temporale. Il resto è un attacco alla «vana filosofia», che di solito significa Aristotele.

Cerchiamo ora di stabilire cosa dobbiamo pensare del Leviatano. La questione non è facile, perché nel libro il buono e il cattivo sono intimamente mescolati.

Esistono due diversi problemi, per quanto riguarda la politica: uno è quello della miglior forma di Stato, l'altro quello dei poteri in seno allo Stato stesso. La miglior forma di Stato, secondo Hobbes, è la monarchia, ma non è questa la parte più importante della sua dottrina. La parte importante è l'affermazione che i poteri dello Stato debbono essere assoluti. Questa dottrina o qualcosa di simile, si è sviluppata nell'Europa occidentale durante il Rinascimento e la Riforma. Prima la nobiltà feudale fu domata da Luigi 11esimo, Edoardo quarto, Ferdinando e Isabella, e dai loro successori. Poi la Riforma, nei paesi protestanti, mise in grado il governo d'aver il sopravvento sulla Chiesa. Enrico ottavo raggiunse poteri di cui nessun precedente re inglese aveva goduto. In Francia la Riforma, al principio, aveva avuto l'effetto opposto; fra i Guisa e gli ugonotti, i re erano più o meno privi di poteri. Ma Enrico quarto e Richelieu, non molto prima che Hobbes scrivesse, avevano gettato le fondamenta della monarchia assoluta, che durò in Francia fino alla Rivoluzione. In Spagna, Carlo quinto aveva avuto ragione delle Cortes, e Filippo secondo era un monarca assoluto, fuorché per ciò che riguardava la Chiesa. In Inghilterra, però, i puritani avevano disfatto l'edificio di Enrico ottavo; la loro opera suggerì a Hobbes

che l'anarchia risulta dalla resistenza al sovrano.

Ogni comunità ha di fronte due pericoli, anarchia e dispotismo. I puritani, in specie gli «indipendenti», erano maggiormente impressionati dal pericolo del dispotismo.

Hobbes, al contrario, avendo sperimentato il conflitto di due fanatismi rivali, era ossessionato dal terrore dell'anarchia. I filosofi liberali che apparvero dopo la restaurazione, e acquistarono autorità dopo il 1688, tennero conto d'entrambi i pericoli; essi disapprovavano sia Strafford che gli anabattisti. Ciò portò Locke alla dottrina della divisione dei poteri, dei controlli e dell'equilibrio. In Inghilterra ci fu una reale divisione dei poteri finché il re ebbe qualche peso; fu poi il parlamento ad acquistare il potere supremo, e infine questo toccò al gabinetto ministeriale. In America ci sono ancora controllo ed equilibrio, e ci saranno fintanto che Congresso e Corte Suprema resisteranno all'Amministrazione. In Germania, in Italia, in Russia e in Giappone, il governo ha un potere anche maggiore di quel che Hobbes reputava desiderabile. In complesso, per quel che riguarda i poteri statali, il mondo è andato come Hobbes desiderava, dopo un lungo periodo liberale durante il quale, almeno in apparenza, stava procedendo nella direzione opposta. Malgrado lo scoppio di questa guerra, (Si ricordi che Russell scriveva durante l'ultima guerra.) sembra evidente che le funzioni dello Stato siano destinate ad accrescersi e che la resistenza a questo fenomeno diverrà sempre più difficile. La ragione che Hobbes dà per appoggiare lo Stato, e cioè che questa è l'unica alternativa all'anarchia, è

in complesso una ragione valida. Uno Stato, però, può essere tanto cattivo che una temporanea anarchia può apparire preferibile alla sua continuazione, come in Francia nel 1789 e in Russia nel 1917. Per di più, la tendenza d'ogni governo alla tirannide non può esser tenuta a freno se i governi non hanno un certo timore delle ribellioni. I governi sarebbero peggiori di quel che sono se l'atteggiamento di sottomissione consigliato da Hobbes venisse universalmente adottato dai sudditi. Questo è vero nel campo politico, dove i governanti tenteranno, se possono, di rendersi personalmente inamovibili; è vero nel campo economico, dove essi tenteranno d'arricchire se stessi e i loro amici a spese dello Stato; è vero nel campo intellettuale, dove soffocheranno ogni nuova scoperta o dottrina che sembri minacciare il loro potere. Sono tutte buone ragioni per non pensare soltanto al rischio dell'anarchia, ma anche al pericolo dell'ingiustizia e della mummificazione che è legato all'onnipotenza del governo.

I meriti di Hobbes appaiono però del tutto chiari, ove egli venga confrontato con i precedenti teorici della politica. È completamente libero dalla superstizione; non ragiona in base a quanto accadde ad Adamo ed Eva al tempo della Caduta. È chiaro e logico; la sua etica, giusta o errata che sia, è completamente comprensibile, e non richiede l'uso d'alcun concetto dubbio. A parte Machiavelli, che d'altronde è molto più limitato, Hobbes è il primo scrittore veramente moderno di teoria politica. Quando ha torto, ha torto per eccessiva semplificazione, non perché la base del suo pensiero sia irrealistica o fantastica. Per questa

ragione vale ancora la pena di confutarlo.

Senza voler fare la critica alla metafisica o all'etica di Hobbes, ci sono due punti da controbattere. Il primo è ch'egli considera l'interesse nazionale come un tutto unico, e presuppone, tacitamente, che gli interessi fondamentali di tutti i cittadini siano gli stessi. Non comprende l'importanza del conflitto tra le diverse classi, che Marx pone come causa principale dei mutamenti sociali. Ciò è legato al presupposto che gli interessi del monarca siano press'a poco identici a quelli dei sudditi. In tempo di guerra c'è un'effettiva unità d'interessi, specie se la guerra è dura; ma in tempo di pace può crearsi un gravissimo conflitto tra gli interessi d'una classe e quelli d'un'altra. Non è assolutamente vero in ogni caso che, in una simile situazione, il miglior modo per evitare l'anarchia sia di affidare il potere assoluto al sovrano.

Qualche concessione nel campo della divisione dei poteri può essere l'unica maniera per evitare la guerra civile. Ciò sarebbe stato evidente per Hobbes se egli avesse potuto conoscere la recente storia d'Inghilterra. Un altro punto in cui la dottrina di Hobbes è eccessivamente limitata, è quello dei rapporti tra i diversi Stati. Non c'è neppure una parola, nel Leviatano, che indichi altri rapporti tra gli Stati, eccettuate la guerra e la conquista, con occasionali intermezzi. Questo deriva, secondo i principi di Hobbes, dall'assenza d'un governo internazionale, per cui i rapporti tra le nazioni sono ancora allo stato di natura, che è quello d'una guerra di tutti contro tutti. Finché esiste un'anarchia internazionale, non si può dire affatto che

l'accresciuta efficienza dei singoli Stati sia nell'interesse dell'umanità, dato che essa aumenta la ferocia e le distruzioni della guerra. Ogni argomento che Hobbes adduce in favore del governo, ammesso che sia valido, è valido in favore d'un governo internazionale. Finché esistono degli Stati nazionali, e questi combattono tra loro, solo l'inefficienza può servire a conservare la razza umana. Aumentare le qualità di combattimento dei singoli Stati, senza aver alcun mezzo per evitare le guerre, è la via che porta alla distruzione universale.

9: CARTESIO

Cartesio (1596-1650) è considerato in genere e, credo, a ragione, come il fondatore della filosofia moderna. È il primo pensatore d'alta capacità filosofica, il cui modo di vedere sia profondamente influenzato dalla nuova fisica e dalla nuova astronomia. È pur vero che egli conserva molto di scolastico, tuttavia non accetta le fondamenta poste dai suoi predecessori, e si sforza di costruire ex novo un edificio filosofico completo. Questo non accadeva più da Aristotele in poi, ed è un sintomo della nuova fiducia degli uomini in se stessi, generata dal progresso scientifico. C'è un vigore, nel suo lavoro, che non si trova in nessun precedente filosofo, anche notevole, dopo Platone. I filosofi in questo periodo di tempo, erano stati dei maestri, con l'atteggiamento di superiorità professionale che questo

attributo porta con sé.

Cartesio invece non scrive come un maestro, ma come uno scopritore e un esploratore, ansioso di comunicare ciò che ha trovato. Il suo stile è facile e non pedantesco, rivolto a tutti gli uomini intelligenti del mondo, piuttosto che a degli alunni. È, per di più, uno stile veramente eccellente. È una fortuna per la filosofia moderna che il suo pioniere abbia avuto un così ammirevole senso letterario, i suoi successori, sia sul continente che in Inghilterra, conservarono, fino a Kant, il suo carattere non professorale, e parecchi di loro conservarono anche qualcosa dei suoi meriti stilistici.

Il padre di Cartesio era consigliere al parlamento bretone ed era un medio proprietario terriero. Quando ereditò, alla morte del padre, Cartesio vendette la sua proprietà, ed investì il danaro, riscuotendo una rendita di sei o settemila franchi all'anno. Fu educato, dal 1604 al 1612, al collegio dei gesuiti di La Flèche, dove sembra che abbia ricevuto una moderna istruzione matematica, molto migliore di quella che avrebbe ricevuto nella maggior parte delle università del tempo. Nel 1612 andò a Parigi, dove trovò noiosa la vita di società e preferì isolarsi nel Faubourg Saint Germain, dedicandosi allo studio della geometria. Gli amici, però, vennero a pescarlo anche lì, onde, per assicurarsi una più completa tranquillità, si arruolò nell'esercito olandese (1617). Dato che l'Olanda in quel tempo era in pace, sembra che Cartesio abbia avuto agio per due anni di dedicarsi indisturbato alle sue meditazioni. Il sopravvenire della guerra dei Trent'anni lo

spinsse però ad arruolarsi nell'esercito bavarese (1619). Fu in Baviera, durante l'inverno 1619-1620, che gli capitò quanto ha poi descritto nel Discours sur la Méthode. Faceva freddo, per cui entrò in una stufa (Cartesio dice che era una stufa (poêle), ma la maggior parte dei commentatori lo crede impossibile. Chi conosce le vecchie case bavaresi, tuttavia, mi assicura che la cosa è interamente credibile) la mattina e vi stette tutto il giorno a meditare; secondo il suo racconto, quando uscì, la sua filosofia era per metà completata. Ma ciò non va preso troppo alla lettera.

Socrate usava meditare tutto il giorno nella neve, ma la mente di Cartesio lavorava solo quando egli stava caldo.

Nel 1621 lasciò l'esercito; dopo una visita in Italia, prese dimora a Parigi nel 1625. Ma anche lì gli amici lo avrebbero certamente cercato prima che si alzasse (raramente s'alzava prima di mezzogiorno), cosicché nel 1628 raggiunse l'armata che stava assediando La Rochelle, la fortezza ugonotta. Terminato questo episodio, decise di vivere in Olanda, probabilmente per sfuggire al rischio d'una persecuzione. Era un timido e un cattolico praticante, ma condivideva le eresie di Galileo. C'è chi pensa che egli abbia sentito parlare della prima condanna (segreta) di Galileo, avvenuta nel 1616. Comunque sia, decise di non pubblicare un grosso libro. Le Monde, al quale aveva lavorato. Il motivo che addusse fu che vi si sostenevano due dottrine eretiche: la rotazione terrestre e l'infinità dell'universo. (Questo libro non fu mai pubblicato interamente; solo dopo la sua morte ne furono pubblicati

alcuni frammenti.) Visse in Olanda per venti anni (1624-1649), eccettuate poche brevi visite in Francia e una in Inghilterra, tutte per affari. Non sarà mai abbastanza posta in luce l'importanza dell'Olanda nel 17° secolo, come l'unica nazione dove fosse rispettata la libertà di pensiero. Hobbes dovette farvi stampare i suoi libri; Locke vi si rifugiò durante i cinque peggiori anni della reazione in Inghilterra, prima del 1688; Bayle (quello del Dizionario) si trovò nella necessità di andare a viverci; e difficilmente sarebbe stato permesso a Spinoza di compiere il suo lavoro in un altro paese. Ho detto che Cartesio era un timido, ma forse sarebbe più esatto dire che desiderava esser lasciato in pace, in modo da lavorare indisturbato. Corteggiò sempre gli ecclesiastici, specie i gesuiti, non solo mentre era sotto la loro guida, ma anche dopo che emigrò in Olanda. La sua psicologia è oscura, ma inclino a pensare che fosse un sincero cattolico, e desiderasse persuadere la Chiesa, nel reciproco interesse, ad essere meno ostile nei riguardi della scienza moderna di quanto non si fosse mostrata nel caso di Galileo. C'è chi pensa che la sua ortodossia avesse unicamente un fine politico, ma, benché ciò sia possibile, non lo credo probabile. Anche in Olanda Cartesio fu soggetto a violenti attacchi, non da parte della Chiesa romana, ma da parte dei bigotti protestanti. Si disse che le sue idee portavano all'ateismo, ed egli sarebbe stato certamente perseguitato, se non fossero intervenuti l'ambasciatore francese e il principe di Orange. Fallito questo attacco, gliene fu fatto un altro, meno diretto, pochi anni dopo, dalle autorità universitarie di

Leyden, che proibirono ogni accenno a lui, sia favorevole che sfavorevole. Il principe di Orange intervenne di nuovo, e disse all'università di non far stupidaggini. Questo illustra i vantaggi che i paesi protestanti trassero dalla subordinazione della Chiesa allo Stato, e dalla relativa debolezza delle Chiese non a carattere sovranazionale. Per sua disgrazia, attraverso Chanut, ambasciatore francese a Stoccolma, Cartesio entrò in corrispondenza con la regina Cristina di Svezia, donna appassionata e colta, la quale pensava, come sovrana, d'averne il diritto di far perdere il tempo ai grandi uomini. Cartesio le mandò un trattato sull'amore, argomento che fino allora aveva piuttosto trascurato. Le mandò anche un saggio sulle passioni dell'anima, che aveva composto originariamente per la principessa Elisabetta, figlia dell'Elettore Palatino. Questi scritti spinsero Cristina a richiedere la sua presenza a corte; Cartesio finì con l'acconsentire, ed ella mandò una nave da guerra a prelevare (settembre 1649). Si scoprì però che la regina voleva da lui lezioni quotidiane e che non poteva trovare tempo se non alle cinque di mattina. Queste inconsuete levate, nel freddo dell'inverno scandinavo, non erano la cosa più indicata per lui. Per di più, Chanut si ammalò gravemente e Cartesio lo assistette.

L'ambasciatore guarì, ma Cartesio cadde ammalato e morì nel febbraio 1650.

Cartesio non prese mai moglie, ma ebbe una figlia naturale che morì a cinque anni; questo, egli diceva, fu il più grande dolore della sua vita. Era sempre ben vestito e portava la spada. Non era molto attivo; lavorava poche ore

e leggeva poco. Quando andò in Olanda portò con sé pochi libri, ma tra questi c'erano la Bibbia e Tommaso d'Aquino. Sembra che la sua opera sia stata compiuta, con un lavoro molto concentrato, in brevi periodi; ma forse, per conservare l'apparenza di raffinato cultore, può essere che lui stesso affermasse di lavorare meno di quanto in realtà non facesse; perché altrimenti riesce difficile credere che sia riuscito a fare tanto.

Cartesio fu filosofo, matematico e scienziato. In filosofia e in matematica il suo lavoro fu di una suprema importanza; nella scienza, per quanto apprezzabile, non fu all'altezza di quello di altri suoi contemporanei. Il maggior contributo da lui portato alla geometria consiste nell'invenzione della geometria delle coordinate, sia pure non nella sua forma definitiva. Usò il metodo analitico, che suppone risolto un problema ed esamina le conseguenze di questa supposizione; applicò inoltre l'algebra alla geometria. In entrambi i campi ebbe dei predecessori e, per quanto riguarda il metodo analitico, anche tra gli antichi. Originale invece l'uso delle coordinate, cioè la determinazione della posizione di un punto su di un piano per mezzo della sua distanza da due rette fissate. Cartesio non scoprì tutti i possibili sviluppi di questo metodo, ma ne facilitò molto l'ulteriore progresso. Questo non fu il suo unico contributo alla matematica, ma certamente il più importante. Il libro in cui Cartesio espone la maggior parte delle sue teorie scientifiche sono i *Principia philosophiae*, pubblicato nel 1644. Ci sono però alcuni libri importanti: gli *Essais philosophiques* (1637) si occupano di ottica e di

geometria; un altro libro si intitola De la formation du foetus. Salutò con gioia la scoperta della circolazione del sangue fatta da Harvey, e sperò sempre (ma invano) di fare qualche scoperta importante in medicina.

Considerava i corpi degli uomini e degli animali come macchine; considerava gli animali come automi, interamente governati dalle leggi fisiche e privi di sensibilità e di coscienza. Gli uomini sono diversi: essi hanno un'anima, che risiede nella ghiandola pineale. Là, l'anima viene a contatto con gli «spiriti vitali» ed è attraverso questo contatto che esiste un'azione reciproca tra anima e corpo. La quantità totale del moto nell'universo è costante, e quindi l'anima non può influirvi; può, però, alterare la direzione del moto degli spiriti vitali, e quindi, indirettamente, delle altre parti del corpo. Questa parte della teoria fu abbandonata dalla sua scuola, prima dal suo discepolo olandese Geulincx, e poi da Malebranche e da Spinoza. I fisici scoprirono la conservazione del momento, per cui la quantità totale del moto nel mondo in una data direzione è costante. Questo dimostrava che quel tipo di azione che Cartesio immaginava esercitato dallo spirito sulla materia, è impossibile. Supponendo (così come si supposeva in genere nella scuola cartesiana) che ogni azione fisica sia assimilabile ad un impulso, le leggi dinamiche sono sufficienti a determinare i moti materiali, e non c'è alcun margine per un intervento dello spirito. Ma qui sorge una difficoltà, il mio braccio si muove quando voglio che si muova, ma la mia volontà è un fenomeno spirituale e il movimento del mio braccio è un fenomeno fisico. Perché

allora, se spirito e materia non possono agire l'uno sull'altra, il mio corpo si comporta come se la mia mente lo controllasse? A ciò Geulincx trovò una risposta, nota come la «teoria dei due orologi». Supponete di avere due orologi, entrambi perfettamente esatti: allorché uno segna una data ora l'altro suonerà, cosicché se voi ne vedete uno e udite l'altro, penserete che uno ha causato il suono dell'altro. Così accade per la mente e il corpo. Entrambi sono costretti da Dio ad andare a tempo l'uno con l'altro, cosicché, in coincidenza con il mio atto di volontà, leggi puramente fisiche fanno muovere il mio braccio, benché la mia volontà non abbia realmente agito sul mio corpo.

Evidentemente c'erano delle difficoltà in questa teoria. In primo luogo, era molto strana; in secondo luogo, dato che gli atti fisici erano rigidamente determinati dalle leggi naturali, gli atti spirituali che si svolgevano parallelamente ad essi dovevano essere altrettanto deterministici. Se la teoria era valida, doveva essere possibile una specie di codice, mediante il quale ogni fenomeno fisico che si verificava nel cervello si poteva tradurre nel corrispondente fenomeno spirituale. Un calcolatore ideale potrebbe calcolare i fenomeni svolgentisi nel cervello per mezzo delle leggi della dinamica, e dedurne i concomitanti fenomeni mentali per mezzo del «codice». Anche senza il «codice», il calcolatore potrebbe dedurre parole e azioni, dato che questi sono movimenti del corpo. Sarebbe stato difficile conciliare tale teoria con l'etica cristiana e con la punizione dei peccati. Queste conseguenze, però, non apparvero subito evidenti. Si notava che la teoria aveva

due meriti. Il primo era quello di render l'anima, in un certo senso, del tutto indipendente dal corpo, dato che il corpo non agiva mai su di essa. Il secondo era quello di lasciar adito al principio generale: «una sostanza non può esercitare una azione su di un'altra». C'erano due sostanze, spirito e materia, ed erano tanto dissimili che un'azione reciproca sembrava inconcepibile. La teoria di Geulincx spiegava l'apparenza dell'interazione, negandone al tempo stesso la realtà. In meccanica, Cartesio accetta la prima legge del moto, secondo la quale un corpo lasciato a se stesso si muoverà con velocità costante in linea retta. Non esiste alcuna azione a distanza, come nella successiva teoria gravitazionale di Newton. Il vuoto non esiste, e non esistono gli atomi; ogni interazione è assimilabile a un impulso. Se ne sapessimo abbastanza, saremmo in grado di ridurre la chimica e la biologia alla meccanica; il processo per cui un seme si sviluppa in un animale o in una pianta è puramente meccanico. Non c'è alcun bisogno delle tre anime di Aristotele; soltanto una di esse (e cioè l'anima razionale) ha esistenza, e solo nell'uomo.

Con la dovuta cautela; per evitare la censura dei teologi, Cartesio sviluppa una cosmogonia non diversa da quelle di alcuni filosofi preplatonici. Sappiamo, egli dice, che il mondo fu creato come nella Genesi, ma è interessante esaminare come avrebbe potuto essere originato per via naturale. Elabora una teoria per la formazione dei vortici: intorno al sole c'è un immenso vortice di particelle, che fa girare con sé i pianeti. La teoria

è ingegnosa, ma non può spiegare perché le orbite planetarie siano ellittiche e non circolari. Essa fu tuttavia, in genere, accettata in Francia, dove soltanto gradualmente fu sostituita con la teoria newtoniana. Cotes, l'editore della prima edizione inglese dei Principia di Newton, ragionando con molta eloquenza, conclude che la teoria del vortici porta all'ateismo, mentre quella di Newton richiede l'intervento di Dio per mettere in moto i pianeti in una direzione che non sia quella del sole. Da questo punto di vista, pensa Cotes, va preferito Newton. Vengo ora ai due libri più importanti di Cartesio, cioè alle opere di filosofia pura: il Discorso sul metodo (1637) e le Meditazioni (1642). Trattano in gran parte gli stessi argomenti, e non è necessario, quindi, esaminarli separatamente.

Cartesio comincia esponendo il metodo che ha finito col chiamarsi del «dubbio cartesiano». Allo scopo di ottenere una base solida per la sua filosofia, decide di mettere in dubbio tutto ciò di cui può dubitare. Quando si accorge che il procedimento richiederebbe un po' troppo tempo, decide intanto di regolare la propria condotta secondo le regole scettiche comunemente accettate; così la sua mente non sarà imbarazzata dalle possibili conseguenze pratiche dei suoi dubbi.

Comincia con lo scetticismo intorno ai sensi. Posso dubitare, dice, che io stia sedendo qui accanto al fuoco in veste da camera? Sì, perché talvolta ho sognato di star qui, mentre in realtà ero nudo a letto (i pigiama e le camicie da notte, non erano stati ancora inventati). Per di più i pazzi

hanno a volte delle allucinazioni, ed è possibile che io mi trovi in uno stato simile.

I sogni, però, come i quadri, ci presentano copie di cose reali, almeno per quel che riguarda i dettagli di cui son composti (potete sognare cavalli alati, ma solo perché avete visto nella realtà cavalli e ali). La natura materiale in genere, implicando caratteristiche come l'estensione, la grandezza e il numero, è meno facile da mettere in dubbio che non le opinioni intorno alle singole cose. L'aritmetica e la geometria, che non si occupano delle singole cose, sono quindi più sicure della fisica e dell'astronomia; esse son vere anche per gli oggetti sognati, che non differiscono da quelli reali per quel che riguarda il numero e l'estensione. Anche per l'aritmetica e la geometria, però, il dubbio è possibile. Può essere che Dio mi faccia commettere degli errori ogni qual volta conto i lati d'un quadrato o sommo $2 + 3$. Forse è male attribuire a Dio, anche nell'immaginazione, una tale scortesia, ma potrebbe esserci un cattivo demone, non meno furbo e ingannatore che potente, che esplica tutta la sua attività nell'ingannarmi. Se un tale demone esiste, può darsi che tutte le cose che vedo siano soltanto illusioni di cui egli fa uso come trappole per la mia credulità. Rimane però qualcosa di cui non posso dubitare; nessun demone, per quanto furbo, potrebbe ingannarmi se io non esistessi. Io posso non aver corpo: questa potrebbe essere un'illusione. Ma il pensiero è qualcosa di diverso, «Nell'istante in cui volevo pensare che tutto fosse falso, occorreva necessariamente che io che pensavo fossi qualcosa; e notando che questa verità, penso, dunque

sono, era così solida e così certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici erano incapaci di metterla in crisi, giudicai di poterla accettare senza scrupoli come primo principio della filosofia che cercavo»

(L'argomento riportato, «penso, dunque sono» (cogito ergo sum), è conosciuto come il cogito di Cartesio, e il procedimento con cui vi giunse si chiama «dubbio cartesiano»).

Questo brano è il nocciolo della teoria cartesiana della conoscenza, e contiene quel che c'è di più importante nella sua filosofia. La maggior parte dei filosofi dopo Cartesio, ha attribuito grande importanza alla teoria della conoscenza, e quanto essi hanno fatto è perciò ampiamente dovuto a lui, «Penso, dunque sono» rende lo spirito più certo della materia, e il mio spirito (per me) più certo dello spirito altrui.

C'è così, in tutte le filosofie derivate da Cartesio, una tendenza al soggettivismo, e a considerare la materia come qualcosa che si può conoscere (ammesso che si possa) solo attraverso quel che si sa dello spirito. Queste due tendenze esistono sia nell'idealismo continentale che nell'empirismo inglese, nel primo in maniera trionfale, nel secondo con rincrescimento. C'è stato, recentissimamente, un tentativo di sfuggire a questo soggettivismo, da parte della filosofia nota col nome di strumentalismo, ma per ora non ne parlerò. Con questa sola eccezione, la filosofia moderna ha tratto, in linea di massima, la formulazione dei suoi problemi da Cartesio, pur non accettando le sue soluzioni. Il lettore ricorderà che

Sant'Agostino proponeva un argomento strettamente analogo al cogito. Non lo poneva però in primo piano, e il problema che tale argomento doveva risolvere occupava solo una piccola parte dei suoi pensieri. L'originalità di Cartesio, quindi, va ammessa in ogni modo, per quanto essa consista meno nell'aver trovato l'argomento che nell'averne compresa l'importanza.

Assicuratasi così una salda base, Cartesio si mette all'opera per ricostruire l'edificio della conoscenza. L'io, di cui è stata dimostrata l'esistenza, è stato dedotto dal fatto che io penso: quindi io esisto mentre penso, e soltanto allora. Se smettessi di pensare, non ci sarebbe alcuna prova della mia esistenza. Io sono una cosa che pensa, una sostanza la cui intera natura o essenza consiste nel pensare, e che non ha bisogno d'alcun luogo o d'alcuna cosa materiale per la sua esistenza. L'anima quindi è interamente distinta dal corpo; essa sarebbe ciò che è anche se il corpo non ci fosse affatto.

Cartesio si chiede poi: perché il cogito è così evidente? E conclude che lo è soltanto in quanto è chiaro e definito. Adotta quindi come regola generale il principio: tutte le cose che concepiamo con molta chiarezza e distinzione sono vere. Ammette, però, che ci sia a volte qualche difficoltà nel riconoscere quali sono queste cose. «Pensare» è usato da Cartesio in senso molto ampio. Una cosa che pensa, egli dice, è una cosa che dubita, capisce, concepisce, afferma, nega, vuole, immagina e sente, perché la sensazione, come accade nei sogni, è una forma di pensiero. Dato che il pensiero è l'essenza dello spirito,

lo spirito deve sempre pensare, anche durante il sonno profondo. Cartesio riprende ora la questione della nostra conoscenza dei corpi, e prende come esempio un pezzo di cera d'un favo. Alcune caratteristiche appaiono ai sensi: sa di miele, odora di fiori, ha un certo colore, dimensione e forma, è dura e fredda, e se è colpita emette un certo suono. Ma se la mettete accanto al fuoco, queste qualità cambiano, benché la cera rimanga; quindi ciò che appariva ai sensi non è la cera stessa. La vera cera è costituita da estensione, malleabilità e movimento, tutte cose afferrate dall'intelligenza e non dall'immaginazione. Quella cosa che chiamiamo cera non può essere sensibile di per se stessa, perché è racchiusa nello stesso modo in tutte quelle che sono le apparenze della cera per i vari sensi. La percezione della cera «non è una visione o un contatto o un'immaginazione, ma un'indagine della mente». Io non vedo la cera più di quanto non veda gli uomini per la strada quando in realtà vedo solo cappelli e soprabiti. «Io capisco, per il solo potere di giudizio che risiede nella mia mente, ciò che pensavo di aver visto con i miei occhi». La conoscenza attraverso i sensi è confusa, ed è comune anche agli animali; ma ora ho strappato alla cera le sue vesti, e mentalmente la scopro nuda. Dal fatto che io veda sensorialmente la cera, discende con certezza la mia esistenza, ma non quella della cera. La conoscenza delle cose esterne deve avvenire attraverso la mente, non attraverso i sensi.

Segue un esame dei diversi tipi di idea. Il più comune degli errori, dice Cartesio, è di pensare che le mie idee

siano come le cose esterne (la parola «idea», come è usata da Cartesio, include anche la percezione sensoria). Sembra che le idee siano di tre tipi:

- 1) quelle innate,
- 2) quelle provenienti dall'esterno,
- 3) quelle scoperte da me.

Siamo portati a supporre che le idee del secondo tipo siano come gli oggetti esterni.

Lo supponiamo, in parte, perché è la natura che ci insegna a pensare così, e in parte perché tali idee ci giungono indipendentemente dalla volontà (e cioè attraverso la sensazione), e quindi sembra ragionevole supporre che qualcosa di esterno mi comunichi alcunché di simile a sé. Ma queste sono buone ragioni? Quando parlo in questo senso di qualche cosa «insegnata dalla natura», intendo soltanto che sento una certa inclinazione a crederci, e non che io vedo «per una luce naturale». Ciò che si vede «per luce naturale» non lo si può naturalmente negare, ma può darsi benissimo che si provi una semplice inclinazione per ciò che è falso. E quanto al fatto che le idee provenienti dal senso sono idee involontarie, questo non è un argomento, perché anche i sogni sono involontari pur provenendo dal di dentro. Dunque le ragioni per supporre che le idee sensoriali vengano dall'esterno sono inconcludenti. Per di più, ci sono a volte due idee differenti dello stesso oggetto esterno, per esempio il sole così come appare ai sensi e il sole in cui credono gli astronomi. Queste due idee non possono essere entrambe conformi al sole e la ragione dimostra che quella che proviene

direttamente dall'esperienza è, tra le due, la meno conforme. Queste considerazioni non hanno peso, tuttavia, sugli argomenti scettici, mediante i quali si è gettato il dubbio sull'esistenza del mondo esterno. A questi argomenti si può rispondere solo dimostrando prima l'esistenza di Dio.

Le prove cartesiane dell'esistenza di Dio non sono molto originali; vengono per lo più dalla filosofia scolastica. Furono esposte più chiaramente da Leibniz, e ometterò quindi di ragionarci su finché non parlerò di quest'ultimo.

Una volta dimostrata l'esistenza di Dio, il resto procede facilmente. Dato che Dio è buono, Egli non agirà come il demone ingannatore preso da Cartesio a fondamento del suo dubbio. Ora, Dio mi ha dato un'inclinazione talmente forte a credere nei corpi, che sarebbe veramente un ingannatore se di corpi non ce ne fossero; quindi i corpi esistono. Egli deve avermi dato, per di più, la facoltà di correggere gli errori. Uso, appunto, questa facoltà quando introduco il principio che ciò che è chiaro e distinto è vero. Con questo posso conoscere la matematica ed anche la fisica, purché io tenga presente che devo conoscere la verità intorno ai corpi solo per mezzo della mente, e non per mezzo della mente e del corpo.

La parte costruttiva della teoria cartesiana della conoscenza è molto meno interessante che non la precedente parte distruttiva. Vi vengono introdotte massime scolastiche d'ogni tipo, come quella che l'effetto non può mai avere una perfezione maggiore della sua causa. Queste massime sono sfuggite in qualche modo ad

un iniziale esame critico. Non viene fornita ragione alcuna per accettare queste massime, per quanto esse siano certamente meno evidenti di per se stesse che non l'esistenza del soggetto pensante, la quale invece è dimostrata con squilli trionfali.

Platone, Sant'Agostino e San Tommaso avevano già detto gran parte di quanto afferma Cartesio nelle Meditazioni. Il metodo del dubbio critico, per quanto lo stesso Cartesio lo abbia applicato soltanto a metà, fu di grande importanza in filosofia. È chiaro che, a fil di logica, il metodo può portare a risultati positivi soltanto se lo scetticismo si arresta ad un certo punto. Se esistono, poi, sia la conoscenza logica che quella empirica, devono esserci allora due diversi punti d'arresto: fatti indubitabili e principi o deduzioni indubitabili. I fatti indubitabili di Cartesio sono i suoi propri pensieri, usando «pensiero» nel senso più ampio possibile. «Io penso» è la sua premessa fondamentale. Qui la parola «io» è in realtà illegittima; egli avrebbe dovuto scrivere la sua premessa fondamentale nella forma «ci sono dei pensieri». La parola «io» è grammaticalmente comoda, ma non descrive un dato. Quando Cartesio più avanti dice «io sono una cosa che pensa», usa già non criticamente l'apparato delle categorie dedotte dalla scolastica. Non dimostra mai, infatti, che i pensieri abbiano bisogno di un pensatore, né c'è ragione di crederlo, fuorché in senso grammaticale. Però la decisione di considerare i pensieri, piuttosto che come oggetti esterni, come le prime certezze empiriche fu molto importante ed ebbe un profondo effetto su tutta la

filosofia posteriore. Sotto due altri aspetti la filosofia di Cartesio ebbe notevole importanza. Primo: portò a compimento, o molto vicino al compimento, il dualismo tra spirito e materia cominciato in Platone e sviluppatosi, in gran parte per ragioni religiose, attraverso la filosofia cristiana. Lasciando da parte le curiose transazioni che avvengono nella ghiandola pineale e che furono aggiunte dai seguaci di Cartesio, il sistema cartesiano presenta due mondi paralleli, ma indipendenti, quello dello spirito e quello della materia, ciascuno dei quali può essere studiato senza far riferimento all'altro. Che lo spirito non muova il corpo era un'idea nuova, dovuta esplicitamente a Geulincx, ma implicitamente a Cartesio. Essa aveva il vantaggio di rendere possibile l'affermazione inversa: che il corpo, cioè, non muove lo spirito. Nelle Meditazioni c'è un'importante discussione sul perché la mente provi «fastidio» quando il corpo ha sete. La corretta risposta cartesiana era che il corpo e la mente fossero come due orologi, e che quando uno segna «sete» l'altro segna «fastidio». Dal punto di vista religioso c'è però un grave ostacolo a una simile teoria; e questo mi porta alla seconda caratteristica del cartesianesimo, cui alludevo più sopra.

Nella teoria generale sul mondo materiale, il cartesianesimo era rigidamente deterministico. Gli organismi viventi, proprio come la materia bruta, erano governati dalle leggi della fisica; non c'era più bisogno, come nella filosofia aristotelica, di un'entelechia o anima per spiegare la crescita degli organismi e i movimenti

degli animali. Cartesio ammetteva una piccola eccezione: un'anima umana poteva, per mezzo della volontà, alterare la direzione (se pur non la quantità) del moto degli spiriti vitali. Questo, però, era contrario allo spirito del sistema e si rivelò contrario anche alle leggi della meccanica; tale eccezione fu quindi eliminata. La conseguenza fu che tutti i movimenti della materia venivano determinati da leggi fisiche e, dato il parallelismo, i moti dello spirito dovevano essere anch'essi determinati. Di conseguenza i cartesiani vennero a trovarsi in difficoltà nei riguardi del libero arbitrio.

E per coloro i quali prestavano maggior attenzione alla scienza di Cartesio che non alla sua teoria della conoscenza, non fu difficile estendere la teoria secondo la quale gli animali sono degli automi: perché non dire lo stesso degli uomini e semplificare il sistema rendendolo un coerente materialismo? Questo passo fu poi compiuto nel 18° secolo. C'è in Cartesio un dualismo non risolto tra ciò che egli imparava dalla scienza contemporanea e la cultura scolastica che egli era stata insegnata a La Flèche. Incappò così in qualche incoerenza, tuttavia il dualismo arricchì la sua mente di idee fruttuose più di quanto non avrebbe potuto capitare a un filosofo completamente logico. La coerenza avrebbe potuto fare di lui soltanto il fondatore di una nuova scolastica, mentre l'incoerenza fece di lui l'iniziatore di due importanti, per quanto divergenti, scuole filosofiche.

10: SPINOZA

Spinoza (1632-1677) è il più nobile ed il più degno di amore dei grandi filosofi. Se qualcun altro lo ha superato dal punto di vista intellettuale, dal punto di vista etico è superiore a tutti. Come logica conseguenza, fu considerato, durante la sua vita e per un secolo dopo la sua morte, un uomo di spaventosa malvagità. Era nato ebreo, ma gli ebrei lo sconfessarono. Nello stesso modo lo respinsero i cristiani: benché tutta la sua filosofia sia dominata dall'idea di Dio, gli ortodossi lo accusarono di ateismo.

Leibniz, che gli doveva molto, nascondeva il suo debito e si astenne accuratamente dal dire una parola in sua lode; andò tanto lontano da mentire perfino sulla sua stretta conoscenza personale con l'eretico ebreo. La vita di Spinoza fu semplicissima.

La sua famiglia era passata in Olanda dalla Spagna, o forse dal Portogallo, per sfuggire all'Inquisizione. Spinoza ricevette un'educazione ebraica, ma gli fu impossibile restare ortodosso. Gli furono offerti mille forini all'anno perché nascondesse i suoi dubbi; quando rifiutò, si tentò di assassinarlo; fallito questo tentativo, fu maledetto con tutte le maledizioni del Deuteronomio e con la maledizione che Elisha pronunciò sui bambini che furono poi fatti a pezzi dalle orse. Ma nessuna orsa attaccò Spinoza. Egli visse tranquillamente, prima ad Amsterdam e poi all'Aja, guadagnandosi la vita levigando lenti. I suoi bisogni erano pochi e semplici, e mostrò in tutta la sua esistenza una rara

indifferenza per il danaro. I pochi che lo conoscevano lo amavano, anche se disapprovavano i suoi principi. Il governo olandese, con la sua abituale liberalità, tollerava le sue opinioni in materia teologica, pur essendosi egli posto, ad un certo punto, politicamente in cattiva luce appoggiando i De Witts contro la casa di Orange. Alla giovane età di quarantacinque anni morì di tisi. Il suo capolavoro, l'Etica, venne pubblicato postumo. Prima di prenderlo in esame, va detta qualche parola intorno ad altri due suoi libri, il Tractatus theologico-politicus e il Tractatus politicus. Il primo è una curiosa combinazione di critica biblica e di teoria politica; il secondo si occupa solo di teoria politica. Nella critica biblica, Spinoza anticipa in parte le teorie moderne, particolarmente assegnando date molto posteriori a quelle tradizionali a vari libri del Vecchio Testamento. Il suo sforzo è diretto a dimostrare che le Scritture possono essere interpretate in modo tale da essere compatibili con una teologia liberale. La teoria politica di Spinoza deriva per lo più da Hobbes, malgrado l'enorme differenza di temperamento tra i due. Spinoza sostiene che allo stato di natura non esiste né ragione né torto, perché il torto consiste nel disobbedire alla legge. Sostiene che il sovrano non può errare, ed è d'accordo con Hobbes che la Chiesa dovrebbe essere interamente subordinata allo Stato. È contrario ad ogni ribellione, anche contro un cattivo governo e prende ad esempio i sovvertimenti verificatisi in Inghilterra come prova del danno derivante da una violenta resistenza alle autorità. Ma discorda da Hobbes, ritenendo che la democrazia sia «la

più naturale» forma di governo. Ne discorda anche quando sostiene che i sudditi non dovrebbero sacrificare tutti i loro diritti al sovrano. In particolare, sostiene l'importanza della libertà d'opinione. Non so bene come conciliasse questa libertà con la teoria che le questioni religiose dovessero venir risolte dallo Stato. Penso che, dicendo questo, Spinoza intenda che tali questioni debbano venir risolte dallo Stato piuttosto che dalla Chiesa; in Olanda, infatti, lo Stato era molto più tollerante della Chiesa.

L'Etica si occupa di tre distinti problemi. Comincia con la metafisica; passa poi alla psicologia delle passioni e alla volontà; e finalmente espone un'etica basata sulla metafisica e sulla psicologia precedenti. La metafisica è una modificazione di quella di Cartesio, la psicologia ricorda quella di Hobbes, ma l'etica è originale ed è la parte del libro che ha maggior valore. Il rapporto tra Spinoza e Cartesio è, sotto certi aspetti, non dissimile dal rapporto tra Plotino e Platone. Cartesio era eclettico, pieno di curiosità intellettuale, ma non molto legato ad una vera serietà morale. Pur avendo scoperto delle «prove» per appoggiare la fede ortodossa, Cartesio avrebbe potuto essere presentato dagli scettici così come Carneade presentò Platone. Spinoza, pur non essendo privo di interessi scientifici ed avendo anche scritto un trattato sull'arcobaleno, si occupò per lo più di religione e di virtù. Accettò da Cartesio e dai suoi contemporanei una fisica materialistica e deterministica, e cercò, entro questa ossatura, di trovar lo spazio per la pietà e per una vita dedicata al Bene. Il suo tentativo era magnifico e suscita

ammirazione anche in coloro che non lo reputano riuscito. Il sistema metafisico di Spinoza è di tipo parmenideo. C'è soltanto una sostanza, «Dio o Natura»; nulla di finito è autosufficiente. Cartesio ammetteva tre sostanze: Dio, spirito e materia; è vero che anche per lui Dio era, in un certo senso, più sostanziale dello spirito e della materia, dato che li aveva creati, e poteva, se voleva, annullarli. Ma a parte il loro rapporto con l'onnipotenza di Dio, lo spirito e la materia erano due sostanze indipendenti, definite rispettivamente dagli attributi del pensiero e dell'estensione. In Spinoza non c'è niente di tutto questo. Per lui, pensiero ed estensione erano entrambi attributi di Dio. Dio ha anche un numero infinito di altri attributi, dato che deve essere infinito sotto tutti gli aspetti; ma questi altri attributi ci sono ignoti. Le singole anime e i singoli frammenti di materia sono, per Spinoza, delle aggettivazioni; non sono cose, ma unicamente aspetti dell'Essere divino. Non può esserci un'immortalità personale come quella in cui credono i cristiani, ma solo quell'immortalità impersonale che consiste nel divenire sempre più una sola cosa con Dio. Le cose finite sono delimitate dai loro vincoli, fisici o logici, cioè a dire da ciò che esse non sono: «ogni delimitazione è negazione». Può esistere un solo Essere che sia interamente positivo, ed egli deve assolutamente essere infinito. Quindi Spinoza è portato ad un completo ed integrale panteismo. Tutto, secondo Spinoza, è governato da un'assoluta necessità logica. Non esiste nulla di simile al libero arbitrio nell'ordine spirituale, e nulla di simile al caso nel mondo fisico. Tutto

ciò che accade è una manifestazione dell'imperscrutabile natura di Dio, ed è logicamente impossibile che gli eventi siano diversi da quelli che sono. Ciò crea qualche difficoltà per quel che riguarda il peccato, difficoltà che i critici non tardarono a far notare. Uno di essi, osservando che, secondo Spinoza, tutto è decretato da Dio, e quindi è buono, chiede indignato: «Fu cosa buona che Nerone uccidesse sua madre? Fu cosa buona che Adamo mangiasse la mela?» Spinoza risponde che ciò ch'era positivo in questi atti era buono, e soltanto ciò ch'era negativo era cattivo; ma la negazione esiste solo per le creature finite. In Dio, il quale, solo, è completamente reale, non esiste negazione, e quindi il male in quelli che a noi sembrano peccati non esiste, se questi vengono considerati come parti del tutto. Per quanto questa dottrina, in una forma o nell'altra, sia stata sostenuta dalla maggior parte dei mistici, non si può evidentemente conciliarla con la dottrina ortodossa del peccato e della dannazione. Essa è legata al completo rifiuto spinoziano del libero arbitrio. Per quanto niente affatto polemico, Spinoza era troppo onesto per nascondere le sue opinioni, anche se scandalizzavano i contemporanei; l'ira suscitata dalle sue dottrine non può quindi meravigliare.

L'Etica è esposta nello stile di Euclide, con definizioni, assiomi e teoremi: si suppone che quanto viene dopo l'assioma sia rigorosamente dimostrato attraverso un ragionamento deduttivo. Tutto ciò rende difficile la lettura di Spinoza. Un moderno studioso, cui non passa per la mente che esistano «prove» rigorose di ciò ch'egli vuol stabilire,

finirà con lo spazientirsi davanti ai dettagli delle dimostrazioni, di cui in realtà non val la pena di venire a capo. È sufficiente leggere l'enunciazione delle ipotesi, e studiare le note, che contengono gran parte di ciò che c'è di meglio nell'Etica. Ma darebbe prova di scarsa intelligenza chi biasimasse Spinoza per il suo metodo geometrico. Fa parte dell'essenza del suo sistema, dal punto di vista etico come da quello metafisico, sostenere che tutto possa essere dimostrato: era quindi essenziale produrre le dimostrazioni. Se noi non possiamo accettare il suo metodo, è perché non possiamo accettare la sua metafisica. Non possiamo accettare che le connessioni tra le varie parti dell'universo siano logiche, perché sosteniamo che le leggi scientifiche vadano scoperte attraverso l'osservazione, e non solamente attraverso il ragionamento. Ma per Spinoza il metodo geometrico era necessario, ed era legato alle fondamenta della sua dottrina.

Vengo ora alla teoria spinoziana dei sentimenti. Questa tien dietro ad una discussione metafisica intorno alla natura e all'origine dello spirito, che si conclude con la sorprendente asserzione: «Lo spirito umano ha un'adeguata conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio». Ma le passioni, discusse appunto nel terzo libro dell'Etica, ci distruggono e oscurano la nostra visione intellettuale del Tutto. «Ogni cosa, per quanto è in se stessa, si sforza di perseverare nel proprio essere.» Di qui amore e odio e lotta. La psicologia del terzo libro è interamente egoistica. «Colui il quale si rende conto che

l'oggetto del proprio odio è distrutto, ne proverà piacere.»

«Se ci accorgiamo che a qualcuno piace qualcosa, che solo una persona può possedere, ci sforzeremo di far sì che l'uomo in questione non ne venga in possesso.» Ma anche in questo libro, ci sono dei momenti in cui Spinoza abbandona questa maschera di cinismo matematicamente dimostrato, come quando dice: «L'odio è accresciuto dalla reciprocità, e può invece esser distrutto dall'amore».

L'autoconservazione è il motivo fondamentale delle passioni, secondo Spinoza; ma l'autoconservazione modifica il suo carattere allorché ci accorgiamo che quanto c'è di reale e positivo in noi è ciò che ci unisce al Tutto, e non ciò che lavora a mantenere le apparenze della distinzione. Gli ultimi due libri dell'Etica, intitolati rispettivamente «Della schiavitù umana, o della forza delle passioni» e «Della potenza dell'intelletto, o dell'umana libertà», sono i più interessanti. Siamo schiavi fin quando quello che ci accade è determinato da cause esterne, e siamo liberi laddove la determinazione viene da noi stessi. Spinoza, come Socrate e Platone, crede che ogni cattiva azione sia dovuta ad un errore intellettuale: l'uomo che comprende a sufficienza la situazione in cui si trova agirà saggiamente, e sarà felice anche di fronte a ciò che per un altro sarebbe una disgrazia. Spinoza non fa appello all'altruismo: ma sostiene che la ricerca di se stessi, e più particolarmente l'autoconservazione, governi tutto il comportamento degli uomini. «Non si può concepire nessuna virtù che preceda questo sforzo di conservare il proprio essere.» Ma questa concezione di ciò che un

saggio sceglierà come mèta della ricerca di se stesso, è diversa da quella del comune egoista: «Il più alto bene dello spirito è la conoscenza di Dio e la più alta virtù dello Spirito è Conoscere Dio». I sentimenti si chiamano «passioni» quando sgorgano da idee meno nobili; tra i diversi uomini le passioni possono venire a conflitto, ma gli uomini che vivono in obbedienza alla ragione concorderanno tra loro. Il piacere in se stesso è buono, ma la speranza e il timore sono cattivi, e tali sono l'umiltà e il sentimentalismo: «Colui che si pente di un'azione è doppiamente disgraziato o debole». Spinoza considera irreali il tempo, e quindi tutti i sentimenti che hanno a che fare essenzialmente con un evento futuro o passato sono contrari alla ragione. «Finché la mente concepisce una cosa sotto l'impero della ragione, essa viene colpita in egual misura sia che l'idea riguardi una cosa presente, sia che riguardi una cosa passata o futura.» Tutto questo è difficile a esprimersi, ma, poiché è essenziale per il sistema di Spinoza, sarà bene soffermarsi sopra per un momento. Nella mentalità popolare, «tutto è bene quel che finisce bene»; se l'universo va gradualmente migliorando il nostro parere su di esso sarà migliore che se andasse gradatamente deteriorandosi.

Ci occupiamo più di un disastro avvenuto nei nostri tempi che non di uno avvenuto ai tempi di Gengis Khan. Secondo Spinoza, questo è irrazionale. Tutto ciò che accade fa parte del mondo eterno e imperituro quale Dio lo vede; per Lui la data non ha importanza alcuna. Il saggio, per quello che gli è permesso dalla sua finitezza umana, si

sforza di vedere il mondo, come lo vede Dio, sub specie aeternitatis. Ma, potete obiettare, abbiamo senz'altro ragione di occuparci più delle disgrazie future, che forse possono essere evitate, che non delle calamità passate, per le quali non possiamo far nulla. Anche a questo argomento, il determinismo di Spinoza trova la risposta. Solo l'ignoranza ci fa pensare che ci sia possibile alterare il futuro; ciò che sarà sarà, e il futuro è fissato altrettanto inalterabilmente del passato. Ecco perché la speranza e il timore vanno condannati: entrambi dipendono dal fatto di considerare incerto il futuro, e quindi provengono dalla mancanza di saggezza. Quando acquistiamo, fin dove ci è possibile, una visione del mondo analoga a quella di Dio, vediamo ogni cosa come parte del tutto, e necessaria quindi alla bontà del tutto. Perciò «la conoscenza del male è una conoscenza inadeguata». Dio non conosce il male perché non c'è nessun male da conoscere; l'apparenza del male nasce solo dal fatto di considerare le varie parti dell'universo come se fossero autosufficienti.

Spinoza intende liberare gli uomini dalla tirannide della paura. «Un uomo libero pensa alla morte meno che a qualsiasi altra cosa; e la sua saggezza è una meditazione non sulla morte, ma sulla vita.» Spinoza visse completamente in accordo con il suo precetto. L'ultimo giorno della sua vita era del tutto calmo, non esaltato come Socrate nel Fedone, ma conversava, come avrebbe fatto in qualsiasi altro giorno, intorno a questioni che interessavano il suo interlocutore. A differenza di altri filosofi, non solo credeva alle proprie dottrine, ma le

metteva in pratica; non so di nessuna occasione in cui, malgrado le più forti provocazioni, Spinoza si sia abbandonato a quell'animosità o a quell'ira che la sua etica condannava. Nelle controversie era cortese e ragionevole, non insultava mai, e faceva del suo meglio per persuadere.

Quel che ci accade è un bene fintantoché proviene da noi stessi: soltanto ciò che proviene dal di fuori è un male. «Dato che tutte le cose di cui un uomo è causa efficiente sono necessariamente buone, nessun male può capitare ad un uomo fuorché per cause esterne.» è ovvio, dunque, che nessun male può accadere all'universo nel suo complesso, dato che non è soggetto a cause esterne.

«Noi facciamo parte della natura universale e seguiamo il suo ordine. Se possediamo una comprensione chiara e precisa di questo, la parte della nostra natura che viene definita intelligente (in altre parole la parte migliore di noi, consentirà certamente a quel che ci accade, e tale adesione si sforzerà di conservare.» Fintantoché un uomo è parte involontaria di un tutto più ampio, egli è in schiavitù; ma quando, attraverso l'intelletto, ha attinto all'unica realtà del Tutto, è libero. Le conseguenze di questa dottrina vengono sviluppate nell'ultimo libro dell'Etica.

A differenza degli stoici, Spinoza non si oppone a tutti i sentimenti: si oppone solo alle cosiddette «passioni», cioè ai sentimenti che ci fanno apparire passivi e in potere di forze esterne. «Un sentimento che è una passione cessa d'essere una passione non appena ce ne formiamo un'idea chiara e definita.» Capire che tutte le cose sono

necessarie, aiuta lo spirito a conquistare il dominio sui sentimenti. «Colui il quale, con chiarezza e precisione, capisce se stesso e i propri sentimenti, ama Dio e tanto più quanto più capisce se stesso e i propri sentimenti.»

Questa frase ci descrive l'«amore intellettuale di Dio», in cui consiste la saggezza.

L'amore intellettuale di Dio è una fusione di pensiero e di sentimento: credo si possa dire che consista nel vero pensiero misto alla gioia d'apprendere la verità. Tutta la gioia del vero pensiero fa parte dell'amore intellettuale di Dio, perché non contiene nulla di negativo, e fa quindi veramente parte del Tutto, e non solo apparentemente come le cose frammentarie che sono tanto isolate nel pensiero da apparire cattive.

Ho detto che nell'amore intellettuale di Dio è implicita la gioia, ma forse è stato uno sbaglio: Spinoza dice infatti che Dio non è mosso da alcun sentimento piacevole o doloroso, e dice anche: «L'amore intellettuale dello spirito verso Dio è parte dell'infinito amore di cui Dio ama se stesso». Credo, nondimeno, che ci sia qualcosa nell'«amore intellettuale» che non sia puro intelletto; forse la gioia che vi è implicita è intesa come qualcosa di superiore al piacere.

«L'amore verso Dio», siamo avvertiti, «deve occupare il posto principale nello spirito. Ho ommesso le dimostrazioni addotte da Spinoza, e così facendo ho reso un quadro incompleto del suo pensiero. Dato che la dimostrazione dell'enunciato testé espresso è breve, la riprodurrò per esteso; il lettore potrà procedere poi con l'immaginazione

a dimostrare gli altri enunciati. La dimostrazione dell'enunciato suddetto è la seguente:

«Poiché questo amore è legato a tutte le modificazioni del corpo (5, 14), ed è a sua volta sollecitato dalle medesime (5, 15), quindi (5,11), deve occupare il posto principale nello spirito, C.V.D.». Tra gli enunciati cui si fa riferimento nella dimostrazione riportata, il 5, 14 dice: «Lo spirito può far sì che tutte le modificazioni corporali o le immagini delle cose possano esser riferite all'idea di Dio»; il 5, 15, citato più sopra, afferma: «Colui il quale con chiarezza e precisione capisce se stesso e i propri sentimenti, ama Dio, e lo ama tanto più quanto più capisce se stesso e i propri sentimenti»; il 5, 11, infine, stabilisce: «A quanti più soggetti si riferisce un'immagine spirituale, tanto più essa è frequente e tanto più spesso è vivida e occupa maggiormente lo spirito».

La «dimostrazione» sopra citata si potrebbe esprimere come segue: ogni aumento nella comprensione di ciò che ci accade consiste nel riferire gli eventi all'idea di Dio, dato che, nella realtà, tutto fa parte di Dio. Questa comprensione di ogni cosa come parte di Dio, è amore di Dio. Quando tutti gli oggetti sono stati riferiti a Dio, l'idea di Dio occuperà interamente lo spirito.

Così l'affermazione che «l'amore di Dio deve occupare il posto principale nello spirito» non è, all'origine, una esortazione morale, ma una constatazione di ciò che deve inevitabilmente avvenire via via che noi acquistiamo una maggiore comprensione.

Nessuno può odiare Dio, ma d'altra parte «colui che

ama Dio non può far sì che Dio debba amarlo a sua volta». Goethe, che ammirava Spinoza senza aver neppure cominciato a capirlo, pensava che questa frase fosse un esempio di abnegazione personale. Non è nulla di tutto questo: è bensì una conseguenza logica della metafisica spinoziana.

Spinoza non dice che un uomo non dovrebbe volere che Dio lo ami: dice che un uomo che ama Dio non può volere che Dio lo ami. La cosa è chiarita dalla seguente dimostrazione: «Infatti, se un uomo si comportasse in questo modo, desidererebbe (5, 17, corollario) che Dio, che lui ama, non fosse Dio, e conseguentemente desidererebbe di provar dolore (3, 19), il che è assurdo (3, 28)».

La 5, 17 è l'enunciato cui già si è fatto riferimento, per cui Dio non ha passioni o piaceri o dolori; il corollario sopra riportato afferma che Dio non ama e non odia nessuno. Anche qui non è implicito alcun precetto etico, ma una necessità logica: un uomo che amasse Dio e desiderasse l'amore di Dio desidererebbe di sentire dolore, «il che è assurdo». L'affermazione che Dio non può amare nessuno non va considerata contraddittoria con l'asserzione che Dio ama se stesso di un infinito amore intellettuale. Egli può amare se stesso, perché ciò è possibile senza che debba preoccuparsi di cadere in una falsa fede; e in ogni caso l'amore intellettuale è uno specialissimo tipo di amore. A questo punto Spinoza dice di aver dato «tutti i rimedi contro le passioni». Il rimedio principale è quello di avere idee chiare e definite intorno

alla natura dei sentimenti e ai loro rapporti con le cause esterne. C'è un'ulteriore superiorità dell'amore verso Dio in confronto all'amore verso gli esseri umani: «Le infermità e le disgrazie spirituali possono in genere essere fatte risalire a un eccessivo amore verso qualcosa che sia soggetto a molte variazioni». Ma una conoscenza chiara e definita «richiede un amore verso qualcosa di immutabile ed eterno», e un tale amore non ha i caratteri turbolenti e inquietanti dell'amore per un oggetto transeunte e mutevole.

Benché la sopravvivenza personale dopo la morte sia un'illusione, nondimeno c'è qualcosa nello spirito umano che è eterno. Lo spirito può immaginare o ricordare soltanto finché vive il corpo, ma in Dio c'è un'idea che esprime l'essenza di questo o quel corpo umano sotto la specie dell'eternità e questa idea è la parte eterna dello spirito. L'amore intellettuale di Dio, allorché un individuo ne fa esperienza, è contenuto in questa parte eterna dello spirito. La beatitudine che è legata all'amore verso Dio non è la ricompensa della virtù, ma la virtù stessa; noi non ne gioiamo in quanto esercitiamo un controllo sui nostri desideri, bensì controlliamo i nostri desideri perché ne gioiamo.

L'Etica termina con queste parole:

«Il saggio, in quanto lo si considera tale, difficilmente è turbato nell'animo, ma essendo egli consapevole, per una certa necessità eterna, e di sé e di Dio e delle cose, non cessa mai di essere, ma raggiunge sempre la vera tranquillità dell'animo.

Se la via, che ho indicato come capace di portare a questo risultato, sembra eccessivamente difficile, nondimeno la si può trovare. Ed inevitabilmente deve essere difficile ciò che raramente si può conseguire. Come sarebbe possibile, se la salvezza fosse a portata di mano e la si potesse raggiungere senza gran fatica, che fosse così trascurata da quasi tutti gli uomini? Ma le cose eccellenti sono tanto più difficili quanto più sono rare». Per effettuare un giudizio critico sull'importanza di Spinoza come filosofo è necessario distinguere la sua etica dalla sua metafisica, e considerare quanto della prima può sopravvivere al rifiuto della seconda. La metafisica di Spinoza è il migliore esempio di ciò che si può chiamare «monismo logico»: la dottrina, cioè, che il mondo nel suo complesso sia un'unica sostanza, di cui nessuna parte sia logicamente capace di esistere da sola. La base ultima di questa teoria è l'affermazione che ogni proposizione abbia un unico soggetto od un unico predicato, il che ci porta a concludere che le relazioni e la pluralità debbano essere illusorie.

Spinoza pensava che la natura del mondo e della vita umana possa essere logicamente dedotta da assiomi evidenti di per se stessi; dovremmo essere rassegnati agli eventi come al fatto che due e due facciano quattro, dato che anch'essi sono il risultato di determinate necessità logiche. è impossibile accettare in blocco questa metafisica; essa è incompatibile con la logica moderna e con il metodo scientifico, I fatti vanno scoperti attraverso l'osservazione, non attraverso il ragionamento; quando

deduciamo con esattezza il futuro, lo facciamo per mezzo di principi che non sono logicamente necessari, ma che sono suggeriti da dati empirici. E il concetto di sostanza, su cui Spinoza si basa, è tale che oggi né la scienza né la filosofia lo possono accettare. Ma quando passiamo all'etica spinoziana, sentiamo (o almeno io sento) che qualcosa, anche se non tutto, può essere accettato, pur respingendone le fondamenta metafisiche. Spinoza si preoccupa di dimostrare come sia possibile vivere nobilmente, pur riconoscendo i limiti dell'umano potere. Lui stesso, attraverso la sua teoria della necessità, rende questi limiti più stretti di quanto non siano; ma là dove essi certamente esistono, le massime di Spinoza sono probabilmente le migliori possibili. Prendete per esempio la morte; niente può fare un uomo che lo renda immortale, e quindi è inutile perdere tempo in timori e lamenti sul fatto che dobbiamo morire. Essere ossessionato dal timore della morte è una forma di schiavitù. Spinoza ha ragione quando dice che «l'uomo libero pensa alla morte meno che a qualsiasi altra cosa». Ma, anche in questo caso, è solo della morte in generale che si può dire tutto questo; la morte provocata da qualche particolare malattia andrebbe, se possibile, allontanata sottomettendosi alle cure mediche. Quel che potrebbe essere evitato, anche in questo caso, è l'ansietà o il terrore. Le misure necessarie andrebbero prese con calma e i nostri pensieri dovrebbero, per quanto possibile, esser diretti verso altre questioni. Le stesse considerazioni si applicano a tutte le altre disgrazie puramente personali.

Ma che dire delle disgrazie delle persone che amiamo? Pensiamo a quanto può capitare in questi giorni agli abitanti dell'Europa e della Cina. Supponiamo che siate un ebreo e che la vostra famiglia sia stata massacrata. Supponiamo che siate uno che lavora clandestinamente contro i nazisti e che vostra moglie sia stata uccisa perché non riuscivano a prendervi. Supponiamo che vostro marito, per qualche delitto puramente immaginario, sia stato mandato ai lavori forzati, e sia morto per le atrocità sofferte e per la fame. Supponiamo che vostra figlia sia stata rapita e poi uccisa dai soldati nemici. Dovreste in simili circostanze conservare una calma filosofica?

Se seguite l'insegnamento di Cristo, direte: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno». Ho conosciuto dei quaccheri che sarebbero stati capaci di dirlo con intima sincerità, e li ammiravo per questo. Ma prima di esprimere la propria ammirazione, bisogna essere sicuri che la disgrazia sia sentita davvero profondamente. Non si può accettare l'atteggiamento di certi stoici che dicevano: «Cosa ho a che fare io se la mia famiglia soffre? Io posso essere ancora virtuoso». Il principio cristiano: «Amate i vostri nemici» è buono, ma il principio stoico: «Siate indifferenti verso i vostri amici» è cattivo. E il principio cristiano non inculca la calma, ma un ardente amore anche verso i peggiori tra gli uomini. Non si può dir nulla contro questo principio, se non che è troppo difficile per la maggioranza di noi metterlo in pratica sinceramente.

La prima reazione contro tali sciagure è la vendetta.

Quando Macduff apprende che sua moglie ed i suoi bambini sono stati uccisi da Macbeth, decide di uccidere a sua volta il tiranno. Questa reazione suscita ancora l'ammirazione della maggior parte delle persone, quando l'offesa è stata grande e tale da destare orrore morale anche in chi non vi ha un interesse diretto. Né può essere interamente condannata, perché è una delle forze che danno origine alla punizione, e talvolta la punizione è necessaria.

Per di più, dal punto di vista della sanità mentale, è facile che l'impulso alla vendetta sia talmente forte che, se non si fa ad esso alcuna concessione, tutte le idee d'un uomo sulla vita possono venirne sconvolte e divenire quindi più o meno folli. Questo non è vero universalmente, ma è vero per una forte percentuale di casi. D'altra parte va detto che la vendetta è un principio molto pericoloso. Fintantoché la società la ammette, essa permette all'uomo d'esser giudice nel proprio caso, il che è esattamente ciò che la legge tenta di impedire. Per di più, è di solito un movente eccessivo; si cerca cioè di infliggere una punizione maggiore di quel che sarebbe giusto. La tortura, per esempio, non andrebbe punita con la tortura, ma l'uomo impazzito per il desiderio di vendetta penserà che una morte senza sofferenze sia troppo dolce per l'oggetto del suo odio. Per di più (ed è qui che Spinoza ha ragione) una vita dominata da un'unica passione è una vita ristretta, incompatibile con qualsiasi saggezza. Una simile vendetta non è, quindi, la miglior reazione all'offesa.

Spinoza diceva ciò che direbbe un cristiano, ed anche

qualcosa di più. Per lui ogni peccato è dovuto ad ignoranza; voleva cioè «perdonare loro perché non sanno quello che fanno». Ma Spinoza indicava come evitare i limitati orizzonti da cui, secondo lui, nasce il peccato e spingeva anche dopo le peggiori disgrazie, a non chiudersi nel mondo del proprio dolore. Lo faceva capire mostrando le cose in rapporto alle loro cause e come parti dell'intero ordine della natura. Come abbiamo visto, Spinoza credeva che l'odio potesse esser superato dall'amore: «L'odio è accresciuto dalla reciprocità, ma può d'altra parte essere debellato dall'amore. L'odio, quando è completamente vinto dall'amore, si trasforma in amore; e allora l'amore è più grande che se l'odio non l'avesse preceduto». Vorrei poterlo credere, ma non posso, se si eccettuano casi eccezionali, in cui la persona che odia è completamente in potere della persona che rifiuta di odiarla a sua volta. In tali casi, la sorpresa provocata dal fatto di non essere puniti può avere un effetto rinnovatore. Ma fintantoché i cattivi hanno in mano il potere, non è molto utile assicurar loro che voi non li odiate, dato che costoro attribuiranno le vostre parole a qualche falso motivo. E non potete privarli del potere con la non resistenza. Il problema, per Spinoza, è più facile di quel che non sia per chi non possiede la sua fede nella finale bontà dell'universo. Spinoza pensa che se voi vedeste le vostre disgrazie come sono in realtà, come parte cioè della concatenazione di cause susseguentisi dall'inizio del tempo fino alla fine, voi vedreste che esse sono disgrazie solo per voi, e non per l'universo, per il quale sono unicamente passeggeri incidenti che vanno ad

accrescere l'universale armonia.

Questo non posso accettarlo; credo che i singoli avvenimenti siano quel che sono, e non divengano diversi se assorbiti in un tutto. Ciascun atto di crudeltà entra per sempre a far parte dell'universo; niente di quel che accade più tardi può rendere quell'atto buono anziché cattivo né può conferire la perfezione al tutto di cui quell'atto è una parte.

Nondimeno, quando il vostro destino vi costringe a sopportare qualcosa che è (o vi sembra) peggiore del comune destino dell'umanità, il principio di Spinoza di volgere il pensiero al tutto, o almeno a questioni più grandi del vostro dolore, è un pensiero utile. Ci sono anche dei casi in cui è confortante riflettere sul fatto che la vita umana, con tutto ciò che porta con sé di male e di sofferenze, è una parte infinitesima della vita dell'universo. Tali riflessioni possono non essere sufficienti a costituire una religione, ma in un mondo dolorante sono tuttavia un aiuto sulla strada dell'equilibrio ed un antidoto alla paralisi provocata da una totale disperazione.

11: LEIBNIZ

Leibniz (1646-1716) fu uno dei più alti intelletti di tutti i tempi, ma umanamente non fu molto ammirevole. Aveva, è vero, quelle virtù che si vorrebbero trovare attestate nel curriculum di un eventuale dipendente: laborioso, frugale,

temperante e onesto; ma era del tutto privo di quelle più alte virtù filosofiche così notevoli in Spinoza. I suoi più profondi pensieri non erano tali da guadagnargli la popolarità, e per questo lasciò le sue note inedite nella scrivania. Quello che pubblicò, invece, era destinato a ricevere l'approvazione dei principi e delle principesse. Di conseguenza ci sono due sistemi filosofici che si possono attribuire a Leibniz: uno, quello che egli stesso diffuse, era ottimista, ortodosso, fantastico e frivolo; l'altro, che è stato recentemente portato alla luce dagli studiosi, era profondo, coerente, molto spinoziano e sorprendentemente logico. Fu il Leibniz «popolare» a inventare la teoria che questo sia il migliore di tutti i mondi possibili (a cui F.H. Bradley aggiunse, in un sardonico commento, e in esso tutto necessariamente è male»); era questo Leibniz che Voltaire caricaturò nel Dottor Pangloss. Sarebbe antistorico ignorare questo Leibniz, ma l'altro è di assai maggiore importanza filosofica.

Leibniz nacque due anni prima della fine della guerra dei Trent'anni, a Lipsia, dove suo padre era professore di filosofia morale. All'università studio legge, e nel 1666 si laureò ad Altdorf, dove gli fu offerta una cattedra, che però rifiutò dicendo di avere «cose molto differenti in vista». Nel 1667 entrò al servizio dell'arcivescovo di Magonza, il quale, come gli altri principi della Germania occidentale, viveva in un continuo terrore di Luigi 14esimo. Con l'approvazione dell'arcivescovo, Leibniz tentò di persuadere il re di Francia ad invadere l'Egitto piuttosto che la Germania, ma gli fu cortesemente ricordato che fin

dal tempo di San Luigi la guerra santa contro gli infedeli era passata di moda. Il suo progetto rimase sconosciuto al pubblico, finché fu scoperto da Napoleone quando occupò Hannover nel 1803, quattro anni dopo la sua fallita spedizione egiziana. Nel 1672, proprio per dar corso a questo progetto, Leibniz si recò a Parigi, dove trascorse quasi ininterrottamente i successivi quattro anni. I contatti che ebbe a Parigi furono di grande importanza per il suo sviluppo intellettuale, perché Parigi in quel tempo era all'avanguardia sia in campo filosofico che in campo matematico. Fu là, nel 1675-1676, che Leibniz inventò il calcolo infinitesimale, ignorando il precedente (ma inedito) lavoro di Newton sullo stesso argomento. Il lavoro di Leibniz fu pubblicato per la prima volta nel 1684, quello di Newton nel 1687. Ne seguì una disgraziata disputa sulla priorità, che gettò discredito su entrambe le parti. Leibniz era piuttosto meschino, per quel che riguardava il danaro. Quando si sposava qualche giovane signora della corte di Hannover, usava darle quello che egli chiamava un «regalo di nozze» costituito da utili massime, che terminavano con il consiglio di non tralasciare di lavarsi, ora che aveva un marito. La storia non riporta se le spose gli fossero grate.

In Germania. Leibniz aveva appreso una filosofia neoscolastica aristotelica, della quale conservò qualcosa per tutta la vita. Ma a Parigi gli accadde di conoscere il cartesianesimo e il materialismo di Gassendi, ed entrambi lo influenzarono; in questo periodo, diceva lui stesso, abbandonò le «scuole volgari», intendendo con questo la scolastica. Sempre a Parigi conobbe Malebranche e

Arnauld il giansenista. L'ultimo importante influsso di cui risentì la sua filosofia fu quello di Spinoza, che Leibniz conobbe nel 1676. Passò un mese in continue discussioni con lui ed ottenne una parte del manoscritto dell'Etica. Negli anni successivi si adoperò a screditare Spinoza e a minimizzare i contatti avuti con lui, dicendo che lo aveva incontrato una sola volta e che Spinoza gli aveva raccontato qualche buon aneddoto politico. I suoi rapporti con la casa di Hannover, al cui servizio rimase per il resto della sua vita, cominciarono nel 1673. Dal 1680 in poi fu loro bibliotecario a Wolfenbüttel, e fu ufficialmente incaricato di scrivere la storia di Brunswick. Era arrivato al 1009 quando morì. Il lavoro non venne pubblicato fino al 1843. Dedicò una parte del suo tempo ad un progetto per la riunione delle Chiese, ma la cosa abortì. Fece dei viaggi in Italia per trovare le prove dei legami dei duchi di Brunswick con la famiglia d'Este. Malgrado questi servizi, fu lasciato da parte ad Hannover, allorché Giorgio primo divenne re d'Inghilterra: la ragione principale era che il suo litigio con Newton gli aveva reso l'Inghilterra ostile.

Però la principessa di Galles, come Leibniz scrisse a tutti i suoi corrispondenti, parteggiava per lui contro Newton. Malgrado il favore di lei, Leibniz morì in disgrazia.

La filosofia «popolare», di Leibniz si può trovare nella Monadologia e nei Principi della natura e della grazia: uno di questi (non si sa quale) fu scritto per il principe Eugenio di Savoia, collega di Marlborough. I fondamenti del suo ottimismo teologico sono esposti nella Teodicea, scritta per la regina Carlotta di Prussia. Comincerò con la filosofia

che viene esposta in questi scritti, per passare poi al suo lavoro più solido, che lasciò inedito.

Come Cartesio e Spinoza, Leibniz basava la sua filosofia sulla nozione di sostanza, ma differiva radicalmente da loro sia per quel che riguarda i rapporti tra spirito e materia, sia per quel che riguarda il numero delle sostanze. Cartesio riconosceva tre sostanze: Dio, spirito e materia; Spinoza ammetteva soltanto Dio. Per Cartesio l'estensione è l'essenza della materia; per Spinoza, sia l'estensione che il pensiero sono attributi di Dio.

Leibniz sosteneva che l'estensione non può essere un attributo di una sostanza. La ragione addotta era che l'estensione implica pluralità, e può quindi riferirsi soltanto ad un aggregato di sostanze; ma ogni singola sostanza non può essere estesa. Credeva, di conseguenza, in un infinito numero di sostanze, che chiamava «monadi».

Ciascuna di queste avrebbe alcune delle proprietà di un punto fisico, ma solo se considerata in astratto; in realtà ciascuna monade è un'anima. Ciò deriva naturalmente dal rifiuto dell'estensione come attributo della sostanza; il solo attributo essenziale ancora possibile sembrava fosse il pensiero. Così Leibniz era portato a negare la realtà della materia e a sostituirla un'infinita famiglia di anime.

La dottrina che le sostanze non possano interagire, che era stata sviluppata dai seguaci di Cartesio, fu ripresa da Leibniz e portata fino a curiose conseguenze. Due monadi, sosteneva Leibniz, non possono avere alcun casuale rapporto tra loro: quando sembra che l'abbiano, le apparenze ingannano. Le monadi, così si esprime il

filosofo, «non hanno finestre». Questo porta a due difficoltà: una nel campo della dinamica, quando i corpi sembrano agire uno su l'altro, specialmente negli urti; l'altro nel campo della percezione, quando sembra che ci sia un effetto dell'oggetto percepito su chi lo percepisce. Ignoreremo per ora la difficoltà dinamica e considereremo soltanto il problema della percezione. Leibniz sosteneva che ogni monade rispecchia l'universo, non perché l'universo agisca su di essa, ma perché Dio le ha dato una natura tale che dà origine spontaneamente a questo risultato. Esiste una «armonia prestabilita» tra i cambiamenti che si verificano in una monade e quelli che si verificano in un'altra, armonia che genera l'apparenza delle interazioni. Questa è evidentemente un'estensione dell'esempio dei due orologi che suonano nello stesso momento perché segnano entrambi la stessa ora. Leibniz ha un numero infinito di orologi, tutti regolati dal creatore in modo che suonino nello stesso istante, non perché agiscano l'uno sull'altro, ma perché ciascuno è un meccanismo perfettamente fabbricato. A coloro che giudicavano strana l'armonia prestabilita, Leibniz fece notare quale ammirevole prova essa offrisse dell'esistenza di Dio.

Tra le monadi esiste una gerarchia: alcune sono superiori alle altre per la nitidezza e la precisione con cui rispecchiano l'universo. In tutte c'è un certo grado di indeterminatezza, che varia a seconda della dignità della relativa monade. Un corpo umano è interamente composto di monadi, ciascuna delle quali è un'anima e ciascuna

delle quali è immortale, ma c'è una monade dominante che è quella che si chiama l'anima dell'uomo. Questa monade è dominante, non solo nel senso di avere una percezione più nitida delle altre, ma anche in un altro senso. I mutamenti in un corpo umano (in circostanze ordinarie) si verificano per opera della monade dominante: quando il mio braccio si muove, lo scopo cui tende il movimento riguarda la monade dominante, cioè il mio spirito, e non le monadi che compongono il braccio. Questo è quanto realmente accade quando al senso comune sembra che ci sia un controllo della mia volontà sul mio braccio.

Lo spazio, come appare ai sensi e come è supposto in fisica, non è reale, ma ha una contropartita reale, e cioè la sistemazione delle monadi di un ordine tridimensionale a seconda del punto di vista da cui rispecchiano il mondo. Ciascuna monade vede il mondo secondo una certa prospettiva che le è peculiare; in questo senso possiamo parlare, all'ingrosso, della monade come se avesse una posizione nello spazio. Se ci è lecito questo modo di esprimerci, diremo che non esiste nulla di simile ad un vuoto; ogni punto possibile è occupato da una e da una sola monade. Non esistono due monadi esattamente simili; questo è il principio di Leibniz della «identità degli indistinguibili». Contrariamente a Spinoza, Leibniz lasciò molto campo al libero arbitrio nel suo sistema. Aveva un «principio di ragion sufficiente», secondo il quale nulla accade senza una ragione; ma per quanto riguarda le persone libere, i motivi delle loro azioni «orientano senza costringere». Ciò che un essere umano fa, ha sempre un

motivo, ma la ragion sufficiente della sua azione non ha alcuna necessità logica. Così almeno dice Leibniz quando scrive per il pubblico, ma, come vedremo, aveva un'altra dottrina che teneva per sé da quando si era accorto che Arnauld la trovava scandalosa.

Le azioni di Dio sono libere in maniera analoga. Egli agisce sempre per il meglio, ma non è sottoposto ad alcuna pressione logica che lo spinga a comportarsi in tal modo.

Leibniz è d'accordo con Tommaso d'Aquino sul fatto che Dio non possa agire in maniera contraria alle leggi della logica, tuttavia Egli può decretare tutto ciò che è logicamente possibile e questo Gli lascia ampia possibilità di scelta. Leibniz portò alla loro forma definitiva le prove metafisiche dell'esistenza di Dio. Queste avevano già una lunga storia; cominciarono con Aristotele, e perfino con Platone; vennero formalizzate dagli scolastici e una di esse (l'argomento ontologico) fu scoperta da Sant'Anselmo. Questo argomento, per quanto respinto da San Tommaso, fu ripreso da Cartesio. Leibniz, la cui abilità logica era insuperabile, espose tali argomenti meglio di quanto non fossero mai stati esposti prima. Questa è la ragione per cui li esamino appunto in relazione a Leibniz. Prima di esaminare dettagliatamente questi argomenti, occorre rendersi conto che i teologi moderni non si basano più su di essi.

La teologia medioevale è derivata dall'intellettualismo greco. Il Dio del Vecchio Testamento è un Dio di potenza, il Dio del Nuovo Testamento è anche un Dio d'amore; ma il

Dio dei teologi, da Aristotele a Calvino, è un Dio il cui appello è intellettuale: la sua esistenza risolve certi rompicapi che altrimenti avrebbero creato delle difficoltà argomentative nella comprensione dell'universo. Questa deità, che appare al termine di un lungo ragionamento come l'ultimo passaggio di una dimostrazione geometrica, non soddisfece Rousseau, il quale si volse ad una concezione di Dio più vicina a quella dei Vangeli. Per lo più i teologi moderni, in specie quelli protestanti, hanno seguito in questo Rousseau. I filosofi sono stati più conservatori; in Hegel, Lotze e Bradley persistono ancora argomenti di tipo metafisico, per quanto Kant abbia affermato di aver demolito tali argomenti una volta per sempre. Le prove leibniziane dell'esistenza di Dio sono quattro; e sono 1) l'argomento ontologico, 2) l'argomento cosmologico, 3) l'argomento delle eterne verità, 4) l'argomento dell'armonia prestabilita, che può essere generalizzato nell'argomento «del disegno» o argomento fisico-teologico, come lo chiama Kant.

Considereremo in ordine questi argomenti.

L'argomento ontologico dipende dalla distinzione tra esistenza ed essenza. Qualsiasi cosa o persona da una parte esiste, e dall'altra ha certe qualità che ne costituiscono «l'essenza». Amleto, pur non esistendo, ha una certa essenza; è malinconico, indeciso, spiritoso, eccetera. Quando descriviamo una persona, la questione se essa sia reale o immaginaria resta aperta, per quanto possa essere dettagliata la nostra descrizione. In linguaggio scolastico, questo si esprime dicendo che nel

caso di qualche sostanza finita la sua essenza non implica la sua esistenza. Ma nel caso di Dio, definito come l'Essere più perfetto, Sant'Anselmo, seguito da Cartesio, sostiene che l'essenza implica l'esistenza, basandosi sul fatto che un essere il quale possieda tutte le altre perfezioni è migliore se esiste che non se non esiste, da cui consegue che se egli non esiste, non è il migliore Essere possibile. Leibniz non accetta né respinge interamente questo argomento; occorre completarlo, così dice, con la dimostrazione che Dio, definito in questo modo, sia possibile. Preparò anche una dimostrazione della possibilità dell'idea di Dio, e la mostrò a Spinoza quando lo vide all'Aja. Nella dimostrazione si definisce Dio come l'Essere più perfetto, cioè come il soggetto di tutte le perfezioni; una perfezione è definita come una «qualità semplice, la quale sia positiva ed assoluta ed esprima senza alcun limite ciò che esprime».

Leibniz dimostra facilmente che due qualsiasi perfezioni, definite come sopra, non possono essere incompatibili. E conclude: «Esiste quindi, o può essere concepito, un soggetto di tutte le perfezioni, ossia l'Essere più perfetto. Donde consegue anche che Egli esiste perché l'esistenza è nel numero delle perfezioni».

Kant si oppose a questo argomento, sostenendo che «esistenza» non è un predicato.

Una confutazione d'altro genere discende dalla mia teoria sulle descrizioni.

L'argomento di Leibniz non appare molto convincente ad una mente moderna, ma è più facile riconoscere la sua

fallacia che non trovare dove tale fallacia risieda.

L'argomento cosmologico è più plausibile di quello ontologico. È una forma particolare dell'argomento della Prima Causa, che è a sua volta derivato dall'argomento aristotelico del Motore Immoto. L'argomento della Prima Causa è semplice. Afferma che tutto ciò che è finito ha una causa, che a sua volta aveva una causa e così via. Si sostiene che questa serie di cause non possa essere infinita, e che il primo termine della serie debba essere privo di causa, dato che, in caso contrario, non sarebbe il primo termine. C'è quindi una causa di tutto non causata a sua volta, e questa è ovviamente Dio. In Leibniz l'argomento prende una forma alquanto diversa. Leibniz afferma che ogni cosa nel mondo è contingente, vale a dire sarebbe logicamente possibile che essa non esistesse; e questo è vero non soltanto per ogni singola cosa, ma per l'intero universo. Anche se supponiamo che l'universo è sempre esistito, non c'è nulla nell'universo che dimostri perché esso esiste. Ma tutto deve avere una ragione sufficiente, secondo la filosofia di Leibniz; quindi l'universo, nel suo insieme, deve avere una ragione sufficiente e questa deve essere al di fuori dell'universo. La ragione sufficiente è Dio.

Questo argomento è migliore di quello della Prima Causa, esposto più sopra, e non può essere altrettanto facilmente confutato. L'argomento della Prima Causa si basa sulla supposizione che tutte le serie debbano avere un primo termine, il che è falso; per esempio, la serie delle frazioni proprie non ha primo termine. Invece l'argomento

di Leibniz non si basa sul punto di vista che l'universo debba aver avuto un principio nel tempo. L'argomento è valido fintantoché accettiamo il principio leibniziano della ragion sufficiente, ma se neghiamo questo principio l'argomento cade. Che cosa intendesse esattamente Leibniz col principio della ragion sufficiente è una questione controversa. Secondo Couturat, il principio significa che ogni enunciato vero è «analitico», tale cioè che il suo contrario è autocontraddittorio. Ma questa interpretazione (che trova il suo sostegno in alcuni scritti che Leibniz non pubblicò) appartiene, se è vera, alla dottrina esoterica. Nei lavori editi di Leibniz, questi sostiene che esiste una differenza tra enunciati necessari e contingenti, che soltanto i primi discendono dalle leggi della logica, e che tutti gli enunciati che asseriscono un'esistenza sono contingenti, con l'unica eccezione dell'esistenza di Dio. Benché Dio esista necessariamente, Egli non fu costretto dalla logica a creare il mondo: al contrario, questa fu una libera scelta, motivata, ma non imposta, dalla sua bontà. È chiaro che Kant ha ragione quando dice che questo argomento dipende dall'argomento ontologico. Se l'esistenza del mondo può esser spiegata soltanto con l'esistenza d'un Essere necessario, allora dev'esserci un Essere la cui essenza implichi esistenza, perché è proprio questo che s'intende per «Essere necessario». Ma se è possibile che ci sia un Essere la cui essenza implichi esistenza, allora soltanto la ragione, prescindendo dall'esperienza, può definire un tale Essere, la cui esistenza sarà dedotta dall'argomento

ontologico; infatti tutto ciò che ha a che fare solo con l'essenza può esser conosciuto indipendentemente dall'esperienza: questa almeno è l'opinione di Leibniz. L'apparente maggior plausibilità dell'argomento cosmologico a paragone di quello ontologico è ingannevole. È difficile esprimere con esattezza l'argomento delle verità eterne. All'incirca, il ragionamento è questo: una frase come «sta piovendo» talvolta è vera e talvolta è falsa, ma «due e due fanno quattro» è sempre vera. Tutte le affermazioni che hanno a che fare solo con l'essenza, e non con l'esistenza, sono o sempre vere o mai vere. Quelle vere si chiamano «verità eterne».

Il nocciolo del ragionamento è che le verità fan parte del contenuto dello spirito, e che una verità eterna deve far parte del contenuto d'uno spirito eterno. In Platone compare già un argomento non diverso da questo, per cui l'immortalità viene dedotta dall'eternità delle idee. Ma qui l'argomento è maggiormente sviluppato: Leibniz sostiene che la ragione ultima delle verità contingenti va trovata nelle verità necessarie. Il ragionamento è simile a quello dell'argomento cosmologico: deve esserci una ragione per l'intero mondo contingente, e questa ragione non può essere essa stessa contingente, bensì dev'essere cercata tra le verità eterne. Ma una ragione per ciò che esiste deve essa stessa esistere; quindi le verità eterne devono, in un certo senso, esistere, ed esse possono esistere solo come pensieri della mente di Dio.

In realtà questo argomento è soltanto un'altra forma di quello cosmologico. Presenta però il fianco ad un'altra

obiezione: è difficile dire che una verità possa «esistere» in una mente che la apprende.

L'argomento dell'armonia prestabilita, così come Leibniz lo espone, è valido soltanto per chi accetta le sue monadi senza finestre rispecchianti tutte l'universo.

L'argomento addotto è che, dato che tutti gli orologi segnano la stessa ora senza alcuna interazione causale tra di loro, un'unica Causa esterna deve averli regolati tutti. La difficoltà, naturalmente, è quella che si presenta in tutta la monadologia: se le monadi non agiscono mai una sull'altra, come fa ciascuna di esse a sapere se ce ne sono altre? Quel che sembra il riflesso dell'universo può essere soltanto un sogno. In realtà, e Leibniz ha ragione, è unicamente un sogno, ma Leibniz stesso è giunto in qualche modo alla sicurezza che tutte le monadi hanno sogni simili nello stesso momento. Questo, naturalmente, è fantastico, e non sarebbe mai sembrato credibile, se non ci fosse stato tutto il precedente cartesianesimo. Il ragionamento di Leibniz, però, può esser liberato da questa sua peculiare metafisica, e trasformato in quel che si chiama l'argomento «del disegno»: se esaminiamo il mondo conosciuto, troviamo cose che non possono spiegarsi in maniera plausibile come prodotti di cieche forze naturali, ma molto più ragionevolmente vanno considerate come prove d'un intento benefico.

Questo argomento non ha alcun difetto logico formale; le sue premesse sono empiriche, e le sue conclusioni sono esplicitamente raggiunte secondo i comuni canoni della induzione empirica. La questione se lo si debba accettare

o no verte, quindi, non sulle generali questioni metafisiche, ma su considerazioni di ordine relativamente empirico. C'è una differenza importante tra l'ultimo argomento e gli altri, e cioè che il Dio che esce da questo argomento (ammettendo che esso sia valido) non ha bisogno di tutti i soliti attributi metafisici. Non ha bisogno d'essere onnipotente o onnisciente; è sufficiente che sia molto più saggio e più potente di quanto noi non siamo. I mali del mondo possono esser dovuti alla limitatezza dei suoi poteri. Qualche teologo moderno ha tenuto presente queste possibilità nel costruire la propria concezione di Dio. Ma tali speculazioni sono molto lontane dalla filosofia di Leibniz, al quale noi ora dobbiamo tornare.

Uno dei tratti più caratteristici della sua filosofia è la teoria dei molti mondi possibili.

Un mondo è «possibile» se non contraddice le leggi della logica. C'è un numero infinito di mondi possibili, e Dio li contemplò tutti prima di creare il mondo attuale.

Essendo buono, Dio decise di creare il migliore dei mondi possibili, e considerò migliore quello che aveva il più forte eccesso di bene sul male. Avrebbe potuto creare un mondo in cui non ci fosse male affatto, ma un mondo simile non sarebbe stato buono come l'attuale. Ecco perché alcuni grandi beni sono logicamente legati con determinati mali. Per fare un esempio comune: un bicchiere d'acqua fresco, quando si ha sete in una giornata torrida, può dare un piacere talmente grande, da far pensare che valesse la pena di soffrir prima la sete, per quanto penosa fosse, perché senza di essa il susseguente

sollievo non avrebbe potuto essere così grande. Per la teologia tali esempi non hanno importanza, ce l'ha però il legame tra peccato e libero arbitrio. Il libero arbitrio è un grandissimo bene, ma era logicamente impossibile per Dio stabilire il libero arbitrio e decretare al tempo stesso che non esistesse il peccato. Dio decise quindi di fare l'uomo libero, pur prevedendo che Adamo avrebbe mangiato la mela, e che il peccato avrebbe inevitabilmente portato con sé la punizione. Il mondo che ne risultò, pur contenendo il male, ha un surplus di bene sul male più grande di qualsiasi altro mondo possibile; è quindi il migliore di tutti i mondi possibili, e il male che contiene non offre alcun appiglio contro la bontà di Dio.

A quanto pare, questo ragionamento soddisfece la regina di Prussia. I suoi servi continuarono a sopportare il male, mentre lei continuava a godersi il bene, ed era confortante che un grande filosofo confermasse che tutto ciò era giusto e retto.

La soluzione leibniziana del problema del male, come la maggior parte delle altre sue dottrine pubbliche, sta in piedi dal punto di vista logico, ma non è molto convincente.

Un manicheo potrebbe rispondere che questo è il peggiore di tutti i mondi possibili, in cui le cose buone servono solo a rafforzare le cattive. Il mondo, potrebbe dire costui, fu creato da un malvagio demiurgo, il quale concesse il libero arbitrio (che è un bene) per assicurare il peccato, che è un male tale da superare il bene del libero arbitrio. Il demiurgo, potrebbe continuare il manicheo, creò alcuni uomini virtuosi perché essi potessero venir puniti dai

malvagi; infatti la punizione dei virtuosi è un così gran male da rendere il mondo peggiore che se non esistessero affatto i buoni. Non difendo affatto questa opinione che considero fantastica; sto solo dicendo che essa non è più fantastica della teoria di Leibniz. La gente preferisce pensare che l'universo sia buono e sarà di manica larga verso i cattivi argomenti che dimostrano che è così, mentre i cattivi argomenti che provano il contrario saranno scrupolosamente vagliati. In realtà, naturalmente, il mondo è in parte buono e in parte cattivo, e non si pone alcun «problema del male», a meno che non si neghi questo fatto evidente.

Passo ora alla filosofia esoterica di Leibniz: qui troviamo parecchie giustificazioni di quel che sembra arbitrario o fantastico nei trattati da lui pubblicati, nonché un'interpretazione delle sue dottrine che, se fosse stata resa nota, le avrebbe rese molto meno accettabili. Notevole il fatto ch'egli abbia ingannato in tal modo i successivi studiosi di filosofia, tanto che la maggior parte degli studiosi che pubblicarono passi scelti dall'immensa massa dei suoi manoscritti, preferirono ciò che appoggiava l'interpretazione tradizionale del suo sistema, mentre lasciarono da parte, come saggi privi d'importanza quanto dimostrava come Leibniz fosse un pensatore assai più profondo di quanto lui stesso desiderasse far credere. La maggior parte dei testi sui quali dobbiamo basarci per comprendere la sua dottrina esoterica fu pubblicata per la prima volta nel 1901 e nel 1903 in due lavori di Louis Couturat.

Uno di questi testi reca un'annotazione di Leibniz, con le parole: «Qui ho fatto enormi progressi». Eppure nessuno studioso pensò che valesse la pena di stamparlo fino a quasi due secoli dopo la morte di Leibniz. È vero che le sue lettere ad Arnauld, che contengono parte della sua filosofia più profonda, vennero pubblicate nel 19° secolo. Ma fui io il primo a notare la loro importanza. La reazione di Arnauld a queste lettere fu scoraggiante. Egli scrisse: «Trovo in questi pensieri tante cose che mi allarmano e che quasi tutti, se non sbaglio, troveranno inammissibili, che non vedo quale utilità possa avere uno scritto che è prevedibile sarà respinto da tutti». Questa opinione ostile spinse senza dubbio Leibniz, da allora in poi, ad adottare una politica di segretezza intorno al suo vero pensiero filosofico. Il concetto di sostanza, che è fondamentale nelle filosofie di Cartesio, Spinoza e Leibniz, deriva dalla categoria logica del soggetto e predicato. Alcune parole possono essere, o soggetti o predicati; per esempio, posso dire: «il cielo è azzurro» e «l'azzurro è un colore». Altre parole, tra le quali i nomi propri sono gli esempi più ovvi, non compaiono mai come predicati, ma solo come soggetti o come termini d'una relazione. Si sostiene che tali parole designino delle sostanze. Le sostanze, oltre a questa caratteristica logica, sono persistenti nel tempo, a meno che non vengano distrutte dall'onnipotenza di Dio (Il che, si può aggiungere, non accade mai). Ogni proposizione vera è o generale come «tutti gli uomini sono mortali», nel qual caso stabilisce che un predicato ne implica un altro, o particolare come «Socrate è mortale»,

nel qual caso il predicato è contenuto nel soggetto, e la qualità indicata dal predicato fa parte della nozione stessa della sostanza indicata dal soggetto.

Qualunque cosa accada a Socrate, può essere espressa in una frase in cui «Socrate» sia il soggetto e le parole che narrano l'accaduto siano il predicato. Tutti questi predicati, messi insieme, costituiscono la «nozione» di Socrate. Tutti appartengono a lui di necessità, nel senso che una sostanza, alla quale questi predicati non possano venir attribuiti senza andar contro la verità, non sarebbe Socrate, ma qualcun altro.

Leibniz credeva fermamente nell'importanza della logica, non soltanto nel campo suo proprio, ma come base della metafisica. L'opera da lui svolta nel campo della logica matematica sarebbe stata enormemente importante se l'avesse pubblicata; in tal caso Leibniz sarebbe stato il fondatore della logica matematica, che sarebbe stata conosciuta un secolo e mezzo più presto. Si astenne dal pubblicarla, perché gli capitò di trovare le prove che la dottrina aristotelica del sillogismo era errata in alcuni punti; il rispetto per Aristotele gli fece rifiutare una simile possibilità, e gli fece credere, erroneamente, che lo sbaglio fosse suo. Nondimeno accarezzò per tutta la vita la speranza di scoprire una matematica generalizzata, che chiamò *Characteristica Universalis*, per mezzo della quale il pensiero potesse essere sostituito dal calcolo. «Se noi l'avessimo», dice Leibniz. «saremmo in grado di ragionare in campo metafisico e morale nella stessa maniera che in geometria e in analisi».

«Se dovessero sorgere delle controversie, non ci sarebbe bisogno di discussioni tra due filosofi più che tra due contabili. Infatti basterebbe che prendessero in mano le loro matite, sedessero ai loro tavoli e si dicessero l'un l'altro (magari con un amico per testimone, se piacerà loro): calcoliamo.» Leibniz basava la sua filosofia su due premesse logiche, la legge di contraddizione e la legge di ragion sufficiente. Entrambe dipendevano dalla nozione di un enunciato «analitico», un enunciato, cioè, il cui predicato sia contenuto nel soggetto; per esempio «tutti gli uomini bianchi sono uomini». La legge di contraddizione afferma che tutte le proposizioni analitiche sono vere. La legge della ragion sufficiente (soltanto nel sistema esoterico) afferma che tutti gli enunciati veri sono analitici. Ciò si applica anche a quelle che potremmo considerare enunciazioni empiriche di fatti reali. Se faccio un viaggio, la nozione di me includeva certamente da tutta l'eternità la nozione di questo viaggio, che è un predicato di me. «Possiamo dire che la natura di una singola sostanza, o di un essere completo, è quella di avere una nozione così esauriente da bastare a comprendere, e a rendere deducibili da essa medesima, tutti i predicati del soggetto cui la nozione si riferisce. Così la qualità di re, che appartiene ad Alessandro il Grande, astrazione fatta dal soggetto, non determina sufficientemente un individuo, e non implica altre qualità dello stesso soggetto né tutte quelle che la nozione di questo determinatore contiene, mentre Dio, vedendo la sola nozione dell'eccezionalità di Alessandro, vede in essa, allo stesso tempo, il fondamento

e la ragione di tutti predicati che ad Alessandro possono essere attribuiti, come per esempio che egli avrebbe vinto Dario e Poro, fino a sapere a priori (e non per esperienza) se sarebbe morto di morte naturale o di veleno, cosa che noi possiamo sapere soltanto dalla storia».

Una delle esposizioni più precise delle basi della sua metafisica appare in una lettera ad Arnauld:

«Esaminando la nozione che io ho di ogni enunciato che sia vero, trovo che ciascun predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto, e non chiedo altro... L'enunciato in questione è di grande importanza e merita d'essere ben chiarito, perché da esso consegue che ogni anima è come un mondo a parte, indipendente da tutto il resto fuorché da Dio; che non soltanto ogni anima è immortale e per così dire impassibile, ma che essa contiene nella propria sostanza tracce di tutto ciò che le accade». Spiega che le sostanze non agiscono le une sulle altre, ma concordano tutte nel rispecchiare l'universo, ciascuna dal suo punto di vista. Non ci può essere alcuna interazione, perché tutto ciò che accade a ciascun soggetto fa parte della sua stessa nozione e ha determinato ab aeterno l'esistenza della sostanza stessa.

Questo sistema è evidentemente altrettanto deterministico di quello di Spinoza.

Arnauld esprime il suo orrore per l'affermazione fatta da Leibniz «che la nozione individuale di ciascuna persona implichi, una volta per tutte, tutto ciò che potrà accaderle». Un tale punto di vista è evidentemente incompatibile con la

dottrina cristiana del peccato e del libero arbitrio. Vedendo come questo concetto fosse male accolto da Arnauld, Leibniz si guardò bene dal renderlo pubblico. Per gli esseri umani, è vero, c'è una differenza tra le verità conosciute per via logica e le verità conosciute per esperienza. Questa differenza ha due origini. In primo luogo: per quanto tutto ciò che accade ad Adamo consegue dalla sua stessa nozione, se egli esiste, noi possiamo accertare la sua esistenza solo attraverso l'esperienza. In secondo luogo: la nozione di qualsiasi singola sostanza è infinitamente complessa e l'analisi necessaria per dedurre i suoi predicati è possibile soltanto a Dio. Queste differenze però sono dovute solo alla nostra ignoranza e limitatezza intellettuale; per Dio esse non esistono. Dio apprende la nozione di Adamo in tutta la sua infinita complessità, e può quindi considerare analitici tutti gli enunciati veri riguardanti Adamo. Dio può anche accertare a priori se Adamo esista. Infatti conosce la propria bontà, dalla quale consegue che Egli creerà il miglior mondo possibile; e sa anche se Adamo fa parte o no di questo mondo. La nostra ignoranza non rappresenta quindi alcuna effettiva evasione dal determinismo.

C'è però un altro punto assai curioso. La maggior parte delle volte Leibniz rappresenta la Creazione come un libero atto di Dio, tale da richiedere l'esercizio della sua volontà.

Secondo questa dottrina, ciò che attualmente esiste non è determinato dall'osservazione, ma deve procedere direttamente dalla bontà di Dio. A parte la bontà di Dio,

che Lo spinge a creare il miglior mondo possibile, non c'è a priori alcuna ragione per cui debba esistere una cosa piuttosto che un'altra. Ma talvolta, in scritti che non furono mostrati a nessuno, si trova una teoria del tutto differente sul perché alcune cose esistano ed altre, altrettanto possibili, non esistano. Secondo questa teoria, tutto ciò che non esiste si sforza di esistere, ma non tutto ciò che è possibile può esistere, perché non tutto è «compossibile». Può essere possibile che A esista, e può essere possibile che B esista, ma può non essere possibile che esistano sia A che B; in tal caso A e B non sono «compossibili». Due o più cose sono «compossibili» soltanto quando è possibile che esistano tutte e due. Sembra che Leibniz abbia immaginato una specie di guerra in un Limbo abitato da essenze che tentano tutte di esistere; in questa guerra, gruppi di «compossibili» si alleano e il gruppo di «compossibili» più grande vince, come vince il gruppo più grande e più influente in una competizione politica. Leibniz usa perfino questa concezione per definire la esistenza. Dice: «L'esistente può esser definito come ciò che è compatibile con un numero maggiore di cose di quanto non lo sia qualcos'altro che sia incompatibile con esso». Cioè, se A è incompatibile con B, e A è compatibile con C, D, E, mentre B è compatibile solo con F e G, allora A (e non B) esiste per definizione. «L'esistente», dice Leibniz, «è l'essere che è compatibile con più cose».

In questa concezione non si fa alcuna menzione di Dio, né, a quanto sembra, di alcun atto creativo. C'è bisogno soltanto della logica pura per determinare ciò che esiste. Il

problema se A e B siano «compossibili» è per Leibniz un problema logico e cioè: l'esistenza contemporanea di A e B implica una contraddizione? Ne consegue che, in teoria, la logica può decidere quale gruppo di «compossibili» sia più grande, e quindi questo gruppo esisterà.

Forse, però, Leibniz non intendeva realmente che quella sopra esposta fosse una definizione dell'esistenza. Se fosse solo un criterio, lo si potrebbe conciliare con le sue teorie pubbliche per mezzo di quella che egli chiama la «perfezione metafisica». La perfezione metafisica, nel senso in cui Leibniz usa questo termine, sembra che significhi «quantità di esistenza». Non è altro che «la grandezza della realtà positiva rigorosamente intesa». Leibniz pensa sempre che Dio abbia creato il più possibile; questa è una delle ragioni per rifiutare il vuoto. Esiste un'opinione comune (che non ho mai capito) per cui è meglio esistere che non esistere; su questa base si esortano i fanciulli ad essere grati ai loro genitori. Leibniz, evidentemente, sosteneva quest'opinione, e pensava che la bontà di Dio dovesse creare un universo più pieno possibile. Ne conseguirebbe che il mondo attuale sarebbe formato dal più ampio gruppo di «compossibili». Se ci fosse un logico sufficientemente abile, la sola logica potrebbe decidere se una data sostanza possibile debba esistere o no.

Leibniz, nel suo pensiero «privato», è il migliore esempio di un filosofo il quale adopra la logica come chiave per la metafisica. Questo tipo di filosofia cominciò con Parmenide e progredì, con Platone, attraverso l'uso

della teoria delle idee per dimostrare enunciati extra-logici. Spinoza è sulla stessa linea e così Hegel. Ma nessuno di questi ha la capacità di Leibniz di trarre illazioni dalla sintassi nel campo del mondo reale. Questo genere di argomentazioni è caduto in discredito col sorgere dell'empirismo. Se siano possibili illazioni valide dal linguaggio ai fatti non linguistici, è un problema nel quale non mi preoccupo d'essere dogmatico: senz'altro le illazioni che si trovano in Leibniz ed in altri filosofi aprioristici non sono valide, dato che sono dovute tutte ad una logica difettosa. La logica del soggetto e predicato, che tutti questi filosofi hanno fatto propria, o ignora del tutto le relazioni, o avanza argomenti ingannatori per dimostrare che le relazioni sono irreali. Leibniz, poi, è particolarmente incoerente allorché combina la logica del soggetto e predicato con il pluralismo; la frase «ci sono molte monadi» non è, infatti, della forma soggetto-predicato. Per essere coerente, un filosofo convinto che tutti gli enunciati siano di questa forma dovrebbe essere un monista come Spinoza. Leibniz respinse il monismo soprattutto per l'interesse che portava alla dinamica, nonché per la sua dottrina che estensione implichi ripetizione, e quindi non possa essere l'attributo d'una singola sostanza.

Leibniz è uno scrittore pesante e il suo effetto sulla filosofia tedesca fu di renderla pedantesca ed arida. Il suo discepolo Wolf, il quale dominò le università tedesche fino alla pubblicazione della Critica della ragion pura di Kant, lasciò fuori tutto ciò che c'era di più interessante in Leibniz e dette origine ad una maniera di pensare arida e

professorale. Al di fuori della Germania, la filosofia di Leibniz ebbe scarsa influenza: il suo contemporaneo Locke orientava tutta la filosofia inglese; in Francia, Cartesio continuò a regnare finché non fu detronizzato da Voltaire, il quale mise di moda, a sua volta, l'empirismo inglese. Nondimeno, Leibniz rimane un grand'uomo e la sua grandezza è più evidente ora di quanto non lo sia stata in passato. A parte la sua importanza come matematico e come inventore del calcolo infinitesimale, fu un pioniere della logica matematica, di cui comprese l'importanza prima di ogni altro. E le sue ipotesi filosofiche, per quanto fantastiche, sono chiarissime ed esprimibili con assoluta precisione. Anche le sue monadi possono essere ancora utili a suggerire possibili modi di interpretare la percezione, per quanto sia impossibile considerarle prive di finestre. Ciò che da parte mia penso che abbia maggior valore, nella teoria delle monadi, è il suo duplice spazio, uno soggettivo, riguardante le percezioni di ciascuna monade. l'altro oggettivo, consistente nell'insieme dei punti di vista delle varie monadi. Questo, credo, è ancora utile per mettere in relazione la percezione con la fisica.

12: IL LIBERALISMO FILOSOFICO

Il sorgere del liberalismo in politica ed in filosofia fornisce materiale per lo studio d'un problema generale e della massima importanza: quale è stata l'influenza delle

circostanze politiche e sociali sulle teorie di pensatori originali e notevoli? E viceversa, quale è stata l'influenza di questi ultimi sui successivi sviluppi politici e sociali?

Occorre guardarsi da due errori opposti, ed entrambi molto comuni. Da un lato, chi ha maggiore familiarità con i libri che con gli affari tende a sopravvalutare l'influenza dei filosofi. Quando costoro vedono qualche partito politico proclamare di ispirarsi all'insegnamento del Tal-dei-tali, pensano che le sue azioni vadano attribuite al Tal-dei-tali, mentre frequentemente il filosofo viene acclamato solo perché raccomanda ciò che il partito avrebbe fatto comunque in un determinato caso. Quasi tutti gli scrittori, fino ad un'epoca assai recente, esageravano gli effetti dei loro predecessori in questo campo. È sorto poi un nuovo errore per reazione contro il vecchio: questo nuovo errore consiste nel considerare i teorici quasi come prodotti passivi delle circostanze in cui si trovano, come se non avessero quasi alcuna influenza sul corso degli avvenimenti. Secondo questo modo di vedere, le idee non sono altro che schiuma alla superficie di profonde correnti, determinate da cause materiali e tecniche: i cambiamenti sociali non sono provocati dal pensiero più di quanto la corrente di un fiume non sia causata dalle bollicine che ne rivelano la direzione. Per parte mia, credo che la verità stia in mezzo a questi due estremi. Tra, le idee e la vita pratica, come tra qualsiasi altra cosa, esiste una reciproca interazione: chiedere quale sia la causa e quale sia l'effetto è futile quanto il problema della gallina e dell'uovo.

Non perderò tempo in una discussione astratta su

questo problema, ma considererò storicamente un caso generale importante, e cioè lo sviluppo del liberalismo e le sue manifestazioni dalla fine del 17° secolo ad oggi.

Il primo liberalismo fu un prodotto inglese ed olandese ed ebbe alcune caratteristiche ben determinate. Era per la tolleranza religiosa, era protestante, ma di un protestantesimo tranquillo e non fanatico: considerava stupide le guerre di religione.

Teneva gran conto del commercio e dell'industria e favoriva l'affermarsi delle classi medie piuttosto che della monarchia e dell'aristocrazia: aveva un immenso rispetto per i diritti della proprietà, specie quando erano proprietà accumulate con il lavoro di chi le possedeva. Il principio ereditario, pur non essendo respinto, era limitato più di quanto non lo fosse precedentemente; in particolare si rifiutava il diritto divino dei re in favore del principio che ogni comunità abbia il diritto, almeno all'inizio, di scegliere la propria forma di governo. Implicitamente, la tendenza di questo primo liberalismo era verso una democrazia temperata dai diritti della proprietà. Nasceva la convinzione (al principio non del tutto esplicita) che tutti gli uomini nascano uguali e che la loro successiva ineguaglianza sia un prodotto delle circostanze. Questo portò a mettere fortemente l'accento sull'importanza dell'educazione, anziché su quella delle caratteristiche congenite. C'era una certa ostilità contro i governi, perché i governi quasi dappertutto erano nelle mani dei re o degli aristocratici, i quali raramente capivano o rispettavano i bisogni dei mercanti, ma questa prevenzione era tenuta a

freno dalla speranza che la necessaria comprensione ed il rispetto avrebbero, alla lunga, finito col prevalere.

Il primo liberalismo era ottimistico, pieno di energia e filosofico, perché rappresentava forze nascenti che probabilmente sarebbero riuscite vittoriose senza grandi difficoltà e avrebbero portato con la loro vittoria grandi benefici all'umanità. Si opponeva a tutto ciò che c'era ancora di medioevale, sia in filosofia che in politica, perché le teorie medioevali avevano sanzionato il potere della Chiesa e del re, giustificato le persecuzioni e ostacolato il progresso scientifico: ma si opponeva con non minore decisione al nuovo fanatismo dei calvinisti e degli anabattisti. Voleva por termine alla lotta politica e teologica, al fine di rendere disponibili tutte le energie per le eccitanti imprese del commercio e della scienza, come la East India Company e la Banca d'Inghilterra, la teoria della gravitazione e la scoperta della circolazione sanguigna. In tutto il mondo occidentale la bigotteria stava cedendo il posto all'illuminismo, il timore della potenza spagnola volgeva al termine, tutte le classi aumentavano la propria prosperità e le più liete speranze apparivano giustificate anche agli osservatori più prudenti. Per cento anni nulla avvenne che abbattesse queste speranze; infine esse stesse dettero origine alla Rivoluzione francese, che a sua volta portò a Napoleone e poi alla Santa Alleanza. Dopo questi avvenimenti, il liberalismo dovette prendere un secondo slancio prima che divenisse possibile il rinnovato ottimismo del 19° secolo.

Prima di entrare nei particolari sarà bene esaminare lo

schema generale dei movimenti liberali dal 17esimo al 19° secolo. Questo schema, semplice al principio, diviene via via sempre più complesso. Il carattere distintivo dell'intero movimento è, in senso largo, l'individualismo; il termine è vago, e va ulteriormente definito. I filosofi della Grecia, fino ad Aristotele incluso, non erano individualisti nel senso che si dà adesso al termine; pensavano all'uomo essenzialmente come membro di una comunità; la Repubblica di Platone, per esempio, si sforza di definire una buona comunità e non un buon individuo. Con la perdita delle libertà politiche, da Alessandro in poi, si sviluppò l'individualismo, rappresentato dai cinici e dagli stoici.

Secondo la filosofia stoica, un uomo poteva vivere una vita virtuosa, non importa in quali condizioni sociali. Questa era anche l'opinione del Cristianesimo, specie prima che esso acquistasse il controllo dello Stato. Ma nel Medioevo, mentre i mistici tenevan vive le originali tendenze individualistiche nell'etica cristiana, il modo di vedere della maggior parte degli uomini, compresa la maggioranza dei filosofi, era dominato da una sintesi di dogma, legge e tradizione, tale che sia le teorie sia la moralità venivano controllate da un'istituzione sociale e cioè dalla Chiesa cattolica: il vero e il buono non dovevano essere definiti da solitari pensatori, ma dalla saggezza collettiva dei concili.

La prima breccia importante in questo sistema fu operata dal protestantesimo, il quale asseriva che anche i concili generali possono errare. Definire la verità divenne così non più un'impresa sociale, ma individuale. Dato che

individui differenti giungevano a conclusioni differenti, il risultato era una lotta continua e le decisioni venivano ricercate non più in assemblee di vescovi, ma sul campo di battaglia. Dato che nessuna delle due parti era in grado di eliminare l'altra, si rese evidente infine la necessità di un metodo che conciliasse l'individualismo intellettuale ed etico con un'ordinata vita sociale. Questo fu uno dei problemi fondamentali a cui il primo liberalismo tentò di dare una soluzione. Intanto l'individualismo era penetrato nella filosofia. La fondamentale certezza di Cartesio, «penso, dunque sono», rese differente per ciascuno la base della conoscenza, dato che per ciascuno il punto di partenza era la propria esistenza, e non quella degli altri individui o della comunità.

Quando Cartesio metteva l'accento sulla credibilità delle idee chiare e distinte, si orientava nella stessa direzione, dato che è per introspezione che noi crediamo di scoprire che le nostre idee sono chiare e distinte. La maggior parte della filosofia, dopo Cartesio, ha avuto più o meno questo aspetto intellettualmente individualistico.

Ci sono però vari aspetti di questa posizione generale, che portano, in pratica, a conseguenze assai diverse. Il modo di vedere dello scopritore scientifico tipico contiene, forse, la più piccola dose di individualismo. Quando arriva ad una nuova teoria, lo fa unicamente perché questa gli sembra esatta; non s'inchina all'autorità, perché, se lo facesse, continuerebbe ad accettare le teorie dei suoi predecessori. Allo stesso tempo fa appello a canoni generalmente accettati, e spera di persuadere gli altri non

con la sua autorità, ma con argomenti che li convincano. Nella scienza, qualsiasi scissione tra individuo e società è puramente transitoria dato che gli uomini di scienza, in genere, accettano tutti gli stessi schemi intellettuali e quindi, attraverso il dibattito e la ricerca, finiscono, di solito, col raggiungere l'accordo. Questo, però, è uno sviluppo moderno; al tempo di Galileo l'autorità di Aristotele e della Chiesa era considerata ancora altrettanto decisiva delle prove dei sensi. Questo dimostra come l'elemento individualistico nel metodo scientifico, anche se non preminente, è nondimeno essenziale. Il primo liberalismo era individualistico in campo intellettuale, ed anche economico; ma non si imponeva nel campo etico e sentimentale. Questa forma di liberalismo dominò l'Inghilterra del 18° secolo, i fondatori della Costituzione americana e gli enciclopedisti francesi; durante la Rivoluzione francese fu rappresentata dai partiti più moderati, compresi i girondini, ma con il loro sterminio scomparve per una intera generazione dalla politica francese. In Inghilterra, dopo le guerre napoleoniche, riacquistò un'influenza con il sorgere dei benthamisti e della scuola di Manchester. Il suo maggior successo si ebbe negli USA dove, non ostacolata dal feudalesimo e da una Chiesa di Stato, ha dominato dal 1776 fino ad oggi, o almeno fino al 1933.

Un nuovo movimento, che si era gradatamente evoluto fino a divenire l'antitesi del liberalismo, si è iniziato con Rousseau, e si è rafforzato ad opera del movimento romantico e del principio di nazionalità. In questo

movimento l'individualismo si estende dal campo intellettuale a quello delle passioni e i suoi aspetti anarchici divengono espliciti. Il culto dell'eroe, così come fu sviluppato da Carlyle e da Nietzsche, è tipico di questa filosofia. In essa si combinavano vari elementi. C'era l'ostilità per il primo individualismo, l'odio per le brutture che esso generava e la repulsione per le sue scelleratezze. C'era la nostalgia per il Medioevo, idealizzato in conseguenza dell'odio per il mondo moderno. C'era un tentativo di combinare la difesa dei declinanti privilegi della Chiesa e dell'aristocrazia con l'appoggio ai salariati contro la tirannia dei manifatturieri. C'era una energica asserzione del diritto di ribellione in nome del nazionalismo, e della nobiltà della guerra in difesa della «libertà». Byron fu il poeta di questo movimento; Fichte, Carlyle e Nietzsche ne furono i filosofi.

Ma dato che non possiamo compiere tutti la carriera di eroici condottieri, e non possiamo tutti far prevalere la nostra volontà individuale, questa filosofia, come ogni altra forma di anarchia, porta inevitabilmente al governo dispotico dell'«eroe» che ha avuto maggior successo. E quando questa tirannide sia stata stabilita, l'«eroe» sopprimerà subito l'etica dell'affermazione personale con cui è andato al potere.

Tutta questa teoria sulla vita è quindi contraddittoria, nel senso che la sua adozione porta in pratica a realizzare qualcosa di opposto: uno stato dittatoriale, in cui l'individuo viene violentemente oppresso. C'è ancora un'altra filosofia che può considerarsi un portato del liberalismo, e cioè

quella di Marx. La considererò più avanti, e per ora mi limito soltanto a richiamarla alla mente.

La prima esposizione esauriente della filosofia liberale si trova in Locke, il più influente, anche se tutt'altro che il più profondo, dei filosofi moderni. In Inghilterra le sue teorie erano così completamente in armonia con quelle di quasi tutti i migliori ingegni dell'epoca, che la loro influenza si esercitò solo sulla filosofia teorica; in Francia, invece, dove dettero origine ad un'opposizione al regime esistente (nel campo pratico) ed al cartesianismo dominante (nel campo teorico), ebbero un effetto considerevole sul corso degli eventi. Questo è del resto un esempio d'un principio più generale: una filosofia sviluppatasi in un paese politicamente ed economicamente avanzato, che nel suo luogo di origine è poco più d'una chiarificazione e sistematizzazione delle opinioni prevalenti, può diventare altrove una fonte di ardore rivoluzionario ed infine può costituire una vera e propria rivoluzione. È soprattutto attraverso i teorici che le massime che regolano la politica dei paesi progrediti divengono note ai paesi meno progrediti. Nei paesi progrediti la pratica ispira la teoria: negli altri, la teoria ispira la pratica. Questa è una delle ragioni per cui le idee «trapiantate» hanno raramente il successo che ebbero nella terra natia.

Prima di considerare la filosofia di Locke, passiamo in rassegna alcune delle circostanze esistenti nell'Inghilterra del 17° secolo, che esercitarono un'influenza sulla formazione delle sue opinioni. Il conflitto tra re e parlamento e la Guerra Civile crearono negli inglesi, una volta per tutte,

l'amore per il compromesso e per la moderazione ed il timore di spingere qualsiasi teoria fino alle sue estreme conseguenze, timore che li ha dominati fino ad oggi. I principi per i quali il Lungo Parlamento si batteva, avevano, al principio, l'appoggio di una larga maggioranza. Si desiderava l'abolizione del diritto regio di garantire i monopoli commerciali, e si voleva far riconoscere al re il diritto esclusivo del parlamento di imporre le tasse. Si desiderava la libertà, in seno alla Chiesa d'Inghilterra, per le opinioni e per le pratiche che venivano invece perseguitate dall'arcivescovo Laud. Si sosteneva che il parlamento dovesse riunirsi ad intervalli fissi e non dovesse esser convocato soltanto nelle rare occasioni in cui il re trovava indispensabile la sua collaborazione. Ci si opponeva agli arresti arbitrari ed alla sottomissione dei giudici ai regi desideri. Ma molti, pur pronti ad agitarsi per questi scopi, non erano pronti a muover guerra contro il re, cosa che appariva loro come un atto di tradimento e di empietà. Non appena una vera guerra scoppiò, i rapporti di forze si equilibrarono. Lo sviluppo politico, dallo scoppio della Guerra Civile all'insediamento di Cromwell come Lord Protettore, seguì il corso che ora è divenuto familiare, ma che allora era senza precedenti. Il partito parlamentare era composto di due fazioni: i presbiteriani e gli indipendenti; i presbiteriani desideravano conservare una Chiesa di Stato, ma abolire i vescovi; gli indipendenti erano d'accordo con loro per quel che riguardava i vescovi, ma sostenevano che ciascuna congregazione dovesse esser libera di scegliere la propria teologia, senza

l'intervento di qualsiasi potere ecclesiastico centrale. I presbiteriani appartenevano per lo più ad una classe sociale più elevata degli indipendenti, e le loro idee politiche erano più moderate. Desideravano venire a patti con il re non appena la sconfitta lo avesse reso conciliante. La loro politica, però, fu resa impossibile da due circostanze: primo, il re mantenne un'inflessibilità degna di un martire nella faccenda dei vescovi; secondo, la sconfitta del re si dimostrò difficile e fu ottenuta solo dall'esercito di Cromwell, formato da indipendenti. Di conseguenza quando la resistenza militare del re fu stroncata, egli non poté più essere indotto a stipulare un trattato, ed i presbiteriani avevano perso la loro influenza sui soldati degli eserciti parlamentari. La difesa della democrazia aveva gettato il potere nelle mani di una minoranza, e questa usò il suo potere con una completa mancanza di riguardi per la democrazia e per il governo parlamentare. Quando Carlo primo aveva tentato di arrestare i cinque membri del parlamento, si era levato un generale grido d'indignazione ed il suo fallimento lo aveva reso ridicolo. Ma Cromwell non incontrò simili difficoltà. Con la Pride's Purge, egli dimise circa un centinaio di membri presbiteriani ed ottenne per un certo tempo una maggioranza ossequente. Quando infine decise di licenziare del tutto il parlamento, «non un cane abbaiò»; la guerra aveva fatto sì che solo la forza militare avesse reale importanza, ed aveva originato il disprezzo per le forme costituzionali. Per il resto della vita di Cromwell, il governo d'Inghilterra fu una tirannide militare odiata da una

maggioranza sempre crescente della nazione, ma impossibile a rovesciarsi, dato che solo i suoi sostenitori erano armati.

Carlo secondo, dopo essersi nascosto nei tronchi di quercia ed essersi recato, profugo, in Olanda, decise, a restaurazione avvenuta, di non più ripartire per simili viaggi.

Questo impose una certa moderazione. Carlo non chiese di poter imporre le tasse non sanzionate dal parlamento. Dette il suo assenso all'atto dell'Habeas Corpus, che privava la corona del potere di compiere arresti arbitrari. A volte poté farsi beffe del potere fiscale del parlamento per mezzo di sussidi di Luigi 14esimo, ma nel complesso fu un monarca costituzionale. La maggior parte delle limitazioni dei poteri regi, auspiccate in origine dagli oppositori di Carlo primo, furono concesse dalla restaurazione e furono rispettate da Carlo secondo, perché era stato dimostrato ormai che i re possono anche avere a soffrire per mano dei loro sudditi.

Giacomo secondo, a differenza di suo fratello, era interamente privo di tatto e di sensibilità. Col suo bigotto cattolicesimo, fece coalizzare contro di sé anglicani e non conformisti malgrado i suoi tentativi di conciliarsi questi ultimi garantendo loro la tolleranza in sfida al parlamento. Anche la politica estera ebbe la sua parte. Gli Stuart, per evitare le tassazioni richieste dalla guerra, che li avrebbe fatti dipendere dal parlamento, condussero una politica di asservimento, prima alla Spagna e poi alla Francia. La crescente potenza francese provocò la tradizionale ostilità

inglese verso lo Stato continentale più forte, e la revoca dell'editto di Nantes mise i protestanti decisamente contro Luigi 14esimo. Andò a finire che quasi tutti, in Inghilterra, desideravano sbarazzarsi di Giacomo. Ma quasi tutti erano altrettanto decisi ad evitare il ritorno alla Guerra Civile e alla dittatura. Dato che non c'era alcun mezzo costituzionale per liberarsi di Giacomo, avrebbe dovuto esserci, sì, una rivoluzione, ma che finisse presto, in modo da non fornire alcuna buona occasione alle forze del disordine. I diritti del parlamento avrebbero dovuto essere assicurati una volta per tutte. Il re se ne doveva andare, ma la monarchia doveva restare; non doveva essere una monarchia basata sul diritto divino, bensì dipendente dalla sanzione del potere legislativo, e quindi del parlamento. Mediante un accordo tra l'aristocrazia e l'alta finanza, tutto ciò fu raggiunto in un momento senza sparare un colpo. Compromesso e moderazione avevano vinto, dopo che ogni forma di intolleranza era stata tentata ed era fallita.

Il nuovo re, che era olandese, portò con sé la saggezza commerciale e teologica per cui il paese era famoso. Fu creata la Banca d'Inghilterra; il debito pubblico fu trasformato in un investimento sicuro, non più soggetto ad esser ripudiato a capriccio del monarca. L'Atto di Tolleranza, pur lasciando cattolici e non-conformisti soggetti a varie limitazioni, pose fine alla persecuzione vera e propria. La politica estera divenne risolutamente antifrancese, e rimase tale, con brevi intervalli, fino alla sconfitta di Napoleone.

CONOSCENZA John Locke (1632-1704) fu l'apostolo della rivoluzione del 1688 la più moderata e la più riuscita delle rivoluzioni. Le aspirazioni erano modeste, ma furono puntualmente raggiunte, e da allora, in Inghilterra, non è stata giudicata necessaria nessun'altra rivoluzione. Locke impersona fedelmente quello spirito, e la maggior parte delle sue opere comparve negli anni intorno al 1688. La sua opera principale di filosofia teoretica, il Saggio sull'intelletto umano, terminata nel 1687 venne pubblicata nel 1690. La Prima lettera sulla tolleranza fu pubblicata per la prima volta in latino nel 1689, in Olanda, paese dove Locke aveva stimato prudente ritirarsi nel 1683. Nel 1690 e 1692 vennero pubblicate altre due Lettere sulla tolleranza, i due Trattati sul governo furono licenziati nel 1689 e pubblicati poco dopo. Il libro sull'Educazione fu pubblicato nel 1693. Benché abbia vissuto a lungo, tutte le sue opere che ebbero una certa influenza rientrano negli anni che vanno dal 1687 al 1693. Le rivoluzioni riuscite, è evidente, sono stimolanti per chi crede in esse.

Il padre di Locke era puritano, e combatteva dalla parte del parlamento. Al tempo di Cromwell, quando Locke era ad Oxford, la filosofia universitaria era ancora scolastica; a Locke non piacevano né la scolastica né il fanatismo degli indipendenti. Subì fortemente l'influsso di Cartesio. Divenne medico, e fu protetto da Lord Shaftesbury, l'«Achitofel» di Dryden. Quando Shaftesbury cadde, nel 1683, Locke fuggì con lui in Olanda e vi rimase fino alla rivoluzione. Dopo la rivoluzione, ove si eccettuino pochi anni durante i quali fu impiegato presso il Consiglio del

Commercio, la sua vita fu tutta dedicata al lavoro letterario e alle numerose polemiche che sorgevano intorno ai suoi libri. Gli anni precedenti la rivoluzione del 1688, durante i quali Locke non poteva, senza grave rischio, prendere una qualsiasi posizione teorica o pratica nella politica inglese, furono da lui dedicati alla composizione del Saggio sull'intelletto umano. È il suo libro più importante, quello su cui la sua fama poggia più solidamente; ma il suo influsso sulla filosofia della politica fu così grande e durevole, che lo si considera il fondatore del liberalismo filosofico non meno che dell'empirismo nella teoria della conoscenza.

Locke è, tra tutti i filosofi, il più fortunato. Completò il suo lavoro di filosofia teoretica proprio nel momento in cui il governo del suo paese cadeva nelle mani di uomini che condividevano le sue opinioni politiche. Sia in pratica che in teoria, le idee ch'egli difendeva furono sostenute, per molti anni ancora, dai politici e dai filosofi più energici e influenti. Le sue dottrine politiche, con gli sviluppi successivi dovuti a Montesquieu, sono inserite nella Costituzione americana, e vanno viste all'opera ogni qual volta nasce un contrasto tra Presidente e Congresso. La Costituzione britannica era basata sulle sue dottrine fino a una cinquantina d'anni fa, e lo stesso può dirsi per quella che la Francia adottò nel 1871.

La sua immensa influenza sulla Francia del 18° secolo si deve prima di tutto a Voltaire, che da giovane passò qualche tempo in Inghilterra e interpretò per i suoi compatrioti le idee inglesi nelle *Lettres philosophiques*. I philosophes e i riformatori moderati lo seguirono; i

rivoluzionari estremisti seguirono invece Rousseau. I seguaci francesi di Locke, a torto o a ragione, erano convinti che esistesse un'intima connessione tra la sua teoria della conoscenza e la sua politica. In Inghilterra questo legame è meno evidente. Dei suoi due più eminenti seguaci, Berkeley era politicamente privo d'importanza e Hume era un tory le cui idee reazionarie risultano dalla sua Storia d'Inghilterra. Ma dopo Kant, quando l'idealismo tedesco cominciò a influire sul pensiero inglese, tornò a crearsi un legame tra filosofia e politica: per lo più, i filosofi che seguivano i tedeschi erano conservatori, mentre i benthamisti, che erano radicali, rimanevano nella tradizione di Locke. Questa correlazione, però, non è invariabile; T.H. Green, per esempio, pur essendo un liberale era un idealista.

Non solo le teorie valide di Locke, ma anche i suoi errori furono utili in pratica.

Prendete, per esempio, la sua dottrina delle qualità primarie e secondarie. Come qualità primarie sono definite quelle inseparabili dal corpo, e vengono indicate come tali la solidità, l'estensione, la forma, il moto o il riposo, il numero. Le qualità secondarie sono solo in chi percepisce. Senza l'occhio, non ci sarebbero colori; senza l'orecchio, non ci sarebbero suoni, e così via. A favore delle idee di Locke sulle qualità secondarie ci sono delle buone basi: l'itterizia, gli occhiali blu, eccetera. Ma Berkeley rivelò che gli stessi argomenti possono applicarsi anche alle qualità primarie. Da Berkeley in poi, il dualismo di Locke su questo punto è passato filosoficamente di

moda. Nondimeno, dominò la fisica pratica fino alla recentissima scoperta della teoria dei quanta. Non soltanto le idee di Locke furono accettate, esplicitamente o tacitamente, dai fisici, ma si dimostrarono fruttuose, dando origine a molte importantissime scoperte. La teoria che il mondo fisico sia costituito solo di materia in movimento fu la base delle teorie generalmente accettate sul suono, sul calore, sulla luce e sull'elettricità. Pragmaticamente, la teoria fu utile, per quanto erronea potesse essere teoricamente. Ciò è tipico delle dottrine di Locke.

La filosofia di Locke, come appare nel Saggio, ha certi meriti e certi demeriti.

Entrambi furono altrettanto utili: i demeriti sono tali solo dal punto di vista teoretico.

Locke è sempre sensibile e sempre pronto a sacrificare la logica piuttosto che scivolare nel paradosso. Enuncia dei principi generali che, il lettore se ne accorgerà, possono portare a strane conseguenze: ma non appena queste strane conseguenze sembrano sul punto di saltar fuori, Locke rifiuta tranquillamente di trarle. Per un logico, ciò è irritante; per un uomo pratico, è una prova di profonda saggezza. Dato che il mondo è quello che è, è chiaro che un ragionamento valido, partendo da principi solidi, non può condurre in errore; ma un principio può essere così vicino al vero da soddisfare l'aspetto teoretico e tuttavia può portare a conseguenze pratiche che noi sentiamo assurde. La filosofia deve avere, quindi, il conforto del senso comune; ma solo in quanto questo mostri che i nostri principi teorici non possono esser del tutto corretti

fintantoché le loro conseguenze vengono condannate dal senso comune stesso. Questo appello noi lo sentiamo irresistibilmente. I teorici possono rispondere che il senso comune non è più infallibile della logica. Ma questa risposta, per quanto sia stata data da Berkeley e da Hume, sarebbe rimasta del tutto estranea al temperamento intellettuale di Locke. Una caratteristica di Locke, passata poi all'intero movimento liberale, è la mancanza di dogmatismo. Poche certezze egli trae dai suoi predecessori: la nostra esistenza, l'esistenza di Dio, e la verità della matematica. Ma ogni qual volta le sue dottrine differiscono da quelle dei suoi precursori, l'insegnamento che ne trae è che è difficile accertare la verità, e che un uomo razionale sosterrà le sue opinioni lasciando sempre un certo margine al dubbio.

Tale posizione spirituale è evidentemente legata alla tolleranza religiosa, al successo della democrazia parlamentare, al laissez faire, e all'intero sistema delle massime liberali. Per quanto Locke sia un uomo profondamente religioso, devoto credente nel Cristianesimo, e accetti la Rivelazione come fonte di conoscenza, nondimeno circonda la fede che professa di garanzie razionali. Dice ad un certo punto: «La nuda testimonianza della rivelazione è la più alta certezza», ma poi aggiunge: «La rivelazione dev'esser giudicata dalla ragione». Così è la ragione che, infine, conserva il predominio. Il suo capitolo «Sull'entusiasmo» è istruttivo a questo riguardo. «Entusiasmo», non aveva allora lo stesso significato che ha oggi; significava fede in una rivelazione fatta a un capo religioso o ai suoi seguaci. Era caratteristico delle sette sconfitte dalla restaurazione. Quando c'è una gran molteplicità di tali rivelazioni, tutte incongruenti l'una con l'altra, la verità, o ciò che passa per tale, diviene anch'essa un fatto puramente soggettivo, e perde il suo carattere sociale.

L'amore per la verità, che Locke considera essenziale, è qualcosa di assai diverso dall'amore per qualche particolare dottrina proclamata come verità. Un segno non ingannatore di amore per la verità, dice Locke, è quello «di non sostenere una teoria con baldanza maggiore di quella che le prove su cui essa è costruita possano permettere». La tendenza all'imposizione, prosegue, dimostra scarso amore per la verità. «Mettendo da parte la ragione, l'entusiasmo vorrebbe costruire la rivelazione anche senza

di essa; col qual mezzo, in realtà, sopprime, sia la ragione che la rivelazione, sostituendo loro le infondate fantasie del cervello d'un uomo». È probabile che uomini affetti da malinconia o presunzione «si persuadano d'essere in diretto contatto con la divinità». Così anche le idee o gli atti più sciocchi acquistano la sanzione divina, il che lusinga «la pigrizia, l'ignoranza, e la vanità degli uomini». Il capitolo si conclude con la massima succitata, che «la rivelazione dev'essere giudicata dalla ragione».

Quel che Locke intende per «ragione» va dedotto dal complesso del libro. C'è, è vero, un capitolo intitolato «Della ragione», ma questo ha essenzialmente lo scopo di dimostrare che la ragione non consiste nel ragionamento sillogistico, e si riassume nella frase: «Dio non è stato così economico, creando gli uomini, da farne semplicemente delle creature a due gambe, lasciando poi ad Aristotele il compito di renderli razionali». La ricerca sulla ragione, nel senso in cui Locke usa il termine, abbraccia due diversi ambiti: primo, una ricerca delle cose che sappiamo con certezza; secondo, una ricerca degli enunciati che è saggio accettare in pratica, anche se in loro sostegno c'è solo la probabilità e non la certezza. «Le basi della probabilità», dice Locke, «sono due: la conformità con la nostra propria esperienza, o la testimonianza dell'esperienza altrui». Il re del Siam, nota Locke, cessò di credere a quanto gli europei gli raccontavano, allorché questi gli parlarono del ghiaccio.

Nel capitolo «Sul grado dell'assenso», Locke dice che la misura dell'assenso che noi diamo ad un enunciato

dovrebbe dipendere dalle probabilità che militano in suo favore. Dopo aver affermato che spesso dobbiamo agire basandoci su probabilità del tutto prive di certezza, Locke dice che i giusti insegnamenti che possiamo trarre da questa considerazione «sono l'amore e la sopportazione reciproci. Dato quindi che è inevitabile che la maggior parte degli uomini, se non tutti, abbiano diverse opinioni, senza una certa indubitabile prova della loro verità: e dato che per gli uomini l'abbandonare le loro precedenti opinioni o il rinunciarvi (di fronte ad un argomento cui non possono immediatamente rispondere o di cui non possono dimostrare subito l'insufficienza) porta con sé un'imputazione troppo grave di ignoranza, di leggerezza o di stupidità; (questa considerazione) porterebbe, credo, tutti gli uomini a sostenere la necessità della pace e della comune difesa dell'umanità e dell'amicizia, pur nella diversità delle opinioni, dato che non possiamo ragionevolmente attenderci che qualcuno abbandoni prontamente e disciplinatamente la propria opinione e accetti la nostra, rassegnandosi ciecamente ad un'autorità che la sua intelligenza non riconosce. Infatti, per quanto la ragione possa spesso errare, l'intelligenza non possiede altra guida, e non può sottomettersi ciecamente alla volontà e alle decisioni di un altro. Se colui che voi vorreste trascinare alle vostre idee fosse uno che riflette prima di assentire, voi dovrete dargli tempo di tornar con calma sulla questione e di esaminare, richiamando anche ciò che all'istante non gli viene in mente, i vari particolari, per vedere da quale parte sia il giusto; e se poi non penserà

ad argomenti di valore tale da impegnarlo daccapo in così gravi ansietà, questo è quanto noi stessi facciamo spesso in casi analoghi; e noi ce la prenderemmo a male se altri volesse prescriverci quali punti dovremmo studiare. E se poi costui fosse uno che desidera basare le proprie opinioni sulla fiducia, come possiamo immaginare che egli voglia rinunciare a quelle idee che il tempo e l'abitudine hanno radicato nel suo spirito, tanto da fargliele credere evidenti di per se stesse e inequivocabilmente certe; o che egli è convinto siano impressioni ricevute da Dio stesso o da uomini mandati da Lui? Come possiamo attenderci, dico, che opinioni così radicate possano essere abbandonate di fronte ai ragionamenti o all'autorità un estraneo o di un avversario? specie se ci fosse un sospetto di interesse o di calcolo, come non manca mai di esserci quando gli uomini si sentono forzati a qualcosa? Faremmo bene a commiserare reciprocamente la nostra ignoranza, a sforzarci di vincerla con tutti i mezzi sani e corretti di informazione, e a non trattar subito gli altri da ostinati e perversi solo per il fatto che non rinunciano alle loro opinioni per accettare le nostre o almeno quelle che vorremmo imporre loro, quando è più che probabile che noi ci comportiamo non meno ostinatamente nel non accettare alcune delle loro. Infatti, dov'è l'uomo che ha la prova incontestabile della verità di tutto ciò che sostiene, o della falsità di tutto ciò che condanna: o che può dire di avere esaminato fino in fondo tutte le opinioni sue e degli altri uomini? La necessità di credere senza conoscere, spesso anzi su basi assai fragili, in questo incerto stato di

cecità in cui ci troviamo, dovrebbe renderci più attenti e coscienti nell'informare noi stessi che non nel costringere gli altri... C'è motivo di pensare che se gli uomini fossero meglio istruiti tenterebbero assai meno di imporsi sugli altri». (Saggio sull'intelletto umano, libro 4, capitolo 16, sezione 4) Mi sono occupato fin qui soltanto degli ultimi capitoli del Saggio, là dove Locke trae la morale dalle precedenti ricerche teoretiche sulla natura e sui limiti della conoscenza umana. È tempo ora di esaminare ciò ch'egli ha da dirci su questo argomento più puramente filosofico. Locke, di regola, disprezza la metafisica. A proposito d'un certo studio di Leibniz, scrive a un amico: «Tu ed io ne abbiamo avuto abbastanza di questo genere di frivolezze». Il concetto di sostanza, che dominava la metafisica del suo tempo, lo considera vago e inutile, ma non si avventura fino a respingerlo totalmente. Ammette la vitalità degli argomenti metafisici per l'esistenza di Dio, ma non si sofferma su di essi, anzi sembra che ci si trovi alquanto a disagio. Dove esprime idee nuove e non ripete semplicemente ciò che è tradizionale, Locke pensa in termini di dettagli concreti, piuttosto che di larghe astrazioni. La sua filosofia è costruita pezzo per pezzo, come un lavoro scientifico, e non è monumentale e monolitica, come i grandi sistemi sorti sul continente nel 17° secolo.

Locke può essere considerato il fondatore dell'empirismo, che è la dottrina per la quale tutta la nostra conoscenza (con le sole possibili eccezioni della logica e della matematica) deriva dall'esperienza. Di conseguenza

il primo Libro del Saggio intende dimostrare (contro Platone, Cartesio e gli scolastici) che non esistono idee o principi innati. Nel secondo Libro tenta di dimostrare, in dettaglio, come l'esperienza dia origine ai vari tipi di idea. Dopo aver respinto le idee innate, dice: «Supponiamo che la mente sia una carta bianca, senza alcun carattere né idea: come accade che se ne provveda? Donde proviene quell'ampia riserva che la affaccendata e illimitata fantasia dell'uomo ha dipinto in essa con una varietà quasi infinita? Donde riceve i materiali della ragione e della conoscenza? A questo rispondo con una parola: dall'esperienza, su cui tutta la nostra conoscenza è fondata e da cui in ultima istanza deriva» (Libro 2, capitolo 1, sezione 2). Le nostre idee derivano da due fonti: a) la sensazione, b) la percezione delle operazioni interne della nostra mente, che può essere chiamata anche «senso interno». Dato che possiamo pensare soltanto per mezzo delle idee, e dato che tutte le idee provengono dall'esperienza, è evidente che nulla della nostra conoscenza può essere antecedente all'esperienza.

La percezione, dice Locke, è «il primo passo e il primo grado verso la conoscenza, e serve ad introdurre tutti i "materiali" della conoscenza stessa». Questo può sembrare, ad un moderno, quasi una banalità, dato che è entrata a far parte del patrimonio comune di qualsiasi persona istruita, almeno nei paesi di lingua inglese.

Ma a quei tempi si supponeva che la mente conoscesse ogni sorta di cose a priori, e la completa dipendenza della conoscenza dalla percezione, che Locke

proclamava, era una dottrina nuova e rivoluzionaria. Platone, nel Teeteto, aveva confutato l'identificazione della conoscenza con la percezione, e da quel tempo in poi quasi tutti i filosofi, fino a Cartesio e Leibniz inclusi, avevano insegnato che molte delle nostre conoscenze più valide non derivano dall'esperienza, il totale empirismo di Locke era dunque un'audace innovazione.

Il terzo Libro del Saggio si occupa delle parole, e vuol soprattutto dimostrare che ciò che i metafisici presentano come conoscenza intorno alle parole è un fatto puramente verbale. Il capitolo terzo, «Dei termini generali», assume una posizione estremamente nominalista sull'argomento degli universali. Tutte le cose che esistono sono dei particolari, ma noi possiamo costruire idee generali, come «uomo», che sono applicabili a molti particolari e a queste idee generali possiamo dare dei nomi. La loro generalità consiste unicamente nel fatto che sono, o possono essere, applicabili a una gran varietà di cose particolari; nella loro propria essenza, come idee nella nostra mente, esse sono altrettanto particolari di qualsiasi altra cosa esistente.

Il capitolo 6 del terzo Libro, «Dei nomi delle sostanze», vuol confutare la dottrina scolastica delle essenze. Le cose possono avere una essenza reale, che consisterà nella loro costituzione fisica, ma questa ci è per lo più sconosciuta e non è l'«essenza» di cui parlano gli scolastici. L'essenza, così come possiamo conoscerla, è un fatto puramente verbale; consiste unicamente nella definizione di un termine generale.

Arguire, per esempio, che l'essenza del corpo sia solo

la estensione, o l'estensione più la solidità, significa ragionare intorno alle parole: possiamo definire la parola «corpo» in entrambe le maniere, e nessun danno può risultarcene, fintantoché ci atteniamo alla nostra definizione. Le varie specie non sono un fatto di natura, ma di linguaggio; si tratta di «varie idee complesse, coi vari nomi loro attribuiti». Ci sono, è vero, in natura, cose differenti, ma le differenze procedono per gradazioni continue: «I confini delle specie, là dove gli uomini li stabiliscono, sono fatti solo dagli uomini». Locke dà poi degli esempi di mostri sui quali era dubbio se fossero uomini o no. Questo punto di vista non venne in genere accolto, fino a che Darwin non persuase la gente ad adottare la teoria dell'evoluzione per graduali mutamenti. Soltanto chi si è lasciato affliggere dalla scolastica si renderà conto di quanta zavorra metafisica ciò abbia spazzato via. Sia l'empirismo che l'idealismo affrontano un problema per il quale finora la filosofia non ha trovato una soluzione soddisfacente. è il problema di mostrare come possiamo conoscere cose diverse da noi stessi e dalle operazioni della nostra mente. Locke esamina questo problema, ma ciò che conclude è evidentemente insoddisfacente. Ad un certo punto (opera citata, libro 4, capitolo 1) dice: «Dato che la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato che le proprie idee, che essa sola contempla o può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza riguarda soltanto queste ultime». E ancora: «La conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra le idee». Da questo

conseguirebbe immediatamente che non possiamo conoscere l'esistenza né di altre persone né del mondo fisico, perché questi se esistono, non sono unicamente idee nella mia testa. Di conseguenza ciascuno di noi deve, per quanto riguarda la conoscenza, esser chiuso in se stesso e tagliato fuori da ogni contatto con il mondo esterno. Questo però è un paradosso, e Locke non vuole aver nulla a che fare con i paradossi. E allora, in un altro capitolo, espone una teoria differente, del tutto incongruente con la prima.

Abbiamo, egli dice, tre tipi di conoscenza dell'esistenza reale. La conoscenza della nostra propria esistenza è intuitiva, la conoscenza dell'esistenza di Dio è dimostrativa, e la conoscenza delle cose presenti al senso è sensitiva (Libro 4, capitolo 3).

Nel capitolo successivo, Locke si rende conto più o meno dell'incoerenza. Qualcuno potrebbe dire: «Se la conoscenza consiste nell'accordo delle idee, l'entusiasta ed il moderato sono sullo stesso piano». Locke risponde: «Non è così dove le idee concordano con le cose». E passa a spiegare che tutte le idee semplici devono concordare con le cose, dato che «lo spirito, come è stato dimostrato, non può in alcun modo costruirsi» alcuna idea semplice, essendo tutte queste «il prodotto di cose che operano nello spirito per vie naturali». Per quanto riguarda le idee complesse delle sostanze, «tutte le nostre idee complesse intorno ad esse debbono esser tali, e tali soltanto, da esser costruite con quelle idee semplici che in natura vanno sempre insieme».

Ancora, noi non possiamo avere alcuna conoscenza se non: 1) per intuizione, 2) attraverso la ragione, esaminando l'accordo o il disaccordo di due idee, 3) «attraverso la sensazione, percependo cioè l'esistenza delle singole cose»

(Libro 4, capitolo 3). In tutto questo Locke ammette come dato che certi accidenti mentali, che egli chiama sensazioni, abbiano una causa al di fuori di noi stessi, e che queste cause, almeno entro certi limiti e sotto certi aspetti, rassomiglino alle sensazioni che costituiscono i loro effetti. Ma come si può arrivare a conoscere questo, coerentemente con i principi dell'empirismo? Noi sperimentiamo le sensazioni, ma non le loro cause: la nostra esperienza sarà esattamente la stessa se le nostre sensazioni nasceranno spontaneamente. Il credere che le sensazioni abbiano delle cause, e ancor più il credere che assomiglino alle loro cause, è una teoria che va sostenuta su basi del tutto indipendenti dall'esperienza. Il punto di vista che «la conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee» è quello proprio di Locke, e la sua evasione dai paradossi che esso porta con sé viene effettuata per mezzo di una così grossolana incongruenza, che soltanto la sua risoluta adesione al senso comune può averlo reso cieco di fronte ad essa.

Questa difficoltà ha tenuto in crisi l'empirismo fino ad oggi. Hume se ne liberò rinunciando all'idea che le sensazioni abbiano delle cause esterne, ma poi reintrodusse egli stesso questa supposizione ogni qual volta dimenticò i propri principi, il che accadeva molto

spesso. La sua massima fondamentale, «nessuna idea senza una impressione antecedente», che deriva da Locke, è plausibile solo fintantoché noi pensiamo che le impressioni abbiano quelle cause esterne, che la stessa parola «impressione» suggerisce irresistibilmente. Proprio nei momenti in cui raggiunge una certa coerenza, Hume è paurosamente paradossale. Nessuno è ancora riuscito a trovare una filosofia che sia al tempo stesso credibile e coerente.

Locke aspirava alla credibilità e la raggiunse a spese della coerenza. La maggior parte dei grandi filosofi ha fatto l'opposto. Una filosofia incoerente non può esser dei tutto vera, ma una filosofia coerente può benissimo essere dei tutto falsa. Le filosofie più fruttuose hanno sempre contenuto evidenti incongruenze, ma proprio per questo erano parzialmente vere. Non c'è alcun motivo per credere che un sistema coerente contenga più verità di uno che, come quello di Locke, è evidentemente più o meno errato. Le dottrine etiche di Locke sono interessanti, in parte di per se stesse e in parte come anticipazione di Bentham. Quando parlo delle sue dottrine etiche, non alludo alla posizione morale da lui assunta nella pratica, ma alle sue teorie generali su come gli uomini agiscono o come dovrebbero agire.

Come Bentham, Locke era pieno di gentili sentimenti, e tuttavia sosteneva che ciascuno (compreso lui stesso) dovesse sempre esser mosso unicamente dal desiderio della propria felicità o del proprio piacere. Qualche citazione chiarirà questo punto, (le citazioni seguenti sono

tratte dal libro 2, capitolo 20). «Le cose sono buone o cattive solo in rapporto al piacere o al dolore che procurano.

Possiamo chiamare 'buono' ciò che è adatto a provocare o ad aumentare il piacere o a diminuire il dolore».

«Che cos'è che muove il desiderio? La felicità, rispondo, ed essa sola».

«La felicità nella sua piena estensione è il massimo piacere di cui siamo capaci».

«La necessità di ricercare la vera felicità (è) il fondamento d'ogni libertà».

«Preferire il vizio alla virtù (è) un giudizio evidentemente sbagliato».

«Il controllo delle nostre passioni (è) il giusto accrescimento della libertà».

L'ultima di queste affermazioni sembrerebbe legata a una dottrina di premi e castighi nell'altro mondo. Dio ha stabilito determinate regole morali: coloro che le seguono vanno in paradiso e coloro che le contravvengono rischiano di andare all'inferno. Il prudente ricercatore del piacere sarà quindi virtuoso.

Quando non si è più creduto che il peccato porti all'inferno, è diventato più difficile fornire argomenti decisivi in favore d'una vita virtuosa. Bentham, che era un libero pensatore, sostituì a Dio il legislatore umano: era compito delle leggi e delle istituzioni sociali creare l'armonia tra gli interessi pubblici e privati, così che ciascuno, nel ricercare la propria felicità, fosse costretto ad operare per la felicità

generale. Ma questo è meno soddisfacente della conciliazione tra interessi pubblici e privati effettuata attraverso il paradiso e l'inferno, sia perché i legislatori non sono sempre saggi o virtuosi, sia perché i governi umani non sono onniscienti.

Locke deve ammettere, è ovvio, che gli uomini non agiscono sempre nella maniera che ha maggiori probabilità (secondo un calcolo razionale) di assicurar loro il massimo del piacere. Noi valutiamo il piacere attuale più del piacere futuro, e il piacere nel prossimo futuro più del piacere nel lontano futuro. Si può dire (ma questo Locke non lo dice) che il grado di interesse che si prova per essi è una misura di quanto scarsamente siano apprezzati, in genere, i piaceri futuri. Se la prospettiva di spendere mille sterline di qui a un anno fosse altrettanto piacevole del pensiero di spenderle oggi, non ci sarebbe bisogno dell'interesse pagato dalle banche ai risparmiatori per decidermi a rinviare il mio piacere. Locke ammette che devoti credenti commettono spesso peccati che, secondo il loro credo, li mettono in pericolo di andare all'inferno.

Tutti conosciamo delle persone che rimandano la visita al dentista più di quel che farebbero se fossero davvero impegnate in una ricerca razionale del piacere. Così, anche se i nostri scopi fossero cercare il piacere o sfuggire al dolore, bisogna aggiungere che i piaceri perdono la loro attrattiva e le pene il loro orrore in proporzione alla loro distanza nel futuro.

Dato che è solo a lungo andare che, secondo Locke, l'interesse personale e l'interesse generale coincidono, è

importante che gli uomini siano guidati il più possibile dai loro interessi futuri. Vale a dire, gli uomini dovrebbero essere prudenti. La prudenza è un pregio che dev'essere predicato sempre, perché ogni deviazione dalla virtù è una mancanza di prudenza. Quello di metter l'accento sulla prudenza è una delle caratteristiche del liberalismo. è un fatto connesso con l'origine stessa del capitalismo, perché il prudente diventa ricco, mentre l'imprudente diventa o rimane povero. è connesso anche con certe forme di pietà protestante: la virtù praticata in vista del paradiso è psicologicamente molto analoga al metter da parte in vista di un fruttuoso investimento.

Credere nell'armonia tra interessi pubblici e privati è anch'essa una caratteristica del liberalismo e sopravvisse a lungo alle fondamenta teologiche che aveva in Locke.

La libertà, per Locke, dipende dalla necessità di conseguire la vera felicità e dal controllo sulle nostre passioni. Questa opinione deriva dalla sua stessa dottrina per cui gli interessi pubblici e privati a lungo andare coincidono, pur non essendo necessariamente identici, nel corso di taluni brevi periodi. Da questa dottrina consegue che, data una comunità di cittadini pii e prudenti, essi agiranno tutti, se si darà loro la libertà, in maniera da promuovere il bene generale. Non ci sarà bisogno di leggi umane per costringerli, dato che le leggi divine saranno sufficienti. L'uomo virtuoso che venisse tentato di divenire un bandito, si dirà: «Potrei sfuggire al magistrato umano, ma non potrei evitare la punizione dalle mani del Divino Magistrato». Di conseguenza rinuncerà ai suoi nefandi

progetti e vivrà virtuosamente, come se fosse sicuro, altrimenti, di venire catturato dalla polizia.

Quindi la libertà dalle leggi è completamente possibile soltanto dove pietà e prudenza sono generali: altrove, le limitazioni imposte dalle leggi penali sono indispensabili.

Locke afferma ripetutamente che la moralità è capace di dimostrazione, ma non sviluppa quest'idea così a fondo come sarebbe stato desiderabile.

Il brano più importante è:

«Moralità capace di dimostrazione. L'idea di un Essere supremo, di infinita potenza, bontà e saggezza, di cui noi siamo creature e da cui dipendiamo, e l'idea di noi stessi come esseri intelligenti e razionali, essendo ben chiare in noi, potrebbero, credo, se le considerassimo e perseguissimo sufficientemente, costituire tale base al dovere e tali norme all'azione, che noi potremmo porre la moralità tra le scienze capaci di dimostrazione. Né io esito a credere che si possa, da proposizioni evidenti di per sé, dedurre la vera misura del giusto e dell'ingiusto, mediante conseguenze necessarie e altrettanto incontestabili quanto gli enunciati matematici, solo che ci volessimo applicare a queste discussioni con la stessa attenzione e con lo stesso disinteresse che si adoperano, appunto, per le altre scienze. Relazioni d'altra forma possono certamente esser percepite, non meno di quelle di numero ed estensione: e non vedo perché esse non dovrebbero anche essere passibili di dimostrazione, se si escogitassero i metodi opportuni per studiare il loro accordo o disaccordo. "Dove non c'è proprietà, non c'è giustizia", è una frase certa come

qualsiasi dimostrazione di Euclide: infatti, essendo l'idea di proprietà un diritto a qualcosa, ed essendo l'idea a cui si dà il nome "ingiustizia" la violazione di quel diritto, è evidente che (ponendosi così queste idee, e i nomi loro annessi) si può sapere che questa frase è vera con altrettanta certezza quanto che un triangolo ha tre angoli la cui somma è uguale a due angoli retti. Ancora: "Nessun governo permette la libertà assoluta": dato che l'idea di governo corrisponde allo stabilirsi della società su certe regole o leggi, il che richiede di conformarsi ad esse; e dato che l'idea della libertà assoluta per chiunque corrisponde al fare ciò che si vuole, sono in grado d'esser certo della verità di questa frase non meno che di qualunque enunciato matematico». (Opera citata, libro 4, capitolo 3, sezione 18). Questo brano è imbarazzante: al principio sembra che faccia dipendere le regole morali dai decreti divini, mentre negli esempi che poi vengono forniti si suggerisce che le regole morali sono analitiche. Suppongo che in realtà Locke pensasse che qualche parte dell'etica fosse analitica, ed altre parti dipendessero dai decreti di Dio. Un altro inconveniente è che gli esempi dati non hanno affatto l'aspetto di enunciati etici.

C'è un'altra difficoltà che si vorrebbe veder affrontata. In genere i teologi sostengono che i decreti di Dio non sono arbitrari, bensì ispirati dalla sua bontà e saggezza.

Questo richiede che ci sia un concetto di bontà antecedente ai decreti di Dio, che Lo ha spinto a stabilire proprio quei decreti e non altri. Quale possa essere questo concetto è impossibile scoprirlo in Locke. Ciò che dice

Locke è solo che un uomo prudente agirà in tale e tale maniera, perché altrimenti Dio lo punirà; ma ci lascia completamente all'oscuro sul perché la punizione debba essere la conseguenza di certi atti piuttosto che di atti opposti. Le dottrine etiche di Locke non sono, naturalmente, difendibili. A parte il fatto che c'è qualcosa di rivoltante in un sistema che considera la prudenza come unica virtù, ci sono altre obiezioni istintive alle sue teorie.

In primo luogo, dire che gli uomini desiderano solo il piacere è mettere il carro davanti ai buoi. Qualunque cosa io possa desiderare, proverò piacere ad ottenerla, ma, di regola, il piacere è dovuto al desiderio, non il desiderio al piacere. È possibile, come accade ai masochisti, desiderare il dolore; anche in questo caso, nel realizzare il proprio desiderio, si prova un piacere che però è mescolato al suo opposto. Nella stessa dottrina di Locke, non è il piacere come tale che è desiderato, dato che un piacere prossimo è più desiderato di uno lontano. Se la moralità va dedotta dalla psicologia del desiderio, come Locke ed i suoi discepoli tentano di fare, non c'è alcun motivo di deprecare il disprezzo dei piaceri futuri o di presentare la prudenza come un dovere morale. Il nocciolo del suo ragionamento è: «Noi desideriamo soltanto il piacere. Ma in realtà molti uomini desiderano non il piacere come tale, ma il piacere immediato. Questo contraddice la nostra dottrina che essi desiderino il piacere come tale, e quindi è una cosa cattiva». Quasi tutti i filosofi, nei loro sistemi etici, prima costruiscono una dottrina falsa, e poi deducono che la cattiveria consiste

nell'agire in maniera tale da dimostrare che quella dottrina è falsa, il che sarebbe impossibile se la dottrina fosse vera. Locke ne è appunto un esempio.

14: LOCKE: FILOSOFIA POLITICA

1. PRINCIPIO DI EREDITARIETÀ

Negli anni 1689 e 1690, subito dopo la rivoluzione del 1688, Locke scrisse i suoi due Trattati sul governo, il secondo dei quali, in modo particolare, è importantissimo per la storia delle idee politiche. Il primo di questi due trattati è una critica alla dottrina del potere ereditario. È una risposta al Patriarca: o i poteri naturali dei re di Sir Ribert Filmer, libro pubblicato nel 1680, ma scritto sotto Carlo primo. Sir Ribert Filmer, generoso sostenitore del diritto divino dei re, ebbe la sfortuna di vivere fino al 1653, e deve aver sofferto atrocemente per l'esecuzione di Carlo primo e la vittoria di Cromwell. Ma il Patriarca fu scritto prima di questi tristi eventi, anche se non prima della Guerra Civile, per cui l'autore mostra di essere al corrente dell'esistenza di dottrine sovversive. Tali dottrine, come precisa Filmer, non erano nuove nel 1640. Infatti, sia i sacerdoti protestanti che quelli cattolici, nelle loro contese con i monarchi, rispettivamente cattolici e protestanti, avevano energicamente affermato il diritto dei sudditi di resistere ai principi tirannici, e i loro scritti offrivano a Filmer

abbondante materia di polemica.

Sir Robert Filmer fu nominato cavaliere da Carlo primo, e si dice che la sua casa sia stata saccheggiata dai parlamentaristi per ben dieci volte. Filmer reputa non improbabile che Noè abbia risalito il Mediterraneo ed abbia spartito l'Africa, l'Asia e l'Europa rispettivamente tra Cam, Sem e Jafet. Sosteneva che, secondo la Costituzione inglese, i Lord possono dare soltanto consigli al re, mentre i Comuni hanno poteri ancora minori; solo il re, aggiunge, fa le leggi, le quali derivano unicamente dalla sua volontà. Il re, secondo Filmer, è perfettamente libero da ogni controllo umano, e non può esser legato dagli atti dei suoi predecessori, e neppure dai propri, perché «è impossibile per natura che un uomo imponga leggi a se stesso». Filmer, come dimostrano queste teorie, apparteneva all'ala più estrema del partito del Diritto Divino.

Il Patriarca comincia combattendo l'«opinione comune» che «l'umanità abbia, tra le doti che riceve per natura fin dalla nascita, quella di esser libera da ogni soggezione. libera di scegliere qual forma di governo le piaccia», e che «il potere che un uomo ha sugli altri debba essergli stato precedentemente accordato dal voto della moltitudine».

«Questo principio» dice Filmer, «fu ordito per la prima volta nelle scuole.» La verità, secondo lui, è del tutto diversa; originariamente Dio attribuì il potere regio ad Adamo, dal quale passò ai suoi eredi, per giungere ai vari monarchi moderni. Adesso i re, ci assicura Filmer, «o sono, o vanno reputati, come gli eredi diretti di quei primi

uomini che furono i genitori naturali dell'intero popolo». Il nostro progenitore, a quanto pare, non apprezzò adeguatamente il suo privilegio di monarca universale, perché «il desiderio di libertà fu la prima causa della caduta di Adamo». Il desiderio di libertà è un sentimento che Sir Robert Filmer considera empio.

Le pretese avanzate da Carlo primo, e per lui dai protagonisti del Patriarca, erano superiori anche a ciò che in epoche precedenti veniva concesso ai re. Filmer narra come Parsons, il gesuita inglese, e Buchanan, il calvinista scozzese, che non concordavano quasi in nient'altro, sostenessero entrambi che i sovrani possono essere deposti dal popolo per malgoverno. Parsons, s'intende, pensava alla protestante regina Elisabetta, e Buchanan a Maria, la cattolica regina di Scozia. La teoria di Buchanan fu sanzionata dal successo, ma quella di Parsons fu invalidata dall'esecuzione del suo collega Champion. Anche prima della Riforma, i teologi cominciarono a pensare che si dovessero porre dei limiti ai poteri regi. Questo faceva parte della battaglia tra la Chiesa e lo Stato che infuriò su tutta l'Europa durante la maggior parte del Medioevo. In questa battaglia, lo Stato si basava sulle forze armate, e la Chiesa sulla cultura e la santità. Finché la Chiesa ebbe dalla sua entrambe queste forze, vinse; quando invece ebbe la sola cultura, perse. Ma le cose che santi e uomini di prim'ordine avevano detto contro il potere dei re rimasero nel ricordo. Benché dette nell'interesse del papa, tali cose servirono a sostenere i diritti del popolo all'autogoverno. «Gli astuti scolastici», dice Filmer, «per

essere sicuri di abbassare il re di fronte al papa, pensarono che il modo migliore fosse quello di far salire il popolo ad di sopra del re, così che il potere papale potesse prendere il posto di quello regio». E cita il teologo Bellarmino, il quale disse che il potere secolare è assegnato dagli uomini (e non da Dio) e che tale potere «è nel popolo, a meno che questo non lo attribuisca ad un principe»; così Bellarmino, secondo Filmer, «fa di Dio l'autore diretto d'uno Stato democratico», il che è per lui talmente scandaloso quanto per un plutocrate moderno dire che Dio è l'autore diretto del bolscevismo. Filmer fa derivare il potere politico non da un contratto in atto, né da considerazioni di pubblico bene, ma interamente da un'autorità sul tipo di quella che ha il padre sui suoi figli. Il suo punto di vista è questo: l'origine dell'autorità regia sta nella soggezione dei figli ai genitori; i patriarchi della Genesi erano monarchi; i re sono gli eredi di Adamo, o almeno van considerati tali; i diritti naturali di un re sono gli stessi di quelli di un padre; e per natura i figli non sono mai liberi dal potere paterno, anche quando il figlio è adulto e il genitore è rimbambito. Tutta questa teoria appare, a una mente moderna, talmente fantastica che riesce difficile credere che sia stata seriamente sostenuta.

Noi non siamo abituati a far derivare i diritti politici dalla storia di Adamo ed Eva.

Reputiamo ovvio che l'autorità dei genitori debba cessare completamente quando il figlio o la figlia raggiungono i ventun anni, e che prima di questa età l'autorità debba essere notevolmente limitata sia dallo

Stato sia dal diritto ad un'iniziativa autonoma che il giovane va gradatamente acquistando. Riconosciamo che la madre ha diritti almeno uguali a quelli del padre. Ma, a parte tutte queste considerazioni, non capiterà mai ad alcun uomo moderno che non abiti in Giappone di supporre che il potere politico debba essere in qualche maniera assimilato a quello dei genitori sui figli. In Giappone, è vero, si sostiene ancora una teoria strettamente simile a quella di Filmer, e tutti i professori e i maestri devono insegnarla. Il Mikado può far risalire la sua genealogia fino alla Dea Sole, di cui è erede. Anche altri giapponesi discendono da lei, ma appartengono ai rami cadetti della famiglia.

Quindi il Mikado è divino e qualsiasi resistenza a lui è empia. Questa teoria fu, per lo più, inventata nel 1868, ma ora in Giappone si asserisce che sia stata tramandata, attraverso la tradizione, fin dalla creazione del mondo.

Il tentativo di imporre una simile teoria in Europa (tentativo del quale il Patriarca di Filmer fa parte) fu un fallimento. Perché? L'accettazione di una tale teoria non ripugna affatto alla natura umana; per esempio, fu sostenuta, a parte il Giappone, dagli antichi Egiziani, nonché dai Messicani e dai Peruviani prima della conquista spagnola. Ad un certo stadio dell'evoluzione umana, è anzi naturale. L'Inghilterra degli Stuart aveva sorpassato questo stadio, ma il Giappone non lo ha ancora fatto.

La sconfitta delle teorie sul diritto divino fu dovuta, in Inghilterra, a due cause principali. Una era la molteplicità

delle religioni; l'altra il conflitto per il potere tra la monarchia, l'aristocrazia e l'alta borghesia. Quanto alle religioni: il re, fin dall'epoca di Enrico ottavo, era il capo della Chiesa d'Inghilterra, Chiesa che si opponeva sia a Roma sia alla maggior parte delle sette protestanti. La Chiesa d'Inghilterra affermava di essere il risultato di un compromesso: la Prefazione alla Versione Autorizzata comincia: «è stata la saggezza della Chiesa d'Inghilterra, fin dalla prima compilazione della sua liturgia pubblica, a trovare la via di mezzo tra due estremi». La maggior parte della popolazione seguì questo compromesso. La regina Maria ed il re Giacomo secondo tentarono di trascinare il paese verso Roma e i vincitori della guerra civile tentarono di trascinarlo verso Ginevra; ma questi tentativi fallirono e dopo il 1688 il potere della Chiesa d'Inghilterra non ebbe più competitori. Tuttavia i suoi oppositori sopravvissero. I non conformisti, specialmente, erano uomini energici ed erano numerosi tra i ricchi mercanti ed i banchieri, la cui potenza andava continuamente crescendo. La posizione teologica del re era del tutto particolare, in quanto il re era non solo capo della Chiesa d'Inghilterra, ma anche della Chiesa di Scozia. In Inghilterra doveva ammettere i vescovi e rifiutare il calvinismo, in Scozia doveva rifiutare i vescovi e credere nel calvinismo. Gli Stuart avevano delle autentiche convinzioni religiose che rendevano loro impossibile questo atteggiamento ambiguo e ciò provocò loro in Scozia guai anche maggiori che in Inghilterra. Ma, dopo il 1688, l'opportunità politica convinse i re a professare due religioni in una volta. Il fatto non deponeva

in favore della loro devozione e rese difficile considerarli persone divine. In ogni caso, né i cattolici né i non conformisti potevano cedere qualcuna delle loro convinzioni religiose in favore della monarchia.

I tre partiti: del re, dell'aristocrazia e della classe media facoltosa stipularono tra loro diverse alleanze a seconda del momento. Sotto Edoardo quarto e Luigi 11esimo, re e classe media si allearono contro l'aristocrazia. Sotto Luigi 14esimo, re e aristocrazia si allearono contro la classe media; in Inghilterra nel 1688 aristocrazia e classe media si allearono contro il re. Quando il re aveva dalla sua parte uno degli altri partiti era forte; quando questi si alleavano contro di lui, era debole. Per queste ragioni, tra le altre, Locke non ebbe difficoltà a demolire gli argomenti di Filmer.

Fintantoché si resta nel campo del ragionamento, Locke ha, s'intende, un compito facile. Afferma, parlando del potere dei genitori, che il potere della madre dovrebbe essere uguale a quello del padre. Insiste sull'ingiustizia dei diritti della primogenitura, ingiustizia inevitabile se l'ereditarietà è alla base della monarchia. Si prende gioco dell'assurda supposizione che gli attuali monarchi siano realmente eredi di Adamo. Adamo può avere solo un erede, ma nessuno sa chi egli sia.

Filmer sostiene, chiede Locke, che se si scoprisse il vero erede, tutti gli attuali monarchi dovrebbero deporre le loro corone ai suoi piedi? Se si accettassero le fondamentali poste da Filmer alla monarchia, tutti i re, eccettuato uno al massimo, sarebbero degli usurpatori e

non avrebbero diritto di richiedere ubbidienza a coloro che de facto si trovano ad essere loro sudditi. Inoltre il potere paterno è temporaneo e non si esercita sulla vita o sulla proprietà.

Per tali ragioni, a parte argomenti ancor più decisivi, non si può accettare l'ereditarietà come base del legittimo potere politico. Di conseguenza, nel suo Secondo trattato sul governo, Locke cerca una base più difendibile.

Il principio ereditario è stato ormai quasi bandito dalla politica. Nel corso della mia esistenza, gli imperatori del Brasile, della Cina, della Russia, della Germania e dell'Austria sono scomparsi, per essere sostituiti da dittatori che non aspirano a fondare una dinastia ereditaria. L'aristocrazia ha perduto i suoi privilegi in tutta Europa, fuorché in Inghilterra dove gli aristocratici sono diventati poco più di una curiosità storica. Tutto questo, nella maggior parte dei paesi, è avvenuto recentissimamente ed è un fatto strettamente legato al sorgere delle dittature, dato che la base tradizionale del potere è stata spazzata via e l'abito mentale necessario per una efficace pratica democratica non ha avuto il tempo di consolidarsi. C'è una grande istituzione che non ha mai contenuto alcun elemento ereditario, la Chiesa cattolica. Possiamo aspettarci che nel futuro le dittature, se esisteranno ancora, si evolveranno in una forma di governo analoga a quella della Chiesa. Questo è già avvenuto nei caso delle grandi corporazioni americane che hanno, o avevano fino a Pearl Harbor, un potere quasi pari al governo. è curioso che il rifiuto del principio ereditario in politica non abbia avuto

quasi alcun effetto nel campo economico nei paesi democratici. (Negli stati totalitari il potere economico è stato assorbito dal potere politico). Ci sembra ancora naturale che un uomo lasci la sua proprietà ai figli; accettiamo cioè il principio ereditario per quel che riguarda il potere economico, mentre lo respingiamo nei riguardi del potere politico. Le dinastie politiche sono scomparse, ma le dinastie economiche sopravvivono. Non intendo ora prendere posizione pro o contro questo diverso trattamento delle due forme di potere. Sto semplicemente mettendo in luce questa realtà, e il fatto che la maggior parte degli uomini non se ne sia accorta. Riflettete a quanto ci sembra naturale che il potere sulla vita degli altri, derivante da una grande ricchezza, debba essere ereditario, e capirete meglio come uomini del tipo di Sir Robert Filmer potessero sostenere lo stesso principio nei riguardi del potere dei re; e capirete anche l'importanza della novità rappresentata dalle idee di Locke e di chi la pensava come lui.

Per capire come la teoria di Filmer potesse essere accettata e come l'opposta teoria di Locke potesse sembrare rivoluzionaria, dobbiamo solo riflettere sul fatto che un regno era considerato, allora, allo stesso modo in cui si considera oggi una proprietà terriera. Il possessore di una terra ha molti e svariati diritti, il principale dei quali è la facoltà di scegliere chi potrà vivere sulla terra. La proprietà può esser trasmessa ereditariamente, e noi riconosciamo a chi ha ereditato una tenuta il diritto a tutti i privilegi che la legge gli concede in conseguenza di questo

fatto.

Tuttavia, in fondo, la sua posizione è la stessa di quella dei monarchi i cui diritti Sir Robert Filmer difendeva. C'è oggi, in California, un gran numero di immense proprietà il diritto alle quali deriva da più o meno antiche concessioni del re di Spagna. Questi era in grado di fare simili concessioni: a) perché la Spagna accettava teorie simili a quelle di Filmer, e b) perché gli Spagnoli erano capaci di sconfiggere gli Indiani in battaglia. Nondimeno, c'è chi sostiene che gli eredi di coloro ai quali il re di Spagna fece le concessioni abbiano su di esse giusti diritti.

Forse in futuro questo fatto sembrerà fantastico come oggi ci appaiono le tesi di Filmer.

2. STATO DI NATURA E LEGGE NATURALE

Nel suo Secondo trattato sul governo, Locke, dopo aver dimostrato l'impossibilità di derivare l'autorità regia da quella del padre, passa all'origine del governo.

Comincia col supporre quello che egli chiama uno «stato di natura», antecedente ad ogni governo umano. In questo stato esiste una «legge naturale», ma la legge naturale consiste nei comandamenti divini, e non è imposta da alcun legislatore umano. Non è chiaro fino a che punto lo stato di natura sia per Locke una mera ipotesi esemplificativa, e fino a che punto egli supponga che abbia invece avuto esistenza storica; ma temo che Locke fosse portato a pensare allo stato di natura come ad

un'epoca realmente esistita. Gli uomini uscirono dallo stato di natura per mezzo di un contratto sociale che istituì il governo civile. Locke considerava anche questo un fatto più o meno storico. Ma vediamo lo stato di natura.

Ciò che Locke dice intorno allo stato di natura ed alla legge naturale non è del tutto originale, anzi è una ripetizione delle dottrine scolastiche medioevali. San Tommaso d'Aquino dice:

«Ogni legge disposta dall'uomo ha il carattere di legge esattamente in quanto è derivata dalla legge naturale. Ma se in qualche punto è in conflitto con la legge naturale, essa cessa subito di essere una legge; è un semplice perversimento della legge».(Riportato da Tawney in Religion and Rice of Capitalism).

Nel corso del Medioevo, ci si serviva della legge naturale per condannare l'«usura», cioè il prestar danaro ad interesse. La proprietà della Chiesa era quasi esclusivamente terriera e i proprietari terrieri avevano sempre preso a prestito piuttosto che prestato. Ma quando sorse il protestantesimo, l'appoggio e, in ispecie, l'appoggio al calvinismo, venne soprattutto da parte della ricca classe media, la quale prestava più che prendere a prestito. Di conseguenza, prima Calvino, poi gli altri protestanti ed infine la Chiesa cattolica sanzionarono l'«usura». La legge naturale finì con l'essere interpretata differentemente, ma nessuno dubitò, tuttavia, che qualcosa di simile esistesse. Molte dottrine, rimaste in auge anche dopo il declino delle teorie della legge naturale, devono ad essa la loro origine. Per esempio il laissez faire e i diritti

dell'uomo. Queste dottrine sono collegate, ed hanno entrambe le loro origini nel puritanesimo. Due citazioni tratte da Tawney illustreranno questo fatto. Una commissione della Camera dei Comuni stabilì nel 1604:

«Tutti i sudditi liberi nascono con la facoltà di ereditare, sia le loro terre, sia il libero esercizio delle loro attività, in quei commerci ai quali si dedicano, e dei quali essi vivano».

E nel 1656 Joseph Lee scrive:

«è una massima innegabile che ciascuno, per la luce della natura e della ragione, farà ciò che torna a suo maggior vantaggio... Il progredire della singola persona tornerà a vantaggio della comunità». A parte le parole «per la luce della natura e della ragione» questo potrebbe esser stato scritto nel diciannov° secolo.

Nella teoria sul governo esposta da Locke c'è, ripeto, poco di originale. In questo Locke assomiglia alla maggior parte di coloro che si sono fatti una fama con le loro idee. Di solito, chi per primo elabora una nuova idea è tanto al di fuori della sua epoca, che tutti lo prendono per uno stupido, per cui rimane ignorato e viene presto dimenticato. Poi, col tempo, il mondo si prepara a quell'idea, e chi la proclama al momento giusto si guadagna tutto il credito. Così fu per esempio per Darwin; il povero Lord Monboddò era stato oggetto di scherno. Quanto allo stato di natura, Locke fu meno originale di Hobbes, il quale parlava di uno stato in cui ci fosse la guerra di tutti contro tutti e la vita fosse sgradevole, brutale e breve. Ma Hobbes era reputato un ateo. La teoria dello stato di natura e della legge naturale,

che Locke trasse dai suoi predecessori, non può esser epurata dalla sua base teologica; dove tale teoria sopravvive senza questa base (come in buona parte del liberalismo moderno) essa è priva di chiare fondamenta logiche. La convinzione dell'esistenza di un felice «stato di natura» nel remoto passato, è derivata in parte dalla narrazione biblica dell'età dei patriarchi, e in parte dal mito classico dell'età dell'oro. La convinzione della bruttezza del remoto passato nacque solo più tardi, con la dottrina dell'evoluzione.

La frase seguente è, fra tutte, quella che può essere assunta, in Locke, come migliore definizione dello stato di natura:

«Gli uomini vivono insieme secondo ragione, senza nessuno sulla terra che sia superiore agli altri, e hanno l'autorità di giudicarsi tra loro: questo è propriamente lo stato di natura». Questa non è una descrizione della vita dei selvaggi, bensì quella di un'immaginaria comunità di virtuosi anarchici, che non hanno bisogno di polizia o di tribunali perché obbediscono sempre alla «ragione», che è cosa identica a una «legge naturale», consistente in quelle regole di condotta che sarebbero di origine divina. (Per esempio, «non ammazzare» fa parte della legge naturale, ma il regolamento stradale no). Qualche altra citazione renderà ancor più chiaro il pensiero di Locke. «Per capire esattamente il potere politico e per dedurre le sue origini, dobbiamo considerare in quale stato gli uomini si trovino naturalmente, e cioè in uno stato di perfetta libertà per quel che riguarda le loro azioni e la facoltà di disporre dei loro

beni e delle loro persone, come credono meglio, entro i limiti della legge naturale; senza dover chiedere il permesso a nessuno, e senza dipendere dalla volontà di qualsiasi altro uomo.

«è anche uno stato d'eguaglianza, in cui ogni potere e giurisdizione sono reciproci, dato che nessuno ne ha più d'un altro; non essendoci nulla di più evidente del fatto che due creature della stessa specie e classe, nate nella stessa maniera, con gli stessi vantaggi di natura e con le stesse facoltà, debbano anche essere uguali una di fronte all'altra, senza subordinazione o soggezione; a meno che il signore e padrone di tutte le creature non debba, con una aperta manifestazione della sua volontà, porne uno al disopra degli altri, e conferirgli, con chiara e precisa attribuzione, un indubbio diritto al dominio e alla sovranità. «Ma benché questo (lo stato di natura) sia uno stato di libertà, tuttavia non è uno stato di licenza: benché l'uomo abbia, in quello stato, un'incontrollabile libertà di disporre della sua persona e dei suoi beni, tuttavia egli non ha la libertà di distruggere se stesso e tanto meno le creature in suo possesso, se non quando lo spinge un fine più nobile della propria semplice conservazione. Lo stato di natura ha una legge naturale che lo governa, che obbliga tutti; e la ragione, che è quella legge, insegna a tutta l'umanità, la quale non dovrà far altro che consultarla, che (essendo tutti gli uomini uguali e indipendenti) nessuno dovrebbe recar danno ad un altro nella sua vita, salute, libertà, o possesso» (Cfr. La Dichiarazione d'Indipendenza) (poiché siamo tutti proprietà di Dio). («Essi sono di proprietà di

Colui del quale sono opera, e son fatti per durare finché piacerà a Lui, e a nessun altro».) Appare però chiaro che, dove la maggior parte degli uomini vive in stato di natura, ce ne può essere qualcuno che non viva secondo la legge naturale; perciò la legge naturale ha previsto, entro certi limiti, cosa si possa fare per resistere a simili criminali. Nello stato di natura ogni uomo può difendere se stesso e ciò che è suo. «Il sangue di colui che spargerà sangue umano sarà sparso dall'uomo» rientra nella legge di natura. Posso anche uccidere un ladro mentre tenta di rubare ciò che mi appartiene, e questo diritto è valido anche dopo l'istituzione d'un governo; dove c'è un governo, però, se il ladro riesce ad andarsene, devo rinunciare alla vendetta privata e ricorrere alla legge.

L'obiezione fondamentale allo stato di natura è che, finché esso dura, ciascuno è giudice della propria causa, dato che deve contare su se stesso per la difesa dei propri diritti. A questo inconveniente, il rimedio è il governo, che non è tuttavia un rimedio naturale. Lo stato di natura, secondo Locke, finì quando si giunse all'accordo per formare un governo. Non è che qualsiasi accordo elimini lo stato di natura, ma solo quello di creare un corpo politico. I vari governi degli Stati indipendenti sono però ancora oggi in stato di natura l'uno nei confronti dell'altro.

Lo stato di natura, leggiamo in un brano diretto presumibilmente contro Hobbes, non è lo stesso dello stato di guerra, ma piuttosto il contrario. Dopo aver affermato il diritto d'uccidere un ladro, in quanto si può ritenere che il ladro mi stia facendo la guerra, Locke dice:

«E qui risulta evidente la “differenza tra stato di natura e stato di guerra”, due cose che, per quanto qualcuno le abbia confuse, sono tanto distanti quanto uno stato di pace, buona volontà, mutua assistenza e tolleranza, e uno stato di inimicizia, malizia, violenza e reciproca distruzione».

Forse la prospettiva della legge naturale va considerata più ampia di quella dello stato di natura, dato che la prima si occupa di ladri e di assassini, mentre nel secondo simili malfattori non esistono. Questo, almeno, è un suggerimento per evitare un'apparente incoerenza di Locke, consistente nel fatto ch'egli a volte rappresenta lo stato di natura come uno stato in cui tutti sono virtuosi, e a volte discute su che cosa può esser fatto nello stato di natura per resistere alle aggressioni dei malvagi.

Alcuni aspetti della legge naturale di Locke sono sorprendenti. Dice, per esempio, che i prigionieri presi in una guerra giusta sono schiavi per legge naturale. Dice anche che per natura ciascuno ha il diritto di punire gli attentati contro se stesso e la sua proprietà, perfino con la morte. Non fa distinzioni, per cui se acchiappo un tizio che sta tentando un piccolo furto, ho a quanto pare, per legge naturale, il diritto d'accopparlo.

La proprietà ha un posto di primissimo piano nella filosofia politica di Locke, ed è, secondo lui, il motivo principale dell'istituzione del governo civile:

«Lo scopo fondamentale per cui gli uomini si uniscono in comunità e si sottomettono ad un governo, è la conservazione delle loro proprietà; scopo per il quale, nello

stato di natura, vi sono molte cose che lasciano a desiderare».

In complesso, la teoria sullo stato di natura e sulla legge naturale è chiara in un certo senso, ma assai sorprendente in un altro. È chiaro il pensiero di Locke, ma non è chiaro come possa essergli venuto in mente. L'etica di Locke, come abbiamo visto, è utilitaria, ma nel suo modo di considerare i «diritti» egli non introduce alcun elemento utilitaristico. Qualcosa di questo genere pervade l'intera filosofia della legge, così come la insegnano gli avvocati. I diritti legali possono essere approssimativamente definiti così: si ha un diritto legale quando ci si può appellare alla legge per salvaguardarsi contro le offese. Si ha in genere un diritto legale sulla proprietà, ma se si ha (diciamo) un illecito quantitativo di cocaina, non si ha alcun rimedio legale contro chi riesca a rubarlo. Il legislatore, però, deve stabilire quali diritti legali deve creare, perciò torna daccapo, com'è logico, al concetto dei diritti «naturali», che sono quelli che la legge dovrebbe proteggere. Sto tentando un'esposizione della teoria di Locke che non contenga termini teologici. Se si suppone che l'etica e la classificazione delle azioni in «giuste» e «errate», siano logicamente antecedenti alla legge vera e propria, diviene possibile esporre la teoria in termini che non contengano storie mitologiche. Per arrivare alla legge naturale, possiamo porre il problema in questa maniera: in assenza di legge e di governo, quale classe di azioni compiute da A contro B giustifica una rivalsa di B contro A, e quali rivalse sono giustificate nei diversi casi? Si sostiene in genere

che nessuno possa esser biasimato se si difende contro un'aggressione omicida, anche se giunge fino ad uccidere l'assalitore. Analogamente si possono difendere la propria moglie e i propri bambini, anzi qualsiasi cittadino. In tali casi, l'esistenza d'una legge contro l'assassinio non ha più alcuna importanza, se, come può accadere, l'agredito corre pericolo di morte e non è in grado di invocare in tempo l'aiuto della polizia; ricadiamo quindi nel diritto «naturale». Si ha anche il diritto di difendere la proprietà, benché le opinioni differiscano sulla gravità della punizione che possiamo infliggere al ladro. Nelle relazioni tra Stati, come precisa Locke, la legge «naturale» ha grande importanza. In quali circostanze si giustifica la guerra? Fintantoché non esiste alcun governo internazionale, la risposta a questa domanda è puramente etica e non legale; si deve rispondere nella stessa maniera come per un individuo che vivesse in stato di anarchia. La teoria legale si baserà sul concetto che i «diritti» degli individui debbano essere protetti dallo Stato. Vale a dire, quando uno subisce un'offesa che giustificerebbe la sua rivalsa, secondo i principi della legge naturale, la legge reale dovrebbe assicurare che tale rivalsa venga compiuta invece dallo Stato. Se vedete qualcuno che aggredisce vostro fratello, avete il diritto di ucciderlo, se non potete altrimenti salvare vostro fratello, voi avete a vostra volta il diritto di uccidere costui. Ma dove esiste la legge, voi perdetevi questo diritto che è assunto in vece vostra dallo Stato. E se uccidete per difesa personale o per difendere un altro, dovrete provare davanti a un tribunale che fu

questo il motivo dell'uccisione.

Possiamo allora identificare la «legge naturale» con le regole morali fintantoché queste sono indipendenti dalle vere e proprie disposizioni di legge. Tali regole devono esistere, se deve esistere qualche distinzione tra leggi buone e cattive. Per Locke, la questione è semplice dato che le regole morali sono state stabilite da Dio e si trovano nella Bibbia. Escludendo questa base teologica, la questione diviene più difficile. Ma finché si sostiene l'esistenza d'una distinzione etica tra azioni giuste ed errate, possiamo dire: la legge naturale decide quali azioni sarebbero giuste dal punto di vista etico e quali ingiuste in una comunità priva di governo; e la legge positiva dovrebbe essere, per quanto possibile, guidata ed ispirata dalla legge naturale. Nella sua forma assoluta, la dottrina che un individuo abbia certi diritti inalienabili è incompatibile con l'utilitarismo, cioè con la dottrina per cui le azioni giuste sono quelle che promuovono nella misura maggiore la felicità generale. Ma perché una dottrina possa costituire una base accettabile per la legge, non è necessario che essa sia vera in ogni caso possibile, ma soltanto che lo sia in una fortissima maggioranza di casi. Tutti possiamo immaginare casi in cui il delitto sarebbe giustificabile, ma sono casi rari e non rappresentano un argomento contro l'illegalità del delitto. Analogamente potrebbe essere desiderabile da un punto di vista utilitaristico (non dico che lo sia) riservare a ciascun individuo una certa sfera di libertà personale. Se così fosse, la dottrina dei Diritti dell'Uomo sarebbe una base

adatta per delle leggi soddisfacenti, anche se questi diritti sono soggetti a delle eccezioni. Un utilitarista dovrà esaminare la dottrina che egli considera come fondamento delle leggi, dal punto di vista dei suoi effetti pratici; ma non può condannarla ab initio come contraria alla sua etica.

3. *IL CONTRATTO SOCIALE*

Nel pensiero politico del 17° secolo ci furono due principali tipi di teoria intorno all'origine del governo. Di uno di questi tipi abbiamo avuto un esempio in Sir Robert Filmer: secondo questi pensatori, Dio affidò il potere a certe persone, e queste persone, o i loro eredi, costituiscono il governo legittimo, ribellarsi al quale è non solo un tradimento, ma un'empietà. Quest'opinione era sanzionata dalle concezioni che si avevano sull'antichità preistorica: in quasi tutte le prime civiltà il re era una persona sacra. I re, naturalmente, la consideravano una teoria validissima.

L'aristocrazia aveva dei motivi per appoggiarla e dei motivi per opporsi. In suo favore militava il fatto che la teoria poneva l'accento sul principio ereditario e dava un alto appoggio alla resistenza contro la sorgente classe mercantile. Dove la classe media era più temuta o odiata dall'aristocrazia di quanto non fosse il re, questi motivi prevalevano. Dove accadeva il contrario, e specialmente dove l'aristocrazia aveva la possibilità di ottenere essa stessa il potere supremo, questa tendeva ad opporsi al re e quindi a respingere le teorie sul diritto divino. L'altro

fondamentale tipo di teoria, del quale Locke è un rappresentante, sosteneva che il governo civile fosse il risultato di un contratto e fosse un affare riguardante unicamente questo mondo, non già qualcosa che venisse stabilito da un'autorità divina. Alcuni scrittori consideravano il contratto sociale come un fatto storico, altri come una finzione legale; la cosa importante per tutti era di rintracciare un'origine terrena per l'autorità del governo: non potevano immaginare altra alternativa al diritto divino se non il supposto contratto. Tutti, fuorché i ribelli, sentivano che occorreva trovare qualche ragione per obbedire ai governi, e non si reputava sufficiente dire che per la maggior parte degli uomini è conveniente che ci sia un governo. Il governo deve, in un certo senso, aver diritto a un'assoluta obbedienza, e il diritto conferito da un contratto sociale sembrava, appunto, l'unica alternativa a un comando divino. Di conseguenza la dottrina che il governo fosse stato istituito attraverso un contratto era praticamente comune a tutti coloro che si opponevano al diritto divino dei re. Uno spunto di questa teoria già lo si può trovare in Tommaso d'Aquino, ma il primo serio sviluppo va cercato in Grotius.

Era possibilissimo che la teoria del contratto prendesse forme che giustificavano la tirannide. Hobbes, per esempio, sosteneva l'esistenza di un contratto tra i cittadini per affidare tutto il potere al sovrano scelto, ma il sovrano, non essendo una delle parti contraenti, finiva con l'acquistare un'autorità illimitata. Questa teoria avrebbe potuto giustificare lo Stato totalitario di Cromwell; dopo la

Restaurazione, legittimò invece Carlo secondo. Nella forma di contratto proposta da Locke, però, il governo è una delle parti contraenti, ed è lecito resistergli quando non ottempera alla sua parte del patto. La dottrina di Locke è, nella sua essenza, più o meno democratica, ma l'elemento democratico è limitato dall'idea (implicita più che espressa) che chi non ha proprietà non vada riconosciuto come cittadino.

Vediamo ora, appunto. ciò che Locke ha da dirci su questo argomento. Per prima cosa viene una definizione del potere politico:

«Intendo per potere politico il diritto di far leggi, compresa la pena di morte, e di conseguenza tutte le pene minori, per regolare e conservare la proprietà, e per impegnare la forza della comunità nell'esecuzione di tali leggi e nella difesa del bene comune contro l'offesa straniera, e tutto questo esclusivamente in favore della collettività». Il governo pone rimedio agli inconvenienti che sorgono dal fatto che, allo stato di natura, ognuno è giudice della propria causa. Ma dove il monarca è una delle parti della disputa, non c'è rimedio, perché il monarca è al tempo stesso giudice e querelante. Deriva da queste considerazioni che i governi non debbano essere assoluti e che il potere giudiziario debba essere indipendente dall'esecutivo.

Tali argomenti furono in seguito assai importanti sia in Inghilterra che in America, ma per il momento non ci interessano.

Per natura, dice Locke, ognuno ha il diritto di punire le

aggressioni contro di sé o contro la sua proprietà, anche con la morte. Esiste una società politica là, e soltanto là, dove gli uomini hanno ceduto questo diritto alla comunità o alla legge.

La monarchia assoluta non è una forma di governo civile, perché non c'è un'autorità neutrale che possa decidere nelle dispute tra il monarca e un suddito; in realtà il monarca, in rapporto ai sudditi, è ancora allo stato di natura. È inutile sperare che il fatto di diventare re possa rendere virtuoso un uomo violento per natura. «Colui che sarebbe stato brutale e aggressivo nei boschi dell'America, probabilmente non sarebbe molto migliore su un trono, dove forse verrebbero tirate in ballo cultura e religione per giustificare tutto ciò che egli volesse fare ai suoi sudditi e la spada taciterebbe immediatamente tutti coloro che osassero fare obiezioni.» La monarchia assoluta assomiglia ad uno stato in cui gli uomini si proteggessero contro le fame e le volpi, «ma accettassero di buon grado di lasciarsi divorare dai leoni, pensando che questa fosse la sicurezza». La società civile implica il governo della maggioranza semplice, a meno che non si sia convenuto sulla necessità di una maggioranza allargata (come per esempio negli Stati Uniti per un cambiamento nella Costituzione o per la ratifica di un trattato).

Questo può sembrar democratico, ma si deve ricordare che Locke prevede l'esclusione delle donne e dei poveri da tutti i diritti di cittadinanza. «L'instaurazione di una società politica dipende dall'assenso degli individui che decidono di riunirsi e di realizzare una società». Si

afferma, a volte timidamente, che un tale assenso abbia realmente avuto luogo, pur ammettendo che le origini del governo siano ovunque precedenti alla storia, fuorché tra gli ebrei.

Il patto civile che istituisce il governo lega solo coloro che lo stipulano; il figlio dovrà sottoscrivere a sua volta il patto stipulato dal padre. (è chiaro come questo derivi dai principi di Locke. ma non è molto realistico. Un giovane americano che, raggiungendo i ventun anni, annuncii:

«Rifiuto di esser legato dal contratto che dette origine agli Stati Uniti», verrà a trovarsi in difficoltà).

Il potere del governo sorto dal contratto non va mai oltre il bene comune. Poco fa citavo una frase riguardante i poteri del governo, che finiva «e tutto questo esclusivamente in favore della collettività». Sembra che non sia capitato a Locke di chiedersi chi debba giudicare quale sia il bene della collettività. Evidentemente, se è il governo a giudicare, esso deciderà sempre in proprio favore. Probabilmente Locke direbbe che è la maggioranza dei cittadini che deve giudicare. Ma molte questioni vanno decise troppo rapidamente perché sia possibile consultare l'opinione del corpo elettorale; di queste la pace e la guerra sono forse le più importanti. In tali casi l'unico rimedio è di concedere alla massa dei cittadini o ai suoi rappresentanti alcuni poteri, come quello di mettere in stato d'accusa e di punire i funzionari del potere esecutivo per gli atti riconosciuti contrari ai desideri del popolo. Ma spesso questo rimedio è inadeguato.

Poc' anzi ho citato anche un'altra frase che ora desidero

ripetere:

«Lo scopo fondamentale per cui gli uomini si uniscono in comunità e si sottomettono ad un governo è la conservazione delle loro proprietà».

Coerentemente a questa dottrina, Locke dichiara che:

«Il potere supremo non può togliere ad alcuno una parte della sua proprietà senza il suo consenso».

Ancor più sorprendente è l'affermazione seguente: benché i comandanti militari abbiano potere di vita e di morte sui loro soldati, non hanno però il potere di toglier loro del danaro. (Ne consegue che, in un esercito, non sarebbe lecito punire le più piccole infrazioni alla disciplina con delle multe, ma sarebbe permesso punirle con delle pene corporali, come per esempio la fustigazione. Questo dimostra le assurde conseguenze cui Locke è portato dalla sua adorazione per la proprietà). Si potrebbe supporre che il problema della tassazione procurasse a Locke qualche difficoltà, ma egli non ne vede nessuna. Le spese del governo, dice infatti Locke, devono essere sopportate dai cittadini, ma con il loro consenso, cioè col consenso della maggioranza. Ma perché, c'è da chiedere, il consenso della maggioranza dovrebbe bastare? Dovrebbe essere necessario il consenso di ciascuno, per permettere al governo di prendere una parte delle proprietà d'ogni cittadino.

Suppongo che il tacito consenso di ciascuno alla tassazione, secondo la decisione della maggioranza, sia implicito nella sua stessa cittadinanza, la quale a sua volta è volontaria. Tutto questo, naturalmente, è spesso

interamente contrario ai fatti. La maggior parte degli uomini non gode dell'effettiva libertà di scegliere lo Stato a cui apparterrà, né quella di non appartenere ad alcuno Stato. Supponete per esempio di essere un pacifista e di disapprovare la guerra. Ovunque voi abitate, il governo vi prenderà una parte della vostra proprietà per gli scopi bellici. Secondo quale criterio di giustizia potete essere costretti a sottomettervi? Posso immaginare molte risposte, ma non credo che alcuna di esse sarebbe coerente con i principi di Locke.

Il quale va a cacciarsi nella teoria del governo della maggioranza senza esaminarla adeguatamente e senza formulare alcuna mediazione tra le sue premesse individualistiche e tale teoria, fuorché il mitico contratto sociale.

Il contratto sociale, in questo senso, è mitico anche quando abbia realmente avuto luogo, in un'epoca precedente, un contratto generante l'attuale forma di governo.

Gli Stati Uniti rappresentano appunto uno di questi casi. Al tempo in cui fu adottata la Costituzione, gli americani avevano libertà di scelta. Anche allora molti votarono contro la Costituzione e non parteciparono quindi al contratto. Avrebbero potuto naturalmente lasciare il paese e, restando, accettarono d'esser legati ad un contratto cui non avevano dato il loro assenso. Ma, in pratica, è generalmente difficile lasciare il proprio paese; e il consenso di coloro che sono nati dopo l'adozione della Costituzione è ancora più chimerico. Il problema dei diritti

dell'individuo nei confronti del governo è assai complesso. Troppo facilmente i democratici suppongono che, quando il governo rappresenta la maggioranza, abbia diritto di coercire la minoranza. Fino ad un certo punto questo deve essere vero, dato che la coercizione è l'essenza stessa del governo. Ma il diritto divino della maggioranza, se spinto troppo oltre, può divenire tirannico quasi come il diritto divino dei re. Locke dice poco a questo proposito nei Saggi sul governo, ma considera la questione con una certa ampiezza nelle Lettere sulla tolleranza, dove afferma che nessuno che creda in Dio dovrebbe essere punito per le sue opinioni religiose. La teoria che il governo sia stato creato attraverso un contratto è, s'intende, pre-evoluzionistica. Il governo, come la rosolia e la tosse convulsa, deve essersi esteso gradatamente per quanto, come queste malattie, possa esser stato introdotto bruscamente in nuove regioni come le isole dei Mari del Sud. Prima che si fosse studiata l'antropologia, nessuno aveva alcuna idea del meccanismo psicologico implicito nella formazione dei governi, o delle ragioni fantastiche che spinsero gli uomini ad adottare istituzioni ed usi che successivamente si dimostrarono utili. Ma come finzione morale per giustificare l'esistenza di un governo, la teoria del contratto sociale ha in sé una certa verità.

4. LA PROPRIETÀ

Da ciò che è stato detto fin qui intorno alle sue idee sulla

proprietà, potrebbe sembrare che Locke fosse il campione dei grandi capitalisti contro i loro superiori e i loro inferiori nella scala sociale: ma questa sarebbe solo una verità parziale. Si trovano in lui, a fianco a fianco e non conciliate, dottrine che adombrano quelle di un capitalismo già sviluppato e dottrine che nascondono un modo di vedere più prossimo a quello socialista. È facile presentarlo erroneamente con citazioni unilaterali, su questo argomento come su molti altri. Esporrò ora, nell'ordine in cui esse si presentano, le principali affermazioni di Locke a proposito della proprietà.

In primo luogo: ogni uomo gode della proprietà privata dei prodotti del proprio lavoro, o almeno dovrebbe goderne. Nei tempi pre-industriali questa affermazione non era così irrealistica come è divenuta poi. La produzione nelle città era dovuta principalmente ad artigiani, i quali possedevano i loro strumenti e vendevano i loro prodotti. Quanto alla produzione agricola, le scuole a cui Locke apparteneva sostenevano che il miglior sistema sarebbe stato quello della proprietà contadina.

Locke afferma che ciascuno dovrebbe possedere tanta terra quanta ne può coltivare, ma non di più. Sembra che Locke non si renda menomamente conto del fatto che in tutti i paesi d'Europa la realizzazione del suo programma sarebbe stata difficilmente possibile senza una sanguinosa rivoluzione. Ovunque la quasi totalità della terra coltivabile apparteneva ad aristocratici, che riscuotevano dagli agricoltori o una data proporzione del prodotto (spesso la metà) o una rendita che poteva variare secondo le epoche.

Il primo sistema prevaleva in Francia e in Italia, il secondo in Inghilterra. Più ad est, in Russia e in Prussia, i contadini erano servi che lavoravano per il proprietario terriero e virtualmente non avevano alcun diritto. Al vecchio sistema pose fine in Francia la Rivoluzione francese, nell'Italia settentrionale e nella Germania occidentale la conquista degli eserciti rivoluzionari francesi. Il servaggio fu abolito in Prussia in seguito alla sconfitta subita ad opera di Napoleone e in Russia in seguito alla sconfitta nella guerra di Crimea. Ma in entrambi i paesi gli aristocratici conservarono le loro proprietà terriere. Nella Prussia orientale questo sistema, pur controllato in maniera drastica dai nazisti, è rimasto in vigore fino ad oggi; in Russia e in quelle zone che oggi si chiamano Lituania, Lettonia ed Estonia, gli aristocratici vennero spossessati dalla Rivoluzione russa. In Ungheria, Romania e Polonia sopravvissero; nella Polonia orientale vennero liquidati dal governo sovietico nel 1940. Il governo sovietico, però, ha fatto tutto ciò che era in suo potere per sostituire alle forme precedenti le fattorie collettive, piuttosto che la proprietà contadina. In Inghilterra lo sviluppo è stato molto più complesso. All'epoca di Locke, le condizioni del lavoratore rurale erano mitigate dall'esistenza dei «comuni», nei quali il contadino aveva diritti importanti che lo mettevano in grado di produrre da sé una parte considerevole del suo cibo.

Questo sistema era un retaggio medioevale e ad esso guardavano con disapprovazione gli uomini di vedute moderne, i quali facevano notare come il sistema fosse

deleterio dal punto di vista della produzione nazionale. Di conseguenza, ci fu un movimento per la recinzione dei «comuni», che cominciò sotto Enrico ottavo e continuò sotto Cromwell, ma non acquistò una forza reale fino al 1750 circa. Da quella data in poi, nel corso di circa novant'anni, i «comuni» vennero chiusi uno dopo l'altro ed assegnati in proprietà a gente del luogo. La chiusura d'ogni «comune» richiedeva un atto del parlamento, e gli aristocratici che controllavano entrambi i rami del parlamento usarono senza fretta del loro potere legislativo, per arricchirsi gettando i lavoratori agricoli sull'orlo della fame. Via via, con l'accrescersi dell'industria, la posizione dei lavoratori agricoli migliorò, dato che altrimenti non si sarebbe riusciti ad impedire che migrassero verso le città. Oggi come oggi, in conseguenza della tassazione introdotta da Lloyd George, gli aristocratici sono stati costretti a disfarsi della maggior parte della loro proprietà rurale. Ma coloro i quali possiedono anche proprietà urbane o industriali hanno avuto la possibilità di tenersi i propri beni terrieri. Non c'è stata rivoluzione improvvisa, ma una graduale trasformazione che è ancora in corso. Gli aristocratici che oggi sono ancora ricchi devono la loro ricchezza a proprietà urbane o industriali. Questa lunga evoluzione può essere considerata, fuorché in Russia, in accordo con i principi di Locke. La cosa curiosa è che Locke abbia annunciato dottrine che richiedevano una simile rivoluzione per esser mandate ad effetto, senza tuttavia giudicare ingiusto il sistema allora in vigore, anzi senza neppure rendersi conto che fosse diverso dal

sistema da lui difeso.

La teoria del valore-lavoro (cioè la dottrina per cui il valore d'un prodotto dipende dal lavoro compiuto su di esso), che alcuni attribuiscono a Marx, altri a Ricardo, si trova già in Locke, cui fu suggerita da tutta una serie di pensatori che risale fino all'Aquinate. Come dice Tawney, riassumendo la dottrina scolastica:

«L'essenza del ragionamento consisteva in questo: il pagamento può esser giustamente preteso dagli artigiani che fabbricano le merci, o dai mercanti che le trasportano, perché entrambi lavorano, fanno il loro mestiere, e servono i bisogni comuni. Un peccato imperdonabile è invece quello dello speculatore o del mediatore, i quali traggono un guadagno personale dallo sfruttamento delle pubbliche necessità. Erede genuina delle dottrine dell'Aquinate è la teoria del valore-lavoro. L'ultimo degli scolastici fu Carlo Marx».

La teoria del valore-lavoro ha due aspetti, uno etico, l'altro economico. Vale a dire, la teoria può asserire che il valore d'un prodotto debba esser proporzionale al lavoro speso, oppure che di fatto il lavoro regola il prezzo. Quest'ultima dottrina è vera solo approssimativamente, come Locke ammette. Nove decimi del valore, dice Locke, son dovuti al lavoro; ma sull'altro decimo non ci dà alcuna indicazione. è sempre il lavoro che crea le differenze di valore. Prende come esempio le terre americane dove vivono gli Indiani, terre che non hanno quasi alcun valore, perché gli Indiani non le coltivano. Sembra che Locke non si renda conto che la terra acquista un valore non appena

la gente vuole lavorarci, e anche prima che abbia messo in atto questa intenzione. Se possedete un pezzo di deserto in cui qualcun altro trova del petrolio, potete vendere la terra a buon prezzo senza effettuarvi lavoro alcuno. Naturalmente Locke non pensa a casi simili, ma solo all'agricoltura.

La proprietà di tipo contadino, ch'egli appoggia, è inapplicabile, per esempio, alle grandi miniere, le quali richiedono costosissime attrezzature e molti operai.

Il principio che un uomo abbia diritto al prodotto del suo lavoro è inutile in una civiltà industriale. Supponete d'essere impiegato in un ramo della fabbrica di automobili Ford: come sarebbe possibile calcolare quale frazione della produzione totale è dovuta al vostro lavoro? Oppure supponete d'essere impiegato in una società ferroviaria per il trasporto di merci: chi può decidere quale parte vi dev'essere attribuita nella generale produzione di beni? Tali considerazioni hanno spinto chi vuole sopprimere lo sfruttamento del lavoro ad abbandonare il principio del diritto su ciò che si produce, in favore dei metodi socialisti nell'organizzazione della produzione e della distribuzione. La teoria del valore-lavoro è stata di solito affermata contro certe classi definite rapinatrici. Gli scolastici sostenevano tale teoria contro gli usurai, che per lo più erano ebrei. Ricardo la sosteneva contro i proprietari terrieri, Marx contro i capitalisti. Ma Locke sembra sostenerla a vuoto, senza ostilità verso nessuna classe. La sua ostilità è rivolta solo contro i monarchi, ma questo non ha nulla a che fare con le sue idee sul valore.

Alcune delle idee di Locke sono così strane che non vedo come si possa fare a renderle comprensibili. Dice che un uomo non deve avere una tale quantità di prugne che queste possano andare a male prima che lui e la sua famiglia facciano in tempo a mangiarle; invece può avere tanto oro e tanti diamanti quanti può ottenerne legalmente, perché l'oro e i diamanti non vanno a male. Non gli viene in mente che chi ha le prugne può ben venderle prima che vadano a male. Tiene in gran conto le caratteristiche incorruttibili dei metalli preziosi che, dice, sono la base del danaro e dell'altalena delle fortune. Sembra che, in maniera astratta ed accademica, deplori l'ineguaglianza economica, ma certamente non pensa che sarebbe saggio prendere delle misure per eliminarla. Non c'è dubbio che egli fosse impressionato, come tutti ai suoi tempi, dei vantaggi che la civiltà traeva dai ricchi, principalmente come protettori dell'arte e delle lettere. Lo stesso modo di vedere esiste nell'America moderna, dove scienza e arte dipendono in larga misura dalla beneficenza dei ricchi. In un certo senso, la civiltà è sorretta dall'ingiustizia sociale.

Questa è la base di ciò che vi è di più rispettabile nel conservatorismo.

5. EQUILIBRIO E CONTROLLI

La dottrina per la quale i rami legislativo, esecutivo e giudiziario del potere debbano essere tenuti separati è caratteristica del liberalismo; sorse in Inghilterra nel corso

della resistenza agli Stuart ed è esposta con chiarezza da Locke, almeno per quel che riguarda i poteri legislativo ed esecutivo. Il legislativo e l'esecutivo devono essere separati, dice Locke, per evitare gli abusi. Si ricordi, naturalmente, che quando Locke parla del legislativo intende il parlamento, e quando parla dell'esecutivo intende il re; almeno, questo è ciò che intendeva intuitivamente, comunque la pensasse dal punto di vista logico. Di conseguenza giudica virtuoso il potere legislativo mentre l'esecutivo, di solito, è malvagio. Il legislativo dev'essere il potere supremo, a parte il fatto che dev'essere rinnovabile da parte della comunità. È implicito che, come la Camera dei Comuni inglese, il legislativo debba essere eletto di tanto in tanto dal voto popolare. La condizione che il legislativo debba essere sostituibile da parte del popolo condanna, se considerata seriamente, la parte attribuita dalla costituzione inglese dei tempi di Locke al re e ai Lord come parti del potere legislativo.

In tutti i governi saldamente costituiti, dice Locke, il legislativo e l'esecutivo sono separati. Sorge allora la domanda: cosa si deve fare quando vengono a conflitto?

Se l'esecutivo non convoca il legislativo a tempo debito, l'esecutivo è in guerra con il popolo e dev'essere allontanato con la forza. Questa opinione è suggerita, evidentemente, da ciò che accadde sotto Carlo primo. Dal 1628 al 1640 questi tentò di governare senza parlamento; cose di questo genere, pensa Locke, vanno evitate, anche con la guerra civile se necessario.

«La forza non dev'essere impiegata che per opporsi

alla forza ingiusta e illegale».

Questo principio è inutile, in pratica, a meno che non esista un organismo con il diritto legale di decidere quando la forza è «ingiusta e illegale». Il tentativo di Carlo primo di raccogliere il tributo delle navi senza il consenso del parlamento fu dichiarato dai suoi oppositori «ingiusto e illegale», e da lui giusto e legale. Solo il risultato militare della Guerra Civile dimostrò che la sua interpretazione della Costituzione era quella sbagliata. La stessa cosa accadde nella Guerra Civile americana. Avevano gli Stati il diritto di secessione? Nessuno lo sapeva, e solo la vittoria del Nord decise questo problema legale. La convinzione, che si ritrova in Locke e nella maggior parte degli scrittori del suo tempo, che qualsiasi uomo onesto sia in grado di sapere ciò che è giusto e legale, non tien conto delle prevenzioni esistenti da entrambe le parti, né della difficoltà di creare un tribunale, sia fuori che dentro le coscienze, che sia capace di pronunziarsi con autorità sulle questioni dibattute. In pratica, tali questioni, se sono sufficientemente importanti, vengono decise semplicemente con la forza, non con la giustizia o con la legge.

Fino a un certo punto, e sia pure con un linguaggio velato, Locke ammette questo fatto. E dice che in certi casi, in una disputa tra il legislativo e l'esecutivo, non esiste alcun giudice sotto il sole. Dato poi che il Cielo non si pronuncia esplicitamente, in realtà si può giungere a una decisione solo con la lotta, perché si suppone che il Cielo darà la vittoria alla causa migliore. Un tal modo di vedere è essenziale per una dottrina che scinde i poteri governativi.

Là dove una dottrina simile viene incorporata nella costituzione, le uniche vie per evitare le guerre civili sono la pratica del compromesso e il senso comune. Ma il compromesso e il senso comune sono stati d'animo, non inseribili in una costituzione scritta. È sorprendente che Locke non dica niente intorno al potere giudiziario, per quanto questo, ai suoi tempi, fosse un problema scottante. Fino alla Rivoluzione, i giudici potevano essere in qualsiasi momento destituiti dal re; di conseguenza condannavano i suoi nemici e assolvevano i suoi amici. Dopo la Rivoluzione, divennero irremovibili, se non attraverso una mozione di entrambi i rami del parlamento. Si pensava che questo li avrebbe decisi a farsi guidare dalla legge; in realtà, nei casi che implicavano contrasti di parte, il nuovo ordinamento sostituì semplicemente i preconcetti del giudice a quelli del re. Comunque sia, là dove prevalse il principio dell'equilibrio e del controllo, il potere giudiziario divenne una terza branca indipendente del governo, a fianco del legislativo e dell'esecutivo. L'esempio più notevole è la Corte Suprema degli Stati Uniti.

La storia della dottrina dell'equilibrio e dei controlli è una storia interessante.

In Inghilterra, suo paese d'origine, tale dottrina aveva lo scopo di limitare il potere del re il quale, fino alla Rivoluzione, aveva il controllo completo dell'esecutivo.

Gradatamente, però, l'esecutivo venne a dipendere dal parlamento, dato che era impossibile per un ministero tirare avanti senza una maggioranza alla Camera dei Comuni. Così l'esecutivo divenne, in effetti, un comitato

scelto (praticamente, se non formalmente) dal parlamento, col risultato che i poteri legislativo ed esecutivo erano sempre meno separati. Durante gli ultimi cinquant'anni circa, ebbe luogo una ulteriore evoluzione, dovuta al potere del Primo Ministro di sciogliere il gabinetto e alla crescente rigidità della disciplina di partito. La maggioranza del parlamento decide ora qual partito avrà il potere, ma, deciso questo, non può in pratica decidere nient'altro. Le leggi proposte dalla Camera vengono difficilmente promulgate, a meno che non siano sostenute dal governo stesso. Così il governo è sia legislativo che esecutivo, e il suo potere è limitato solo dalla necessità di tener conto delle periodiche elezioni generali. Questo sistema è, s'intende, del tutto contrario ai principi di Locke. In Francia, dove la dottrina era propagandata con grande energia da Montesquieu, essa fu sostenuta dai partiti più moderati durante la Rivoluzione francese, ma cadde in un temporaneo oblio dopo la vittoria dei giacobini. Napoleone naturalmente non ne aveva alcun bisogno, ma fu richiamata in vita dalla restaurazione, per scomparire di nuovo con l'affermazione di Napoleone terzo. Fu riesumata ancora nel 1871 e portò alla adozione d'una costituzione in cui il presidente aveva un potere limitatissimo e il governo non poteva sciogliere le Camere. Il risultato fu quello di affidare un gran potere alla Camera dei deputati, sia nei confronti del governo che nei confronti del corpo elettorale. C'era una maggior divisione dei poteri che non nella moderna Inghilterra, ma pur sempre minore di quella richiesta dai principi di Locke, dato che il legislativo lasciava in ombra

l'esecutivo. Dove il principio di Locke della divisione dei poteri ha trovato la sua piena applicazione è negli Stati Uniti; qui il Presidente e il Congresso sono interamente indipendenti l'uno dall'altro, e la Corte Suprema è indipendente da entrambi. Inavvertitamente, la Costituzione fece della Corte Suprema una branca del legislativo, dato che nessuna legge è legge se la Corte Suprema dice che non lo è. Il fatto che la sua autorità sia nominalmente solo interpretativa ne aumenta in realtà il potere, dato che rende difficile criticare delle decisioni che si suppone siano puramente legali. Depone decisamente a favore della saggezza politica degli americani il fatto che questa Costituzione abbia portato solo una volta a un conflitto armato.

La filosofia politica di Locke fu, in complesso, utile e adeguata fino al tempo della rivoluzione industriale. Da allora, si è rivelata sempre più insufficiente nell'affrontare i problemi fondamentali. La potenza della proprietà, concentrata in vaste corporazioni si sviluppò molto più di quanto Locke immaginasse. Gli indispensabili interventi statali, per esempio nell'istruzione, si accrebbero immensamente. Il nazionalismo provocò un'alleanza, a volte un amalgama, tra potere economico e politico, trasformando la guerra nel principale mezzo di competizione. Il singolo cittadino non ha più il potere e l'indipendenza che aveva secondo i principi di Locke. La nostra è un'epoca di organizzazione, e i conflitti avvengono tra diverse organizzazioni, non tra singoli individui. Lo stato di natura, come dice Locke, esiste ancora tra gli Stati. è

necessario un nuovo contratto sociale internazionale prima che ci sia possibile godere dei benefici che l'esserci affidati a un governo sembra promettere. Se venisse creato un governo internazionale, molta della filosofia politica di Locke sarebbe nuovamente applicabile, fuorché quella parte che si riferisce alla proprietà privata.

15: L'INFLUSSO DI LOCKE

Dai tempi di Locke fino ai nostri giorni ci sono state in Europa due grandi correnti filosofiche: una di queste deve sia la sua dottrina che il suo metodo a Locke, mentre l'altra deriva prima da Cartesio e poi da Kant. Kant pensava veramente d'aver compiuto una sintesi tra la filosofia derivata da Cartesio e quella derivata da Locke; ma ciò non è esatto, almeno da un punto di vista storico, dato che i seguaci di Kant seguirono la tradizione di Cartesio e non quella di Locke. Gli eredi di Locke furono, in primo luogo, Berkeley e Hume; in secondo luogo, quei philosophes francesi che non appartenevano alla scuola di Rousseau; in terzo luogo, Bentham e i filosofi radicali: infine con un largo apporto della filosofia del continente, Marx ed i suoi seguaci. Ma il sistema di Marx è eclettico, e qualsiasi affermazione in proposito suonerebbe quasi sicuramente falsa; perciò lo lascerò da parte, fino a che non lo considererò in particolare.

Ai tempi di Locke, i suoi principali oppositori furono i

cartesiani e Leibniz. Piuttosto illogicamente, la vittoria della filosofia di Locke in Inghilterra e in Francia fu in gran parte dovuta al prestigio di Newton. L'autorità di Cartesio come filosofo era accresciuta dai suoi lavori in matematica e in filosofia della natura. Ma la sua teoria dei vortici era inferiore da tutti i punti di vista alla legge gravitazionale di Newton come spiegazione del sistema solare. La vittoria della cosmogonia newtoniana fece indirettamente diminuire il rispetto per Cartesio ed aumentare quello per l'Inghilterra. Entrambi i fatti tornarono a favore di Locke. Nella Francia del 18° secolo, dove gli intellettuali erano in lotta contro un dispotismo antiquato, corrotto ed esausto, l'Inghilterra era considerata la terra della libertà e la filosofia di Locke era ben accetta per le teorie politiche che l'accompagnavano. Nell'ultimo periodo antecedente alla Rivoluzione, l'influsso di Locke in Francia fu rafforzato da quello di Hume, che visse colà per qualche tempo e fece la conoscenza di molti dei più importanti savans. Il compito di trasmettere in Francia l'influenza Inglese fu assolto principalmente da Voltaire.

In Inghilterra i filosofi seguaci di Locke, fino alla Rivoluzione francese, non presero alcun interesse alle dottrine politiche; Berkeley era un vescovo, non gran che dedito alla politica; Hume era un Tory, e seguiva l'indirizzo di Bolingbroke.

L'Inghilterra era politicamente tranquilla a quei tempi, e un filosofo poteva teorizzare senza doversi preoccupare delle condizioni del mondo. La Rivoluzione francese cambiò questo stato di cose, e costrinse le menti più

elevate ad opporsi allo status quo. Nondimeno la tradizione, nel campo della filosofia pura, rimase inalterata. La Necessità dell'ateismo di Shelley, per la quale il poeta fu espulso da Oxford, è piena dell'influsso di Locke. (Prendete, per esempio, il detto di Shelley: «Quando un qualsiasi enunciato si offre alla mente, questa percepisce l'accordo o il disaccordo delle idee di cui è composto».).

Fino alla pubblicazione della Critica della ragion pura di Kant, avvenuta nel 1781, poteva sembrare che la vecchia tradizione filosofica di Cartesio, Spinoza e Leibniz stesse per essere definitivamente superata dal nuovo metodo empirico. Questo nuovo metodo, però, non è mai prevalso nelle università tedesche e, dopo il 1792, fu tenuto responsabile degli orrori della Rivoluzione. Vecchi rivoluzionari come Coleridge in seguito divenuti conservatori, trovarono in Kant un appoggio ideale per la loro opposizione all'ateismo francese. I tedeschi, nella loro resistenza ai francesi, furono felici d'avere l'appoggio di una filosofia tedesca. Anche i francesi, dopo la caduta di Napoleone, erano ben lieti di qualsiasi arma si offrisse loro contro il giacobinismo. Tutti questi fattori favorirono Kant.

Kant, come Darwin, dette origine ad un movimento che il suo iniziatore avrebbe detestato. Kant era un liberale, un democratico, un pacifista, ma coloro che affermavano di sviluppare la sua filosofia non erano nulla di tutto questo. Oppure, se chiamavano ancora se stessi liberali, erano dei liberali di nuovo genere. Da Rousseau e Kant in poi, ci sono state due scuole di liberalismo, che si possono distinguere in: teste solide e cuori teneri. Le teste solide

passarono attraverso Bentham, Ricardo e Marx, e, per successivi stadi logici, fino a Stalin; i cuori teneri, per altri stadi logici, attraverso Fichte, Byron, Carlyle e Nietzsche giunsero fino a Hitler. Tutto questo, naturalmente, è troppo schematico per essere del tutto esatto, ma può servire come orientamento e come mezzo mnemonico. Gli stadi di questa evoluzione ideale hanno avuto le caratteristiche della dialettica hegeliana: le dottrine si sono sviluppate (attraverso gradini che sembrano, presi uno per uno, naturali) nei loro opposti. Ma tale sviluppo non si dovette unicamente al relativo movimento delle idee: fu governato, in tutto il suo corso, dalle circostanze esterne e dal riflesso di queste circostanze sui sentimenti umani. Che sia così può essere dimostrato da un fatto lampante: che le idee liberali non hanno subito neanche un inizio di questo sviluppo in America dove rimangono ancor oggi quelle di Locke.

Lasciando da parte la politica, esaminiamo ora le differenze tra le due scuole filosofiche, che rispettivamente si possono distinguere, grosso modo, in continentale e britannica.

C'è, prima di tutto, una differenza di metodo. La filosofia inglese è più dettagliata e minuziosa di quella continentale; anche quando giunge a formulare qualche principio generale, lo dimostra poi induttivamente, attraverso l'esame delle sue varie applicazioni. Così Hume, dopo aver annunciato che non esiste alcuna idea senza una precedente impressione, passa immediatamente a considerare l'obiezione seguente: supponete di avere due

sfumature di colore che siano simili, ma non identiche, e supponete di non aver mai visto una sfumatura intermedia tra le due in questione; potreste immaginare una simile sfumatura? Hume non risolve il problema, ma afferma che una soluzione contraria al suo principio generale non gli sarebbe fatale, perché il suo principio non è logico, ma empirico.

Quando, per fare un caso opposto, Leibniz vuole definire la sua monadologia, ragiona press'a poco come segue: tutto ciò che è complesso deve esser composto di parti semplici: ciò che è semplice non può essere esteso: quindi tutto ciò che è composto di parti non ha estensione. Ma ciò che non è esteso non è materia.

Quindi i costituenti finali delle cose non sono materiali e, se non sono materiali, sono spirituali. Di conseguenza una tavola è, in realtà, una «colonia di anime».

Qui la differenza di metodo può essere caratterizzata come segue: Locke o Hume traggono una conclusione relativamente modesta da una larga messe di fatti, mentre Leibniz costruisce un ampio edificio di deduzioni, come una piramide rovesciata, sulla punta di spillo di un principio logico. In Leibniz, se il principio è del tutto esatto e le deduzioni interamente valide, tutto va bene; ma la struttura è instabile, e la più piccola imperfezione che si verifichi in un punto qualsiasi manda tutto in rovina. In Locke o in Hume, al contrario, la base della piramide poggia sul solido terreno dei fatti osservati, e la piramide sta con la punta in alto e non in basso; di conseguenza l'equilibrio è stabile e una imperfezione che si venga a creare qua o là

può venir rettificata senza provocare un totale disastro.

Questa differenza di metodo sopravvisse anche al tentativo di Kant di inglobare qualche elemento della filosofia empiristica: da Cartesio ad Hegel, da un lato, e da Locke a John Stuart Mill, dall'altro, tale differenza resta invariata. La diversità di metodo è legata a varie altre differenze. Prendiamo prima la metafisica.

Cartesio offrì delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, la più importante della quale è stata scoperta nell'11° secolo da Sant'Anselmo, arcivescovo di Canterbury. Il Dio di Spinoza era panteistico, e agli ortodossi non sembrava affatto Dio; comunque sia, gli argomenti di Spinoza erano essenzialmente metafisici e quindi riconducibili (per quanto Spinoza stesso possa non essersene accorto) alla dottrina che ogni proposizione debba avere un soggetto e un predicato. La metafisica di Leibniz aveva la stessa origine.

In Locke, l'indirizzo filosofico che egli inaugurò non ha ancora compiuto tutto il suo ciclo; Locke accetta come validi gli argomenti di Cartesio per l'esistenza di Dio.

Berkeley scopre un argomento del tutto nuovo; ma Hume, con il quale la nuova filosofia giunge a compimento, respinge interamente la metafisica e sostiene che a nulla si può appodare con il ragionamento nel campo metafisico. Questa teoria persiste nella scuola empirica, mentre la teoria opposta, alquanto modificata, si ritrova in Kant e nei suoi discepoli.

Nell'etica ci fu una divisione analoga tra queste due scuole. Locke, come abbiamo visto, pensava che il piacere fosse il bene, e questo fu il punto di vista

prevalente tra gli empiristi durante il 18esimo e il 19° secolo. I loro oppositori, al contrario, disprezzavano il piacere come cosa ignobile, ed avevano vari sistemi etici che apparivano più elevati. Hobbes apprezzava la forza e Spinoza, fino ad un certo punto, concordava con Hobbes. Ci sono in Spinoza due modi di vedere l'etica che non si conciliano fra loro, uno è quello di Hobbes, l'altro è quello secondo il quale il bene consiste in una mistica unione con Dio. Leibniz non dette alcun contributo importante all'etica, ma Kant pose l'etica al di sopra di tutto e derivò la sua metafisica da premesse etiche. L'etica di Kant è importante perché antiutilitaria, a priori, e, come suol dirsi, «nobile».

Kant dice che se siete gentile con vostro fratello perché gli volete bene, non avete alcun merito morale; un'azione ha in sé un merito morale soltanto quando è compiuta perché la legge morale lo esige. Benché il piacere non sia il bene, nondimeno è ingiusto (così sostiene Kant) che il virtuoso debba soffrire. Dato che ciò accade spesso in questo mondo, ci dev'essere un altro mondo dove i virtuosi vengono ricompensati dopo la morte, e ci deve essere un Dio per assicurare la giustizia nell'altra vita. Respinge tutti i vecchi argomenti metafisici intorno a Dio e all'immortalità, ma giudica irrefutabile il suo nuovo argomento etico.

Il modo di vedere di Kant sulle cose pratiche era comprensivo e umano, ma lo stesso non si può dire della maggior parte di coloro i quali negano che la felicità sia un bene. Quell'etica che suol dirsi «nobile» è legata ai tentativi di migliorare il mondo assai meno della teoria, più

mondana, secondo la quale dovremmo tentare di rendere gli uomini più felici. La cosa non deve meravigliare. Il disprezzo per la felicità è più facile quando si tratta della felicità altrui che non quando si tratta della nostra. Di solito ciò che sostituisce la felicità è qualche forma di eroismo. Ciò offre inconsci sfoghi all'istinto di dominio, e abbondanti giustificazioni per la crudeltà. O, ancora, può essere che si apprezzino i forti sentimenti, come nel caso dei romantici. Ciò porta a tollerare passioni come l'odio e la vendetta; gli eroi di Byron sono tipici, e non sono mai persone di comportamento esemplare. Gli uomini che più fecero per promuovere la felicità umana furono, come ci si poteva attendere, quelli che pensavano che la felicità fosse una cosa importante, non quelli che la disprezzavano in confronto a qualcosa di più «sublime». Per di più, l'etica d'un uomo riflette di solito il suo carattere, e chi ha una buona indole è spinto a desiderare la generale felicità. Così coloro che pensavano che la felicità fosse lo scopo della vita tendevano ad essere i più benevoli, mentre chi proponeva altri scopi era di solito dominato, inconsciamente, dalla crudeltà o dalla sete di dominio.

Queste differenze etiche sono legate (di solito, anche se non invariabilmente) a differenze politiche. Locke, come abbiamo visto, va per tentativi, non è affatto autoritario, vuole che ogni questione sia risolta attraverso una libera discussione. Il risultato, sia nel suo caso sia in quello dei suoi seguaci, fu la fede nelle riforme, ma di tipo graduale. Dato che i loro sistemi di pensiero erano minuziosi, e risultavano da ricerche condotte separatamente su molti

problemi diversi, le loro opinioni politiche tendevano naturalmente ad avere lo stesso carattere. Erano diffidenti verso i programmi fatti in blocco e preferivano considerare ciascuna questione isolatamente. In politica, come in filosofia, procedevano per tentativi e sperimentalmente. I loro oppositori, d'altra parte, che pensavano di poter «afferrare nel loro complesso questo doloroso insieme di cose», erano molto più desiderosi di «farlo a pezzi e poi rimontarlo nel modo più simile possibile al desiderio del cuore». Potevano farlo da rivoluzionari o da uomini desiderosi di aumentare l'autorità dei poteri già esistenti; in entrambi i casi non erano alieni dalla violenza nel perseguire i grandi obiettivi, e condannavano come ignobile l'amore per la pace.

Il grande difetto politico di Locke e dei suoi discepoli, da un punto di vista moderno, era la loro adorazione per la proprietà. Ma coloro che li criticavano su questo punto, lo facevano spesso nell'interesse di classi che erano più dannose dei capitalisti, come i monarchi, gli aristocratici e i militaristi. Il proprietario terriero aristocratico, che riscuote il suo reddito senza alcuno sforzo e secondo consuetudini che si perdono nella notte dei tempi, non pensa d'essere un divoratore di danaro, né pensano così di lui coloro che non guardano al di sotto della pittoresca superficie.

L'uomo d'affari, al contrario, è impegnato in una cosciente ricerca del danaro: quando la sua attività era più o meno agli inizi, provocò subito un risentimento che non si era invece espresso nei riguardi delle tassazioni imposte dai nobili proprietari terrieri. In realtà questo avvenne

nell'ambito degli scrittori borghesi e di coloro che li leggevano; ma non avvenne tra i contadini, come si poté constatare nelle rivoluzioni francese e russa. Ma i contadini non sono collegati fra loro.

La maggior parte degli oppositori alla scuola di Locke provava una viva ammirazione per la guerra, perché era eroica e portava con sé il disprezzo per gli agi e le comodità. Coloro che adottavano un'etica utilitaria, al contrario, tendevano a considerare la maggior parte delle guerre come una follia. Anche questo, almeno nel 19° secolo, li portò ad allearsi con i capitalisti che allora avversavano le guerre perché disturbavano i loro commerci. Il motivo dei capitalisti era, s'intende, quello del puro interesse personale, ma portava a teorie più consone all'interesse generale che non quelle dei militaristi e dei letterati che li sostenevano. È vero che l'atteggiamento dei capitalisti verso la guerra ha avuto delle fluttuazioni. Le guerre dell'Inghilterra nel 18° secolo, eccettuata la guerra americana, furono utili dal punto di vista economico, e furono appoggiate dagli uomini d'affari; ma nel corso dell'Ottocento fino agli ultimi anni del secolo, questi erano favorevoli alla pace. Oggi la grande finanza è ovunque in rapporti così intimi con gli Stati nazionali, che la situazione è assai mutata. Ma anche ora, sia in Inghilterra che in America, essa è nel complesso sfavorevole alla guerra. L'interesse personale non è, naturalmente, il più nobile dei motivi, ma coloro che lo disprezzano vi sostituiscono spesso, per caso o per disegno, motivi molto peggiori, come l'odio, l'invidia e la sete di potere.

In complesso, la scuola che doveva la sua origine a Locke e che difendeva l'interesse personale, fece di più per accrescere la felicità umana e di meno per accrescere la miseria umana, di ciò che non fecero le scuole che disprezzavano l'interesse personale in nome dell'eroismo e del sacrificio. Non dimentico gli orrori del primo industrialismo, ma questi, dopo tutto, furono mitigati all'interno del sistema stesso. Ed io contrappongo a loro i servi della gleba russi, i danni della guerra, le sue messi di terrore e d'odio e l'inevitabile oscurantismo di chi tenta di conservare i vecchi sistemi anche quando questi hanno perduto la loro vitalità.

16: BERKELEY

L'importanza di George Berkeley (1685-1753) è dovuta alla sua negazione dell'esistenza della materia che egli suffragò con diversi ingegnosi argomenti.

Sosteneva che gli oggetti materiali esistono solo in quanto vengono percepiti.

All'obiezione che, in tal caso, un albero cesserebbe di esistere allorché nessuno lo guarda, Berkeley risponde che Dio vede sempre tutto; se non ci fosse alcun Dio, quelli che noi chiamiamo oggetti materiali avrebbero una vita a sprazzi, e saltando e improvvisamente nell'esistenza allorché noi li guardiamo; ma così come stanno le cose, a causa della percezione che ne ha Dio, alberi, rocce e

pietre hanno un'esistenza continua così come la immagina il senso comune. Questo, secondo Berkeley, è un forte argomento a favore dell'esistenza di Dio. Una strofetta con risposta di Ronald Knox espone la teoria di Berkeley sugli oggetti materiali: Si stupiva un dì un allocco: e Certo Dio trova assai sciocco che quel pino ancora esista se non c'è nessuno in vista e RISPOSTA «Molto sciocco, mio signore, è soltanto il tuo stupore.

Tu non hai pensato che se quel pino sempre c'è è perché lo guardo io.

Ti saluto e sono DIO.»

Berkeley era irlandese, e divenne membro del Collegio della Trinità a Dublino a ventun anni. Fu presentato a corte da Swift e la Vanessa di Swift gli lasciò metà dei suoi beni. Preparò un progetto per un collegio alle Bermude, e per questo andò anche in America; ma dopo aver trascorso tre anni (1728-1731) a Rhode Island, tornò in patria ed abbandonò il progetto. è autore del noto verso: Il cammino dell'impero prende la via dell'Occidente, per il quale la città di Berkeley, in California, prese nome da lui. Nel 1734 divenne vescovo di Cloyne. Negli ultimi anni della sua vita abbandonò la filosofia per l'acqua di catrame alla quale attribuiva sorprendenti qualità terapeutiche. A proposito dell'acqua di catrame scrisse: «Queste son tazze che rallegrano, ma non inebriano», espressione che divenne più familiare quando fu applicata più tardi da Cowper al tè.

Scrisse tutte le sue opere migliori quando era ancora giovanissimo: Una nuova teoria sulla visione nel 1709, I principi della conoscenza umana nel 1710. I dialoghi di

Hylas e Philonous nel 1713. Quel che scrisse dopo i ventott'anni fu di importanza molto minore. è scrittore assai attraente e il suo stile è brillante.

I suoi argomenti contro la materia sono esposti nella maniera più persuasiva nei Dialoghi di Hylas e Philonous. Di questi dialoghi mi propongo di considerare soltanto il primo e l'inizio del secondo, dato che tutto ciò che vien dopo mi sembra di minore importanza. In quella parte dell'opera che esaminerò, Berkeley avanza argomenti che portano ad una conclusione assai importante, anche se non proprio alla conclusione cui lui pensava di arrivare. Crede di dimostrare che tutta la realtà è spirituale; ciò che dimostra, invece, è che noi percepiamo le qualità e non le cose, e che le qualità sono relative a chi le percepisce. Comincerò con una esposizione acritica di ciò che mi sembra più importante nei Dialoghi; affronterò poi la loro critica; e infine discuterò i problemi relativi secondo il mio punto di vista. I personaggi dei Dialoghi sono due: Hylas, che rappresenta il buon senso scientificamente educato, e Philonous che è Berkeley. Dopo alcune amabili battute, Hylas dice d'aver udito strane notizie intorno alle opinioni di Philonous, per cui egli non crederebbe nelle sostanze materiali, «Può esserci qualcosa», esclama, «di più fantastico, di più repugnante al buon senso, una più evidente prova di scetticismo, di quella di credere che non ci sia affatto materia?»

Philonous, risponde ch'egli non nega la realtà delle cose sensibili, vale a dire di ciò che è percepito immediatamente dai sensi, ma afferma che non vediamo

le cause dei colori né udiamole cause dei suoni. Entrambi si trovano poi d'accordo sul fatto che i sensi non interferiscono in alcun modo tra loro. Philonous precisa che con la vista noi percepiamo solo luce, colore e forma; con l'udito, solo i suoni; e così via. Di conseguenza, a parte le qualità sensibili, non c'è niente di sensibile, e le cose sensibili non sono nient'altro che qualità sensibili o combinazioni di qualità sensibili.

Philonous passa poi al gusto. E dice che un sapore dolce è un piacere, e uno amaro è un fastidio: ebbene, piacere e fastidio riguardano lo spirito. Lo stesso ragionamento si applica agli odori, dato che sono piacevoli o spiacevoli.

Hylas compie un vigoroso sforzo per difendere il suono che, secondo lui, è un movimento dell'aria, come si può constatare per il fatto che non esistono suoni nel vuoto. Noi dobbiamo, aggiunge, «distinguere tra i suoni come noi li percepiamo, e come sono in se stessi; o tra i suoni che noi sentiamo direttamente e quelli che esistono senza di noi». Philonous replica che ciò che Hylas chiama suono «reale», essendo un movimento, potrebbe eventualmente esser visto o toccato, ma certamente non udito; quindi non esiste un suono come quello che noi conosciamo attraverso la percezione. Hylas concede allora che «anche i suoni non hanno una reale esistenza al di fuori dello spirito». Passano poi ai colori, e Hylas comincia baldanzosamente: «Scusami: il caso dei colori è assai diverso. Può esserci qualcosa di più evidente del fatto che noi li vediamo sugli oggetti?» Le sostanze esistenti al di fuori della mente,

sostiene Hylas, hanno su di loro i colori che noi vediamo. Ma Philolous non ha difficoltà ad aver ragione di questa osservazione. Comincia con le nuvole al tramonto, le quali sono rosse e dorate, e afferma che una nuvola, quando ci si avvicina ad essa, non ha simili colori. Passa poi alle differenze che si notano guardando con il microscopio, e al colore giallo che assumono tutte le cose agli occhi di un malato di itterizia. Gli insetti piccolissimi, dice infine, devono essere in grado di vedere oggetti molto più piccoli di quel che noi possiamo. Hylas dice allora che il colore non è negli oggetti, ma nella luce; il colore, dice, è una sostanza sottile e fluida. Philonous ribatte, come nel caso del suono, che allora, secondo Hylas, i colori «reali» sono qualcosa di diverso dal rosso e dal blu che vediamo. Allora Hylas lascia da parte tutte le qualità secondarie, ma continua a dire che le qualità primarie, e principalmente la forma e il movimento, sono inerenti alle sostanze non pensanti. A ciò Philonous risponde che le cose appaiono grandi quando siamo vicini ad esse, piccole quando ne siamo lontano, e che un movimento può sembrare veloce ad uno e lento ad un altro.

A questo punto Hylas tenta una nuova strada. Ha fatto uno sbaglio. dice, a non distinguere l'oggetto dalla sensazione; ammette che l'atto di percepire sia spirituale, ma non ciò che viene percepito; i colori, per esempio «hanno un'esistenza reale al di fuori dello spirito in qualsiasi sostanza non pensante». A ciò Philonous risponde: «Che un oggetto immediato dei sensi (cioè un'idea o insieme di idee) possa esistere in una sostanza

non pensante, ossia esterna ad ogni spirito, è in se stessa una evidente contraddizione». Si osserverà che a questo punto il ragionamento diviene logico e non più empirico. Poche pagine dopo, Philonous dice: «Tutto ciò che viene immediatamente percepito è un'idea; e può un'idea qualsiasi esistere al di fuori dello spirito?» Dopo una discussione metafisica sulla sostanza, Hylas torna a discutere le sensazioni visive, notando che le cose si vedono a distanza. Philonous risponde che questo è altrettanto vero per le cose viste in sogno che tutti ammettono siano fatti spirituali; inoltre la distanza non è percepita con la vista, ma apprezzata in virtù dell'esperienza; e ad un uomo nato cieco, che veda per la prima volta, gli oggetti visti non apparirebbero distanti.

Al principio del secondo Dialogo, Hylas insiste sul fatto che cause delle sensazioni siano alcune tracce nel cervello, ma Philonous replica che «il cervello, essendo una cosa sensibile, esiste solo nello spirito». Il resto dei Dialoghi è meno interessante e non occorre prenderlo in esame.

Esaminiamo ora criticamente le teorie di Berkeley. Il ragionamento di Berkeley consiste in due parti. Da un lato egli sostiene che noi non percepiamo le cose materiali, ma solo colori, suoni, eccetera e che tutto questo è «spirituale» o «nello spirito». Il suo ragionamento è del tutto coerente quanto al primo punto, ma quanto al secondo non si può non notare l'assenza di qualsiasi definizione della parola «spirituale». Si basa infatti sulla teoria tradizionale che tutto debba essere o materiale o spirituale

e che nulla possa essere le due cose insieme.

Quando dice che noi percepiamo le qualità, non le «cose» o «sostanze materiali», e che non c'è ragione di supporre che le diverse qualità (che il buon senso considera appartenenti tutte ad una «cosa») ineriscano ad una sostanza distinta da ciascuna qualità e da tutte le qualità insieme, il suo ragionamento può essere accettato. Ma quando continua dicendo che le qualità sensibili, comprese le qualità primarie, sono «spirituali», i suoi argomenti sono di un tipo assai diverso assai diversamente validi.

Alcuni tentano di raggiungere una loro necessità logica, altri sono più empirici, Vediamo i primi. Philonous dice: «Tutto ciò che viene direttamente percepito è un'idea: e può esistere un'idea al di fuori dello spirito?» Ciò richiederebbe una lunga discussione intorno alla parola «idea». Se si sostenesse che pensiero e percezione consistano in una relazione tra soggetto ed oggetto, sarebbe possibile identificare lo spirito con il soggetto, e sostenere che non c'è nulla «nello» spirito, ma soltanto oggetti «davanti» ad esso. Berkeley esamina la teoria per cui noi dovremmo distinguere l'atto del percepire dall'oggetto percepito, e per cui il primo è spirituale ed il secondo no. Il suo ragionamento contro questa teoria è oscuro, e lo è inevitabilmente, dato che per uno che crede nella sostanza spirituale, come Berkeley, non c'è alcun mezzo valido per confutarlo. Berkeley dice: «Che un oggetto immediato dei sensi possa esistere in una sostanza non pensante, ossia esterna a ogni spirito, è in

se stessa un'evidente contraddizione». Qui c'è un errore analogo al seguente: «è impossibile che un nipote esista senza uno zio; ora il signor A è un nipote, quindi è logicamente necessario per il signor A avere uno zio». È naturale che sia logicamente necessario, per il fatto che il signor A è un nipote, ma non per un motivo che debba essere scoperto analizzando il signor A. Così, se qualcosa è oggetto dei sensi, lo spirito se ne occupa; ma non ne consegue che la stessa cosa non possa essere esistita anche senza essere oggetto dei sensi.

Un errore del genere va segnalato nei riguardi di quel che viene concepito. Hylas sostiene di poter concepire una casa che nessuno percepisce, e che non è nello spirito di nessuno. Philonous replica che tutto ciò che Hylas concepisce è nel suo spirito, cosicché la casa immaginata è, dopo tutto, spirituale. Hylas avrebbe potuto rispondere: «Non intendo d'avere in mente l'immagine di una casa; quando dico di concepire una casa che nessuno percepisce, ciò che realmente intendo è che io posso capire la proposizione "c'è una casa che nessuno percepisce" o, ancora meglio, c'è una casa che nessuno percepisce né concepisce». Questa proposizione è composta interamente di parole comprensibili, e le parole sono collegate tra loro correttamente. Se la proposizione sia vera o falsa, non so; ma sono certo che non si può dimostrare che sia contraddittoria. Si possono dimostrare anche altre proposizioni strettamente analoghe. Per esempio: il numero dei multipli possibili di due interi è infinito, quindi ce n'è qualcuno che non è mai stato

pensato. Se il ragionamento di Berkeley fosse valido, dimostrerebbe che questo è impossibile.

L'errore qui implicito è un errore molto comune. Possiamo, per mezzo di concetti tratti dall'esperienza, costruir delle frasi intorno a classi i cui membri, tutti o in parte, non sono mai stati sperimentati. Prendete qualche concetto del tutto comune, come «sasso»; questo è un concetto empirico dedotto dalla percezione: ma non ne consegue che tutti i sassi siano stati percepiti, a meno che non includiamo il fatto di essere percepito nella definizione stessa di «sasso». A meno che non si faccia questo, il concetto di «sasso non percepito» è logicamente inoppugnabile, pur essendo logicamente impossibile percepirne un esempio. Lo schema del ragionamento è il seguente. Berkeley dice: «Gli oggetti sensibili devono essere sensibili. A è un oggetto sensibile. Quindi A deve essere sensibile». Ma se «deve» indica una necessità logica, l'argomento è valido soltanto se A deve essere un oggetto sensibile. L'argomento non dimostra che da proprietà diverse da quella di esser sensibile si possa dedurre che A è sensibile. Non dimostra, per esempio, che colori identici a quelli che vediamo non possano esistere non visti. Possiamo anche credere, basandoci su prove fisiologiche, che questo non accade, ma tali prove sono empiriche; fintantoché siamo nel campo logico, non c'è alcuna ragione per cui non debbano esserci colori dove non c'è alcun occhio o alcun cervello.

Vengo ora agli argomenti empirici di Berkeley. Per cominciare, è segno di debolezza accoppiare argomenti

empirici ad argomenti logici, perché questi ultimi, se validi, rendono superflui i primi. (Per esempio:

«Non ero ubriaco la notte scorsa. Avevo bevuto soltanto due bicchieri: inoltre è ben noto che io sono astemio».).

Ma poiché abbiamo respinto gli argomenti logici, diventa necessario tener conto degli argomenti empirici.

Il primo argomento empirico è assai strano: il caldo non può essere nell'oggetto, perché «il caldo più violento ed intenso è una grandissima sofferenza», e non possiamo supporre «una cosa che non percepisce, capace di sofferenza o di piacere».

Esiste un'ambiguità nella parola «sofferenza» di cui Berkeley approfitta. Può significare il carattere penoso di una sensazione oppure la sensazione stessa che ha questo carattere. Diciamo che una gamba rotta fa soffrire, senza con questo implicare che la gamba sia nello spirito; analogamente, potrebb'essere che il calore sia causa di sofferenza, e che questo sia tutto ciò che intendiamo dicendo che è sofferenza. Quindi l'argomento è povero.

L'argomento riguardante la mano calda e la mano fredda immerse nell'acqua tiepida, a rigore, dimostrerebbe soltanto che ciò che noi percepiamo in quell'esperimento non è né il freddo né il caldo, bensì il più freddo ed il più caldo. Niente dimostra che queste cose siano soggettive.

Per quel che riguarda i gusti, viene ripetuto il ragionamento del piacere e del fastidio.

Una cosa dolce è un piacere, e una cosa amara un fastidio, quindi entrambe sono spirituali. Si fa notare tra l'altro che una cosa che mi sembra dolce quando sto bene

può sembrarmi amara quando sono malato. Argomenti del tutto analoghi sono addotti nei riguardi degli odori: essendo piacevoli o spiacevoli, «essi non possono esistere in nient'altro che in una sostanza che percepisce, ossia nello spirito». Berkeley suppone (qui e altrove) che ciò che non è inerente alla materia debba essere inerente ad una sostanza spirituale e che niente possa essere insieme spirituale e materiale. Per il suono, il ragionamento è, per così dire, ad hominem. Hylas dice che i suoni sono «in realtà» moti dell'aria, e Philonous replica che i moti possono essere visti o toccati e non uditi, cosicché i suoni «reali» non sono udibili. È difficile ammettere che questo sia un buon argomento, dato che la percezione del movimento, secondo Berkeley, è altrettanto soggettiva delle altre percezioni. I moti che Hylas suppone dovranno essere non percepiti e non percepibili. Nondimeno l'argomento è valido in quanto afferma che non si può identificare il suono che si ode con i movimenti dell'aria, movimenti che i fisici indicano come sua causa.

Hylas, dopo aver ceduto sulle qualità secondarie, non è ancora disposto a cedere su quelle primarie e cioè l'Estensione, la Forma, la Durezza, la Gravità, il Moto e il Riposo. Il ragionamento, naturalmente, si concentra sull'estensione e sul moto. Se le cose hanno dei confini reali, dice Philonous, la stessa cosa non può avere nello stesso tempo confini differenti, e tuttavia un oggetto ci sembra più grande quando siamo più vicini che non quando ne siamo lontani. E se il moto è realmente nell'oggetto, come succede che lo stesso moto può

sembrare veloce ad uno e lento ad un altro? Penso che tali argomenti debbano tendere a dimostrare la soggettività dello spazio percepito. Ma questa soggettività è fisica: è altrettanto vera, ad esempio, per una macchina da presa; quindi non dimostra che la forma sia «spirituale». Nel secondo Dialogo, Philonous riassume la discussione con le parole: «A parte le cose celesti, tutto ciò che conosciamo o concepiamo non sono che le nostre idee». Ha dovuto naturalmente fare un'eccezione per le cose celesti, dato che è impossibile conoscere gli spiriti così come è impossibile conoscere la materia. Gli argomenti, infatti, sono quasi identici nei due casi.

Tentiamo ora di stabilire quali conclusioni positive possiamo trarre dal ragionamento iniziato da Berkeley. Le cose, come noi le conosciamo, sono degli agglomerati di qualità sensibili: una tavola, per esempio, consiste nella sua forma visibile, nella sua durezza, nel rumore che emette quando è colpita, e nel suo odore (se ne ha). Queste diverse qualità hanno, nell'esperienza, una contiguità, per cui il buon senso le considera come appartenenti ad una sola «cosa»; ma il concetto di «cosa» o «sostanza» non aggiunge nulla alle qualità percepite, e quindi non è necessario. Fin qui siamo su di un terreno solido. Ma dobbiamo chiederci adesso che cosa intendiamo con «percepire». Philonous sostiene che, per quanto riguarda le cose sensibili, la loro realtà consiste nell'essere percepite; ma non ci dice ciò che intende per percezione. Esiste una teoria, che egli respinge, per cui la percezione è un rapporto tra soggetto e cosa percepita.

Dato che egli credeva che l'lo fosse una sostanza, avrebbe potuto benissimo accettare questa teoria, però decise diversamente. Per coloro i quali respingono la nozione di un lo sostanziale, questa teoria è inammissibile. Che cosa s'intende, allora, quando si dice che una cosa è «percepita»?

Significa qualcosa di diverso se non che la cosa in questione esiste? Possiamo rovesciare la frase di Berkeley, ed invece di dire che la realtà consiste nell'essere percepita, dire che l'esser percepito consiste nell'essere reale? Comunque sia, Berkeley ammette la logica possibilità dell'esistenza di cose non percepite, dato che ammette che alcune cose reali, e cioè le sostanze spirituali, non sono percepibili. E sembra ovvio che, dicendo che un evento viene percepito, intendiamo qualcosa di più del fatto che esso esiste.

Che cos'è questo «di più»? Una differenza ovvia tra gli eventi percepiti e non percepiti è che i primi, ma non i secondi, possono essere ricordati. C'è qualche altra differenza?

Il «ricordo» è uno degli effetti peculiari di quei fenomeni che chiamiamo istintivamente «spirituali». Questi effetti sono legati all'abitudine. Un bambino che si è bruciato teme il fuoco; un attizzatoio, anche se è stato già messo nelle fiamme, non lo teme. Il fisiologo, però, considera le abitudini (nonché tutto ciò che riguarda la loro affinità) come caratteristiche del tessuto nervoso e non ha alcun bisogno di allontanarsi da un'interpretazione fisica. Nel linguaggio della fisica possiamo dire che un fenomeno è

«percepito» se provoca effetti d'un certo tipo: in questo senso potremmo quasi dire che una grondaia percepisce la pioggia che la riempie, e che la valle di un fiume è un «ricordo» delle precedenti piogge. Abitudine e memoria, descritte in termini fisici, non sono del tutto assenti nella materia bruta; sotto questo aspetto, la differenza tra materia vivente e materia bruta è solo una differenza quantitativa.

Da questo punto di vista, dire che un fenomeno «è percepito» equivale a dire che provoca effetti d'un certo tipo e non c'è ragione, né logica né empirica, per supporre che tutti i fenomeni abbiano effetti di questo tipo.

La teoria della conoscenza suggerisce una diversa prospettiva. Partiamo non da una scienza definita, ma da una qualsiasi nozione che stia alla base della nostra fede nella scienza. Questo è ciò che fa Berkeley. In questo caso, inoltre, non è necessario definire «una cosa percepita». In breve, il metodo è il seguente. Raccogliamo gli enunciati che conosciamo senza dover ricorrere alla deduzione, e troviamo che la maggior parte di essi hanno a che fare con determinati fenomeni. Sono questi i fenomeni che definiamo come «cose percepite». Dunque i fenomeni percepiti sono quelli che conosciamo senza ricorrere alla deduzione; o almeno, per tener conto anche della memoria, tali fenomeni sono stati, ad un certo momento, percepiti. Siamo ora di fronte alla domanda: possiamo dalle nostre percezioni, dedurre altri fenomeni?

Qui sono possibili quattro posizioni, di cui le prime tre rappresentano forme diverse di idealismo.

1. Possiamo negare totalmente la validità di ogni deduzione che porti dalle mie percezioni presenti, o dai ricordi, ad altri fenomeni. Qualsiasi fenomeno, e qualsiasi gruppo di fenomeni, è capace, dal punto di vista logico, di sussistere da solo, e quindi nessun gruppo di fenomeni offre una prova decisiva dell'esistenza di altri fenomeni. Se limitiamo quindi ogni forma di interferenza alla sola deduzione, il mondo conosciuto resta circoscritto a quei fenomeni della nostra storia personale che noi percepiamo, o abbiamo percepiti, se si ammette la memoria.

2. La seconda posizione, che è il solipsismo così come è ordinariamente inteso, permette di trarre qualche deduzione da ciò che percepisco, ma solo nel senso di dedurre altri fenomeni della mia stessa storia. Prendete, per esempio, il fatto che in ogni momento della vita ci sono degli oggetti sensibili che noi non notiamo.

Vediamo molte cose senza accorgerci di vederle, o almeno così sembra. Guardando con attenzione intorno a noi, noteremo via via varie cose, e ci persuaderemo che esse erano visibili anche prima che noi le notassimo; ma, prima che noi le notassimo, esse non erano dei dati per la teoria della conoscenza. Questo tipo di deduzione tratto da ciò che osserviamo è effettuato da tutti senza un atto di riflessione, anche da chi tiene maggiormente ad evitare un'indebita estensione della nostra conoscenza al di là dell'esperienza.

3. La terza posizione, sostenuta per esempio da Eddington, è che sia possibile dedurre altri fenomeni

analoghi a quelli che sperimentiamo, e che quindi si abbia il diritto di pensare che esistano colori visti da altri e non da noi, mal di denti sofferti da altri, piaceri goduti e pene sopportate da altri, e così via. Ma non si avrebbe il diritto di dedurre fenomeni non sperimentati da nessuno e non appartenenti a nessuno «spirito». Questa teoria si può difendere basandosi sul fatto che ogni deduzione di fenomeni che restano al di fuori della nostra osservazione vien fatta per analogia, e che i fenomeni che nessuno ha sperimentato non sono sufficientemente analoghi ai miei dati per garantire una deduzione analogica.

4. La quarta posizione è quella del senso comune e della fisica tradizionale, secondo i quali esistono, oltre alle mie proprie esperienze e a quelle degli altri, anche fenomeni che nessuno sperimenta, per esempio il mobilio della mia stanza da letto quando dormo o quando c'è un buio pesto. G.E. Moore accusò una volta gli idealisti di sostenere che i treni hanno ruote solo quando sono in stazione, dato che i passeggeri non possono vedere le ruote finché sono sul treno. Il buon senso rifiuta di credere che le ruote comincino improvvisamente ad esistere allorché voi le guardate, e non si diano, invece, il fastidio di esserci quando nessuno le osserva.

Quando questo punto di vista diventa scientifico, la deduzione di fenomeni non percepiti si basa su leggi causali. Non mi propongo per ora di decidere tra queste quattro teorie. La decisione, ammesso che sia possibile, può esser tratta dopo una esauriente ricerca sulle deduzioni non dimostrative e sulla teoria delle probabilità.

Ciò che mi propongo di fare è di mettere in luce certi errori logici commessi da chi ha discusso questi problemi. Berkeley, come abbiamo visto, pensa che ci siano delle ragioni logiche, le quali dimostrano che soltanto lo spirito e i fenomeni spirituali possano esistere. Su un altro terreno, questa opinione è sostenuta anche da Hegel e dai suoi seguaci. Credo che questo sia un errore totale.

Un'affermazione come «ci fu un tempo precedente all'apparizione della vita su questo pianeta», vera o falsa che sia, non può esser condannata sul terreno logico, più dell'altra «ci sono delle moltiplicazioni che nessuno farà mai». Essere osservati o percepiti vuol dire semplicemente provocare effetti d'un certo tipo, e non c'è alcuna ragione logica per cui tutti i fenomeni debbano avere effetti di questo genere. C'è però un altro argomento che, pur non rafforzando l'idealismo nel campo metafisico lo rafforza, se valido, nel campo dell'attività pratica. Si dice che un enunciato non verificabile è privo di significato; che la verifica dipende da ciò che si percepisce; e che quindi un enunciato intorno a qualsiasi cosa che non sia reale e percepibile è privo di senso. Penso che questa teoria, rigorosamente interpretata, ci ridurrebbe al primo dei quattro punti di vista sopra esposti, e ci impedirebbe di parlare di qualsiasi cosa che noi stessi non avessimo notata direttamente. Se è così, è una teoria che nessuno può seguire in pratica, il che è un difetto per una teoria proposta appunto sul terreno pratico. Tutto il problema delle verifiche sperimentali, e del loro legame con la conoscenza è difficile e complesso; per questo, almeno

per ora, lo lascerò da parte. La quarta delle teorie illustrate, che ammette fenomeni che nessuno percepisce, può anche esser difesa con argomenti non validi. Si potrebbe sostenere che la causalità sia conosciuta a priori e che d'altra parte le leggi causali sarebbero impossibili se non esistessero fenomeni non percepiti. Al che si può opporre che la causalità non è a priori e che qualsiasi regolarità osservata dev'essere in rapporto con le cose percepite. Ogni motivo valido per suffragare le leggi della fisica dovrebbe essere esposto in termini di cose percepite. L'esposizione può essere strana e complicata; può esser priva di quelle caratteristiche di continuità che, fino a poco tempo fa, erano repute indispensabili in una legge fisica. Ma è lontana dall'essere impossibile. Concludo che non c'è alcuna obiezione a priori a nessuna delle nostre quattro teorie. Sarebbe possibile, però, dire che tutta la verità è pragmatica e che non c'è alcuna differenza pragmatica tra le quattro teorie. Se questo è vero, potremmo adottare quella che preferiamo, perché la differenza tra di loro sarebbe soltanto linguistica. Non posso accettare questo punto di vista; ma anche questa sarà materia di ulteriore discussione. Rimane da chiedersi se si possa attribuire qualche significato alle parole «spirito» e «materia». Tutti sanno che «spirito» è ciò di cui un idealista dice che esiste esso solo e nient'altro, e che «materia» è ciò di cui un materialista pensa la stessa cosa. Il lettore sa anche (spero) che gli idealisti sono virtuosi e i materialisti sono malvagi. Ma forse vi può essere qualcosa di più da dire.

La mia definizione di «materia» può sembrare

inadeguata: la definirei come ciò che soddisfa le equazioni della fisica. Può essere che niente soddisfi queste equazioni; in tal caso o la fisica o il concetto di «materia» sono sbagliati. Se respingiamo la sostanza, la «materia» dovrà essere una costruzione logica. Se possa o non possa esserci una interpretazione della realtà basata su dei fenomeni (che in parte possono essere dedotti) è una questione difficile, ma nient'affatto insolubile. Quanto allo «spirito», una volta respinta la sostanza, spirito può essere un gruppo o un edificio di fenomeni. L'aggruppamento deve essere effettuato per mezzo di qualche relazione che sia caratteristica di quel tipo di fenomeni che vogliamo chiamare «spirituali».

Possiamo prendere la memoria come caso tipico. Sarebbe forse troppo semplicistico, ma potremmo definire un fenomeno spirituale come un fenomeno che ricorda o è ricordato. Allora lo «spirito» a cui appartiene un dato fenomeno spirituale è il gruppo di fenomeni legato al fenomeno in questione, in un modo o nell'altro, dalla memoria.

Si sarà visto che, secondo le definizioni precedenti, uno spirito o un elemento materiale sono entrambi un gruppo di fenomeni. Non c'è motivo per cui ogni fenomeno debba appartenere ad uno o all'altro tipo, e non c'è motivo per cui qualche fenomeno non debba appartenere ad entrambi i tipi; quindi qualche fenomeno può non essere né spirituale né materiale, ed altri fenomeni possono essere entrambe le cose. Quanto a questo, solo particolari considerazioni empiriche possono decidere.

17: HUME

David Hume (1711-1776) è uno dei filosofi più importanti, perché sviluppò fino alla sua conclusione logica la filosofia empiristica di Locke e Berkeley e, rendendola coerente, la rese al tempo stesso incredibile. Rappresenta, in un certo senso, un termine estremo: in quella direzione è impossibile andare oltre. Confutarlo è stato, da quando Hume ha pubblicato i suoi scritti, il passatempo favorito dei metafisici. Per parte mia, non trovo convincente nessuna delle loro confutazioni; nondimeno, non posso sperare altro se non che si scopra qualcosa di meno scettico del sistema di Hume.

Hume scrisse la sua principale opera filosofica, il Trattato sulla natura umana, mentre si trovava in Francia tra il 1734 e il 1737. I primi due volumi furono pubblicati nel 1739, il terzo nel 1740. Allora era giovanissimo, non ancora sulla trentina: non era conosciuto e le sue conclusioni erano tali che quasi tutte le scuole non le potevano accogliere bene. Hume sperava di ricevere violenti attacchi che avrebbe potuto ribattere con brillanti risposte. Invece nessuno notò il libro: come dice Hume stesso, «venne alle stampe nato morto».

«Ma», aggiunge, «essendo per natura di temperamento allegro e sanguigno, mi riebbi ben presto dal colpo». Si dedicò a scrivere saggi di cui pubblicò il

primo volume nel 1741. Nel 1744 fece un tentativo non riuscito di ottenere una cattedra ad Edimburgo. Fallito questo obiettivo, divenne prima tutore di un pazzo e poi segretario di un generale. Forte di queste credenziali, si avventurò di nuovo nella filosofia. Abbreviò il Trattato, lasciando fuori le parti migliori e le ragioni che potevano giustificare le conclusioni; ne risultò l'indagine sull'intelletto umano, per lungo tempo molto meglio conosciuta del Trattato. Fu questo libro che svegliò Kant dal suo «dormiveglia dogmatico»: non risulta che Kant abbia conosciuto il Trattato.

Hume scrisse anche i Dialoghi sulla religione naturale, che lasciò inediti finché visse.

Per sua disposizione furono pubblicati postumi nel 1779. Il suo Saggio sui miracoli, che divenne famoso, afferma che non potranno mai esserci sufficienti prove storiche di simili eventi. La sua Storia d'Inghilterra, pubblicata nel 1755 e anni seguenti, è volta a dimostrare la superiorità dei Tories sui Whigs e degli scozzesi sugli inglesi; Hume non considera la storia degna d'esser studiata con il distacco del filosofo. Visitò Parigi nel 1763 e ricavò molti insegnamenti dai philosophes. Purtroppo si legò d'amicizia con Rousseau, ed ebbe poi una famosa polemica con lui. Hume si comportò con ammirevole pazienza, ma Rousseau, che soffriva di mania di persecuzione, fece di tutto per venire ad una rottura violenta.

Hume ha descritto il proprio carattere in una «biografia del morto scritta dallo stesso» o «orazione funebre», come

lui stesso la chiama: «Ero un uomo di temperamento mite, che comandava al proprio carattere, d'umore aperto, socievole e allegro, capace di affetto, ma poco suscettibile all'inimicizia e molto moderato in tutte le mie passioni. Perfino il mio amore per la gloria letteraria, la mia passione dominante, non inasprì mai il mio carattere, malgrado le frequenti delusioni». Tutto ciò è confermato da quanto si sa di lui.

Il Trattato sulla natura umana si divide in tre libri, che si occupano rispettivamente dell'intelletto, delle passioni e della morale. Quel che c'è d'importante e di nuovo nelle sue dottrine si trova nel primo libro, al quale mi limiterò.

Hume comincia con la distinzione tra «impressioni» e «idee». Si tratta di due tipi di percezione: le impressioni sono quelle che hanno più forza e violenza. «Per idee intendo le immagini più deboli tra quelle del pensare e del ragionare». Le idee, almeno quando sono semplici, sono come le impressioni, ma più deboli. «Ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le rassomiglia; e ogni impressione semplice ha la sua idea corrispondente».

«Tutte le nostre idee semplici, al loro primo apparire, derivano da impressioni semplici, che sono corrispondenti ad esse e che esse rappresentano esattamente». Le idee complesse, d'altra parte, non assomigliano necessariamente ad impressioni. Possiamo immaginare un cavallo alato senza averne mai visto uno, ma i costituenti di questa idea complessa derivano tutti da impressioni.

La prova che le impressioni sono antecedenti è data

dall'esperienza; per esempio, un uomo nato cieco non ha alcuna idea dei colori. Tra le idee, quelle che conservano in grado notevole la vivacità delle impressioni originali appartengono alla memoria, le altre all'immaginazione.

C'è un brano (Libro 1, parte 1, sezione 7) dedicato alle «Idee astratte», che inizia con un paragrafo di entusiastica adesione alla dottrina di Berkeley che «tutte le idee generali non sono altro che idee particolari, legate a un certo termine che dà loro un significato più estensivo, e fa sì ch'esse richiamino alla mente in determinate occasioni altre singole cose simili ad esse». Afferma che, quando abbiamo una certa idea di un uomo, questa possiede quelle particolarità che ha in sé l'impressione che si riceve di quell'uomo. «Lo spirito non può formarsi alcuna nozione di quantità o qualità senza formarsi una nozione precisa del grado di ciascuna di esse».

«Le idee astratte sono, in se stesse, idee individuali, però posson diventare generali allorché vengono rappresentate». Questa teoria, che è una forma moderna di nominalismo, ha due difetti, uno logico, l'altro psicologico. Per cominciare con l'obiezione logica: «Quando abbiamo trovato una rassomiglianza tra parecchi oggetti», dice Hume, «applichiamo a tutti lo stesso nome». Ogni nominalista approverebbe. Ma in realtà un nome comune, come «gatto», è altrettanto irreali del gatto universale. La soluzione nominalista del problema degli universali cade, così, per il fatto di non essere sufficientemente drastica nell'applicazione dei propri stessi principi; erroneamente applica questi principi soltanto alle

«cose» e non anche alle parole.

L'obiezione psicologica è più seria, almeno per Hume. Tutta la teoria delle idee come copie delle impressioni, così come egli la espone, è difettosa in quanto ignora l'indeterminatezza. Quando, per esempio, ho visto un fiore d'un certo colore, e più tardi richiamo alla mente un'immagine di esso, l'immagine manca di precisione, nel senso che ci sono parecchie sfumature di colore assai simili, di cui quella potrebbe essere l'immagine, o l'«idea», nella terminologia di Hume. Non è vero che «lo spirito non può formarsi alcuna nozione di quantità o qualità senza formarsi una nozione precisa del grado di ciascuna di esse». Supponete d'aver visto un uomo la cui altezza sia di centottantadue centimetri. Voi conservate un'immagine di lui, ma probabilmente questa si adatterebbe ad un uomo d'un centimetro più alto o più basso. L'indeterminatezza è cosa diversa dalla genericità, ma ha alcune caratteristiche simili. Per non averne preso nota, Hume cade in difficoltà non inevitabili, quella, per esempio, della possibilità di immaginare una sfumatura intermedia tra due altre sfumature strettamente simili e che viceversa avete visto. Se queste due sono sufficientemente simili, qualsiasi immagine voi ve ne possiate formare sarà egualmente applicabile ad entrambe, e anche alla sfumatura intermedia. Quando Hume dice che le idee derivano dalle impressioni che esse rappresentano esattamente, va al di là di ciò che è psicologicamente accettabile. Hume scacciò il concetto di sostanza dalla psicologia, così come Berkeley l'aveva scacciato dalla fisica.

Non esiste, dice Hume, alcuna impressione di se stessi, e quindi nessuna idea di se stessi (Libro 1, parte 4, sezione 6). «Per parte mia, quando penetro più intimamente in ciò che chiamo me stesso, inciampo sempre in una o in un'altra particolare percezione, di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad affermare me stesso senza una percezione, e non posso osservare mai niente altro che la percezione». Possono esserci, ammette ironicamente Hume, alcuni filosofi che riescono a percepire se stessi; «ma lasciando da parte metafisici di questo genere, oso affermare che il resto dell'umanità non è altro che un mazzo o un aggregato di diverse percezioni, che si succedono l'una all'altra con inimmaginabile rapidità, e sono in continuo flusso e movimento».

Il rifiuto dell'idea dell'io è di grande importanza. Vediamo esattamente in che consiste e fin dove è valido. Per cominciare, l'io, se qualcosa di simile esiste, non è mai percepito, e quindi non possiamo averne idea alcuna. Se questo è vero, bisogna studiar la cosa con attenzione. Nessuno percepisce il proprio cervello, tuttavia, fondamentalmente, ne ha un'«idea». Tali «idee», che sono tratte per inferenza dalle percezioni, non rientrano nel novero delle idee fondamentali dal punto di vista logico; sono bensì complesse e descrittive: così dev'essere, se è giusto il principio di Hume per cui tutte le idee semplici derivano dalle impressioni; se invece si respinge questo principio, si è ricondotti per forza alle idee «innate». Impiegando la terminologia moderna, possiamo dire: le

idee delle cose o degli avvenimenti non percepiti possono sempre esser definite in termini di cose o avvenimenti percepiti, e quindi, sostituendo il termine definito con la definizione, possiamo sempre fissare ciò che sappiamo empiricamente senza introdurre cose o avvenimenti non percepiti. Per quel che riguarda il nostro problema attuale, tutta la conoscenza psicologica può essere espressa senza introdurre l'«io». Inoltre l'«io», così com'è definito, non può essere altro che un mazzo di percezioni, e non una nuova «cosa» semplice. Credo che in questo ogni intransigente empirista sia d'accordo con Hume. Non ne consegue che non c'è un io semplice; ne consegue solo che non possiamo sapere se ci sia o no, e che l'io, fuorché come «mazzo» di percezioni, non può trovar posto in nessun modo nella nostra conoscenza. Questa conclusione ha importanza in metafisica, perché elimina l'ultima sopravvivenza della «sostanza». è importante in teologia, in quanto abolisce tutta la supposta conoscenza dell'«anima». è importante nell'analisi della conoscenza, perché dimostra che la categoria del soggetto e dell'oggetto non è fondamentale. Per quanto riguarda la questione del soggetto, Hume fece un notevole passo avanti su Berkeley. La parte più importante di tutto il Trattato è quella intitolata «Della conoscenza e della probabilità». Hume non intende, con «probabilità», quel genere di conoscenza di cui tratta la teoria matematica della probabilità, per cui, per esempio, c'è una probabilità su trentasei di fare un doppio sei gettando due dadi. Questa conoscenza non è probabile in se stessa in nessun

senso particolare; ha altrettanta certezza di quanta può averne la conoscenza. Ciò di cui Hume si occupa è la conoscenza incerta, quale si ottiene dai dati empirici attraverso inferenze che non sono dimostrative. Ciò riguarda tutta la nostra conoscenza intorno al futuro, e intorno alle cose non osservate del passato e del presente. In realtà comprende tutto fuorché, da una parte, l'osservazione diretta, e dall'altra la logica e la matematica. L'analisi di questa conoscenza «probabile» portò Hume a conclusioni scettiche, che è altrettanto difficile respingere come accettare. Il risultato fu una sfida ai filosofi, sfida cui, secondo me, non si è ancora adeguatamente risposto.

Hume comincia distinguendo sette tipi di relazioni filosoficamente rilevanti: somiglianza, identità, relazioni di tempo e di spazio, proporzione di quantità o di numero, grado delle qualità, contraddittorietà e causalità.

Questi tipi, dice Hume, possono essere divisi in due categorie: quelli che dipendono soltanto dalle idee, e quelli che possono esser mutati senza alcun cambiamento nelle idee. Alla prima categoria appartengono: somiglianza, contraddittorietà, grado delle qualità, e proporzione di quantità o di numero. Le relazioni spazio-temporali e causali appartengono invece alla seconda categoria.

Soltanto le relazioni della prima categoria danno una conoscenza certa; la nostra conoscenza intorno alle altre è solo probabile. L'algebra e l'aritmetica sono le sole scienze che ci consentano di effettuare un lungo ragionamento concatenato senza abbandonare il terreno della certezza. La geometria non è certo come l'algebra e

l'aritmetica, perché non possiamo esser sicuri della verità dei suoi assiomi. è un errore supporre, come fanno molti filosofi, che le idee della matematica «debbono essere comprese da un punto di vista puro ed intellettuale, del quale sono capaci solo le superiori facoltà dell'anima». La falsità di questa teoria è evidente, dice Hume, non appena rammentiamo che «tutte le nostre idee son copie delle nostre impressioni».

Le tre relazioni che non dipendono soltanto dalle idee sono l'identità, le relazioni spazio-temporali, e la causalità. Nelle prime due, lo spirito non va oltre ciò che è immediatamente presente ai sensi (le relazioni spazio-temporali, secondo Hume, possono esser percepite e si possono far rientrare nelle impressioni); la sola causalità ci mette in grado di dedurre qualche cosa o qualche avvenimento da qualche altra cosa o avvenimento: «è soltanto la causalità che genera un legame che possa assicurarci, attraverso l'esistenza o l'azione d'un oggetto, che questo fosse seguito o preceduto da qualche altra esistenza o altra azione».

Una difficoltà nasce dalla supposizione di Hume che non si possa avere l'impressione d'una relazione causale. Possiamo percepire, attraverso la semplice osservazione di A e B, che A è al disopra di B, o a destra di B, ma non che A causi B. Nel passato, la relazione di causalità era stata più o meno assimilata a quella dell'origine e della conseguenza nella logica, ma questo, come Hume comprese esattamente, era un errore. Nella filosofia cartesiana, come in quella degli scolastici, si supponeva

che la connessione di causa ed effetto fosse necessaria, così come sono necessarie le connessioni logiche. Il primo colpo veramente serio a questo punto di vista provenne da Hume, col quale comincia la moderna filosofia della causalità. Hume, insieme a quasi tutti i filosofi, fino a Bergson compreso, pensa a una legge che stabilisce l'esistenza di proposizioni della forma «A causa B», dove A e B sono classi di avvenimenti; il fatto che tale legge non compaia in alcuna scienza ben costruita sembra sconosciuto ai filosofi. Ma molto di quanto essi hanno detto può esser tradotto in modo tale da essere applicabile alle leggi causali quali in realtà esistono; possiamo perciò trascurare questo punto, almeno per ora.

Hume comincia con l'osservare che il potere d'un soggetto di originarne un altro non è discernibile dalle idee dei due soggetti, e che noi possiamo quindi conoscere la causa e l'effetto solo per esperienza, non per ragionamento o per riflessione. La frase «ciò che comincia deve avere una causa», dice Hume, non ha una sua certezza intuitiva, come gli enunciati della logica: «non c'è alcun oggetto che implichi l'esistenza d'un altro oggetto, se consideriamo questi oggetti in se stessi e non guardiamo mai oltre le idee che ci formiamo di essi». Hume ne deduce che dev'essere l'esperienza a darci la nozione di causa ed effetto, ma che non può essere soltanto l'esperienza dei due avvenimenti A e B, che sono tra loro in rapporto causale. Dev'essere l'esperienza, dato che il legame non è logico; e non può essere unicamente l'esperienza dei singoli avvenimenti A e B, dato che non possiamo scoprire nulla in A, preso in se stesso, che possa spingere A a originare B. L'esperienza richiesta, dice Hume, è quella del legame costante degli avvenimenti del tipo A con gli avvenimenti del tipo B. Precisa che, quando nell'esperienza due oggetti sono costantemente legati, noi di fatto li deduciamo l'uno dall'altro. (Quando dice «dedurre», intende che il fatto di percepirne uno ci fa attendere l'altro; non intende una deduzione formale o esplicita). «Forse è proprio quel legame necessario che dipende dalla deduzione», non viceversa. Vale a dire: vedere A provoca l'aspettazione di B, e ci porta così a credere che ci sia un legame necessario tra A e B. La deduzione non è determinata dalla ragione, dato che

questo richiederebbe un'uniformità della natura, che non è necessaria in se stessa, ma soltanto ricavata dall'esperienza. Hume è spinto così a sostenere che quando diciamo «A causa B» intendiamo solo che A e B sono di fatto sempre collegati, non che c'è un legame necessario tra loro. «Non abbiamo altra nozione di causa ed effetto se non quella di certi oggetti che sono sempre stati collegati tra di loro... Non possiamo penetrare il motivo di questo legame». Hume appoggia la sua teoria con una definizione del verbo «credere» che è, secondo lui, «un'idea vivida, riferita o associata a un'impressione reale». Attraverso questo legame, se A e B nella passata esperienza sono stati sempre collegati, l'impressione di A produce quella vivida idea di B, che costituisce il «credere in B». Questo spiega perché noi crediamo che A e B siano collegati: la percezione di A è collegata con l'idea di B, e così finiamo con il pensare che A sia collegato con B, per quanto questa opinione sia in realtà infondata.

«Gli oggetti non hanno legami accertabili tra loro; né per qualche principio diverso dall'abitudine (che agisce sull'immaginazione) noi possiamo trarre qualche deduzione tra l'apparenza di un oggetto e l'esistenza di un altro oggetto». Hume ripete molte volte l'affermazione che quanto ci appare come un legame necessario tra oggetti è in realtà solo un legame tra le idee di quegli oggetti: lo spirito viene determinato dall'abitudine, ed «è questa impressione o determinazione che provoca in me l'idea di necessità». Il ripetersi degli esempi che ci spinge a credere che A causi B, non aggiunge niente di nuovo

all'oggetto, ma dà origine, nello spirito, ad un'associazione di idee; così «la necessità è qualcosa che esiste nello spirito, non negli oggetti».

Cosa dobbiamo pensare della dottrina di Hume? Essa consta di due parti, una oggettiva, l'altra soggettiva. La parte oggettiva dice: quando giudichiamo che A causi B, ciò che in realtà è accaduto, per quel che riguarda A e B, è solo questo: è stato frequentemente osservato come tra A e B esista un collegamento, cioè come A sia, immediatamente o quasi, seguito da B; non abbiamo alcun diritto di dire che A debba esser seguito da B, o che sarà seguito da B nelle prossime occasioni. Né abbiamo alcun motivo per supporre che, per quanto spesso A sia seguito da B, in questa successione sia implicita una relazione qualsiasi. In realtà, la causalità è definibile a termini di successione, e non è una nozione indipendente.

La parte soggettiva della dottrina dice: il collegamento frequentemente osservato di A con B fa sì che l'impressione di A provochi l'idea di B. Ma se dobbiamo definire la «causalità» come è suggerito nella parte oggettiva della dottrina, dobbiamo riscrivere quest'ultima frase. Essa diviene infatti:

«è stato frequentemente osservato che il legame ripetutamente osservato tra due oggetti A e B è stato frequentemente seguito da casi in cui l'impressione di A fu seguita dall'idea di B». Questa asserzione possiamo ammettere che sia vera, ma è difficile che Hume formuli proprio a questo scopo la parte soggettiva della sua dottrina. Hume afferma in ogni occasione che il frequente

legame fra A e B non ci dà alcuna ragione per attenderci che A e B saranno collegati anche nel futuro, ma è semplicemente una causa di questa aspettazione. Vale a dire: l'esperienza di un frequente legame va frequentemente congiunta con l'abitudine di associare due oggetti. Ma, se si accetta la parte oggettiva della dottrina di Hume, il fatto che in passato queste associazioni si siano frequentemente verificate in determinate circostanze, non è una ragione per supporre che esse continueranno a verificarsi o che se ne verificheranno delle nuove in circostanze analoghe. Il fatto è che nel campo psicologico Hume si permette di credere nella causalità in un senso che in genere condanna. Facciamo un esempio. Ho davanti a me una mela e, se la mangio, mi attendo di sperimentare un certo sapore. Secondo Hume, non c'è alcun motivo per cui debba sperimentare proprio quel sapore: la legge dell'abitudine spiega l'esistenza della mia attesa, ma non la giustifica. Ma la legge dell'abitudine è essa stessa una legge causale. Quindi, se prendiamo sul serio Hume, dobbiamo dire: per quanto nel passato la vista di una mela sia andata congiunta con l'attesa di un certo sapore, non c'è ragione per cui questo legame debba continuare a verificarsi: forse la prossima volta che vedrò una mela mi aspetterò che essa abbia il sapore del roast-beef. Voi potete, lì per lì, pensare che questo sia improbabile; ma questa non è una buona ragione per prevedere che stimerete la cosa improbabile di qui a cinque minuti. Se la dottrina oggettiva di Hume è giusta, non esiste, per le previsioni in campo psicologico, un

fondamento migliore di quel che esista nel mondo fisico. La teoria di Hume potrebbe esser messa in caricatura come segue: «La proposizione “A causa B” significa “l'impressione di A causa l'idea di B”». Come definizione, non è davvero un gran successo.

Possiamo quindi esaminare più da vicino la dottrina oggettiva di Hume. Questa dottrina consta di due parti: 1) quando diciamo «A causa B», tutto ciò che abbiamo diritto di dire è che, nell'esperienza passata, A e B sono apparsi frequentemente insieme o in rapida successione, e non è stato osservato alcun esempio in cui A non fosse seguito o accompagnato da B; 2) per quanti esempi possiamo aver osservato del legame tra A e B, questo non ci dà alcuna ragione per attenderci che essi saranno congiunti anche in un'occasione futura, pur essendo una causa di questa aspettazione, pur essendo stato, cioè, frequentemente osservato che ciò era legato ad una simile aspettazione.

Queste due parti della dottrina possono essere espresse come segue:

1) nella causalità non esiste alcuna relazione indefinibile, eccetto la congiunzione o successione;

2) l'induzione per semplice enumerazione non è una forma valida di ragionamento.

In genere gli empiristi hanno accettato la prima di queste tesi e respinto la seconda.

Quando dico che hanno respinto la seconda, intendo che costoro hanno creduto che, data una somma sufficientemente abbondante di esempi di associazione, la probabilità che tale associazione si verifichi anche la volta

successiva sarà superiore al cinquanta per cento; anche se non hanno sostenuto esattamente questo, la loro dottrina porta tuttavia a conseguenze analoghe.

Non vorrei discutere ora l'induzione, che è un argomento ampio e difficile; per il momento mi accontento di osservare che, se si ammette la prima metà della dottrina di Hume, il rifiuto dell'induzione rende irrazionale ogni previsione per il futuro, anche la previsione che continueremo a fare delle previsioni. Non intendo dire soltanto che le nostre previsioni possono esser sbagliate; questo dobbiamo ammetterlo in ogni modo. Intendo dire questo: anche nelle nostre convinzioni più salde, come quella che domani il sole sorgerà, non c'è alcuna ragione per supporre più probabile che previsioni di questo genere si verifichino, piuttosto che supporre il contrario. Detto questo, torno al significato della parola «causare».

Chi non è d'accordo con Hume, sostiene che il «causare» sia una relazione specifica, che porta con sé successioni invariabili di termini, ma non è imposta da questi. Per tornare agli orologi dei cartesiani: due cronometri perfettamente regolati potrebbero battere le ore invariabilmente uno dopo l'altro, senza che per questo uno dei due fosse la causa dei battiti dell'altro. In genere, chi sostiene questo punto di vista afferma che possiamo talvolta percepire le relazioni causali, benché nella maggior parte dei casi siamo costretti a dedurle, più o meno precariamente, dal costante verificarsi di qualche associazione. Vediamo dunque quali argomenti ci sono pro e contro Hume su questo punto.

Hume riassume il suo ragionamento come segue: «So benissimo che di tutti i paradossi, che ho avuto o avrò in seguito occasione di proporre nel corso di questo trattato, questo è uno dei più violenti, e che soltanto a forza di solide prove e di ragionamenti posso sperare di farmi dar ragione e di superare gli inveterati pregiudizi dell'umanità. Prima di conciliarci con questa dottrina, quanto spesso dobbiamo ripeterci che la semplice vista di due oggetti qualsiasi comunque in rapporto tra loro, non può mai darci l'idea d'una forza o d'un legame esistenti fra loro; che questa idea nasce dalla frequenza del loro associarsi; che questa frequenza non scopre né provoca alcunché negli oggetti, ma ha un'influenza solo sullo spirito, in cui produca questa abituale trasposizione; che questa abituale trasposizione è, quindi, la stessa cosa della forza e della necessità che in conseguenza sono immaginate dall'anima, e non percepite esternamente nei corpi?» Hume viene di solito accusato di avere una concezione troppo atomizzata della percezione, ma in realtà egli ammette che anche certe relazioni possano venir percepite. «Noi non dovremmo accettare come ragionate le osservazioni che facciamo intorno all'identità, e alle relazioni di spazio e di tempo, dato che in nessuno di questi casi lo spirito va oltre ciò che è immediatamente presente ai sensi». La causalità, dice però Hume, è diversa, in quanto ci porta al di là dell'impressione sensoria e ci informa intorno ad essenze non percepite. Come argomento questo non sembra valido. Crediamo in molti rapporti spazio-temporali che non possiamo

percepire: crediamo che il tempo si estenda nel passato e nel futuro, e lo spazio oltre le pareti della nostra stanza.

L'argomento centrale di Hume è che, mentre talvolta percepiamo relazioni di tempo e di spazio, non percepiamo mai relazioni causali, le quali devono quindi (qualora vengano ammesse) venir dedotte dalle relazioni che possono invece essere percepite.

Così la controversia si riduce a un fatto empirico: percepiamo o no, talvolta, una relazione che possa chiamarsi causale? Hume dice di no, i suoi avversari dicono di sì, e non è facile vedere come dalle due parti si possano recar delle prove.

Forse l'argomento più forte in favore di Hume si può trovare nel carattere stesso delle leggi causali della fisica. Infatti, regole semplici della forma «A causa B» non vengono mai ammesse nella scienza, se non come semplici suggerimenti iniziali. Le leggi causali, da cui queste semplici leggi vengono sostituite nelle scienze già sviluppate, sono così complesse che sarebbe impossibile supporre ch'esse siano derivate dalla percezione; sono invece, evidentemente, delle elaborate deduzioni, tratte da quanto si è osservato in natura. E non parlo qui della moderna teoria dei quanta, che non fa che rafforzare tale conclusione. Fintantoché si tratta di scienze fisiche, Hume ha completamente ragione; enunciati come «A causa B» non possono venir accettati, e la nostra tendenza ad accettarli può essere spiegata solo con le leggi riguardanti l'abitudine e l'associazione d'idee. Queste leggi, nella loro forma precisa, saranno a loro volta rappresentate da

complicate formule intorno al tessuto nervoso, prima di tutto alla sua fisiologia, poi alla sua chimica, e infine alla sua fisica.

Ma l'oppositore di Hume, pur ammettendo quanto è stato detto finora intorno alle scienze fisiche, non può darsi completamente per vinto. Può dire che in psicologia si danno casi in cui una relazione causale può esser percepita. Tutta la concezione di causa è derivata probabilmente dalla volontà; si può dire anzi che noi possiamo percepire una relazione, tra un atto di volontà e l'azione che ne consegue, che è qualcosa di più d'una successione costante. Lo stesso si può dire della relazione tra un dolore improvviso e un grido. Tali teorie, però, sono complicate assai dalla fisiologia.

Tra la mia decisione di muovere un braccio e il conseguente movimento, c'è una lunga catena di intermediari causali, consistenti nei processi che si verificano nei nervi e nei muscoli. Percepriamo solo i termini estremi di questo processo, la decisione e il movimento, e se crediamo di vedere una diretta connessione causale tra di essi, ci sbagliamo. Questo argomento non risolve la questione generale, ma dimostra come sia imprudente supporre che noi percepriamo davvero le relazioni causali, allorché crediamo di percepirle. La bilancia, quindi, pende in favore della teoria di Hume che nel «causare» non sia implicita altro che una successione costante.

La prova, però, non è così conclusiva come supponeva Hume. Hume non si accontenta di ridurre quella che si

prende comunemente come prova di una relazione causale all'esperienza di una frequente successione; afferma anche che tale esperienza non giustifica affatto l'aspettativa di successioni simili nel futuro. Per esempio, quando (per riprendere un caso già considerato) ho davanti a me una mela, la passata esperienza fa sì che io mi attenda ch'essa avrà il sapore d'una mela, e non quello del roast-beef; ma non v'è alcuna giustificazione razionale per una simile previsione. Se una tale giustificazione ci fosse, dovrebbe partire dal principio «che quegli esempi, di cui non abbiamo ancora fatto l'esperienza, assomigliano a quelli di cui abbiamo fatto l'esperienza». Questo principio non è logicamente necessario, dato che ci è lecito almeno concepire un cambiamento nel corso della natura. Sarebbe quindi un principio probabilistico. Ma tutti gli argomenti probabilistici presuppongono questo principio, e quindi esso non può esser dimostrato da un argomento probabilistico, e neppure reso probabile da un argomento del genere. «La supposizione che il futuro assomigli al passato non è fondata su argomenti di nessun genere, ma è interamente derivata dall'abitudine» (Libro 1, parte 3, sezione 4). La conclusione è totalmente scettica. (Libro 1, parte 3, sezione 8) «Tutto il ragionare probabilistico non è altro che una specie particolare di sensazione.

Non è soltanto in poesia e in musica che dobbiamo seguire il nostro gusto e il nostro sentimento, ma anche in filosofia. Quando mi convinco di qualche principio, ciò vuol dire soltanto che c'è qualche idea che mi colpisce in modo

particolare. Quando do la preferenza a un dato ordine di argomenti piuttosto che a un altro, non faccio altro che prendere una decisione, basandomi sul fatto che io trovo una maggiore coerenza in quei determinati argomenti. Gli oggetti non hanno legami accertabili tra loro; né per qualche principio diverso dall'abitudine (che agisce sull'immaginazione) noi possiamo trarre qualche deduzione tra l'apparenza di un oggetto e l'esistenza di un altro oggetto».

Non credo che l'ultimo risultato della ricerca di Hume su quel che passa per conoscenza sia quello che Hume stesso desiderasse. Il sottotitolo del suo libro dice: «Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale del ragionare negli argomenti morali». È evidente ch'egli era partito con la convinzione che il metodo scientifico portasse alla verità, a tutta la verità, a nient'altro che la verità; finì, però, col persuadersi che una convinzione non è mai razionale, dato che non sappiamo niente. Dopo aver esposto gli argomenti in favore dello scetticismo (Libro 1, parte 4, sezione 1), non li rifiuta, ma ricade nella credulità naturale.

«La natura, per un'assoluta e incontrollabile necessità, ci spinge a giudicare non meno che a respirare o a sentire; né possiamo in alcun modo evitare di veder certi oggetti in una luce più forte o più piena (a causa del loro abituale legame con un'impressione reale) più di quanto possiamo trattenerci dal pensare mentre siamo svegli, o dal vedere i corpi circostanti, quando volgiamo gli occhi attorno. Chiunque si è preso la pena di confutare lo scetticismo totale, ha realmente litigato senza un antagonista, e si è

sforzato di trovare argomenti per definire una facoltà, che la natura aveva già assegnato alla mente e che aveva già reso inevitabile. Quindi la mia intenzione, nell'espone con tanta cura gli argomenti di quella fantastica setta, era soltanto di far constatare al lettore la verità della mia ipotesi, che tutti i nostri ragionamenti intorno alle cause e agli effetti derivino da nient'altro che dall'abitudine; e che il credere è più propriamente un atto della parte sensitiva che non della parte cogitativa della nostra natura».

«Lo scettico», prosegue Hume (Libro 1, parte 4, sezione 2), «continua ancora a ragionare e a credere, anche se asserisce di non poter difendere la sua ragione per mezzo della ragione; e analogamente deve esser d'accordo col principio riguardante l'esistenza del corpo, pur non potendone sostenere l'autenticità con alcun argomento filosofico... Possiamo ben chiedere che cosa ci spinga a credere nell'esistenza del corpo. Ma è inutile chiedere, se ci siano corpi o no.

Questo è un punto che dobbiamo dare per assodato in tutti i nostri ragionamenti».

Quanto sopra è il principio di un paragrafo «Intorno allo scetticismo nei riguardi dei sensi». Dopo una lunga discussione, questo paragrafo termina: «Questo dubbio scettico, sia rispetto alla ragione che ai sensi, è una malattia che non può mai essere curata alla radice, ma deve ripresentarsi a noi ad ogni istante, per quanto noi possiamo scacciarla e per quanto a volte possa sembrare che ce ne siamo interamente liberati... Soltanto la noncuranza e l'indifferenza possono offrirci qualche

rimedio. Per questa ragione mi appoggio interamente su di esse; e siate certi, qualunque possa essere l'opinione del lettore in questo istante, che di qui ad un'ora egli sarà persuaso che esistono sia un mondo esterno che un mondo interno».

Non c'è alcun merito per studiare la filosofia, così sostiene Hume, eccetto il motivo che, per certi temperamenti, essa costituisce un piacevole modo di passare il tempo.

«In tutti gli eventi della vita dovremmo conservare il nostro scetticismo. Se crediamo che il fuoco riscaldi o che l'acqua rinfreschi, questo è solo perché ci costa troppa fatica pensare altrimenti. Anzi, se siamo filosofi, ciò dovrebbe avvenire soltanto sulla base di principi scettici, e per un'inclinazione che sentiamo a impegnarci a quel modo». Se abbandonassi la speculazione. «sento che uscirei perdente dal campo del piacere; e questa è l'origine della mia filosofia».

La filosofia di Hume, esatta o errata che sia, rappresenta la bancarotta della ragionevolezza del 18° secolo. Hume parte, come Locke, con l'intenzione di essere sensoriale ed empirico, di non dar niente per ammesso, ma di cercare ogni insegnamento che si possa trarre dall'esperienza e dall'osservazione. Ma, fornito di un'intelligenza superiore a quella di Locke, di una maggiore acutezza nell'analisi, e di una minor capacità di accettare delle confortanti incongruenze, Hume arriva alla disastrosa conclusione che dall'esperienza e dall'osservazione nulla si possa apprendere. Non esiste

niente di simile ad una convinzione razionale: «se crediamo che il fuoco riscaldi o che l'acqua rinfreschi, questo è solo perché ci costa troppa fatica pensare altrimenti». Non possiamo fare a meno di credere, ma nessuna convinzione può basarsi sulla ragione. Né una data linea d'azione può essere più razionale di un'altra, dato che tutte sono ugualmente basate su convinzioni irrazionali.

Quest'ultima conclusione, però, sembra che Hume non l'abbia tratta. Anche nel suo capitolo più scettico, in cui riassume le conclusioni del Libro 1, dice: «Generalmente parlando, gli errori in religione sono pericolosi; quelli in filosofia sono soltanto ridicoli». Veramente non ha alcun diritto di dirlo: «pericoloso» è una parola casuale, e uno che è scettico intorno alla causalità non può sapere se qualcosa sia «pericoloso».

In realtà, nelle ultime parti del Trattato, Hume dimentica tutti i suoi dubbi fondamentali e scrive molte cose che qualsiasi moralista illuminato del tempo avrebbe potuto scrivere; applica ai suoi dubbi il rimedio che egli stesso raccomanda, e cioè «noncuranza e indifferenza». In un certo senso il suo scetticismo è insincero, dato che non può poi mantenerlo nella pratica. Ha però l'imbarazzante conseguenza di paralizzare ogni sforzo per dimostrare che una linea d'azione è migliore di un'altra.

Era inevitabile che una simile auto-confutazione del razionalismo fosse seguita da un'esplosione di fede irrazionale. La disputa tra Hume e Rousseau è simbolica: Rousseau era pazzo, ma fu influente, Hume era savio ma

non ebbe seguaci. I successivi empiristi inglesi respinsero il suo scetticismo senza confutarlo; anche Rousseau e i suoi seguaci dicevano, con Hume, che nessuna convinzione è basata sulla ragione, ma pensavano che il cuore fosse superiore alla ragione, e lasciavano che il cuore li conducesse a convinzioni assai diverse da quelle che Hume sosteneva in pratica. I filosofi tedeschi, da Kant ad Hegel, non hanno assimilato gli argomenti di Hume. Lo dico deliberatamente, a dispetto dell'opinione che molti filosofi hanno in comune con Kant, che la sua Critica della ragion pura rispondesse a Hume. In realtà questi filosofi, almeno Kant ed Hegel, rappresentano un tipo di razionalismo pre-humano, e possono essere confutati con gli argomenti di Hume. I filosofi che non possono essere confutati in questo modo sono quelli che non pretendono di essere razionali, come Rousseau, Schopenhauer e Nietzsche. Il sorgere dell'irrazionalismo nel corso del 19° secolo, e quel tanto che ne è passato nel 20esimo, sono una naturale conseguenza della distruzione dell'empirismo effettuata da Hume. È quindi importante scoprire se esista una risposta a Hume, rimanendo entro l'ossatura d'una filosofia del tutto o per lo più empirica. Se questa risposta non c'è, non c'è neanche alcuna differenza intellettuale tra la saggezza e l'insania. Il pazzo che crede di essere un uovo in camicia va condannato unicamente per il fatto che è in minoranza, o piuttosto (dato che non dobbiamo presupporre la democrazia) per il fatto che il governo non è d'accordo con lui. Questo è un punto di vista disperante, e bisogna augurarsi che ci sia la maniera di evaderne. Lo

scetticismo di Hume si basa interamente sul rifiuto del principio di induzione. Il principio di induzione, applicato alla casualità, dice che se si trova che A è molto spesso accompagnato o seguito da B e non si conosce alcun caso in cui A non sia accompagnato o seguito da B, è probabile allora che alla prossima occasione in cui sarà osservato A, questo sarà seguito o accompagnato da B. Se il principio è sufficientemente esatto, un numero abbastanza elevato di esempi rende la probabilità non molto lontana dalla certezza. Se questo principio, o qualsiasi altro da cui possa esser dedotto, è vero, allora le deduzioni causali che Hume respinge sono valide, non certo perché danno la certezza, ma perché danno una probabilità sufficiente per gli scopi pratici. Se questo principio non è vero, ogni tentativo di giungere a leggi scientifiche generali partendo da osservazioni particolari è fallace, e lo scetticismo di Hume è inevitabile per un empirista. Il principio stesso non può naturalmente, senza cadere in un giro vizioso, esser ricavato dall'osservazione di certe uniformità, dato che è richiesto appunto per giustificare deduzioni di questo genere. Deve essere quindi (o deve essere dedotto da) un principio indipendente, non basato sull'esperienza. Finora Hume ha dimostrato che il puro empirismo non è una base sufficiente per la scienza. Ma se questo unico principio è ammesso, tutto il resto può andar d'accordo con la teoria che tutta la nostra conoscenza sia basata sull'esperienza. Sia chiaro però che questo significherebbe allontanarsi seriamente dall'empirismo, e i non empiristi possono chiedere perché, una volta ammesso di allontanarsene per

un verso, debba essere vietato allontanarsene per altri versi. Queste, però, non sono questioni originate direttamente dai ragionamenti di Hume. Ciò che questi ragionamenti dimostrano (e non credo che la dimostrazione possa essere controbattuta) è che l'induzione è un principio logico indipendente, incapace di esser ricavato dall'esperienza o da altri principi logici, e che senza questo principio la scienza è impossibile.

PARTE SECONDA: DA ROUSSEAU A OGGI

18: IL MOVIMENTO ROMANTICO

Dalla seconda metà del 18° secolo fino ad oggi, l'arte, la letteratura, la filosofia ed anche la politica sono state influenzate, sia in senso positivo che negativo: dal modo di sentire caratteristico di quello che, all'ingrosso, può esser chiamato il movimento romantico. Anche coloro che erano ostili a questo modo di sentire, erano costretti a tenerne conto, e in molti casi ne furono influenzati più di quanto se ne avvedessero. Mi propongo in questo capitolo di fornire un breve panorama delle concezioni romantiche, principalmente in materie non esattamente filosofiche; esaminerò cioè il retroterra culturale del pensiero filosofico del periodo di cui ora ci occupiamo.

Il movimento romantico non era, ai suoi inizi, legato alla filosofia, per quanto abbia trovato questi legami non molto tempo dopo. Attraverso Rousseau, i legami con la politica furono stabiliti fin da principio. Ma prima di poter capire gli effetti politici e filosofici del movimento dobbiamo considerare la sua istanza essenziale, cioè la rivolta contro l'etica tradizionale e gli schemi estetici.

La prima grande figura del movimento è Rousseau, ma in un certo senso questi espresse solo tendenze già

esistenti. Le persone colte della Francia del 18° secolo apprezzavano molto quella che chiamavano *sensibilité*, che significava sottomissione al sentimento e più particolarmente al sentimento di simpatia. Per essere interamente soddisfacente il sentimento deve essere diretto e violento, e del tutto indipendente dall'intelletto. L'uomo sensibile era spinto alle lacrime dalla vista di una misera famiglia contadina, ma rimaneva freddo dinanzi ai progetti elaborati per migliorare le condizioni dei contadini come classe. Si supponeva che i poveri fossero più virtuosi dei ricchi; si pensava al saggio come ad un uomo che si ritira dalla corruzione delle corti, per godere i tranquilli piaceri di un'umile esistenza rurale. Come stato d'animo passeggero, questo atteggiamento si trova del resto nei poeti di quasi tutti i periodi. Lo esprime anche il duca esiliato in *A piacer vostro*, benché poi torni nel suo ducato appena possibile; soltanto il malinconico Jean Jacques preferisce la vita della foresta. Anche Pope, tipico esemplare di quel mondo contro cui si ribellava il movimento romantico, dice:

*Quegli beato le cui voglie e cure
Non varcano il paterno campicello.
Bastandogli aspirar l'aria natia
Sopra la propria terra.*

I poveri, nell'immaginazione di coloro che coltivavano la sensibilità, possedevano sempre il poderetto paterno e vivevano dei prodotti del proprio lavoro senza bisogno di far commerci. È vero, essi perdevano sempre la terra in

circostanze patetiche: il vecchio padre non poteva più lavorare, la dolce figlia cadeva sempre più in basso, e il malvagio signorotto era pronto a piombare sul poderetto o sulla virtù della figlia. I poveri, per i romantici, non erano mai cittadini o operai; il proletariato è un concetto del 19° secolo, concetto forse altrettanto romanticizzato, ma del tutto diverso.

Rousseau fece appello al già esistente culto della sensibilità e dette ad esso un'ampiezza e un'indirizzo che altrimenti non avrebbe potuto avere. Rousseau era un democratico, non solo per le sue teorie, ma anche per i suoi gusti. Per lunghi anni fu un povero vagabondo, che riceveva aiuti da gente solo di poco meno misera di lui.

Spesso ripagò questi aiuti, in pratica, con la più nera ingratitudine, ma sentimentalmente la sua ricompensa fu quale poteva essere originata dalla più ardente devozione e sensibilità. Avendo i gusti d'un vagabondo, trovò insopportabili le costrizioni della società parigina. Da lui, i romantici appresero il disprezzo per le pastoie convenzionali, prima nell'abbigliamento e nelle maniere, nel minuetto e nei distici eroici, poi nell'arte e nell'amore, e infine in tutta la morale tradizionale.

I romantici non erano privi di morale; al contrario, i loro giudizi morali erano duri e netti. Ma erano basati su principi del tutto diversi da quelli dei loro predecessori. Il periodo che va dal 1660 fino a Rousseau è dominato dal ricordo delle guerre di religione e delle guerre civili in Francia, in Inghilterra ed in Germania. Gli uomini erano pienamente consci del pericolo del caos, della tendenziale anarchia di

tutte le forti passioni, dell'importanza della tranquillità e dei sacrifici necessari per raggiungerla. La prudenza era considerata come la virtù suprema; l'intelletto era apprezzato come l'arma più efficace contro il fanatismo dei sovversivi; le buone maniere erano stimate una barriera contro la barbarie. L'ordinato cosmo newtoniano, in cui i pianeti girano immutabilmente intorno al sole secondo orbite ben definite, divenne simbolo del buon governo. Il trattenersi dall'esprimere le proprie passioni era il più alto vertice della educazione, e il più certo segno di riconoscimento d'un gentiluomo. Durante la Rivoluzione, gli aristocratici francesi preromantici morirono quietamente; madame Roland e Danton, che erano romantici, morirono retoricamente. Al tempo di Rousseau, molti si erano già stancati della calma, e cominciavano a desiderare qualche eccitamento. La Rivoluzione francese e Napoleone ne dettero loro a sazietà. Quando, nel 1815, il mondo politico ritrovò la sua tranquillità, fu una tranquillità così morta, così totale, così contraria ad ogni attività, che soltanto i conservatori più atterriti potevano sopportarla. Di conseguenza non si verificò un'acquiescenza allo status quo, simile a quella che aveva caratterizzato la Francia sotto il Re Sole e l'Inghilterra fino alla Rivoluzione francese. Nel 19° secolo la rivolta contro il sistema della Santa Alleanza prese due aspetti. Da un lato ci fu la rivolta dell'industrialismo, sia da parte dei capitalisti che dei proletari, contro la monarchia e l'aristocrazia: tutto questo non aveva quasi niente a che fare con il romanticismo e si collegava, sotto molti aspetti, al 18° secolo. Questo

movimento è rappresentato dai filosofi radicali, dal movimento liberista e dal socialismo marxista. Del tutto diversa fu la rivolta romantica, che fu in parte reazionaria, in parte rivoluzionaria. I romantici non aspiravano alla pace e alla tranquillità, ma ad una intensa e appassionata vita individuale. Non avevano simpatia per l'industrialismo perché era spiacevole, perché la ricerca del guadagno sembrava loro indegna d'un'anima immortale, e perché il sorgere delle moderne organizzazioni economiche interferiva con la libertà individuale. Nel periodo postrivoluzionario essi vennero spinti gradualmente alla politica attraverso il nazionalismo: per loro ogni nazione aveva un'anima collettiva che non poteva esser libera finché i confini degli Stati fossero diversi da quelli delle nazioni. Nella prima metà del 19° secolo il nazionalismo fu il più vigoroso dei principi rivoluzionari e i più ardenti romantici lo appoggiarono.

Il movimento romantico è caratterizzato, in genere, dalla sostituzione di schemi estetici agli schemi utilitaristici. Il baco è utile ma non bello, la tigre è bella ma non utile. Darwin (che non era un romantico) apprezzava il baco; Blake apprezzava la tigre. La morale dei romantici si basa su motivi estetici. Ma per definire i romantici è necessario tener conto non solo dell'importanza dei motivi estetici, ma anche del cambiamento di gusto che rese il loro sentimento della bellezza diverso da quello dei predecessori. La loro preferenza per l'architettura gotica è uno degli esempi più lampanti. Un altro è il loro gusto in fatto di paesaggio. Il dottor Johnson preferiva Fleet Street

a qualsiasi panorama agreste, e sosteneva che chi si stanca di Londra dev'essere stanco della vita. Se c'era qualcosa nella campagna che potesse essere ammirato dai predecessori di Rousseau, era una scena di fertilità con ricchi pascoli e mandrie muggenti. Rousseau, che era svizzero, ammirava naturalmente le Alpi. Nei romanzi e nei racconti dei suoi discepoli troviamo torrenti selvaggi, orridi precipizi, impenetrabili foreste, tempeste e uragani marini, e in genere tutto ciò che è inutile, distruttivo e violento. Questo mutamento, a quanto pare, è più o meno permanente: quasi tutti oggi preferiscono il Niagara e il Gran Canon a opulente praterie e a campi di grano ondeggiante. Gli alberghi per i turisti offrono una ottima dimostrazione statistica del gusto per i panorami.

Il temperamento dei romantici si manifesta in modo più evidente nelle loro fantasie.

Amavano ciò che era strano; fantasmi, antichi castelli in rovina, ultimi malinconici discendenti di famiglie un tempo nobilissime, gente dedita al mesmerismo ed alle scienze occulte, tiranni decaduti e pirati levantini. Fielding e Smollett scrissero di gente normale in circostanze che potevano benissimo essersi verificate; e così fecero i realisti che reagirono al romanticismo. Ma, per i romantici, temi simili erano troppo pedestri; essi erano ispirati solo da ciò che era grandioso, misterioso e terrificante. La scienza, intesa in modo un po' dubbio, poteva essere utile solo se portava a qualcosa di sorprendente; ma in complesso era il Medioevo e ciò che vi era di più medioevale ai loro tempi che piaceva ai romantici.

Spessissimo sfuggivano interamente la realtà, passata o presente. Il vecchio marinaio è tipico sotto questo aspetto, e nel Kubla Khan di Coleridge è difficilmente riconoscibile lo storico monarca di Marco Polo.

Interessante la geografia dei romantici: da Xanadu alla «solitaria spiaggia corasmiana» i luoghi di questa geografia sono misteriosi, asiatici, antichi. Il movimento romantico, pur dovendo la sua origine a Rousseau, fu al principio soprattutto tedesco.

I romantici tedeschi erano giovani negli ultimi anni del 18° secolo, e fu proprio allora che espressero le loro concezioni più caratteristiche. Coloro che non ebbero la fortuna di morir giovani, lasciarono poi che la loro individualità fosse livellata dal conformismo della Chiesa cattolica. (Un romantico poteva diventare cattolico solo se era nato protestante, altrimenti difficilmente avrebbe potuto esserlo: infatti era necessario accoppiare cattolicesimo e spirito di rivolta). I romantici tedeschi influenzarono Coleridge e Shelley, ma anche indipendentemente dall'influenza tedesca il romanticismo si affermò in Inghilterra durante i primi anni del 19° secolo. Per quanto in forma attenuata, esso fiorì in Francia dopo la Restaurazione, fino a Victor Hugo. In America può esser ritrovato in forma quasi pura in Melville, Thoreau e Brook Farm, e in maniera piuttosto blanda in Emerson e Hawthorne. Benché i romantici tendessero al cattolicesimo, c'era inevitabilmente qualcosa di protestante nell'individualismo delle loro concezioni, e i loro successi non effimeri nel modellare costumi, opinioni e

istituzioni si limitarono quasi soltanto ai paesi protestanti.

Gli inizi del romanticismo in Inghilterra si possono individuare negli scritti dei satirici.

Nei Rivali di Sheridan (1775) l'eroina è decisa a sposare per amore un povero piuttosto che un ricco come vorrebbero il suo tutore e i genitori; ma il ricco che essi hanno scelto conquista poi l'amore di lei corteggiandola sotto falso nome e fingendo di essere povero. Jane Austen si prende gioco dei romantici nell'Abbazia di Northanger e in Buonsenso e sensibilità (1797-1798). Nell'Abbazia di Northanger c'è un'eroina che viene traviata dalla lettura dell'ultraromantico Misteri di Udolfo della Radcliffe, pubblicato nel 1794. Il primo buon lavoro romantico in Inghilterra (a parte Blake che era un solitario e difficilmente può esser fatto rientrare in un «movimento») fu Il vecchio marinaio di Coleridge, pubblicato nel 1799. L'anno seguente, essendo stato purtroppo fornito di fondi dai Wedgwoods, Coleridge andò a Gottinga e si sprofondò in Kant, il che non giovò ai suoi versi. Quando Coleridge, Wordsworth e Southey divennero reazionari, l'odio per la Rivoluzione e per Napoleone creò una temporanea interruzione nel romanticismo inglese. Ma esso fu presto richiamato in vita da Byron, Shelley e Keats e, entro certi limiti, dominò tutta l'epoca vittoriana. Il Frankenstein di Mary Shelley, scritto sotto l'ispirazione delle conversazioni avute con Byron nel romantico scenario delle Alpi, contiene quella che si potrebbe quasi considerare un'allegorica e profetica storia dello sviluppo del romanticismo. Il mostro di Frankenstein non è, come è divenuto poi nel linguaggio

comune, un mostro puro e semplice: è, al principio, un essere gentile, desideroso dell'affetto umano ed è spinto più tardi all'odio ed alla violenza dall'orrore che la sua bruttezza ispira in coloro in cui tenta di guadagnare l'amore. Non visto, egli osserva una virtuosa famiglia di poveri contadini e nascostamente assiste alle loro faccende. Infine decide di mostrarsi loro: «Quanto più io li vedevo, tanto più grande diveniva il mio desiderio di ottenere la loro protezione e la loro benevolenza; il mio cuore aspirava ad esser conosciuto ed amato da quelle care creature; vedere i loro dolci sguardi diretti con affetto su di me era la mia massima ambizione. Non potevo pensare che essi si sarebbero allontanati da me con sdegno ed orrore».

Ma essi lo fanno. Allora egli domanda al suo creatore di creare una femmina simile a lui e, quando anche questo gli fu rifiutato, si dedica ad uccidere, a uno a uno, tutti coloro che Frankenstein amava. Ma anche quando, compiuti tutti i suoi delitti, egli mira il corpo esanime di Frankenstein, i sentimenti del mostro rimangono nobili: «Anche questa è una mia vittima! Con la sua uccisione i miei delitti sono consumati; il miserabile genio del mio essere è ferito fin nel profondo. Oh, Frankenstein, generoso e devoto essere! Che vale che io ora ti chieda di perdonarmi? Io che irreparabilmente ti ho distrutto, distruggendo tutto ciò che amavi. Ahimè! Egli è freddo, non può rispondermi... Quando scorro il terribile elenco dei miei peccati, non posso credere di esser la stessa creatura i cui pensieri erano un tempo pieni di visioni sublimi e trascendentali

sulla bellezza e sulla maestà del Bene. Ma è proprio così; l'angelo caduto diventa maligno demonio. Tuttavia, anche quel nemico di Dio e dell'uomo ebbe amici e compagni nella sua desolazione; io sono solo».

Ove la si spogli della sua forma romantica, non c'è nulla di irrealistico in questa psicologia, e non è necessario ricorrere ai pirati o ai re vandali per trovare dei paralleli. L'ex-Kaiser, a Doorn, si lamentava con un visitatore inglese che i britannici non lo amassero più. Il dottor Burt, nel suo libro sulla delinquenza minorile, parla di un bimbo settenne che gettò un altro ragazzo nel Regent's Canal. Il motivo che addusse era che né la sua famiglia né i suoi coetanei mostravano dell'affetto per lui. Ma il dottor Burt lo trattò con gentilezza e il bambino divenne un cittadino rispettabile.

Nessun dottor Burt intraprese la rieducazione del mostro di Frankenstein.

Non è la psicologia dei romantici ad essere in difetto; è la loro scala di valori.

Ammirano le forti passioni, non importa quali, e quale possa essere la loro conseguenza sociale. L'amore romantico, specie quando è sfortunato, ha forza sufficiente da conquistarsi la loro approvazione; ma la maggior parte delle passioni più forti sono distruttive: odio, inimicizia, gelosia, rimorso, disperazione, orgoglio scatenato e ira di chi è ingiustamente oppresso, ardore marziale e disprezzo per gli schiavi e per i vili. Quindi il tipo d'uomo che i romantici, specie i byroniani, vagheggiavano, è violento e antisociale: un ribelle anarchico o un tiranno conquistatore.

Questo modo di vedere si richiama a motivi che

giacciono molto profondamente nell'umana natura e nella stessa condizione dell'uomo. è per il proprio interesse che l'uomo è divenuto un gregario, ma per istinto è rimasto per lo più un solitario; di qui il bisogno di religione e di moralità per rafforzare quello che è il suo vero interesse. Però l'abitudine di soprassedere a soddisfazioni presenti per vantaggi futuri è tediosa, e quando sorgono le passioni i prudenti vincoli della vita sociale divengono difficili a sopportarsi. Chi in questi momenti si libera da tali vincoli, acquista nuova energia e la misura delle proprie forze, in virtù della cessazione del conflitto intimo; benché possa finire col rovinarsi, gode intanto d'un sentimento di divina esaltazione che, noto ai grandi mistici, non può mai essere sperimentato attraverso le comuni virtù. La parte solitaria della natura si riafferma, ma, se l'intelletto funziona ancora, tale riaffermazione deve ornarsi di vesti mistiche. Il mistico diviene una sola cosa con Dio, e nella contemplazione dell'infinito si sente sciolto dai suoi doveri verso il prossimo. Il ribelle anarchico fa anche di più: non si sente una sola cosa con Dio, ma Dio stesso.

Verità e dovere, che rappresentano la nostra soggezione alla materia e al prossimo, non esistono più per l'uomo che è divenuto Dio; per gli altri la verità è ciò che egli afferma, il dovere ciò che egli comanda. Se potessimo vivere tutti in solitudine e senza lavorare, potremmo tutti gioire di questa estasi d'indipendenza; dato che non lo possiamo, le sue delizie sono unicamente circoscritte ai pazzi e ai dittatori. La rivolta degli istinti solitari contro le catene sociali è la chiave della filosofia,

della politica e dei sentimenti, non solo di quello che comunemente si chiama il movimento romantico, ma della sua progenie fino al giorno d'oggi. La filosofia, per influsso dell'idealismo tedesco, divenne solipsista, e lo sviluppo della persona fu proclamato principio fondamentale dell'etica. Per quel che riguarda il sentimento, è stato necessario giungere ad uno sgradevole compromesso tra la ricerca della solitudine e le necessità della passione e dell'economia. Nel racconto di D.H. Lawrence «L'uomo che amava le isole», il protagonista disdegna un simile compromesso ed infine muore di fame e di freddo, ma nel godimento d'una completa solitudine; a un tal grado di coerenza non sono giunti però gli scrittori che lodano l'isolamento. Gli agi della vita civile non sono raggiungibili da parte degli eremiti e chi vuol scrivere libri e produrre opere d'arte deve affidarsi all'amministrazione altrui, se vuol sopravvivere mentre lavora. Per continuare a sentirsi solitario dev'essere in grado di impedire a chi lo serve di urtare la sua personalità, il che si realizza meglio avendo a disposizione degli schiavi.

L'amore passionale, però, è materia più difficile. Finché si considerano gli amanti come se fossero in rivolta contro le pastoie sociali, li ammiriamo, ma nella realtà la stessa relazione amorosa diviene presto una pastoia sociale, e si finisce con l'odiare l'amante tanto più violentemente quanto più l'amore è forte ed è difficile sciogliere il nodo. Quindi l'amore viene concepito come una battaglia in cui ciascuno tenta di distruggere l'altro, sfondando le mura protettive della sua personalità. Questo

punto di vista è divenuto familiare attraverso gli scritti di Strindberg e, ancor più, attraverso quelli di D. H. Lawrence.

Non soltanto l'amore passionale, ma ogni relazione d'amicizia è possibile, quindi, soltanto in quanto si considerano gli altri come proiezione del proprio Io. Questo è fattibile se gli altri sono dei consanguinei, e tanto più facilmente quanto più è stretta la parentela. Ed ecco un'accentuazione del fatto razziale che porta, come nel caso dei Tolomei, all'endogamia. Sappiamo come questo interessò Byron; Wagner suggerisce un sentimento analogo nell'amore tra Sigmundo e Siglinda; Nietzsche, anche se non in maniera scandalosa, preferiva sua sorella a tutte le altre donne: «Con quanto forza io sento», le scrive, «in tutto ciò che dici e fai, che apparteniamo allo stesso ceppo. Tu capisci di me più degli altri, perché siamo dello stesso sangue. Questo si adatta molto bene alla mia "filosofia"».

Il principio di nazionalità, di cui Byron fu uno dei sostenitori, è un'estensione della stessa «filosofia». Si suppone che una nazione sia una razza che discenda da comuni progenitori, e che abbia in comune una specie di «coscienza del sangue». Mazzini, il quale criticava sempre gli Inglesi perché non apprezzavano abbastanza Byron, immaginava le nazioni in possesso d'una mistica individualità e attribuiva loro quella stessa anarchica grandezza che gli altri romantici attribuivano ai loro eroi. La libertà per le nazioni cominciò ad essere considerata, non solo da Mazzini, ma da uomini di Stato relativamente equilibrati, come qualcosa di assoluto, che in pratica

rendeva impossibile la cooperazione internazionale. La fede nel sangue e nella razza è naturalmente legata all'antisemitismo. Al tempo stesso, il modo di vedere romantico, sia perché è aristocratico sia perché preferisce la passione al calcolo, ha un violento disprezzo per il commercio e la finanza. In tal modo i romantici sono spinti a proclamare un'opposizione al capitalismo che è di natura del tutto diversa da quella dei socialisti che rappresentano gli interessi del proletariato, dato che è un'opposizione basata sul disgusto per le preoccupazioni economiche, e rafforzata dalla convinzione che il mondo capitalistico sia governato dagli ebrei. Questa è l'opinione espressa da Byron in una delle rare occasioni in cui accondiscende a prendere in considerazione qualcosa di così volgare come il potere economico:

Chi tien del mondo in pugno la bilancia?

Chi, sui conquistatori (liberali o realisti che sien) regna?

Chi sveglia

Gl'iberici patrioti scamiciati

(I quali fan guaire e barbugliare

*D'Europa ogni gazzetta)? Chi mantiene
Il Mondo (il Nuovo e il Vecchio) nel dolore*

O nel piacere? Chi più liscia scorrere

Lo politica fa? Non forse il nobile

Ardimento del Còrso?... No, l'ebreo

Rothschild, e il pari suo: Baring, cristiano.

Forse il verso non è molto musicale, ma il sentimento appartiene senz'altro al nostro tempo e riecheggia nei

seguaci di Byron. Il movimento romantico, nella sua essenza, aspirava a liberare la persona umana dai vincoli delle convenzioni sociali e della morale tradizionale. In parte, questi vincoli erano inutili impedimenti a forme di attività apprezzabilissime; infatti ogni antica comunità aveva man mano espresso regole di comportamento a favore delle quali si poteva dire solo che erano tradizionali. Ma le passioni egoistiche, una volta lasciate libere, non si sottomettono facilmente alle necessità sociali. Il Cristianesimo era riuscito, entro certi limiti, a domare l'io; ma da cause economiche, politiche e intellettuali scaturiva ormai una rivolta contro le Chiese, e il movimento romantico portò questa rivolta anche nel campo morale. Incoraggiando un nuovo io senza leggi, il romanticismo rese impossibile la cooperazione sociale, e lasciò i suoi discepoli di fronte all'alternativa: anarchia o dispotismo. L'egoismo, al principio, faceva sì che ciascuno si attendesse dagli altri una tenerezza materna; ma quando si scoprì, con indignazione, che anche gli altri avevano il loro io, il deluso desiderio di tenerezza si volse in odio e in violenza. L'uomo non è un animale solitario e, finché esisterà una vita sociale, la realizzazione di sé non può essere il principio supremo dell'etica.

19: ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), pur essendo un

filosofe nel senso dato a questa parola in Francia nel 18° secolo, non era quello che oggi si direbbe un «filosofo». Nondimeno esercitò un potente influsso sulla filosofia, non meno che sulla letteratura, sul gusto, sul costume e sulla politica. Qualunque possa essere la nostra opinione sui suoi meriti di pensatore, dobbiamo riconoscere la sua immensa importanza sociale. Questa importanza derivò principalmente dal suo appello al cuore, e a quella che allora si chiamava «sensibilità». È il padre del movimento romantico, l'iniziatore di quei sistemi di pensiero che deducono i fatti extra-umani dai sentimenti umani, l'inventore della filosofia politica delle dittature pseudo-democratiche sorte in opposizione alle monarchie assolute tradizionali. Da allora in poi, coloro che si considerano dei riformatori si sono divisi in due gruppi, quelli che seguono Rousseau e quelli che seguono Locke. A volte essi cooperarono e molti non ci vedevano alcuna incompatibilità. Gradualmente, però, l'incompatibilità è divenuta sempre più evidente.

Hitler è una conseguenza di Rousseau, Roosevelt e Churchill di Locke. La biografia di Rousseau è narrata molto dettagliatamente da lui stesso nelle Confessioni, ma senza alcun riguardo per la verità. Si compiaceva di atteggiarsi a gran peccatore e a volte esagerava sotto questo aspetto. Tuttavia esistono abbondanti prove che egli fosse privo di tutte le comuni virtù. Questo non lo preoccupava, in quanto era convinto d'aver sempre un cuore caldo: il che, però, non gli impedì mai di compiere azioni spregevoli verso i suoi migliori amici. Narrerò della

sua vita solo quanto è necessario per capire il suo pensiero e il suo influsso.

Nacque a Ginevra e ricevette un'educazione da calvinista ortodosso. Suo padre, che era povero, praticava contemporaneamente le professioni di orologiaio e di maestro di danza; sua madre morì quando lui era bambino e fu quindi allevato da una zia. Lasciò la scuola a dodici anni e fece l'apprendista di vari mestieri, ma li odiò tutti e a sedici anni fuggì da Ginevra nella Savoia. Non avendo mezzi di sussistenza, andò da un prete cattolico e gli disse di volersi convertire. La conversione formale ebbe luogo a Torino in un istituto per catecumeni; il processo durò nove giorni. Rousseau stesso dichiara che i motivi che lo spinsero erano interamente mercenari: «Non potevo nascondermi che il sacro atto che stavo compiendo era in fondo un atto da bandito».

Ma questo fu scritto dopo il suo ritorno al protestantesimo, e abbiamo ragione di credere che per qualche anno Rousseau sia stato un sincero cattolico. Nel 1742 testimoniò che una casa in cui viveva nel 1730 era stata miracolosamente salvata da un incendio per le preghiere d'un vescovo.

Allontanatosi dall'istituto torinese con venti franchi in tasca, divenne lacchè di una signora chiamata Madanse de Vercelli, che morì tre mesi dopo. Alla morte di lei, Rousseau fu trovato in possesso di un nastro che le era appartenuto, e che in realtà egli aveva rubato. Rousseau asserì che gli era stato dato da una certa cameriera che gli piaceva; la sua affermazione fu creduta e la cameriera

venne punita. La scusa addotta è strana: «Mai la malvagità fu lontana da me come in quel crudele momento; e quando io accusai quella povera ragazza (sembra contraddittorio eppure è vero) il mio affetto per lei fu la causa di ciò che feci. Ella era sempre presente al mio spirito ed io riversai la mia vergogna sul primo oggetto che mi si presentò». È un buon sempio della maniera in cui, nell'etica di Rousseau, la sensibilità prendeva il posto di tutte le comuni virtù.

Dopo questo incidente, trovò protezione presso Madame de Warens, convertita come lui dal protestantesimo, una graziosa signora che riceveva una pensione dal re di Savoia in considerazione dei servigi da lei resi alla religione. Per nove o dieci anni, Rousseau passò la maggior parte del suo tempo in questa casa; chiamava la signora «maman» anche quando diventò la sua amante. Per un certo tempo se la divise con il factotum della signora; vivevano tutti nella più grande amicizia e quando il factotum morì Rousseau ne provò dispiacere. Ma si consolò con il pensiero: «Bene; in ogni modo prenderò i suoi abiti». Durante questi primi anni, passò lunghi periodi in vagabondaggi, viaggiando a piedi e conducendo una vita precaria. In uno di questi periodi, un amico con il quale stava viaggiando ebbe un attacco epilettico nelle strade di Lione; Rousseau approfittò della folla che li circondava per abbandonare l'amico nel bel mezzo della sua crisi. In un'altra occasione divenne segretario di un uomo che diceva d'essere un archimandrita sulla via del Santo Sepolcro; in un'altra ancora ebbe un'avventura con una

ricca signora camuffandosi da giacobita scozzese di nome Dudding.

Però, nel 1743, mediante l'aiuto d'una gran signora, divenne segretario dell'ambasciatore francese a Venezia, un cretino di nome Montaigu che lo fece lavorare, ma trascurò di pagargli il salario. Rousseau eseguì bene il suo lavoro e questa volta l'inevitabile vertenza non avvenne per colpa sua. Andò a Parigi per cercare di ottenere giustizia; tutti ammettevano che egli avesse ragione, ma per lungo tempo non se ne fece nulla. Le noie di questo ritardo ebbero la loro parte nel volgere Rousseau contro la forma di governo esistente in Francia, benché infine egli ricevesse gli arretrati che gli erano dovuti. Fu in questo periodo (1745) che Rousseau prese con sé Teresa Le Vasseur, che era cameriera nel suo albergo a Parigi. Visse con lei per il resto della sua vita (pur non tralasciando altre avventure); ebbe da lei cinque bambini che portò tutti all'Ospizio dei Trovatelli. Nessuno ha mai capito che cosa lo attraesse in lei. Era brutta e ignorante; non sapeva né leggere né scrivere. Rousseau le insegnò a scrivere, ma non a leggere: non sapeva i nomi dei mesi e non sapeva contare i soldi. Sua madre era avida e avara: ambedue consideravano Rousseau e tutti i suoi amici solo come fonti di guadagno. Rousseau asserisce, vero o falso che sia, di non aver mai avuto un barlume di amore per Teresa; negli ultimi anni ella beveva e correva appresso ai garzoni di stalla. Probabilmente Rousseau godeva nel sentirsi indiscutibilmente superiore a lei, sia dal punto di vista intellettuale che da quello finanziario, e di vedere

come Teresa dipendesse completamente da lui. Era sempre scontento in compagnia dei grandi, e preferiva sinceramente la gente semplice: sotto quest'aspetto il suo sentimento democratico era del tutto sincero. Per quanto non l'avesse sposata, trattava Teresa quasi come una moglie, e tutte le grandi dame che furono sue amiche dovettero aver a che fare con lei.

Il suo primo successo letterario Rousseau l'ottenne piuttosto tardi. L'Accademia di Digione offriva un premio per il miglior saggio sul problema: «Le arti e le scienze hanno conferito dei benefici all'umanità?» Rousseau sostenne la tesi negativa e vinse il premio (1750). Asseriva che la scienza, le lettere e le arti sono le peggiori nemiche della morale e che, creando dei bisogni, sono all'origine della schiavitù; infatti, come si possono imporre catene a coloro che vanno nudi come i selvaggi e gli Indiani?

Come è lecito attendersi, Rousseau era per Sparta contro Atene. Aveva letto le Vite di Plutarco a sette anni e ne aveva riportato una forte impressione; ammirava particolarmente la Vita di Licurgo. Come gli Spartani, considerava il successo in guerra una prova dei meriti di un uomo; nondimeno ammirava i «nobili selvaggi» che i civilizzati europei possono sconfiggere in guerra. La scienza e la virtù, sosteneva, sono incompatibili, tutte le scienze hanno una origine ignobile. L'astronomia proviene dalla superstizione astrologica: l'eloquenza dall'ambizione; la geometria dall'avarizia; la fisica dalla vana curiosità; ed anche l'etica ha la sua origine nell'orgoglio umano.

L'educazione e l'arte di dipingere vanno deplorate. Ciò

che distingue l'uomo civile dal barbaro sprovvisto è male.

Vinto il premio e raggiunta un'improvvisa fama con il suo saggio, Rousseau prese a vivere secondo le sue massime. Adottò la vita semplice e vendette l'orologio, dicendo che non avrebbe avuto più bisogno di saper l'ora.

Le idee del primo saggio vennero ulteriormente elaborate in un secondo, un «Discorso sull'ineguaglianza» (1754), che però non vinse alcun premio. Rousseau sosteneva che «l'uomo è per natura buono, ed è reso cattivo soltanto dalle istituzioni», il che è l'antitesi della dottrina del peccato originale e della salvezza attraverso la Chiesa.

Come la maggior parte dei teorici della sua epoca, parlava dello stato di natura, anche in forma ipotetica, come di «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, e su cui nondimeno è necessario avere idee giuste per giudicare bene il nostro stato presente». La legge naturale dovrebbe essere dedotta dallo stato di natura, ma finché non sappiamo nulla dell'uomo naturale è impossibile determinare la legge prescritta fin dalle origini e meglio adatta a lui.

Tutto ciò che possiamo sapere è che la volontà di chi è soggetto a tale legge dev'essere conscia della sua sottomissione, e che ciò deve provenire direttamente dalla voce della natura. Rousseau non si oppone alla ineguaglianza naturale, quella cioè che tien conto dell'età, della salute, dell'intelligenza, eccetera, ma soltanto all'ineguaglianza risultante dai privilegi convenzionali.

L'origine della società civile e della conseguente ineguaglianza sociale va ricercata nella proprietà privata. «Il primo uomo che, avendo cinto un pezzo di terra, si credette in diritto di dire: "Questo è mio" e trovò della gente abbastanza ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile». Dice poi che fu una deplorabile rivoluzione a introdurre l'industria dei metalli e l'agricoltura; il grano è il simbolo delle nostre disgrazie. L'Europa è il continente più infelice perché ha più grano e più ferro di tutti. Per evitare il male basterebbe abbandonare la civiltà, perché l'uomo è naturalmente buono e il selvaggio, quando ha pranzato, è in pace con la natura ed è amico di tutti i suoi simili. Rousseau mandò questo saggio a Voltaire, il quale rispose (1755): «Ho ricevuto il vostro nuovo libro contro la razza umana; e ve ne ringrazio. Non fu mai impiegata tanta intelligenza allo scopo di definirci tutti stupidi. Vieni voglia, leggendo il vostro libro, di camminare sulle quattro zampe. Ma avendo perduto questa abitudine da più di sessant'anni, sento purtroppo l'impossibilità di riprenderle. Né posso mettermi alla ricerca dei selvaggi del Canada, perché le malattie cui son condannato rendono necessario per me un medico europeo; perché in quelle regioni c'è la guerra; e perché il nostro esempio ha reso quei selvaggi cattivi quasi quanto noi».

Non sorprende che Rousseau e Voltaire abbiano finito per litigare; sorprende piuttosto il fatto che non abbiano litigato prima. Nel 1754, divenuto ormai famoso, la sua città natale si ricordò di lui e Rousseau fu invitato a visitarla. Accettò, ma poiché solo i calvinisti potevano

essere cittadini di Ginevra, egli dovette riconvertirsi alla sua fede originaria. Aveva già preso l'abitudine di parlar di sé come di un ginevrino puritano e repubblicano, e dopo questa riconversione pensava di vivere a Ginevra. Dedicò il suo Discorso sull'ineguaglianza alle autorità cittadine, ma queste non lo gradirono; non desideravano esser considerate uguali ai cittadini comuni. La loro ostilità non fu il solo ostacolo alla sua vita ginevrina; ce ne fu un altro ancor più grave, ed era che anche Voltaire era andato a vivere a Ginevra. Voltaire era autore di commedie ed entusiasta di teatro, ma Ginevra per puritanesimo proibì tutte le rappresentazioni drammatiche.

Quando Voltaire tentò di far ritirare il bando, Rousseau si iscrisse nelle liste del partito puritano. I selvaggi non recitano mai commedie; Platone le disapprova; la Chiesa cattolica rifiuta di sposare e di seppellire gli attori; Bossuet chiama il dramma una «scuola di concupiscenza». L'opportunità di un attacco a Voltaire era troppo buona per essere perduta, e Rousseau si fece campione della virtù ascetica. Questo non era il primo dissapore pubblico tra i due eminenti uomini. Il primo fu occasionato dal terremoto di Lisbona (1755), sul quale Voltaire scrisse una poesia, gettando dubbi sul provvidenziale governo del mondo. Rousseau ne fu indignato e commentò: «Voltaire, pur mostrando sempre di credere in Dio, in realtà non credette mai in altri che nel demonio, dato che pretende che Dio sia un essere malefico che gode solo nel far del male. L'assurdità di questa dottrina è rivoltante, specie in un uomo circondato da ogni sorta di buone cose, e che al

riparo della sua stessa felicità tenta di riempire i suoi consimili di disperazione con la crudele e terribile immagine delle atroci calamità che però non lo toccano».

Rousseau, da parte sua, non vide alcun motivo di far tanto chiasso intorno ad un terremoto. È senz'altro una buona cosa che un certo numero di persone debba rimanere ucciso, in una maniera o nell'altra. Inoltre gli abitanti di Lisbona hanno sofferto del terremoto perché vivevano in case alte sette piani: se fossero stati sparsi nei boschi, come la gente dovrebbe fare, essi ne sarebbero usciti indenni. La teologie dei terremoti e la moralità dei lavori teatrali provocarono un'aspra contesa tra Voltaire e Rousseau, in cui tutti i philosophes presero partito. Voltaire trattava Rousseau da pazzo pericoloso:

Rousseau parlava di Voltaire come di «quel portavoce di empietà, quel bell'ingegno, e quell'anima vile». I bei sentimenti però devono trovare sempre la loro espressione e Rousseau scrisse a Voltaire (1760):

«Vi odio, infatti, perché così avete voluto; ma vi odio come un uomo ancor più degno d'essere amato, se voi lo aveste voluto. Di tutti i sentimenti di cui il mio cuore era pieno nei vostri riguardi, rimangono solo l'ammirazione innegabile per il vostro ingegno e l'amore per i vostri scritti. Se non c'è nulla in voi che io possa onorare oltre il vostro talento, non è colpa mia».

Veniamo ora al periodo più fruttuoso della vita di Rousseau. Il suo romanzo *La nouvelle Héloïse* apparve nel 1760; *émile* e *Il contratto sociale* entrambi nel 1762. *émile*, che è un trattato sull'educazione rispondente ai principi

«naturali», avrebbe potuto essere considerato dalle autorità come inoffensivo, se non avesse contenuto «La professione di fede di un vicario savoiaro», che esponeva i principi della religione naturale così come erano intesi da Rousseau, ed era irritante sia per l'ortodossia cattolica, sia per quella protestante. Il contratto sociale era anche più pericoloso, perché difendeva la democrazia e negava il diritto divino dei re. I due libri, pur accrescendo grandemente la sua fama, gli tirarono addosso una tempesta di condanne ufficiali. Fu obbligato a fuggire dalla Francia; Ginevra non voleva saperne di lui (Il Consiglio di Ginevra ordinò che i due libri fossero bruciati e dette istruzioni perché Rousseau fosse arrestato se veniva in città. Il governo francese aveva ordinato il suo arresto; la Sorbona ed il parlamento di Parigi condannarono l'émigré.); Berna rifiutò di dargli asilo. Infine Federico il Grande ebbe pietà di lui e gli permise di vivere a Motiers, vicino a Neuchâtel, che era nei domini del re filosofo. Là Rousseau visse per tre anni; ma trascorso questo periodo (1765) gli abitanti di Motiers, guidati dal pastore, lo accusarono di veneficio e tentarono d'ucciderlo. Rousseau fuggì in Inghilterra dove Hume, nel 1762, gli aveva offerto i suoi servigi.

In Inghilterra, al principio, tutto andò bene. Rousseau ebbe un grande successo mondano, e Giorgio terzo gli assicurò una pensione. Vedevo Burke quasi tutti i giorni, ma la loro amicizia si raffreddò presto, tanto che Burke diceva: «Sia per muovere il suo cuore, che per guidare la sua intelligenza, egli non dava ascolto ad altro principio

che alla vanità». Hume gli rimase fedele più a lungo di tutti, dicendo di amarlo molto e di poter vivere con lui tutta la vita in reciproca amicizia e stima. Ma proprio in quest'epoca Rousseau aveva cominciato a soffrire di quella mania di persecuzione che poi lo rese folle, e sospettava Hume d'essere un agente dei complotti contro la sua vita. In certi momenti, rendendosi conto dell'assurdità di simili sospetti, avrebbe abbracciato Hume esclamando: «No, no, Hume non è un traditore», a cui Hume (senza dubbio molto imbarazzato) avrebbe risposto: «Quoi, mon cher Monsieur!» Ma infine le sue fantasie vinsero, ed egli fuggì. Trascorse gli ultimi suoi anni a Parigi in grande povertà e, quando morì, si sospettò il suicidio.

Dopo la rottura, Hume disse: «Egli ha soltanto sentito durante l'intero corso della sua vita e la sua sensibilità giunse ad un vertice oltre il quale non conosco altri esempi; ma ciò gli dà un sentimento di acuta sofferenza più che di piacere. è come un uomo cui siano stati strappati non solo gli abiti, ma anche la pelle e sia stato spinto, in tali condizioni, a combattere con gli aspri e tempestosi elementi». Questo è il miglior compendio del suo carattere che sia compatibile con la verità.

C'è molto nell'opera di Rousseau che, per quanto importante sotto altri punti di vista, non riguarda la storia del pensiero filosofico. Esaminerò in particolare soltanto due aspetti delle sue teorie: la sua teologia, e la sua teoria politica.

In teologia Rousseau apportò un'innovazione che adesso è stata accettata dalla grande maggioranza dei

teologi protestanti. Prima di lui ogni filosofo, da Platone in poi, se credeva in Dio, prospettava degli argomenti intellettuali in sostegno della sua fede. (Dobbiamo fare eccezione per Pascal. «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione ignora», è del tutto nello stile di Rousseau.) Gli argomenti possono sembrarci non molto convincenti, e probabilmente non erano decisivi per chi non fosse già certo della verità della conclusione. Ma il filosofo che avanzava gli argomenti li credeva senza dubbio logicamente validi, e tali da provocare la certezza dell'esistenza di Dio in qualunque persona non prevenuta e di sufficiente capacità filosofica. I protestanti moderni, che pur ci spingono a credere in Dio, disdegnano per lo più le vecchie «prove» e basano la loro fede su qualche aspetto della natura umana: il sentimento del timore, il mistero, il senso del giusto e dell'ingiusto, le aspirazioni e così via.

Questo modo di difendere la fede religiosa fu scoperto da Rousseau. Ormai è divenuto così familiare, che la sua originalità può non essere apprezzata da un lettore moderno, a meno che non si prenda la pena di paragonare Rousseau a Cartesio o a Leibniz. «Ah Madame!» scrive Rousseau ad una signora aristocratica, «talvolta nel segreto del mio studio, con le mani pressate sugli occhi o nel buio della notte, sono convinto che non ci sia Dio. Ma guardate laggiù: il levar del sole, il modo come esso fuga le nebbie che coprono la terra e resta senza veli nella meravigliosa e lucente scena della natura, disperde al tempo stesso ogni nube dalla mia anima. Ritrovo la mia fede ed il mio Dio e credo in Lui, Lo ammiro, Lo adoro e

mi prostro dinanzi alla Sua bellezza». In un'altra occasione dice: «Credo in Dio così fortemente come credo in qualsiasi altra verità, perché il credere il non credere sono le ultime cose al mondo che dipendano da me». Questo genere di argomentazione ha il difetto d'essere soggettivo; il fatto che Rousseau non possa fare a meno di credere in qualcosa non offre alcun appiglio ad un'altra persona per credere a sua volta. Rousseau era assai enfatico nel suo teismo. Una volta giunse fino ad abbandonare un ricevimento perché Saint Lambert (uno degli ospiti) aveva espresso un dubbio intorno all'esistenza di Dio.

«Moi, Monsieur», esclamò Rousseau irato, «je crois en Dieu!» Robespierre, suo fedele discepolo in tutto, lo seguì anche sotto questo aspetto. La Fête de l'être Suprême sarebbe stata approvata da Rousseau di tutto cuore. «La professione di fede di un vicario savoiaro», che è un intermezzo del quarto Libro dell'émile, è l'esposizione più esplicita e formale del credo di Rousseau. Per quanto questa «professione» voglia essere solo ciò che la voce della natura ha proclamato ad un virtuoso prete che si trova nei guai per l'errore del tutto «naturale» d'aver sedotto una donna non sposata (Altrove Rousseau riferisce questa frase di un prete savoiaro: «Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu'aux femmes mariées».), il lettore s'accorge con sorpresa che la voce della natura esprime un informe miscuglio di argomenti tratti da Aristotele, Sant'Agostino, Cartesio e così via. è vero che essi sono rivestiti di nitore e di forma logica; si suppone che questo li giustifichi e permetta al degno vicario di dire ch'egli non si

cura della saggezza dei filosofi.

L'ultima parte della «professione di fede» contiene meno reminiscenze di precedenti pensatori che non la prima. Dopo essersi assicurato che c'è un Dio, il vicario passa ad esaminare le regole di condotta. «Non deduco queste regole», dice, «dai principi di un'alta filosofia, ma le trovo nel profondo del mio cuore, scritte dalla Natura a caratteri incancellabili». Sviluppa poi la teoria che la coscienza sia in ogni circostanza una guida infallibile al retto comportamento. «Grazie al cielo», così conclude questa parte della sua argomentazione, «adesso ci siamo liberati da tutto questo terrificante apparato filosofico; possiamo essere uomini anche senza essere colti; dispensati dall'impiegare la nostra vita nello studio della morale, abbiamo a minor prezzo una guida più sicura in questo immenso labirinto delle opinioni umane». I nostri sentimenti naturali, afferma, ci portano a servire l'interesse comune, mentre la ragione ci spinge all'egoismo. Abbiamo quindi soltanto da seguire il sentimento piuttosto che la ragione per essere virtuosi. La religione naturale (così il vicario chiamava la sua dottrina) non ha bisogno di una rivelazione; se gli uomini avessero ascoltato ciò che Dio dice al cuore, ci sarebbe stata una sola religione nel mondo. Che Dio si sia rivelato in modo particolare a certi uomini, lo si può sapere solo attraverso testimonianze umane, e quindi fallibili. La religione naturale ha il vantaggio d'essere rivelata direttamente a ciascun individuo. C'è un curioso brano sull'inferno, lì il vicario non sa se i cattivi vadano negli eterni tormenti, e dice con una

certa arroganza che la sorte dei cattivi non lo interessa gran che; ma in complesso inclina a credere che le pene dell'inferno non siano eterne. Comunque sia, è certo che la salvezza non può limitarsi ai membri d'una determinata Chiesa. Probabilmente fu il rifiuto della rivelazione e dell'inferno che scandalizzò così profondamente il governo francese ed il Consiglio di Ginevra. Il superamento della ragione a favore del sentimento non fu, a mio parere, un progresso. Infatti nessuno ci pensò finché la ragione stava dalla stessa parte della fede religiosa. Nell'ambiente di Rousseau la ragione, rappresentata da Voltaire, si opponeva alla religione: quindi, basta con la ragione! Per di più la ragione era cosa astrusa e difficile; il selvaggio, anche quando ha pranzato, non può capire l'argomento ontologico, e tuttavia il selvaggio è depositario d'ogni necessaria saggezza. Il selvaggio di Rousseau, che non era il selvaggio noto agli antropologi, era un buon marito e un dolce padre; era privo di cupidigia e la sua religione aveva una naturale grazia. Era una persona ammodo, ma se avesse potuto seguire le ragioni del buon vicario per credere in Dio, avrebbe dovuto capire più filosofia di quella che sarebbe lecito attendersi dalla sua innocente ingenuità.

A parte il carattere fittizio dell'«uomo naturale» di Rousseau, ci sono due obiezioni al fatto di basare le nostre convinzioni intorno ai fatti obiettivi sui sentimenti del cuore.

Una è che non c'è alcun motivo di supporre che tali convinzioni corrispondano poi a verità; l'altra è che le convinzioni che ne risultano sono soggettive, dato che il

cuore dice cose diverse a ciascuno. Alcuni selvaggi sono persuasi «per luce naturale» che è loro dovere mangiare la gente, ed anche i selvaggi di Voltaire, che sono spinti dalla voce della ragione a sostenere che si dovrebbero mangiare solo gesuiti, non sono del tutto soddisfacenti. Ai buddisti la luce della natura non rivela l'esistenza di Dio, ma proclama che è errato mangiare la carne degli animali. E anche se il cuore dicesse a tutti le stesse cose, questo non fornirebbe prova alcuna dell'esistenza di qualcosa al di fuori dei nostri sentimenti. Per quanto ardentemente io, o tutta l'umanità, possa desiderare qualcosa, per quanto necessario ciò possa essere per l'umana felicità, non è una ragione per supporre che questo qualcosa esista. Non c'è alcuna legge naturale che garantisca che l'umanità debba esser felice. Chiunque può vedere come questo sia vero per la nostra vita qui sulla terra, ma per una curiosa trasposizione, le nostre sofferenze in questa vita vengono utilizzate come argomento per affermare l'esistenza di una migliore vita nell'aldilà. Non adopreremmo un simile argomento in nessun altro campo. Se aveste comprato dieci dozzine di uova, e la prima dozzina fosse tutta fradicia, non ne dedurreste che le restanti nove dozzine debbano essere di qualità superiore; tuttavia questo è il ragionamento che «il cuore» ci spinge a fare per consolarci delle nostre sofferenze quaggiù. Per parte mia, preferisco l'argomento ontologico, l'argomento cosmologico e tutto il vecchio bagaglio, all'illogicità sentimentale che ha fatto seguito a Rousseau. Almeno i vecchi argomenti erano onesti: se validi, dimostravano il

loro assunto; se non validi, erano aperti a qualsiasi critica. Ma la nuova «teologia del cuore» evita gli argomenti; non può essere confutata perché non tenta nemmeno di dimostrare i suoi assunti. In fondo, l'unica ragione prospettata per la sua accettazione è che essa ci permette di indulgere a piacevoli sogni. Questa è una ragione insufficiente, e se io dovessi scegliere tra l'Aquinate e Rousseau sceglierei senza esitazione il santo. La teoria politica di Rousseau è esposta nel Contratto sociale, pubblicato nel 1762. Questo libro è di carattere assai diverso dalla maggior parte dei suoi scritti; contiene poco sentimento e molto ragionamento rigidamente intellettuale. Le dottrine esposte, pur rendendo formale omaggio alla democrazia, tendono a giustificare lo Stato totalitario. Ma Ginevra e l'antichità si alleavano per fargli preferire la Città-Stato ai grandi imperi come quelli di Francia e d'Inghilterra. Sul frontespizio si definisce «cittadino di Ginevra», e nelle frasi introduttive dice:

«Nato cittadino di un libero Stato, e membro della sovranità, per quanto debole influsso possa aver la mia voce nei pubblici affari, il diritto di votare basta ad impormi il dovere d'istruirmi intorno ad essi». Frequenti i riferimenti in lode di Sparta, quale appare attraverso la Vita di Licurgo di Plutarco. Rousseau dice che la democrazia è migliore nei piccoli Stati, l'aristocrazia in quelli di media grandezza, la monarchia nei grandi. Ma bisogna comprendere che, secondo lui, i piccoli Stati sono preferibili, in parte proprio perché vi si pratica meglio la democrazia. Quando parla di democrazia intende, come intendevano i Greci, la diretta

partecipazione di tutti i cittadini alla vita pubblica; chiama il governo rappresentativo «aristocrazia elettiva». Dato che la prima non è possibile in un grande Stato, le sue lodi per la democrazia implicano sempre le lodi per la Città-Stato. Quest'amore per la Città-Stato non è, secondo me, sufficientemente messo in rilievo nella maggior parte degli studi sulla filosofia politica di Rousseau.

Per quanto il libro, nel suo complesso, sia molto meno retorico della maggior parte degli scritti di Rousseau, il primo capitolo inizia con un passo retorico pieno di forza: «L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. Qualcuno si crede padrone degli altri, ma non cessa di essere più schiavo di loro». La libertà è la mela finale del pensiero di Rousseau ma è l'uguaglianza che egli apprezza, e ch'egli cerca di assicurare anche a spese della libertà.

La sua concezione del contratto sociale sembra, al principio, analoga a quella di Locke, ma si dimostra presto più simile a quella di Hobbes. Nello sviluppo susseguente allo stato di natura, sopravviene un'epoca in cui gli individui non possono più conservarsi nella loro primitiva indipendenza; diviene allora necessario per la loro conservazione che essi si uniscano per formare una società. Ma come posso io impegnare la mia libertà senza colpire i miei interessi? «Il problema è di trovare una forma associativa che difenda e protegga con la forza di tutta la comunità la persona e i beni di ciascun associato, e in cui ciascuno, unendo se stesso al tutto, possa ancora obbedire solo a se stesso e rimanere libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto

sociale fornisce la soluzione». Il contratto consiste nella «totale alienazione di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, all'insieme della comunità; infatti, in primo luogo, dato che ciascuno offre se stesso senza alcun limite, le condizioni sono identiche per tutti; e, stando così le cose, nessuno ha interesse a rendere le condizioni gravose per gli altri». L'alienazione deve avvenire senza riserve: «se gli individui conservassero certi diritti, come se non ci fosse alcun superiore comune per decidere tra loro e la comunità, ciascuno, essendo giudice di se stesso su un punto, vorrebbe esserlo su tutti; così continuerebbe lo stato di natura e la società diverrebbe necessariamente inoperante o tirannica».

Questo implica una completa esclusione della libertà e un completo rifiuto della dottrina dei diritti dell'uomo. È vero che in un capitolo successivo si trova qualche attenuazione di questa teoria. Vi si dice che, per quanto il contratto sociale dia al corpo politico un potere assoluto sopra tutti i suoi membri, nondimeno gli esseri umani hanno dei diritti naturali in quanto uomini. «Il sovrano non può imporre ai suoi sudditi alcun vincolo che sia inutile alla comunità e non può neppure desiderare di farlo». Ma il sovrano è l'unico giudice di ciò che è utile o inutile alla comunità. È chiaro che in questo modo si oppone alla tirannide soltanto una debolissima barriera.

Bisogna notare che, in Rousseau, «sovrano» non significa il monarca o il governo, ma la comunità nella sua collettiva capacità legislativa.

Il contratto sociale può essere definito con le seguenti

parole: «Ciascuno di noi pone la sua persona e tutti i poteri in comune sotto la suprema direzione della volontà generale e, nella nostra capacità collettiva, ciascun membro è concepito come una parte indivisibile del tutto». Questo atto associativo crea un corpo morale e collettivo che si chiama lo «Stato» quando è passivo, «Sovrano» quando è attivo e «Potere» quando è considerato in rapporto con gli altri corpi. Il concetto di «volontà generale», che compare nella definizione data del contratto gioca una parte assai importante nel sistema di Rousseau. Tra poco avrò altro da dire in proposito. Si suppone che il Sovrano non abbia bisogno di dar garanzie ai suoi sudditi perché, essendo formato degli individui che lo compongono, non può avere interessi contrari ai loro. «Il Sovrano, proprio in virtù di ciò che è, è sempre quello che dovrebbe essere». Questa dottrina può ingannare il lettore che trascuri l'uso piuttosto particolare che Rousseau fa dei termini. Il Sovrano non è il governo, che si ammette possa essere tirannico; il Sovrano è un'entità più o meno metafisica non rappresentata interamente da nessuno degli organi visibili dello Stato. Quindi la sua infallibilità, qualora venga ammessa, non ha le conseguenze pratiche che si potrebbero supporre. La volontà del Sovrano, che è sempre giusto, è la «volontà generale». Ciascun cittadino, in quanto cittadino, partecipa alla volontà generale, ma può anche, come individuo, avere una sua particolare volontà che vada contro la volontà generale. Il contratto sociale implica che chiunque rifiuti di obbedire alla volontà generale, debba essere forzato a farlo. «Questo significa

soltanto che egli sarà forzato ad esser libero».

Questo concetto di essere «forzato ad esser libero» è del tutto metafisico.

La volontà generale, al tempo di Galileo, era certamente anticopernicana; Galileo fu «forzato ad esser libero» quando l'Inquisizione lo obbligò a ritrattare? E un malfattore è «forzato ad esser libero» quando è messo in prigione? Pensate al Corsaro di Byron:

*Del mar profondo sulle liete acque,
Sconfinati altrettanto i pensier nostri
E liberi del pari i nostri cuori...*

Quest'uomo sarebbe più «libero», in una segreta? Il fatto strano è che i nobili pirati di Byron sono una diretta conseguenza di Rousseau, e tuttavia, nel brano esposto, Rousseau dimentica il romanticismo e parla come un poliziotto sofista. Hegel, che doveva molto a Rousseau, adottò questo significato improprio della parola «libertà» e la definì come il diritto di obbedire alla polizia, o qualcosa di non molto diverso.

Rousseau non ha quel profondo rispetto per la proprietà privata che caratterizza Locke e i suoi discepoli. «Lo Stato, in rapporto ai suoi membri, è padrone di tutti i loro beni». Né crede nella divisione dei poteri come era definita da Locke e da Montesquieu. Sotto questo aspetto, però, come sotto molti altri, le sue dettagliate conclusioni non concordano del tutto con i suoi primi principi generali. Nel terzo Libro, primo capitolo, dice che la parte del Sovrano è limitata a far leggi e che l'esecutivo (o governo) è un corpo intermedio posto tra i sudditi e il Sovrano per

assicurare i loro reciproci rapporti. Dice poi: «Se il Sovrano vuol governare, o il magistrato far leggi, o i sudditi rifiutare l'obbedienza, il disordine prende il posto dell'ordine e... lo Stato cade nel dispotismo e nell'anarchia». In questa frase, a parte le differenze di vocabolario, sembra che Rousseau sia d'accordo con Montesquieu. Ed eccomi alla dottrina della volontà generale, che è tanto importante quanto oscura. La volontà generale non è identica alla volontà della maggioranza, e neppure alla volontà di tutti i cittadini. È concepita, a quanto pare, come la volontà del corpo politico come tale. Se rammentiamo il concetto di Hobbes, per cui una società civile è una persona, dobbiamo supporre tale società dotata degli attributi della personalità, compresa la volontà. Ma allora ci troviamo di fronte alla difficoltà di decidere quali siano le manifestazioni visibili di questa volontà, e qui Rousseau ci lascia all'oscuro. Ci viene detto che la volontà generale ha sempre ragione e tende sempre al pubblico vantaggio; ma non ne viene di conseguenza che le deliberazioni popolari siano altrettanto giuste, perché c'è spesso una notevole differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale. Come possiamo sapere, dunque, qual è la volontà generale? C'è nello stesso capitolo una specie di risposta: «Se, quando il popolo, avute tutte le informazioni necessarie, prende le sue deliberazioni, i cittadini non comunicassero tra loro, il totale di tutte le piccole differenze darebbe sempre la buona volontà generale e la decisione sarebbe sempre buona».

Sembra che nella mente di Rousseau il concetto sia

questo: l'opinione politica di ciascuno è guidata dall'interesse personale, ma l'interesse personale consiste di due parti, l'una peculiare all'individuo, l'altra comune a tutti i membri della comunità. Se i cittadini non avessero modo di avere contatti gli uni con gli altri, i loro interessi individuali, essendo divergenti, si elideranno e rimarrà una risultante che rappresenterà il loro interesse comune; questa risultante è la volontà generale. Forse la concezione di Rousseau potrebbe essere illustrata con la gravitazione terrestre.

Ogni particella della terra attrae verso di sé tutte le altre particelle dell'universo; l'aria che è sopra a noi ci attrae verso l'alto, mentre la terra sotto di noi ci attrae in basso.

Ma tutte queste «egoistiche» attrazioni si elidono a vicenda allorché sono divergenti, e ciò che rimane è un'attrazione risultante, diretta verso il centro della terra. Questa potrebbe essere fantasticamente concepita come un'azione della terra considerata come comunità, e come l'espressione della sua volontà generale.

Dire che la volontà generale è sempre giusta vuol dire soltanto che, rappresentando ciò che vi è di comune tra gli interessi personali dei vari cittadini, essa deve rappresentare la più larga soddisfazione collettiva di interessi personali che sia possibile nella comunità. Questa interpretazione delle intenzioni di Rousseau mi sembra accordarsi con le sue parole meglio di qualsiasi altra interpretazione che io sia stato capace di escogitare.

(Per esempio: «Spesso c'è molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: quest'ultima considera

solo l'interesse comune: la prima guarda all'interesse privato, ed è soltanto una somma di volontà individuali: ma togliete da queste volontà quel di più o quel di meno che si elidono a vicenda, e la volontà generale rimarrà come somma di tutte le differenze».) Secondo Rousseau, ciò che in pratica viene ad interferire con l'espressione della volontà generale è l'esistenza di associazioni subordinate all'interno dello Stato.

Ciascuna di queste avrà la propria volontà generale, che può essere in conflitto con quella della comunità nel suo insieme. «Si può dire che non ci siano più tanti voti quanti sono gli uomini, ma soltanto tanti quante sono le associazioni». Questo porta ad un'importante conseguenza: «è essenziale quindi, se la volontà generale dev'essere in grado di esprimersi, che non ci siano società parziali entro lo Stato e che ciascun cittadino possa pensare solo secondo i propri convincimenti: questo era il perfetto e inimitabile sistema stabilito dal grande Licurgo». In una nota a piè di pagina, Rousseau appoggia la propria teoria facendo appello all'autorità di Machiavelli.

Considerate a che porterebbe in pratica un simile sistema. Lo Stato dovrebbe proibire la Chiesa (eccettuata una Chiesa di Stato), i partiti politici, i sindacati e tutte le altre organizzazioni di cittadini che hanno interessi economici analoghi. Evidentemente il risultato è lo stato totalitario in cui il singolo cittadino è privo di ogni potere. Sembra che Rousseau si accorga della difficoltà di proibire tutte le associazioni e aggiunge, come ripensandoci, che se devono esserci associazioni

subordinate, allora più sono meglio è, affinché si neutralizzino l'una con l'altra. Quando, in una successiva parte del libro, Rousseau passa a esaminare il governo, si accorge che l'esecutivo viene ad essere inevitabilmente un'associazione con un interesse proprio e una volontà generale propria, che possono essere facilmente in conflitto con quelli della comunità.

Dice che, mentre il governo di un grande Stato ha bisogno di esser più forte di quello di un piccolo Stato, c'è anche maggior bisogno di mantenere entro certi limiti il governo attraverso il Sovrano. Un membro del governo ha tre volontà: la sua volontà personale, la volontà del governo e la volontà generale. Queste tre dovrebbero costituire un crescendo, ma di solito costituiscono in realtà un diminuendo. E ancora: «Tutto cospira a togliere all'uomo che assume un'autorità sugli altri il senso della giustizia e della ragione». Così, a dispetto dell'infallibilità della volontà generale, che è «sempre costante, inalterabile e pura», rimane intatto il vecchio problema di come evitare la tirannide. Quel che Rousseau ha da dire su questi problemi è o una larvata ripetizione di Montesquieu, o un insistere sulla supremazia del potere legislativo, che, se è democratico, è identico a quello che egli chiama Sovrano. Gli ampi principi generali da cui Rousseau prende le mosse, e che egli presenta come se dovessero risolvere i problemi politici, scompaiono allorché si passa a considerazioni di dettaglio, alla soluzione delle quali quei principi non contribuiscono affatto. La condanna del libro da parte dei reazionari contemporanei porta un lettore

moderno a ricercare in esso una dottrina rivoluzionaria molto più ardita di quella che in realtà non vi si trovi.

Possiamo dimostrarlo mediante ciò che si dice nel libro sulla democrazia. Quando Rousseau impiega questa parola, intende, come abbiamo già visto, la democrazia diretta dell'antica Città-Stato. Questa, afferma l'autore, non può mai essere completamente realizzata, perché il popolo non può essere sempre riunito in assemblea e occuparsi sempre dei pubblici affari. «Laddove esistesse un popolo di dèi, il loro governo sarebbe democratico. Un governo così perfetto non è un governo d'uomini». Quella che noi chiamiamo democrazia, Rousseau la chiama aristocrazia elettiva; per lui, è la miglior forma di governo, ma non è adatta a tutti i paesi. Il clima non dev'essere né molto caldo né molto freddo; la produzione non deve superare quella necessaria, perché, se lo facesse, i mali del lusso diverrebbero inevitabili, ed è meglio che questi mali siano limitati al monarca e alla sua corte piuttosto che diffusi tra tutta la popolazione. A causa di queste limitazioni, si lascia largo campo ad un governo dispotico. Pure, la sua difesa della democrazia, malgrado tutte le limitazioni implicite, fu senza dubbio una delle ragioni che resero il governo francese implacabilmente ostile al libro; l'altra, a quanto si può presumere, fu il rifiuto del diritto divino del re, che è alla base della dottrina del contratto sociale come origine del governo. Il contratto sociale divenne la Bibbia di moltissimi capi della Rivoluzione francese, ma senza dubbio, com'è destino delle bibbie, non fu letto attentamente e fu ancor meno capito da molti dei suoi seguaci. Introdusse

nuovamente, in tal modo, l'abitudine alle astrazioni metafisiche tra i teorici della democrazia, e con la sua dottrina della volontà generale rese possibile l'identificazione mistica d'un capo col suo popolo, identificazione che non ha bisogno d'alcuna conferma attraverso un aggeggio così frivolo come è un'urna. Molta della sua filosofia poté esser fatta propria da Hegel nella sua difesa dell'autocrazia prussiana. (Hegel apprezza in modo particolare la distinzione tra volontà generale e volontà di tutti. E dice: «Rousseau avrebbe dato un più utile contributo alla teoria dello Stato, se avesse sempre tenuto presente questa distinzione» (Logica, sezione 163).

Il suo primo frutto, in pratica, fu il dominio di Robespierre; le dittature russa e tedesca (specialmente la seconda) sono in parte il risultato dell'insegnamento di Rousseau. Quali ulteriori trionfi il futuro riservi al suo spettro non mi avventuro a predire.

20: KANT

1. L'IDEALISMO TEDESCO IN GENERALE.

Nel 18° secolo la filosofia fu dominata dagli empiristi inglesi, i cui maggiori esponenti sono Locke, Berkeley e Hume. In questi uomini c'era un conflitto, che essi stessi mostrano di ignorare, tra la loro indole e le tendenze della loro teoria.

Per natura, erano cittadini pronti ai loro doveri sociali, per nulla affatto chiusi in se stessi, non eccessivamente avidi di potere e favorevoli ad un mondo tollerante, tale che, entro i limiti della legge penale, ogni uomo potesse fare ciò che più gli piaceva. Erano brillanti, mondani, corretti e gentili. Ma mentre la loro indole era socievole, la loro filosofia teoretica li portava al soggettivismo. Questa tendenza non era nuova; esisteva fin dalla più remota antichità e in maniera più marcata in Sant'Agostino; si era ripresentata nell'epoca moderna con il cogito cartesiano e aveva raggiunto un vertice con le monadi senza finestre di Leibniz. Leibniz credeva che tutte le sue esperienze sarebbero rimaste immutate se il resto del mondo fosse stato annullato; nondimeno, si dedicò a riunire le Chiese cattolica e protestante.

Un'analogia incongruenza appare in Locke, Berkeley e in Hume.

In Locke l'incongruenza è ancora presente nella teoria stessa. Abbiamo visto in un precedente capitolo che Locke diceva: «Dato che lo spirito, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato se non le sue stesse idee, che esso solo contempla e può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza può riferirsi solo ad esse». E poi: «La conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra le idee». Nondimeno Locke sostiene che abbiamo tre tipi di conoscenza dell'esistenza reale: l'intuitiva, di noi stessi; la dimostrativa, di Dio; e la sensoriale, delle cose presenti ai sensi. Le idee semplici sono «il prodotto delle cose che

operano naturalmente sul nostro spirito». Come lo sappia, Locke non ce lo spiega; certamente ciò va oltre «l'accordo o il disaccordo tra le idee». Berkeley fece un passo importante verso il superamento dell'incongruenza. Per lui, esistono soltanto gli spiriti e le loro idee; il mondo fisico esterno è abolito. Tuttavia Berkeley non riusciva ancora ad afferrare tutte le conseguenze dei principi epistemologici tratti da Locke. Se fosse stato del tutto coerente, Berkeley avrebbe negato la conoscenza di Dio e di tutti gli spiriti fuorché del proprio. Da un tale diniego fu però trattenuto dai suoi sentimenti di uomo di Chiesa e di essere socievole. Quanto a Hume, nulla poteva farlo indietreggiare dalla ricerca di una coerenza teorica, tuttavia non sentì alcuna necessità di conformarsi, nella pratica, alla sua teoria.

Hume negava l'lo e gettava il dubbio sull'induzione e sulla causalità. Accettava l'abolizione berkeleiana della materia, ma non la contropartita offerta da Berkeley sotto forma delle idee di Dio. è vero che, come Locke, anche Hume non ammetteva alcuna idea semplice che non fosse preceduta da un'impressione; e non c'è dubbio che egli immaginasse una «impressione» come uno stato d'animo provocato direttamente da qualcosa di esterno allo spirito. Ma non poteva ammettere che questa fosse una definizione di «impressione», dato che poneva in discussione la stessa nozione di «causa». Non so se lui o i suoi discepoli si siano mai resi ben conto di come si poneva il problema delle impressioni. Evidentemente, secondo il suo modo di vedere, una «impressione»

andava definita mediante qualche carattere intrinseco che la distinguesse da una «idea», dato che non poteva essere definita casualmente. Non poteva quindi concludere che le impressioni fornissero una conoscenza di cose esterne a noi stessi, come era stato fatto da Locke, e in diversa maniera da Berkeley. Avrebbe quindi dovuto credersi chiuso in un mondo solipsistico, ignorante di tutto fuorché dei propri stati d'animo e dei rapporti intercorrenti tra di essi. Hume, nella sua coerenza, mostrò che l'empirismo, spinto fino alle sue conclusioni logiche, portava a risultati che pochi esseri umani potevano accettare ed aboliva nell'intero campo della scienza ogni distinzione tra convinzione razionale e credulità. Locke aveva previsto questo pericolo, quando metteva nella bocca d'un supposto critico questo argomento: «Se la conoscenza consiste nell'accordo tra le idee, l'entusiasta e il moderato sono sullo stesso piano». Locke, vivendo in un'epoca in cui gli uomini s'erano stancati dell'«entusiasmo», non trovò alcuna difficoltà a persuaderli della validità della sua risposta a questa critica.

Rousseau, venendo in un momento in cui invece la gente s'era stancata della ragionevolezza, fece rivivere l'«entusiasmo» e, prendendo atto della bancarotta della ragione, lasciò campo al sentimento di decidere sui problemi che il cervello aveva lasciato in dubbio. Dal 1750 al 1794 il cuore parlò sempre più forte: infine il Termidoro pose fine per un certo tempo ai suoi feroci pronunciamenti, almeno per quel che riguardava la Francia. Sotto Napoleone cuore e testa furono altrettanto silenziosi.

In Germania, la reazione contro l'agnosticismo di Hume prese una forma molto più profonda e sottile di quella data da Rousseau. Kant, Fichte ed Hegel svilupparono un nuovo genere di filosofia tendente a salvaguardare sia la conoscenza che la virtù dalle dottrine sovversive della fine del 18° secolo. In Kant, e ancor più in Fichte, la tendenza soggettivista, iniziata con Cartesio, fu portata alle sue estreme conseguenze; sotto questo aspetto non ci fu, al principio, alcuna reazione contro Hume. Per quel che riguarda il soggettivismo, la reazione cominciò solo con Hegel, il quale tentò, mediante la sua logica, di scoprire una nuova via per sfuggire all'individualismo e rientrare nel mondo. In complesso l'idealismo tedesco ha delle affinità con il movimento romantico. Queste sono evidenti in Fichte, e ancor di più in Schelling; molto meno in Hegel.

Kant, fondatore dell'idealismo tedesco, non è politicamente importante, pur avendo scritto qualche saggio interessante su argomenti politici. Fichte e Hegel, invece, esposero entrambi dottrine politiche che ebbero e hanno tuttora un peso profondo sul corso della storia. Nessuno dei due può esser compreso senza un previo studio su Kant, studio che intraprenderemo in questo capitolo.

Esistono alcune caratteristiche comuni degli idealisti tedeschi che citerò prima di passare ai particolari.

La critica della conoscenza, come mezzo per raggiungere determinate conclusioni filosofiche, è valorizzata da Kant e accettata dai suoi seguaci. Sottolineare il contrasto tra spirito e materia finisce col

portare all'asserzione che esista solo lo spirito. L'etica utilitaristica viene energicamente respinta in favore di sistemi dimostrati soltanto attraverso astratti argomenti filosofici. C'è un tono scolastico che è assente nei precedenti filosofi francesi e inglesi; Kant, Fichte ed Hegel erano professori d'università, che si rivolgevano a dotti uditori, e non uomini di mondo che si rivolgevano a dilettanti. Per quanto l'effetto dei loro insegnamenti fosse in parte rivoluzionario, essi non erano intenzionalmente dei sovversivi; Fichte ed Hegel si occupavano anzi decisamente della difesa dello Stato. La vita di tutti loro fu esemplare ed accademica; le loro idee sulle questioni morali erano strettamente ortodosse. Apportarono delle innovazioni in campo ideologico, ma lo fecero nell'interesse della religione.

Dopo questi preliminari, possiamo rivolgerci allo studio di Kant.

2 LINEAMENTI DELLA FILOSOFIA KANTIANA

Immanuel Kant (1724-1804) è considerato in genere il più grande dei filosofi moderni. Non posso esser d'accordo con questo apprezzamento, ma sarebbe stolto non riconoscere la sua grande importanza. Kant trascorse tutta la vita a Königsberg, nella Prussia orientale, o nelle vicinanze della città. La sua vita fu quasi del tutto priva di avvenimenti, pur essendo egli vissuto durante la Guerra dei sette anni (nel corso della quale i russi occuparono anche

la Prussia orientale), la Rivoluzione francese e il primo periodo dell'ascesa di Napoleone. Fu educato secondo la versione wolfiana della filosofia di Leibniz, ma fu spinto ad abbandonarla da due nuovi influssi: Rousseau e Hume. Hume, con la sua critica del concetto di causalità, lo risvegliò dal suo «dormiveglia dogmatico» (così almeno dice lui), ma questo risveglio fu solo temporaneo e presto Kant scoprì un sonnifero che gli permise di riaddormentarsi. Hume, per Kant, fu un avversario da confutare, ma l'influenza di Rousseau fu più profonda. Kant era un uomo di abitudini così consolidate, che la gente soleva regolare l'orologio allorquando egli passava davanti alla loro casa durante la sua passeggiata; ma una volta l'orario dei suoi pranzi fu sconvolto per parecchi giorni; questo accadde mentre stava leggendo l'émile.

Diceva che doveva leggere parecchie volte i libri di Rousseau, perché alla prima lettura la bellezza dello stile gli impediva di prestare attenzione al contenuto. Per quanto fosse stato educato come un pietista, era un liberale sia in politica che in teologia; simpatizzò con la Rivoluzione francese fino al Terrore, e fu devoto alla democrazia. La sua filosofia, come vedremo, lasciava adito ad un appello al cuore, contro le fredde argomentazioni della ragione teorica, appello che poteva, esagerando un poco, esser ritenuto una pedantesca versione del Vicario savoiano.

Il suo principio, che ogni uomo debba essere considerato come fine a se stesso, è una forma della dottrina dei Diritti dell'Uomo; il suo amore per la libertà è

dimostrato dal detto (riferito ai bambini come agli adulti) che «non c'è nulla di più terribile del fatto che le azioni d'un uomo debbano esser sottoposte alla volontà d'un altro». I primi lavori di Kant riguardavano più la scienza che la filosofia. Dopo il terremoto di Lisbona, scrisse sulla teoria dei terremoti; scrisse un trattato sui venti e un breve saggio sul problema se il vento dell'ovest in Europa fosse umido perché ha attraversato l'Oceano Atlantico. La geografia fisica era un argomento per il quale provava molto interesse. Il più importante dei suoi scritti scientifici è la Storia naturale generale e teoria dei cieli (1755), che anticipa la ipotesi laplaciana delle nebulose e individua una possibile origine del sistema solare. Parti di questo lavoro hanno una notevole liricità miltoniana. Ha il merito d'aver scoperto quella che si dimostrò una fruttuosa ipotesi, ma non propone, come fece Laplace, seri argomenti in suo favore. In parte è puramente fantastica, come nella teoria che tutti i pianeti siano abitati, e che la maggior parte dei pianeti più distanti abbiano gli abitanti migliori: teoria che si può lodare per la sua modestia nei riguardi della Terra, ma non sostenere con ragioni scientifiche. In un periodo in cui era turbato dagli argomenti degli scettici più di quanto non lo fosse stato in precedenza o posteriormente, Kant scrisse un curioso lavoro intitolato Sogni di un visionario, illustrati dai sogni della metafisica (1766). Il «visionario» è Swedenborg, il cui sistema mistico era stato presentato al mondo in un'enorme opera di cui erano state vendute quattro copie, tre a ignoti acquirenti e una a Kant. Kant, un po' per scherzo un po' sul serio,

suggerisce che il sistema di Swedenborg, che egli chiama «fantastico», non lo sia più della metafisica ortodossa. Però non disprezza del tutto Swedenborg. Per l'elemento mistico che esisteva in lui, anche se non appariva molto nei suoi scritti. Kant ammirava Swedenborg, che chiamò «molto sublime».

Come tutti in quell'epoca, Kant scrisse un trattato sul sublime e sul bello. La notte è sublime, il giorno è bello; il mare è sublime, la campagna è bella; l'uomo è sublime, la donna è bella; e così via. L'Enciclopedia Britannica rileva che «non essendosi mai sposato conservò le abitudini della sua gioventù studiosa fino a tarda età». Mi chiedo se l'autore di questa «voce» sia uno scapolo ovvero un uomo ammogliato. Il più importante libro di Kant è la Critica della ragion pura (prima edizione 1781; seconda edizione 1787). Scopo del libro è di dimostrare che, per quanto la nostra conoscenza non possa in alcun modo trascendere l'esperienza, è nondimeno in parte a priori e non è desunta induttivamente dall'esperienza. Quella parte della nostra conoscenza che è a priori abbraccia, secondo Kant, non soltanto la logica, ma molto che non può essere incluso nella logica o dedotto da essa. Si pongono due distinzioni che in Leibniz vengono confuse. Da una parte c'è la distinzione tra enunciati «analitici» e «sintetici»; dall'altra parte la distinzione tra enunciati a priori e «empirici». Va detto qualcosa intorno a ciascuna di queste distinzioni.

Un enunciato «analitico», è quello in cui il predicato è parte del soggetto; ad esempio: «Un uomo alto è un uomo» oppure «un triangolo equilatero è un triangolo».

Questi enunciati derivano dal principio di contraddizione; affermare che un uomo alto non è un uomo sarebbe una contraddizione in termini. Un enunciato «sintetico» è quello che non è analitico. Tutti gli enunciati che conosciamo soltanto attraverso l'esperienza sono sintetici. Non possiamo, da una semplice analisi di concetti, scoprire verità quali: «Martedì era un giorno piovoso» oppure «Napoleone era un grande generale». Ma Kant, a differenza di Leibniz e di tutti gli altri precedenti filosofi, non ammetterà il contrario, che tutti gli enunciati sintetici sono conosciuti soltanto attraverso l'esperienza. Questo ci riconduce alla seconda delle distinzioni di cui sopra.

Un enunciato «empirico» non possiamo conoscerlo se non con l'aiuto della percezione sensoria, o la nostra o quella di qualcun altro di cui accettiamo la testimonianza. I fatti della storia e della geografia sono di questo tipo; e così le leggi scientifiche, qualora constatiamo la loro verità attraverso i dati dell'osservazione. Una proposizione a priori, d'altra parte, è tale che, per quanto possa essere evocata dall'esperienza, all'atto in cui la si apprende si scopre che il suo fondamento è esterno all'esperienza stessa. Un bambino che impara l'aritmetica può esser aiutato facendogli sperimentare due palline e due altre palline. e facendogli osservare che, in complesso, ha sperimentato quattro palline.

Ma allorché il bambino afferra l'enunciato generale «due e due fanno quattro» non chiede più conferme attraverso gli esempi; l'enunciato ha una certezza che l'induzione non può mai dare ad una legge generale. Tutti

gli enunciati della matematica pura sono, in questo senso, a priori.

Hume aveva dimostrato che la legge di causalità non è analitica e aveva dedotto che non possiamo esser certi che sia vera. Kant accettò la teoria che essa fosse sintetica, ma nondimeno sostenne che la si conoscesse a priori. Kant sosteneva anche che l'aritmetica e la geometria sono sintetiche, ma che sono nondimeno a priori. Così fu portato a formulare il problema in questi termini: «Come sono possibili i giudizi sintetici a priori»? La risposta a questa domanda, con le sue conseguenze, è il tema fondamentale della Critica della ragion pura.

Kant faceva grande affidamento sulla soluzione da lui data al problema. Aveva trascorso dodici anni a cercarla, ma gli ci vollero solo pochi mesi per scrivere tutto il grosso libro, dopo che la sua teoria ebbe preso forma. Nella prefazione alla prima edizione, Kant dice:

«Oso asserire che non c'è neppure un solo problema metafisico che non sia stato risolto, o per la soluzione del quale non sia stata almeno fornita la chiave». Nella prefazione alla seconda edizione, Kant si paragona a Copernico, e dice d'aver effettuato in filosofia una rivoluzione copernicana.

Secondo Kant, il mondo esterno fornisce solo la materia per le sensazioni, ma è il nostro apparato mentale che dispone questa materia nello spazio e nel tempo e fornisce i concetti per mezzo dei quali comprendiamo l'esperienza. Le cose in se stesse, cause delle nostre sensazioni, sono inconoscibili; esse non sono nello spazio

e nel tempo, non sono sostanze né possono essere descritte da alcuno di quegli altri concetti generali che Kant chiama «categorie». Lo spazio e il tempo sono soggettivi, sono parte del nostro apparato percettivo. Ma proprio per questo possiamo esser certi che qualunque cosa sperimentiamo, essa mostrerà le caratteristiche richieste dalla geometria e dalla scienza del tempo. Se portaste sempre occhiali blu potreste star certi di vedere tutto blu (questo però non è l'esempio di Kant). Analogamente, dato che portate sempre occhiali spaziali nella vostra mente, siete certi di vedere sempre tutto nello spazio. Così la geometria è un a priori, nel senso che deve esser vera per tutto ciò che viene sperimentato, ma non abbiamo ragione di supporre che qualcosa di analogo sia vero per le cose in se stesse, che noi non sperimentiamo. Spazio e tempo, dice Kant, non sono concetti; sono forme di «intuizione». (La parola tedesca è Anschauung che significa letteralmente «sguardo» o «visione». La parola «intuizione», pur essendo la traduzione generalmente accettata, non è del tutto soddisfacente.) Ci sono però anche concetti a priori, ci sono le dodici «categorie» che Kant deriva dalle forme del sillogismo. Le dodici categorie sono divise in quattro serie di tre: 1) di quantità: unità, pluralità, totalità; 2) di qualità: realtà, negazione, limitazione; 3) di relazione: sostanza e accidente, causa ed effetto, reciprocità; 4) di modalità: possibilità, esistenza, necessità.

Queste categorie sono soggettive nello stesso senso in cui lo sono lo spazio e il tempo; vale a dire, la nostra forma

mentale è tale che esse sono applicabili a qualunque cosa noi sperimentiamo, ma non c'è ragione di supporle applicabili alle cose in sé. Per quel che riguarda la causalità, però, c'è un'incongruenza, perché le cose in sé sono considerate da Kant come cause delle sensazioni, mentre Kant sostiene al tempo stesso che le cause degli avvenimenti nello spazio e nel tempo sono liberi atti di volontà. Questa incongruenza non è una svista accidentale; è una parte essenziale del sistema. Gran parte della Critica della ragion pura è volta a dimostrare gli errori derivanti dall'applicazione dello spazio e del tempo o delle categorie a cose non sperimentate. Quando lo si fa, così sostiene Kant, veniamo a trovarci nell'imbarazzo a causa delle «antinomie»: proposizioni, cioè, reciprocamente contraddittorie, ciascuna delle quali può in apparenza essere dimostrata, Kant dà quattro di queste antinomie, ciascuna consistente in tesi e antitesi.

Nella prima, la tesi dice: «Il mondo ha un principio nel tempo, ed è limitato nello spazio». L'antitesi dice: «Il mondo non ha un principio nel tempo e non ha limiti nello spazio; è infinito sia nei riguardi dello spazio che del tempo».

La seconda antinomia dimostra che ogni sostanza composta è, e non è, costituita di parti semplici.

La tesi della terza antinomia sostiene che ci sono due generi di causalità, uno secondo le leggi della natura, l'altro secondo quelle della libertà; l'antitesi sostiene che c'è solo una causalità che obbedisce alle leggi della natura.

La quarta antinomia dimostra che c'è, e che non c'è, un

Essere assolutamente necessario.

Questa parte della Critica influenzò notevolmente Hegel, la cui dialettica procede interamente per via di antinomie.

In un famoso brano, Kant si adopera a demolire tutte le prove puramente intellettuali dell'esistenza di Dio. Mette in chiaro di avere altre ragioni per credere in Dio; doveva esporle più tardi nella Critica della ragion pratica. Ma per il momento il suo intento era puramente negativo. Ci sono, dice Kant, soltanto tre prove dell'esistenza di Dio basate sulla pura ragione: la prova ontologica, la prova cosmologica e la prova fisico-teologica.

La prova ontologica, così come l'autore la espone, definisce Dio con l'ens realissimum, l'ente più reale; cioè il soggetto di tutti i predicati che si riferiscono all'Essere assoluto. Da parte di chi crede nella validità della prova, si afferma che, essendo l'«esistenza» uno di questi predicati, questo soggetto deve avere il predicato «esistenza», cioè deve esistere. Kant contesta che l'esistenza sia un predicato. Cento talleri che siano unicamente immaginati possono avere tutti gli identici predicati di cento talleri reali.

La prova cosmologica dice: se qualcosa esiste, deve esistere un Ente assolutamente necessario; ancora, io so che io esisto; dunque un Ente assolutamente necessario esiste, e questo dev'essere l'ens realissimum. Kant ribatte che l'ultimo passo, in questo ragionamento, è ancora una volta l'argomento ontologico, e che quindi è confutato da quanto è stato già detto.

La prova fisico-teologica è il solito argomento del

«disegno», ma in una veste metafisica. L'argomento sostiene che l'universo mette in mostra un ordine che è dimostrazione d'uno scopo preciso. Questo argomento è trattato da Kant con rispetto; tuttavia, egli afferma che, alla meglio, serve a dimostrare soltanto l'esistenza d'un Architetto, non d'un Creatore, e quindi non può dare un'idea adeguata di Dio.

Conclude che «la sola possibile teologia della ragione è quella basata sulle leggi morali, o che cerca in esse una guida».

Dio, libertà e immortalità, dice Kant, sono le tre «idee della ragione». Ma per quanto là pura ragione ci porti a formulare queste idee, non può dimostrare la loro realtà.

L'importanza di queste idee è pratica, legata cioè alla morale. L'uso puramente intellettuale della ragione porta ad ingannarsi; il solo giusto uso che se ne può fare è di dirigerla a fini morali.

L'uso pratico della ragione è brevemente esaminato verso la fine della Critica della ragion pura, e più estesamente nella Critica della ragion pratica (1786). Il ragionamento è questo: la legge morale richiede giustizia, cioè una felicità proporzionata alla virtù. Solo la Provvidenza può assicurarcela, ed evidentemente non ce l'assicura in questa vita. Quindi ci sono un Dio e una vita futura; e ci dev'essere la libertà, altrimenti non potrebbe esserci nulla di simile alla virtù. Il sistema etico di Kant, così come è esposto nella Metafisica dei costumi (1785) ha una notevole importanza storica. In questo libro è contenuto l'«imperativo categorico» che, almeno come espressione,

è familiare anche al di fuori dei circoli dei filosofi di professione. Come era prevedibile, Kant non vuole avere niente a che fare con l'utilitarismo, né con nessuna dottrina che dia alla moralità uno scopo al di fuori di se stessa. Vuole, a quanto dice, «una metafisica della morale completamente isolata, non frammista ad alcuna teologia o fisica o iperfisica». Tutti i concetti morali, continua, hanno la loro base ed origine a priori nella ragione. Un merito morale si ha solo quando si agisce per senso del dovere; non è sufficiente che l'atto sia tale quale il dovere avrebbe potuto prescrivere. Il commerciante che è onesto perché gli conviene, o l'uomo che è gentile perché la sua indole è socievole, non sono virtuosi. L'essenza della moralità va dedotta dal concetto di legge; infatti, per quanto tutto in natura agisca secondo le leggi, soltanto un essere razionale ha il potere d'agire secondo l'idea di una legge, cioè per volontà. L'idea d'un principio obiettivo, in quanto costrizione della volontà, si chiama «comando della ragione», e la formula del comando si chiama imperativo.

Ci sono due tipi di imperativo: l'imperativo ipotetico che dice: «Devi fare così e così se vuoi raggiungere questo obiettivo così e così»; e l'imperativo categorico per il quale una certa azione è obiettivamente necessaria, senza aver di mira alcuno scopo.

L'imperativo categorico è sintetico a priori. Le sue caratteristiche sono dedotte da Kant dal concetto di legge:

«Se penso un imperativo categorico, so subito ciò che contiene. Infatti, dato che l'imperativo contiene, oltre alla legge, soltanto la necessità che la massima sia in accordo

con la legge stessa, e dato al tempo stesso che la legge non contiene alcuna condizione che la limiti, non rimane altro che la generalità d'una legge, a cui deve potersi conformare la massima dell'azione, in modo tale che il solo conformarsi ad essa faccia apparire l'imperativo come necessario. Quindi l'imperativo categorico è uno solo, e precisamente questo: agisci secondo una massima tale che tu possa allo stesso tempo volere ch'essa divenga una legge generale. Oppure: agisci come se la massima della tua azione dovesse divenire per tua volontà una legge naturale generale.» Kant dà come esempio dell'azione dell'imperativo categorico che è errato prender danaro a prestito, dato che se tutti tentassimo di farlo non rimarrebbe più danaro da prestare. In questa maniera si può dimostrare che il furto e il delitto sono condannati dall'imperativo categorico. Ci sono però alcuni atti che Kant giudicherebbe senza dubbio errati, ma che non possono esser dimostrati tali mediante i suoi principi, per esempio il suicidio: sarebbe possibilissimo per un uomo malinconico desiderare che tutti si uccidessero. Sembra infatti che questa massima dia un criterio necessario, ma non sufficiente per individuare la virtù. Per trovare un criterio sufficiente dovremmo abbandonare il punto di vista puramente formale di Kant, e tener conto in qualche modo degli effetti delle azioni. Kant, però, afferma recisamente che la virtù non dipende dal risultato che l'azione si prefigge, ma solo dal principio cui l'azione stessa è informata; se si ammette questo, non può esserci niente di più concreto della sua massima. Kant sostiene, per quanto

il suo principio non sembri portare a questa conseguenza, che noi dovremmo agire in modo tale da trattare ogni uomo come fine a se stesso. Questa può esser considerata una forma astratta della dottrina dei diritti dell'uomo, e quindi le si possono rivolgere le stesse obiezioni. Se la si ammette per buona, diviene impossibile prendere una decisione allorché gli interessi di due persone vengono a conflitto. Le difficoltà sono particolarmente evidenti nella filosofia politica, che richiede alcuni principi, come quello di dare la preferenza alla maggioranza, per cui gli interessi di qualcuno possono venir sacrificati, se necessario, a quelli degli altri.

Se deve esserci un'etica di governo, il fine del governo deve essere uno solo, e l'unico compatibile con la giustizia è il bene della comunità. È possibile però interpretare il principio di Kant come se significasse non che ciascun uomo sia uno scopo in assoluto, ma che tutti gli uomini debbano contare egualmente nel determinare le azioni delle quali molti vengono a risentire. Così interpretato, si può dire che il principio fornisca una base etica alla democrazia. Sotto questo aspetto esso non è più attaccabile con le obiezioni di cui sopra.

Il vigore e la freschezza spirituale di Kant, nella sua tarda età sono messi in luce dal trattato sulla Pace perpetua (1795). In quest'epoca Kant auspica una federazione di liberi Stati, legati insieme da un accordo che vieti la guerra. La ragione, dice, condanna aspramente la guerra, che soltanto un governo internazionale può impedire. La costituzione civile dei vari Stati dovrebbe

essere «repubblicana», ma Kant definisce questa parola nel senso che i poteri esecutivo e legislativo siano separati. Kant non vuol dire che non debbano esserci re: dice anzi che è più facile ottenere un governo perfetto sotto una monarchia. Scrivendo sotto l'impressione del Regno del Terrore. Kant è sospettoso della democrazia; dice che questa è necessariamente un dispotismo, dato che instaura la superiorità del potere esecutivo.

Il cosiddetto “popolo tutto” che porta a compimento i propri progetti, è in realtà non “tutto”, ma solo una maggioranza: cosicché la volontà universale è in contraddizione con se stessa e col principio della libertà.» Il modo di esprimersi mostra l'influsso di Rousseau, ma l'importante concetto di una federazione mondiale come mezzo per assicurare la pace non è derivato da Rousseau. Dal 1933, questo trattato ha fatto cadere Kant in disgrazia nel suo paese.

3. La teoria kantiana dello spazio e del tempo La parte più importante della Critica della ragion pura è la dottrina dello spazio e del tempo. In questo paragrafo mi propongo di fare un esame critico di questa dottrina.

Spiegare chiaramente la teoria dello spazio e del tempo di Kant non è facile, perché la teoria stessa non è chiara. Essa è esposta sia nella Critica della ragion pura che nei Prolegomeni; quest'ultima esposizione è più semplice, ma meno completa di quella contenuta nella Critica. Proverò prima a spiegare la teoria, rendendola il più accettabile possibile; solo dopo l'esposizione tenterò la critica. Kant ritiene che gli oggetti immediati della

percezione siano dovuti in parte a cause esterne e in parte al nostro personale apparato percettivo. Locke aveva abituato il mondo all'idea che le qualità secondarie (colori, suoni, odori, eccetera) fossero soggettive, e non appartenessero all'oggetto come esso è in se stesso. Kant, come Berkeley e Hume, benché non in maniera del tutto identica, va oltre, e considera soggettive anche le qualità primarie. Kant non mette in dubbio che le nostre sensazioni abbiano delle cause, che egli chiama cose-in-sé o noumeni. Ciò che ci appare attraverso la percezione, e cioè quel che Kant chiama fenomeno, consiste in due parti: quella dovuta all'oggetto, che egli chiama sensazione, e quella dovuta al nostro apparato soggettivo, che fa sì che il molteplice sia ordinato secondo certi rapporti.

Quest'ultima parte egli la chiama forma del fenomeno. Questa non è in sé una sensazione e quindi non dipende dalle accidentalità dell'ambiente; è sempre la stessa, poiché la portiamo con noi, ed è a priori nel senso che non dipende dall'esperienza. Una pura forma di sensibilità è chiamata «intuizione pura»

(Anschauung): esistono due di tali forme, cioè lo spazio e il tempo, una per il senso esteriore, l'altra per l'interiore.

Per provare che lo spazio e il tempo sono forme a priori, Kant ha due classi di argomenti, una metafisica, l'altra epistemologica o, come egli la chiama, trascendentale. La prima classe di argomenti è presa direttamente dalla natura dello spazio e del tempo, la seconda indirettamente dalla matematica pura. Gli

argomenti sullo spazio sono più esaurienti di quelli sul tempo, perché si pensa che questi ultimi siano essenzialmente uguali ai primi.

Riguardo allo spazio, gli argomenti metafisici sono in numero di quattro.

1) Lo spazio non è un concetto empirico, ricavato dalle esperienze esterne, perché lo spazio è presupposto allorché si riferiscono le sensazioni a qualche cosa di esterno, e l'esperienza esterna è solo possibile attraverso la presupposizione dello spazio.

2) Lo spazio è una necessaria rappresentazione a priori, che sta alla base di tutte le percezioni esterne; perché noi non possiamo immaginare che non ci sia lo spazio, ma possiamo invece immaginare che non ci sia nulla nello spazio.

3) Lo spazio non è un concetto vago o generale insito nelle relazioni tra le cose, perché c'è solo «uno» spazio, di cui sono parti, non esempi, ciò che noi chiamiamo «spazi».

4) Lo spazio è presentato come un'infinita dimensione dato, che contiene in sé tutte le parti dello spazio; questo rapporto è diverso da quello tra un concetto ed i suoi esempi, e inoltre lo spazio non è un concetto, ma un Anschauung [un'intuizione].

L'argomento trascendentale riguardante lo spazio è tratto dalla geometria. Kant sostiene che la geometria euclidea è nota a priori, pur essendo sintetica, cioè non deducibile dalle figure; possiamo vedere, per esempio, che, date due linee rette che si intersecano ad angolo retto,

può esser tracciata per il loro punto d'intersezione una sola linea retta ad angolo retto con entrambe. Questa cognizione, secondo Kant, non deriva dall'esperienza: ma il solo modo in cui la mia intuizione può anticipare ciò che poi troverò nell'oggetto, è quello di contenere solo la forma della mia sensibilità, anticipando nella mia soggettività tutte le impressioni esistenti. Gli oggetti del senso debbono obbedire alla geometria, perché la geometria è legata al nostro modo di percepire, e noi non possiamo percepire in altro modo. Ciò spiega perché la geometria, benché sintetica, sia a priori ed apodittica. Gli argomenti intorno al tempo sono essenzialmente gli stessi; l'aritmetica prende però il posto della geometria, con la premessa che il contare richiede del tempo.

Esaminiamo ora questi argomenti uno per uno.

Il primo degli argomenti metafisici intorno allo spazio dice: «Lo spazio non è un concetto empirico ricavato dalle esperienze esterne. Infatti, potendo certe sensazioni essere riferite a qualcosa fuori di me (cioè a qualcosa che nello spazio ha una posizione diversa dalla mia), ed ancora, essendo io in grado di percepirle l'una fuori dell'altra ed accanto all'altra, e non semplicemente diverse, ma in diversi posti, la rappresentazione dello spazio deve già costituirne il fondamento (zum Grunde liegen)». Quindi l'esperienza esterna è possibile unicamente attraverso la rappresentazione dello spazio.

La frase «fuori di me» (cioè in un posto diverso dal mio) è complicata. Come cosa-in-sé, io non sono in nessun posto, e nulla è spaziale fuori di me; è solo al mio

corpo come fenomeno che si può alludere. Quindi tutto ciò che è implicito è ciò che viene nella seconda parte della frase, cioè che io percepisco oggetti differenti in posti differenti. L'immagine che si presenta alla mente è quella di un addetto al guardaroba che appende soprabiti diversi a diversi attaccapanni; gli attaccapanni devono già esistere, ma è la soggettività dell'addetto che ordina i soprabiti.

C'è qui, come in tutta la teoria kantiana sulla soggettività dello spazio e del tempo, una difficoltà che l'autore sembra non aver mai notato. Cosa mi induce ad ordinare gli oggetti della percezione così come li ordino, piuttosto che in un altro modo?

Perché, per esempio, vedo sempre gli occhi delle persone sopra la loro bocca e non sotto? Secondo Kant, gli occhi e la bocca esistono come cose-in-sé, e mi procurano percezioni separate, ma nulla in esse corrisponde all'ordinamento spaziale che esiste nella mia percezione. Contrasta con ciò la teoria fisica dei colori. Noi non supponiamo che nella materia esistano dei colori nel senso in cui le nostre percezioni hanno dei colori, ma crediamo che i diversi colori corrispondano a diverse lunghezze d'onda.

Poiché le onde, tuttavia, implicano spazio e tempo, per Kant non possono esserci onde tra le cause delle nostre percezioni. Se, d'altra parte, lo spazio e il tempo delle nostre percezioni hanno una corrispondenza nel mondo materiale, come dice la fisica, allora la geometria è applicabile a queste corrispondenze, e gli argomenti di

Kant cadono. Kant sostiene che la mente ordina la materia prima della sensazione, ma non reputa che sia necessario dire perché la ordina così come la ordina e non in un altro modo. Per il tempo questa difficoltà è anche maggiore, perché entra in gioco la causalità. Io percepisco il lampo prima del tuono; una cosa-in-sé A ha causato la mia percezione del lampo: e un'altra cosa-in-sé B ha causato la percezione del tuono, ma A non si è verificata prima di B, poiché il tempo esiste solamente nella relazione tra le due percezioni. Perché, allora, le due cose senza tempo A e B producono il loro effetto in tempi differenti? Se Kant ha ragione, la cosa dev'essere del tutto arbitraria, e non ci dev'essere tra A e B un rapporto corrispondente al fatto che la percezione causata da A viene prima di quella causata da B. Il secondo argomento metafisico sostiene che è possibile non immaginare nulla nello spazio, ma è impossibile immaginare l'assenza di spazio. Mi sembra che nessun serio argomento si possa basare su ciò che possiamo o non possiamo immaginare; comunque negherei energicamente che ci sia possibile immaginare lo spazio senza nulla dentro.

Potete immaginare di guardare il cielo in una nera notte nuvolosa: ma allora voi stessi siete nello spazio e immaginate le nuvole che non potete vedere.

Lo spazio di Kant, come fece notare Vaihinger, è assoluto come quello di Newton, e non è un puro sistema di rapporti. Ma non vedo come possa essere immaginato uno spazio assoluto vuoto. Il terzo argomento metafisico dice: «Lo spazio non è un concetto vago o, come si dice,

generale, delle relazioni tra le cose, ma un'intuizione pura. Infatti, in primo luogo, noi possiamo solo immaginare (sich vorstellen) un solo spazio e, se parliamo di "spazi", alludiamo solamente alle parti di uno (e di un unico) spazio. E queste parti non possono precedere l'intero, essendo sue parti... ma possono solo essere pensate dentro di esso. Esso (lo spazio) è essenzialmente unico, in esso il molteplice consiste solamente in limitazioni». Da ciò si conclude che lo spazio è una intuizione a priori.

Il punto essenziale di questo argomento è la negazione della pluralità dello spazio stesso. Quelli che noi chiamiamo «spazi» non sono né esempi di un concetto generale di «uno spazio», né parti di un aggregato. Non so bene quale sia, secondo Kant, il loro stato logico, ma in ogni modo essi sono logicamente susseguenti allo spazio. Per coloro che hanno, come praticamente tutti i moderni, una visione relativa dello spazio, questo argomento non si può neppur porre, poiché né «lo spazio» né «gli spazi» possono sussistere come sostantivi. Il quarto argomento metafisico, vuol dimostrare soprattutto che lo spazio è una intuizione, non un concetto. La sua premessa è: «Lo spazio è immaginato (o presentato, vorgestellt) come un'infinita dimensione data». Questo è il punto di vista d'una persona che vive in una regione piana, come quella di Königsberg; non vedo come l'abitante d'una valle alpina potrebbe adottarla. E difficile è vedere come qualcosa di infinito possa essere «dato».

Avrei piuttosto giudicato ovvio che la parte di spazio data fosse quella popolata dagli oggetti della percezione,

mentre per le altre parti noi abbiamo solo una sensazione di possibilità di moto. E, se è lecito introdurre un argomento così comune, gli astronomi moderni sostengono che lo spazio non è in realtà infinito, ma va arrotondandosi, come la superficie del globo. L'argomento trascendentale (o epistemologico), che è trattato meglio nel Prolegomeni, è più definito degli argomenti metafisici, e anche più nettamente confutabile. La «geometria», quale noi la conosciamo, è un termine che sottintende due studi diversi. Da una parte c'è la geometria pura, che deduce delle conseguenze dagli assiomi, senza indagare se gli assiomi siano «veri»; questo non ha in sé nulla che non discenda dalla logica, non è «sintetica», e non ha bisogno di figure del tipo di quelle usate nei testi di geometria. Dall'altra parte c'è la geometria intesa come un ramo della fisica, come appare, per esempio, nella teoria generale della relatività; questa è una scienza empirica, i cui assiomi sono desunti dalle misurazioni e si trovano a differire da quelli di Euclide. Così delle sue specie di geometria una è a priori ma non sintetica, l'altra è sintetica ma non a priori.

Proviamo ora a considerare gli argomenti kantiani intorno allo spazio da un punto di vista più generale. Se noi accettiamo l'ipotesi, ammessa in fisica, che le nostre percezioni abbiano cause esterne che sono (in qualche modo) materiali, siamo portati a concludere che tutte le caratteristiche reali delle percezioni siano differenti da quelle delle loro cause non percepite, ma che ci sia una certa somiglianza strutturale tra il sistema delle percezioni

e il sistema delle loro cause. C'è, per esempio, una correlazione tra i colori (come percezioni) e le lunghezze d'onda (come sono desunte dai fisici). Nello stesso modo deve esserci una correlazione tra lo spazio come partecipante alle percezioni e lo spazio come partecipante al sistema delle cause non percepite delle percezioni. Tutto ciò si basa sulla massima «stessa causa, stesso effetto», col suo inverso «diversi effetti, diverse cause». Così, *exempli gratia*, quando una percezione visiva A appare alla sinistra di una percezione visiva B, supporremo che una corrispondente relazione esista tra le cause di A e di B.

Abbiamo, secondo questo punto di vista, due spazi, uno soggettivo e uno oggettivo, uno noto attraverso l'esperienza e l'altro unicamente dedotto. Ma non c'è differenza, a questo riguardo, tra lo spazio e gli altri aspetti della percezione, come i colori e i suoni. Tutti nello stesso modo, nelle loro forme soggettive, sono noti empiricamente; tutti nello stesso modo, nelle loro forme oggettive, sono supposti per mezzo d'una massima inerente alla causalità. Non c'è nessuna ragione per considerare la nostra conoscenza dello spazio differente in qualche modo dalla nostra conoscenza dei colori, dei suoni, degli odori. Per il tempo, la cosa è diversa, poiché, se adottiamo il principio che esistano cause non percepite delle percezioni, il tempo oggettivo dev'essere identico al tempo soggettivo. Altrimenti ricadiamo nelle difficoltà già considerate intorno al lampo e al tuono. Oppure prendiamo il caso seguente: voi udite un uomo parlare, gli rispondete, ed egli vi sente. I suoi atti di parlare e di udire la vostra

risposta sono entrambi, per quanto vi riguarda, nel mondo non percepito; ed in quel mondo il primo atto precede il secondo. Di più, il suo parlare precede il vostro sentire, nel mondo oggettivo della fisica; il vostro sentire precede la vostra risposta nel mondo soggettivo delle percezioni; e la vostra risposta precede il suo udire nel mondo oggettivo della fisica. È chiaro che la relazione «precede» dev'essere la stessa in tutte queste proposizioni. Perciò mentre esiste una seria ragione per cui lo spazio percettivo sia soggettivo, non c'è ragione per cui il tempo percettivo sia oggettivo.

I suddetti argomenti presuppongono, come fa Kant, che le percezioni siano causate da «cose-in-sé» o, come noi diremmo, da avvenimenti del mondo fisico. Questo postulato non è affatto necessario in sede logica. Se lo si abbandona, le percezioni cessano di essere in un certo senso «soggettive», poiché non c'è nulla da opporre loro.

La «cosa-in-sé» era un elemento assai scomodo nella filosofia di Kant, e fu abbandonata dai suoi immediati successori, che di conseguenza caddero in qualcosa di molto simile al solipsismo. Le incongruenze di Kant erano tali, che i filosofi influenzati da lui non potevano non cadere rapidamente nell'empirismo o nell'assolutismo; fu infatti in quest'ultima direzione che la filosofia tedesca si orientò fino a dopo la morte di Hegel. L'immediato successore di Kant, Fichte (1762-1814), abbandonò le «cose-in-sé» e portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia. Fichte sostiene che l'io è la sola realtà definitiva, e che esiste perché postula se stesso; il non-io, che ha una

realtà subordinata, esiste anch'esso solo perché l'lo lo postula. Fichte non ha importanza come filosofo puro, ma per essere il fondatore teorico del nazionalismo tedesco, coi suoi Discorsi alla nazione tedesca (1807-1808), destinati a sospingere i tedeschi alla resistenza contro Napoleone dopo la battaglia di Jena. L'lo come concetto metafisico fu facilmente confuso con l'lo empirico; poiché l'lo era tedesco, ne conseguiva che i tedeschi erano superiori a tutte le altre nazioni.

«Aver carattere ed essere tedesco», dice Fichte, «voglion dire senza dubbio la stessa cosa». Su questa base egli produsse l'intera filosofia del totalitarismo nazionalistico, che ebbe grande peso in Germania.

Il suo immediato successore, Schelling (1775-1854), fu più trattabile, ma non meno soggettivo. Era strettamente legato ai romantici tedeschi; dal punto di vista filosofico, benché famoso ai suoi tempi, non ha grande importanza. Lo sviluppo veramente importante della filosofia di Kant fu invece dato da Hegel.

21: LE CORRENTI DI PENSIERO NEL DICIANNOVESIMO SECOLO

La vita intellettuale del 19° secolo fu più complessa di quella d'ogni altra epoca.

Ed eccone le cause. Primo: l'area interessata era più grande di quanto non fosse mai stata prima; l'America e la

Russia dettero importanti contributi, e l'Europa acquistò sempre maggior conoscenza delle filosofie indiane, sia antiche che moderne.

Secondo: la scienza, che era stata una importante fonte di novità fin dal 17° secolo, fece nuove conquiste, specialmente in geologia, biologia e chimica organica.

Terzo: la produzione di macchine alterò profondamente la struttura sociale e dette agli uomini un nuovo concetto della loro potenza in rapporto al mondo fisico che li circondava. Quarto: un profondo rivolgimento, sia filosofico che politico, contro i sistemi tradizionali del pensiero, della politica e dell'economia, cominciò a dar luogo ad attacchi contro molte convinzioni ed istituzioni fino allora ritenute inattaccabili.

Questo rivoigimento assunse due forme assai differenti, una romantica, l'altra razionalistica (uso questi termini in un senso molto lato). Il rivolgimento romantico passa da Byron. Schopenhauer e Nietzsche a Mussolini ed Hitler; il rivolgimento razionalistico comincia con i filosofi francesi della Rivoluzione, passa, in modo attenuato, ai filosofi radicali in Inghilterra, per poi acquistare una forma più profonda in Marx e affermarsi, infine, nella Russia sovietica. Il predominio intellettuale della Germania è un fattore nuovo, che comincia con Kant. Leibniz, benché tedesco, scrisse quasi sempre in latino o in francese, e subì pochissimo l'influenza della Germania.

L'idealismo tedesco dopo Kant, come pure la successiva filosofia tedesca, furono, al contrario, profondamente influenzati dalla storia tedesca; molto di ciò

che ci sembra strano nella speculazione filosofica tedesca riflette la condizioni spirituale di una forte nazione privata, per congiunture storiche, della sua naturale potenza. La Germania aveva dovuto la sua posizione internazionale al Sacro Romano Impero, ma l'imperatore aveva perso via via il controllo sui suoi sudditi. L'ultimo potente imperatore fu Carlo quinto, che doveva la sua potenza ai possedimenti in Spagna e nei Paesi Bassi. La Riforma e la guerra dei Trent'anni aveva distrutto quel che restava dell'unità tedesca, lasciando una moltitudine di piccoli principati che erano alla mercè della Francia. Nel 18° secolo un solo Stato tedesco, la Prussia, aveva resistito con successo alla Francia; per questo Federico fu chiamato il Grande. Ma la Prussia stessa non aveva potuto resistere a Napoleone subendo una severa sconfitta nella battaglia di Jena. La resurrezione della Prussia sotto Bismarck apparve come una rinascita dell'eroico passato di Alarico, di Carlo Magno e di Barbarossa (per i Tedeschi, Carlo Magno è tedesco, non francese). Bismarck mostrò il suo senso storico quando disse: «Non andremo a Canossa».

La Prussia, tuttavia, benché politicamente predominante, era culturalmente meno avanzata della maggior parte della Germania occidentale: ciò spiega perché molti eminenti tedeschi compreso Goethe, non si dispiacquero del successo di Napoleone a Jena. La Germania, al principio del 19° secolo, presentava una straordinaria varietà culturale ed economica. Il servaggio sopravviveva ancora nella Prussia orientale: l'aristocrazia rurale era immersa in un'ignoranza bucolica, ed i lavoratori

non possedevano nemmeno i rudimenti dell'educazione. La Germania occidentale, d'altro canto, era stata in parte, nell'antichità, soggetta a Roma: e fino al 12° secolo sotto l'influenza francese; era stata occupata dalle armate rivoluzionarie francesi, ed aveva assimilato istituzioni liberali come quelle della Francia. Alcuni principi erano intelligenti, patroni delle arti e delle scienze, imitatori dei principi della Rinascenza; l'esempio più notevole era Weimar, ove il Granduca era protettore di Goethe. Naturalmente i principi erano per la maggior parte oppositori dell'unità tedesca, che avrebbe distrutto la loro indipendenza. Erano quindi antipatriottici, e tali erano molti degli uomini illustri che da loro dipendevano, e a cui Napoleone appariva il missionario di una cultura superiore alla tedesca. Gradatamente, durante il 19° secolo, la cultura della Germania protestante divenne sempre più prussiana. Federico il Grande, da libero pensatore e da ammiratore della filosofia francese qual era, si era sforzato di fare di Berlino un centro culturale; l'accademia di Berlino aveva come presidente perpetuo un illustre francese, Maupertuis, che però divenne, per sua disgrazia, vittima della pesante canzonatura di Voltaire. Gli sforzi di Federico, come quelli degli altri despoti illuminati dell'epoca, non riguardavano riforme economiche e politiche; ciò che si era realmente riusciti a creare era una clique di intellettuali salariati. Dopo la sua morte, la Germania occidentale era di nuovo il luogo ove si trovava la maggior parte degli uomini di cultura. La filosofia tedesca era legata alla situazione prussiana più di quanto

lo fossero la letteratura e l'arte tedesche. Kant era un suddito di Federico il Grande; Fichte e Hegel erano professori a Berlino. Kant fu meno influenzato dalla Prussia; ebbe anzi dei guai con il governo prussiano per la sua teologia liberale. Ma sia Fichte che Hegel erano portavoce filosofici della Prussia, e fecero molto per aprire la strada alla successiva identificazione del patriottismo tedesco con l'ammirazione per la Prussia. La loro opera in questo campo fu portata avanti dai grandi storici tedeschi, particolarmente da Mommsen e da Treitschke.

Bismarck, infine, persuase la nazione tedesca ad accettare l'unificazione sotto la Prussia, e così dette la vittoria agli elementi della cultura tedesca meno orientati verso una prospettiva internazionale. Nel corso dell'intero periodo successivo alla morte di Hegel, la maggior parte della filosofia accademica rimase nel quadro tradizionale e non fu quindi molto importante. La filosofia empiristica britannica dominò in Inghilterra fin quasi alla fine del secolo, ed in Francia per poco meno; poi, gradualmente, Kant ed Hegel conquistarono le università di Francia e d'Inghilterra, almeno nella cerchia degli insegnanti specialisti di filosofia. Il pubblico di media cultura, tuttavia, fu assai poco influenzato da questo movimento, che ebbe rari seguaci anche tra gli uomini di scienza. Gli scrittori che seguivano la tradizione accademica (John Stuart Mill con gli empiristi, Lotze, Sigwart, Bradley, e Bosanquet con gli idealisti tedeschi) non erano filosofi di primissimo ordine, cioè non erano alla pari degli uomini di cui in complesso, adottarono i sistemi. Spesso anche prima la filosofia

accademica aveva perso i contatti con il più vigoroso pensiero dell'epoca, per esempio nel 16esimo e 17° secolo, quando essa era ancora soprattutto scolastica. Quando ciò accade, lo storico della filosofia s'interessa ai professori meno che agli eretici non accademici. La maggior parte dei filosofi della Rivoluzione francese accoppiarono la scienza con convincimenti dovuti a Rousseau. Helvétius e Condorcet possono esser considerati tipici, nel loro combinare razionalismo ed entusiasmo.

Helvétius (1715-1771) ebbe l'onore di veder condannato dalla Sorbona e bruciato il suo libro *De l'esprit* (1758). Bentham lo lesse nel 1769 ed immediatamente decise di dedicare la sua vita ai principi della legislazione dicendo: «Ciò che Bacone è stato per il mondo fisico. Helvétius lo è stato per quello morale. Ma se il mondo morale ha avuto il suo Bacone, il suo Newton deve ancora venire». James Mill prese Helvétius come guida nell'educazione di suo figlio John Stuart. Seguendo la dottrina di Locke, secondo la quale la mente è tabula rasa, Helvétius stimò che le differenze tra gli individui fossero interamente dovute alle differenze di educazione: in ogni individuo, talenti e virtù sono effetto dell'istruzione ricevuta. Il genio, sostiene Helvétius, è spesso dovuto al caso: se Shakespeare non fosse stato sorpreso a cacciare di frodo, sarebbe rimasto un mercante di lana. Il suo interesse per le leggi deriva dalla teoria che l'istruzione dell'adolescenza sia dovuta principalmente alle forme di governo ed agli usi e costumi che ne conseguono. Gli uomini nascono

ignoranti, non stupidi; son resi stupidi poi dall'educazione.

In campo etico, Helvétius era un utilitarista: pensava che il piacere fosse il bene. In religione, era un teista, ed un violento anticlericale.

Nella teoria della conoscenza, adottò una versione semplificata di Locke: «Illuminati da Locke, sappiamo che dobbiamo le nostre idee, e di conseguenza il nostro spirito, agli organi del senso». La sensibilità fisica è la sola causa delle nostre azioni, dei nostri pensieri, delle nostre passioni e della nostra socievolezza. Helvétius è in netto disaccordo con Rousseau sul valore della conoscenza, che egli valuta in misura assai considerevole.

La sua dottrina è ottimistica: c'è bisogno solo una educazione perfetta per far l'uomo perfetto. C'è anche il suggerimento che sarebbe facile ottenere una educazione perfetta se i preti se ne andassero fuori dei piedi. Condorcet (1743-1794) ha opinioni simili a quelle di Helvétius, ma maggiormente influenzate da Rousseau. I diritti dell'uomo, dice Condorcet, si deducono tutti da quest'unica verità: che l'uomo è un essere sensibile, capace di ragionare e di avere idee morali; di conseguenza gli uomini non possono più oltre essere divisi in padroni e servi, in ingannatori e ingannati.

«Questi principi, per cui il generoso Sidney dette la vita e a cui Locke deve l'autorità del suo nome, furono in seguito sviluppati con maggior precisione da Rousseau.»

Locke, egli dice, mostrò per primo i limiti dell'umana conoscenza. «Il suo metodo divenne presto quello di tutti i filosofi, ed è applicandolo alla morale. alla politica,

all'economia, che essi riuscirono a compiere in queste scienze un cammino quasi altrettanto sicuro di quello delle scienze naturali.» Condorcet ammira molto la Rivoluzione americana. «Il semplice buon senso insegnò agli abitanti delle colonie britanniche che gli inglesi nati dall'altra parte dell'Oceano Atlantico avevano precisamente gli stessi diritti di quelli nati sul meridiano di Greenwich.» La Costituzione degli Stati Uniti è basata sui diritti naturali, e la Rivoluzione americana fece conoscere i diritti dell'uomo a tutta l'Europa, dalla Neva al Guadalquivir. I principi della Rivoluzione francese, tuttavia, sono «più rari, precisi e profondi di quelli che guidarono gli americani». Queste parole furono scritte mentre Condorcet era costretto a nascondersi da Robespierre; poco dopo fu preso ed imprigionato. Morì in prigione, ma sono incerte le cause della sua morte. Credeva nell'eguaglianza della donna. Fu anche l'ideatore della teoria di Malthus sulla popolazione, che tuttavia non giunse con lui alle tristi conclusioni cui giunse con Malthus, perché Condorcet l'affiancò alla necessità del controllo delle nascite. Il padre di Malthus era un discepolo di Condorcet, e fu in questo modo che Malthus venne a conoscenza della teoria.

Condorcet è anche più entusiasta ed ottimista di Helvétius. è convinto che, col diffondersi dei principi della Rivoluzione francese, i più grandi mali sociali scompariranno rapidamente. Forse fu fortunato a non vivere oltre il 1794.

Le dottrine dei filosofi rivoluzionari francesi, rese però meno entusiastiche e molto più rigorose, furono portate in

Inghilterra dai filosofi radicali, di cui Bentham era il capo riconosciuto. Bentham, al principio, si interessò quasi esclusivamente di legge; gradualmente i suoi interessi si allargarono e le sue opinioni divennero più sovversive.

Dopo il 1808, era divenuto repubblicano, assertore dell'uguaglianza della donna, nemico dell'imperialismo e democratico intransigente. Alcune di queste opinioni le doveva a James Mill. Entrambi credevano nell'onnipotenza dell'educazione. L'adozione da parte di Bentham del principio della «massima felicità del massimo numero», era senza dubbio dovuta ai suoi sentimenti democratici, ma implicava un'opposizione alla dottrina dei diritti dell'uomo, che Bentham rudemente definiva «una sciocchezza».

I filosofi radicali differivano per molti aspetti da uomini come Helvétius e Condorcet.

Erano di temperamento paziente, ed amavano elaborare le loro teorie fino ai dettagli pratici. Davano molta importanza all'economia, che credevano d'aver già sviluppata come scienza. La tendenza all'entusiasmo, che esisteva in Bentham e in John Stuart Mill ma non in Malthus o in James Mill, era severamente tenuta a freno da questa «scienza», e particolarmente dalla triste versione data da Malthus alla teoria sulla popolazione, secondo la quale la maggior parte dei salariati deve sempre (fuorché dopo una pestilenza) guadagnare la somma più piccola che basti a mantenere in vita loro e le loro famiglie. Un'altra grande differenza tra i benthamisti ed i loro predecessori francesi era dovuta al fatto che nell'Inghilterra industriale esisteva un

violento conflitto tra i datori di lavoro e i salariati, conflitto che dette origine al trade-unionismo e al socialismo. In questo conflitto i benthamisti, largamente parlando, parteggiavano per i datori di lavoro contro la classe lavoratrice. Il loro ultimo rappresentante, John Stuart Mill, tuttavia, cessò gradatamente di prestar fede ai rigidi principi di suo padre, divenendo sempre meno ostile al socialismo e sempre meno convinto dell'eterna verità dell'economia classica. Secondo la sua autobiografia, questo processo di evoluzione cominciò con la lettura dei poeti romantici.

I benthamisti, benché fin da principio fossero dei rivoluzionari piuttosto miti, cessarono del tutto di esserlo, in parte per il successo ottenuto nel convertire il governo britannico ad alcune delle loro vedute, in parte per opposizione alla crescente forza del socialismo e del trade-unionismo. Gli uomini che erano in rivolta contro la tradizione, come ho già detto, erano di due specie, razionalisti e romantici, benché in uomini come Condorcet si combinassero entrambi gli elementi, I benthamisti erano quasi del tutto razionalisti e tali erano i socialisti che si ribellavano contro di loro nonché contro l'ordine economico esistente. Questo movimento non ha una sua filosofia completa finché non si giunse a Carlo Marx, che sarà considerato più avanti.

La forma rivoluzionaria romantica è molto differente da quella razionalista, benché entrambe derivino dalla Rivoluzione francese e dai filosofi che la precedettero immediatamente. La forma romantica si trova in Byron in

un abito non filosofico, ma in Schopenhauer e Nietzsche ha già acquisito il linguaggio della filosofia. Tende a sopravvalutare la volontà a scapito dell'intelletto, a spezzare le catene della ragione e a glorificare un certo genere di violenza. Nella politica pratica è importante come alleata del nazionalismo. Tendenzialmente, se non sempre nei fatti, è nettamente ostile a ciò che comunemente si chiama «ragione», e tende ad essere antiscientifica.

Alcune delle sue forme estreme possono esser trovate tra gli anarchici russi, ma in Russia quella che prevalse alla fine fu la forma razionalistica di rivolta. Fu la Germania (sempre più sensibile verso il romanticismo di qualunque altro paese) che dette un rivestimento legale all'antirazionale filosofia della volontà pura.

Fin qui, le filosofie che abbiamo considerato avevano avuto una ispirazione tradizionale, letteraria o politica. Ma c'erano due altre fonti d'opinione filosofica, cioè la scienza e la produzione meccanica. La seconda di queste cominciò ad esercitare la sua influenza teorica con Marx, e da allora in poi è divenuta sempre più importante.

La prima aveva avuto importanza fin dal 17° secolo, ma prese nuove forme durante il 19esimo.

Ciò che Galileo e Newton furono per il 17° secolo, Darwin fu per il 19esimo. La teoria di Darwin constava di due parti. Da una parte c'era la dottrina dell'evoluzione, che sosteneva che le differenti forme di vita si erano sviluppate gradualmente da una sorgente comune. Questa dottrina, che ora è generalmente accettata, non era nuova.

Era stata sostenuta da Lamarck e dal nonno di Darwin, Erasmo, per non parlare di Anassimandro. Darwin fornì un'immensa mole di prove per tale dottrina, e nella seconda parte della sua teoria credette d'aver scoperto la causa dell'evoluzione. Dette in tal modo alla dottrina una popolarità ed una forza scientifica che essa non aveva mai posseduto prima, ma non fu certo lui stesso a crearla.

La seconda parte della teoria di Darwin riguardava la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del più forte. Tutti gli animali e le piante si moltiplicano più velocemente di quanto la natura possa provvedere per essi; e quindi in ogni generazione molti periscono prima di raggiungere l'età di riprodursi. Cosa determina chi sopravviverà? Fino a un certo punto, senza dubbio, il puro caso, ma c'è sicuramente un'altra causa di maggiore importanza. Gli animali e le piante non sono di regola esattamente eguali ai loro genitori, ma differiscono leggermente in eccesso o in difetto in ogni caratteristica misurabile. In un dato ambiente, i membri della stessa specie combattono per sopravvivere ed i meglio adatti all'ambiente hanno le maggiori probabilità di riuscita. Quindi, tra le tante varietà casuali, quelle più adatte avranno la preminenza tra gli adulti della stessa generazione. Così, di epoca in epoca i cervi corrono più veloci, i gatti circuiscono la loro preda più silenziosamente, e i colli delle giraffe divengono più lunghi. Darwin affermava che, in un certo tempo sufficientemente lungo, questo meccanismo poteva render conto dell'intero sviluppo dal protozoo all'homo sapiens. Questa parte della teoria di Darwin è stata molto discussa, ed è considerata

da molti biologi passibile di importanti obiezioni. Questo tuttavia non riguarda lo storico delle idee del 19° secolo. Dal punto di vista storico, ciò che è interessante è l'estensione che fece Darwin a tutta la sfera vitale dei concetti economici che caratterizzavano i filosofi radicali. La forza motrice dell'evoluzione, secondo lui, è una specie di economia biologica in un mondo di libera concorrenza. Era l'estensione al mondo degli animali e delle piante della dottrina di Malthus sulla popolazione, che aveva suggerito a Darwin la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del più forte come sorgenti dell'evoluzione. Lo stesso Darwin era un liberale, ma le sue teorie ebbero conseguenze in certo modo nocive al liberalismo tradizionale. La dottrina che tutti gli uomini nascano uguali, e che le differenze tra gli adulti siano dovute interamente all'educazione, era incompatibile con la sua continua insistenza sulle differenze congenite tra membri della stessa specie. Se, come sostiene Lamarck, e come Darwin stesso concedeva fino ad un certo punto, le caratteristiche che si andavano acquistando erano ereditarie, l'opposizione alle vedute simili a quelle di Helvétius avrebbe potuto essere in qualche modo attenuata; ma è stato dimostrato che solo le caratteristiche congenite si ereditano, tranne alcune eccezioni non molto importanti. Così le differenze congenite tra gli uomini acquistano importanza fondamentale.

C'è un'ulteriore conseguenza della teoria dell'evoluzione che è indipendente dal particolare meccanismo suggerito da Darwin. Se gli uomini e gli animali hanno un antenato comune, e se gli uomini si

svilupparono così lentamente che ci furono ad un certo momento creature che noi non sapremmo se definire o no umane, sorge la questione: in quale stadio dell'evoluzione gli uomini o i loro antenati semiumani cominciarono ad essere tutti eguali? Il *Pithecanthropus erectus*, se fosse stato adeguatamente educato, avrebbe svolto un'opera come quella di Newton? L'Uomo di Piltdown avrebbe scritto i poemi di Shakespeare se ci fosse stato qualcuno che l'avesse convinto a cacciar di frodo? Un acceso egualitario, che rispondesse a queste domande in modo affermativo, si troverebbe costretto a considerare le scimmie alla pari con gli esseri umani. E perché fermarsi alle scimmie? Non vedo cosa si potrebbe rispondere ad un argomento in favore del voto alle ostriche. Un seguace dell'evoluzione sosterebbe che non solo la dottrina dell'eguaglianza di tutti gli uomini, ma anche quella dei diritti dell'uomo, dev'essere condannata come antibiologica, poiché fa una distinzione troppo netta tra gli uomini e gli altri animali. C'è tuttavia un altro aspetto del liberalismo che fu grandemente rafforzato dalla dottrina dell'evoluzione, cioè la fede nel progresso. Finché lo stato del mondo permise l'ottimismo, l'evoluzione fu ben accettata dai liberali, sia per queste ragioni sia perché offriva nuovi argomenti contro la teologia ortodossa. Marx stesso, benché le sue dottrine siano sotto un certo aspetto predarwiniste, voleva dedicare il suo libro a Darwin.

Il prestigio della biologia fece sì che gli uomini maggiormente influenzati dalla scienza applicassero al mondo le categorie biologiche piuttosto che quelle

meccaniche. Tutto doveva evolversi, e non era difficile immaginare una mèta immanente. Malgrado Darwin, molti pensavano che l'evoluzione giustificasse la fede in un proposito determinato del cosmo. Il concetto di organismo venne considerato la chiave della spiegazione sia scientifica che filosofica delle leggi naturali, e il pensiero atomico del 18° secolo fu considerato fuori moda. Questo punto di vista ha influenzato perfino i fisici teorici. In politica, conduce naturalmente a sopravvalutare la comunità come antitesi dell'individuo. Ciò coincide con il crescente potere dello Stato ed anche con il nazionalismo, che fa appello alla dottrina darwiniana della sopravvivenza del più forte, applicandola non agli individui, ma alle nazioni. Ma qui passiamo nella regione delle ipotesi extra-scientifiche, suggerite al gran pubblico da dottrine scientifiche imperfettamente capite. Mentre la biologia militava contro un punto di vista meccanicistico del mondo, l'economia tecnica moderna ha avuto un effetto opposto.

Fin quasi alla fine del 18° secolo, la tecnica scientifica, come antitesi delle dottrine scientifiche, non ebbe importanti effetti sull'opinione pubblica. Fu solo con il sorgere dell'industrialismo che la tecnica cominciò ad occupare i pensieri degli uomini; ma anche allora, per lungo tempo, l'effetto fu più o meno indiretto. Gli uomini che costruiscono teorie filosofiche hanno, di regola, pochissimi contatti con le macchine. I romantici notarono ed odiarono le brutture che l'industrialismo portava in luoghi fino allora bellissimi e la volgarità (secondo il loro punto di vista) di chi aveva fatto i soldi col «commercio». Questo li spinse ad

un'opposizione alla classe media, che talvolta li portò a qualcosa di simile ad un'alleanza con i campioni del proletariato. Engels apprezzava Carlyle, non accorgendosi che ciò che Carlyle desiderava non era l'emancipazione dei salariati, ma la loro sottomissione agli stessi padroni che avevano avuto nel Medioevo. I socialisti dettero il benvenuto all'industrialismo, ma desideravano liberare i lavoratori industriali dalla sottomissione ai datori di lavoro.

Il più importante effetto della produzione meccanica sulla rappresentazione del mondo è un enorme aumento del sentimento di potenza dell'uomo. Questo è solo l'acceleramento d'un processo che cominciò prima dell'alba della storia, quando gli uomini vinsero la loro paura degli animali feroci con l'invenzione delle armi e la loro paura di morir di fame con l'invenzione dell'agricoltura. Ma tale acceleramento è stato così grande da produrre prospettive radicalmente nuove per chi ha in mano i poteri cui la moderna tecnica ha dato origine. Nei tempi antichi, le montagne e le cascate erano fenomeni naturali; oggi una montagna incomoda può essere eliminata, e si può creare un'utile cascata.

Nei tempi antichi c'erano deserti e regioni fertili; oggi il deserto, se la gente pensa che ne valga la pena, può essere fatto fiorire come una rosa, mentre fertili regioni sono trasformate in deserti da ottimisti con scarsa visione scientifica. Nei tempi antichi, i contadini vivevano come avevano vissuto i loro padri e i loro nonni, e credevano in ciò che i loro padri e i loro nonni avevano creduto; tutta la forza della Chiesa non riusciva a sradicare le cerimonie

pagane, cui si dovette dare un abito cristiano attribuendole ai santi indigeni. Oggi le autorità possono decretare cosa dovranno imparare a scuola i figli dei contadini, e possono trasformare la mentalità degli agricoltori nel corso di una generazione: questo lo si è già ottenuto in Russia.

E così sorge, tra coloro che dirigono gli affari e tra chi è in contatto con questi, una nuova fede nel potere: prima nel potere dell'uomo nei suoi conflitti con la natura e poi nel potere dei governanti nei confronti degli esseri umani le cui idee ed aspirazioni essi cercano di controllare con la propaganda scientifica e specialmente con l'educazione. Il risultato è la diminuzione degli schemi fissi: nessun cambiamento sembra impossibile. La natura è solo una materia prima; e tale è quella parte della razza umana che non partecipa effettivamente al governo. Ci sono certi antichi concetti che stanno a significare la fede dell'uomo nei limiti del potere umano; di questi i due principali sono Dio e la verità. (Non voglio dire che questi due concetti siano logicamente connessi.) Questi concetti tendono a svanire; anche se non negati esplicitamente, perdono importanza, e sono conservati ormai solo superficialmente.

Tutto ciò è del tutto nuovo, ed è impossibile dire come l'umanità ci si adatterà. Ha già prodotto cataclismi immensi e senza dubbio ne produrrà altri nel futuro. Ed il più urgente compito del nostro tempo è quello di costruire una filosofia capace di reagire dinanzi agli uomini intossicati dalla propaganda d'un potere quasi illimitato ed anche dinanzi all'apatia di quelli che non hanno alcun potere. Benché molti ancora sinceramente credano

nell'eguaglianza umana e nella democrazia teorica, l'immaginazione dei popoli moderni è profondamente influenzata dal modello d'organizzazione sociale suggerito dall'organizzazione industriale del 19° secolo, che è essenzialmente non-democratico. Da una parte ci sono i capitani d'industria, dall'altra la massa dei lavoratori. Questo lacerarsi della democrazia dal di dentro non è ancora avvertito dal cittadino medio dei paesi democratici, ma ha costituito la preoccupazione della maggior parte dei filosofi da Hegel in poi, e la violenta opposizione ch'essi scoprirono tra gli interessi dei molti e quelli dei pochi ha trovato espressione pratica nel fascismo. Tra i filosofi, Nietzsche fu senza vergogna dalla parte dei pochi. Marx di tutto cuore dalla parte dei molti. Forse Bentham fu l'unico di qualche importanza a tentare una conciliazione degli interessi in conflitto; e quindi incorse nell'ostilità di entrambe le parti. Per formulare un'etica moderna dei rapporti umani che sia soddisfacente, sarà essenziale fissare i necessari limiti al potere degli uomini sull'ambiente non-umano, ed i limiti desiderabili del potere degli uni su quello degli altri.

22: HEGEL

Hegel (1770-1831) rappresenta il vertice del movimento filosofico tedesco iniziatosi con Kant; benché critichi spesso Kant, il suo sistema non avrebbe mai potuto

sorgere se Kant non fosse esistito. La sua influenza, per quanto ora sia in diminuzione, è stata grandissima, non solo né principalmente in Germania. Alla fine del 19° secolo, i più grandi filosofi accademici, sia in America che in Gran Bretagna, erano hegeliani.

Anche fuori della filosofia pura, molto teologi protestanti adottarono le sue dottrine, e la sua filosofia della storia influenzò profondamente la teoria politica. Marx, come tutti sanno, in gioventù era discepolo di Hegel, e mantenne nel suo sistema alcuni importanti tratti caratteristici hegeliani. Anche se (come credo) quasi tutte le dottrine di Hegel sono errate, egli ha ancora un'importanza non solamente storica, come il miglior rappresentante d'un certo tipo di filosofia che in altri è meno coerente e meno completa.

La sua vita ebbe pochi avvenimenti importanti. In gioventù fu molto attratto dal misticismo, e le sue idee posteriori possono essere considerate, in qualche modo, come un'elaborazione intellettuale di quella che prima gli era sembrata una intuizione mistica. Insegnò filosofia, prima come Privatdozent a Jena (e ricorda d'avervi terminato la sua Fenomenologia dello spirito il giorno prima della battaglia di Jena), poi a Norimberga, poi come professore a Heidelberg (1816-1818), e finalmente a Berlino dal 1818 alla morte. Nella tarda età fu un patriota prussiano, un leale servitore dello Stato che si godeva in santa pace la sua riconosciuta preminenza filosofica, ma in gioventù disprezzava la Prussia ed ammirava Napoleone, fino al punto di rallegrarsi della vittoria francese a Jena.

La filosofia di Hegel è molto difficile; direi che egli è il

più difficile a capirsi di tutti i grandi filosofi. Prima di entrare nei particolari, è utile uno sguardo d'insieme.

Dal suo originario interesse al misticismo Hegel ricavò una ferma convinzione della irrealtà della differenziazione: il mondo, secondo il suo punto di vista, non è un insieme di salde unità, atomi od anime, ognuna completamente esistente in sé.

L'apparente esistenza in sé delle cose finite gli appariva come un'illusione; nulla, sostiene Hegel, è definitivamente e completamente reale tranne il tutto. Ma differiva da Parmenide e da Spinoza perché concepiva il tutto non come una sostanza semplice, ma come un sistema complesso del tipo che noi chiameremmo un organismo. Le cose, apparentemente distinte, di cui il mondo sembra esser composto, non sono semplicemente un'illusione; ognuna ha un maggiore o minore grado di realtà, e la sua realtà consiste in un aspetto del tutto che è quello che noi osserviamo quando vediamo secondo il vero. A questo punto di vista si accompagna naturalmente una mancanza di fede nella realtà del tempo e dello spazio in se stessi, poiché se questi vengono considerati completamente reali, implicano differenziazione e molteplicità. Tutto ciò deve essergli apparso in un primo tempo come «visione» mistica: l'elaborazione intellettuale, data nei suoi libri, dev'essere avvenuta più tardi.

Hegel afferma che il reale è razionale, e che il razionale è reale. Ma quando dice questo non intende con «il reale» ciò che avrebbe inteso un empirista. Ammette, e ribadisce, che quelli che all'empirista sembrano fatti, sono, e devono

essere, irrazionali; è solo dopo che il loro carattere apparente è stato trasformato per il fatto di vederli come aspetti del tutto, che ci si avvede della loro razionalità. Ciò nonostante, l'identificazione del reale col razionale conduce inevitabilmente a quella sorta di compiacenza che deriva dal credere che «qualunque cosa sia, è giusta».

Il tutto, in tutta la sua complessità, è chiamato da Hegel «l'Assoluto». L'Assoluto è spirituale; l'opinione di Spinoza, che abbia l'attributo dell'estensione come quello del pensiero, è respinta. Due cose distinguono Hegel dagli altri che hanno avuto teorie metafisiche più o meno simili. Una di queste è una forte aderenza alla logica: Hegel pensa che la natura della Realtà possa esser dedotta dalla sola considerazione che questa non deve contraddirsi. L'altra qualità caratteristica (strettamente connessa con la prima) è quel concetto triadico chiamato «dialettica». I più importanti libri di Hegel sono le sue due Logiche, e queste debbono essere anzitutto capite se vogliamo comprendere i veri motivi delle sue teorie sugli altri argomenti. La logica, come Hegel intende la parola, è la stessa cosa della metafisica; è qualcosa di completamente diverso da ciò che comunemente si chiama logica. Il suo punto di vista è che ogni predicato ordinario, se è preso per definire l'intera Realtà, diviene auto-contraddittorio. Come sempio grossolano si potrebbe prendere la teoria di Parmenide, secondo la quale l'Uno, che solo è reale, è sferico. Nulla può essere sferico che non abbia un limite, e non può avere un limite se non c'è qualcosa (sia pure lo spazio vuoto) fuori di esso. Quindi supporre che tutto l'Universo

sia sferico è cosa che si contraddice da sé (questo argomento potrebbe essere confutato introducendo la geometria non euclidea, ma come esempio può bastare). Oppure facciamo un altro esempio, ancora più grossolano, forse troppo per poter essere usato da Hegel. Si può dire, senza contraddizione apparente, che il signor A è uno zio; ma se voi voleste dire che l'Universo è uno zio, vi trovereste di fronte a qualche difficoltà. Uno zio è un uomo che ha un nipote, ed il nipote è una persona distinta dallo zio; quindi uno zio non può essere tutta la Realtà.

Questo esempio potrebbe anche essere usato per definire la dialettica, che consiste di tesi, antitesi e sintesi. Prima diciamo: «L'Assoluto è uno zio». Questa è la tesi. Ma l'esistenza di uno zio implica quella di un nipote. Poiché nulla esiste realmente tranne l'Assoluto, e noi ci troviamo ora di fronte all'esistenza di un nipote, dobbiamo concludere:

«L'Assoluto è un nipote». Questa è l'antitesi. Ma dicendo questo si va incontro alla stessa obiezione di prima, quando si diceva che l'Assoluto è uno zio; siamo quindi portati a concludere che l'Assoluto è il tutto composto di zio e nipote. Questa è la sintesi. Ma questa sintesi non è ancora soddisfacente, perché un uomo può essere zio solo se ha un fratello o una sorella, padre o madre del nipote. Siamo dunque portati ad allargare il nostro universo per includervi il fratello o la sorella, con sua moglie o suo marito. In questo modo possiamo giungere, con la sola forza della logica, da un qualunque predicato dell'Assoluto alla conclusione finale della dialettica, che

prende il nome di «Idea Assoluta». Nell'intero procedimento è sottinteso il postulato che nulla possa esser veramente reale, se non riguarda la realtà tutta. A causa di questo postulato sottinteso, c'è un riferimento alla logica tradizionale, per la quale ogni proposizione ha un soggetto ed un predicato. Secondo questo punto di vista, ogni fatto consiste in qualcosa che ha qualche proprietà. Ne consegue che le relazioni non possono essere reali, poiché implicano due cose, non una. «Zio» è una relazione, ed un uomo può diventar zio senza saperlo. In questo caso, da un punto di vista empirico, l'uomo non risente in alcun modo del fatto di divenire uno zio; non ha alcuna qualità che non avesse anche prima, se per «qualità» noi intendiamo qualcosa che sia necessario per descrivere quell'uomo così come è, a prescindere dalle sue relazioni con altra gente o altre cose. Il solo modo con cui il soggetto-predicato logico può evitare questa difficoltà è quello di dire che la verità non è solo una proprietà dello zio, o solo del nipote, ma dell'insieme formato da zio e nipote. Poiché ogni cosa, tranne il Tutto, ha relazione con le cose esterne, ne consegue che nulla di completamente vero può esser detto su cose separate, e che in verità solo il Tutto è reale. Questo deriva più direttamente dal fatto che «A e B sono due» non è una proposizione a soggetto e predicato, e quindi, sulla base della logica tradizionale, non possono esistere tali proposizioni. Dunque nel mondo non ci sono due cose: solo il Tutto, considerato come unità, è reale. Il ragionamento qui esposto non è esplicito in Hegel, ma è implicito nel suo sistema, come in quello di molti altri

metafisici. Qualche esempio del metodo dialettico di Hegel potrà servire a renderlo ancora più chiaro.

Hegel, all'inizio della sua logica, stabilisce che l'«Assoluto è puro essere»; noi supponiamo solo che esso «è», senza assegnargli nessuna qualità. Ma puro essere senza nessuna qualità è il nulla; eccoci dunque all'antitesi; «l'Assoluto è il Nulla». Da queste tesi ed antitesi passiamo alla sintesi: l'insieme dell'Essere e del Non-Essere è il Divenire, e quindi diciamo: «l'Assoluto è il Divenire». Anche questo, naturalmente, non va, perché ci dev'essere qualcosa che diviene. In questo modo le nostre idee sulla Realtà si sviluppano, correggendosi continuamente da precedenti errori, che sorgono tutti da indebite astrazioni, dal prendere qualcosa di finito o limitato come se fosse il tutto. «Le limitazioni del finito non discendono solamente dal nulla; è la sua natura che è causa del suo annullarsi, ed è a causa propria che si trasforma nel suo opposto.».

Il procedimento, secondo Hegel, è essenziale per capire il risultato. Ogni ulteriore stadio della dialettica comprende tutti quelli meno avanzati; nessuno di questi è completamente sorpassato, ma ha il suo posto adatto come un momento nel Tutto. è quindi impossibile raggiungere la verità altrimenti che passando per tutti gli stadi della dialettica. L'intera conoscenza ha struttura triadica. Questa comincia con la percezione sensoriale, in cui c'è solo la consapevolezza dell'oggetto. Poi, attraverso la critica scettica dei sensi, l'oggetto diviene puramente soggettivo. Infine si raggiunge lo stadio di auto-coscienza in cui soggetto e oggetto non sono più distinti. Così l'auto-

coscienza è la più alta forma di conoscenza. Questa naturalmente dev'essere la conclusione del sistema di Hegel, poiché la più alta forma di conoscenza dev'essere quella posseduta dall'Assoluto, e siccome l'Assoluto è il Tutto, non c'è nulla che questo possa conoscere all'infuori di se stesso. Nel miglior modo di pensare, secondo Hegel, i pensieri divengono fluenti e fusi. La verità e la menzogna non sono dei contrari nettamente definiti, come comunemente si suppone; nulla è del tutto falso, e nulla che noi possiamo conoscere è del tutto vero. «Noi abbiamo modo di sapere ciò che è falso»; ciò accade quando attribuiamo verità assoluta a qualche parte staccata d'una cognizione. Una domanda come:

«Dove nacque Cesare?» ha una risposta diretta, che in un certo senso è vera, ma non è vera in senso filosofico. Per la filosofia, «la verità è il tutto», e nulla di parziale è completamente vero. «La ragione», dice Hegel, «è la conscia certezza d'essere tutta realtà.» Questo non significa che una singola persona sia tutta realtà: nella sua singolarità essa non è del tutto reale, ma ciò che è reale in essa è la sua partecipazione all'intera Realtà. Quanto più noi diveniamo razionali, tanto più questa partecipazione aumenta. L'idea Assoluta, con cui termina la Logica, è qualcosa di simile al Dio di Aristotele. è pensiero che pensa se stesso. è chiaro che l'Assoluto non può pensare ad altro che a se stesso, poiché non esiste altro, tranne che per i nostri imperfetti ed erronei mezzi di conoscere la Realtà. Lo Spirito è l'unica realtà, e il suo pensiero è riflesso in se stesso attraverso l'auto-coscienza. Le parole precise con cui è definita l'idea Assoluta, sono, in verità, molto oscure. Wallace le traduce come segue: «L'idea assoluta. L'idea, come unità dell'Idea Soggettiva e dell'Idea Oggettiva, è la nozione dell'Idea (una nozione il cui soggetto (Gegenstand) è l'idea in quanto tale, e per cui l'oggettività (Objekt) è l'Idea, un Oggetto che accoglie nella sua unità tutte le caratteristiche». L'originale tedesco è anche più difficile. (La definizione in tedesco è: «Der Begriff der Idee, dem die Idee als solcheder Gegenstand, dem das Objekt sie ist». Tranne che per Hegel, Gegenstand e Objekt sono sinonimi.) L'essenza della questione è tuttavia un po' meno complicata di quanto Hegel non la faccia sembrare.

L'idea Assoluta è puro pensiero che pensa puro pensiero. Questo è ciò che Dio fa attraverso i secoli: proprio il Dio di un professore. Hegel seguita dicendo: «Questa unità è di conseguenza l'assoluto e tutta la verità, l'idea che pensa se stessa».

Veniamo ora ad una parte singolare della filosofia di Hegel, che la distingue dalla filosofia di Platone o di Plotino o di Spinoza. Benché la realtà fondamentale sia senza tempo, e il tempo sia una pura illusione generata dalla nostra incapacità di vedere il Tutto, tuttavia lo svolgersi del tempo ha un'intima relazione con lo svolgersi puramente logico della dialettica. La storia del mondo, infatti, si è svolta attraverso le categorie, dal Puro Essere, in Cina (di cui Hegel non sapeva nulla oltre al fatto che esisteva) all'Idea Assoluta, che sembra sia stata quasi, se non del tutto, realizzata nello Stato prussiano. Non vedo alcuna giustificazione, in base alla sua metafisica, della teoria che la storia del mondo ripeta gli stadi della dialettica; tuttavia questa è la tesi che Hegel sviluppò nella sua Filosofia della storia. Era una tesi interessante, che dava unità e significato allo svolgersi delle umane vicende. Come altre teorie storiche, richiedeva, per divenire plausibile, qualche deformazione dei fatti e una considerevole ignoranza. Hegel, come dopo di lui Marx e Spengler, possedeva entrambe queste qualità. È strano che un processo che è definito cosmico si sia svolto tutto sul nostro pianeta, e la maggior parte di esso vicino al Mediterraneo. Né c'è una qualche ragione, se la realtà è senza tempo, per cui le più recenti parti del processo debbano incorporare categorie

più alte di quelle più remote, a meno che non ci si formi la blasfema convinzione che l'Universo stia gradualmente imparando la filosofia di Hegel.

Lo svolgersi del tempo, secondo Hegel, procede dal meno perfetto verso il più perfetto, sia in senso etico che logico. Invero, per lui, questi due sensi non sono perfettamente distinguibili, poiché la perfezione logica consiste nell'essere un tutto fittamente intessuto, senza bordi sfilacciati, senza parti indipendenti, ma compatto; simile a un corpo umano, o, meglio ancora, simile ad una mente ragionante, in un organismo le cui parti sono interdipendenti e lavorano insieme per uno scopo comune; e questa è anche perfezione etica. Qualche citazione varrà ad illustrare la teoria di Hegel.

«Come Mercurio, guida d'anime, l'Idea è la guida dei popoli e del mondo; e lo Spirito, la razionale ed indispensabile volontà di questa guida, è ed è stato l'artefice degli eventi della storia del mondo. L'obiettivo della nostra presente impresa è quello di conoscere lo Spirito in questo suo ufficio di guida».

«Il solo pensiero che la filosofia porta con sé nella contemplazione della storia è il semplice concetto della Ragione; che la Ragione è la sovrana del mondo; che la storia del mondo, quindi, si presenta a noi come un processo razionale. Questa convinzione ed intuizione è un'ipotesi nel regno della storia come tale. In quello della filosofia non è un'ipotesi. è stato provato dalla conoscenza speculativa che la Ragione (e questo termine qui ci basti, senza investigare sul rapporto esistente tra l'universo e

l'Essere Divino) è sostanza, come pure potere infinito; la sua stessa infinita materia serve di fondamento a tutta la vita naturale e spirituale a cui dà origine, come anche è infinita forma, quella che mette in moto la materia. La Ragione è la sostanza dell'universo».

«Che questa 'Idea' o 'Ragione' sia la vera, l'eterna essenza, assolutamente possente, che essa si riveli nel mondo, e che in questo mondo null'altro sia rivelato tranne questa ed il suo onore e la sua gloria, è la tesi che, come abbiamo detto, è stata già provata in filosofia, e che è qui data per dimostrata».

«Il mondo dell'intelligenza e della volizione cosciente non è abbandonato al caso, ma deve svolgersi alla luce dell'idea che si fa auto-cosciente». Questo è «una conseguenza che mi accade di conoscere, perché io ho attraversato l'intero campo».

Tutte queste citazioni sono tratte dalla introduzione alla Filosofia della storia.

Lo Spirito, ed il corso del suo sviluppo, è l'obiettivo sostanziale della filosofia della storia. La natura dello Spirito può esser capita opponendolo al suo contrario, cioè alla materia. L'essenza della materia è la gravità: l'essenza dello Spirito è la libertà. La materia è fuori di se stessa, mentre lo Spirito ha il suo centro in se stesso. «Lo Spirito è esistenza auto-contenentesi». E se questo non è chiaro, potrà esserlo di più la definizione seguente:

«Ma che cosa è lo Spirito? è quell'infinito omogeneo ed immutabile (pura Identità) che nella sua seconda fase si separa da se stesso e fa di questo secondo aspetto il

proprio opposto, cioè l'esistenza per ed in sé, in antitesi con l'Universale».

Nello svolgersi storico dello Spirito ci sono state tre fasi principali: gli Orientali, i Greci ed i Romani, e i tedeschi. «La storia del mondo è la disciplina della volontà naturale senza controllo, portata ad obbedire ad un principio universale ed a cui vien data una libertà soggettiva. L'Oriente seppe, e sa ancor oggi, solo che uno è libero; il mondo greco e romano che alcuni sono liberi; il mondo tedesco sa che tutti sono liberi». Si potrebbe supporre che la democrazia debba essere la giusta forma di governo in cui tutti sono liberi, ma non è così. La democrazia, e analogamente l'aristocrazia, appartengono allo stadio in cui alcuni sono liberi, il dispotismo a quello in cui uno è libero, e la monarchia a quello in cui tutti sono liberi.

Questo è in relazione allo stranissimo modo in cui Hegel usa la parola «libertà». Per lui (e fin qui possiamo esser d'accordo) non c'è libertà senza legge; ma egli tende poi ad invertire il concetto, e a dimostrare che dovunque ci sia legge c'è libertà. Così «libertà», per lui, significa poco di più che il diritto di obbedire alla legge.

Come era prevedibile, Hegel assegna ai tedeschi il più alto compito nello sviluppo terreno dello Spirito. «Lo spirito tedesco è lo spirito del nuovo mondo. Il suo fine è l'avvento della Verità assoluta come illimitata autodeterminazione della libertà: quella libertà che ha come scopo la sua forma assoluta».

Questa è un'eccellente specie di libertà. Non è detto che vi sarà possibile tenervi fuori da un campo di

concentramento. Non implica la democrazia, o una libera stampa (La libertà di stampa, dice Hegel, non consiste nel poter scrivere ciò che si vuole: quest'idea è primitiva e superficiale. Per esempio, alla stampa non dovrebbe essere permesso di render ridicoli il governo o la polizia.), né alcuna delle solite parole d'ordine liberali, che Hegel respinge con disprezzo. Quando lo Spirito si dà delle leggi, lo fa liberamente. Dal nostro punto di vista terreno, ci può sembrare che lo Spirito che dà le leggi sia impersonato dal monarca, e lo Spirito a cui le leggi sono date sia impersonato dai suoi sudditi. Ma dal punto di vista dell'Assoluto, la distinzione fra il monarca ed i sudditi, come tutte le altre distinzioni, è illusoria, e quando il monarca imprigiona un suddito di idee liberali, siamo ancora di fronte allo Spirito che si sta liberamente determinando. Hegel loda Rousseau perché fa distinzione tra la volontà generale e la volontà di tutti. E si comprende che il monarca impersona la volontà generale, mentre una maggioranza parlamentare impersona solo la volontà di tutti.

Una dottrina assai conveniente.

Hegel divide la storia tedesca in tre periodi: il primo, fino a Carlo Magno; il secondo, da Carlo Magno alla Riforma; il terzo, dalla Riforma in poi. Questi tre periodi sono distinti come il Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, rispettivamente.

Sembra un po' strano che il Regno dello Spirito Santo sia cominciato con le sanguinose ed abominevoli atrocità commesse per far cessare la Guerra dei Contadini, ma

Hegel, naturalmente, non menziona un incidente così volgare. Invece prosegue, come era prevedibile, con grandi lodi a Machiavelli. L'interpretazione hegeliana della storia a partire dalla caduta dell'Impero romano è in parte l'effetto, ed in parte la causa, del modo d'insegnare la storia mondiale nelle scuole tedesche. In Italia ed in Francia, benché si sia avuta da parte di pochi uomini come Tacito e Machiavelli un'ammirazione romantica per i tedeschi, questi sono stati considerati, in generale, come autori delle invasioni «barbariche» e come nemici della Chiesa, prima sotto i grandi imperatori, e poi come avanguardia della Riforma. Fino al 19° secolo, le nazioni latine guardarono ai tedeschi come a degli esseri inferiori a loro per civiltà. I protestanti, in Germania, avevano naturalmente un diverso punto di vista.

Consideravano inutili gli ultimi Romani e la conquista tedesca dell'Impero occidentale era per loro un passo essenziale verso la resurrezione. Riguardo al conflitto tra l'impero e il Papato nel Medioevo, avevano idee ghibelline: ancor oggi agli scolari tedeschi si insegna un'ammirazione senza limiti per Carlo Magno e Barbarossa.

Deploravano la debolezza politica e la mancanza d'unità della Germania nei tempi successivi alla Riforma e vedevano con piacere il graduale sorgere della Prussia, che faceva la Germania forte sotto la guida protestante, e non sotto la guida cattolica ed un po' debole dell'Austria. Hegel, nel costruire una filosofia della storia, ha in mente uomini come Teodorico, Carlo Magno, Barbarossa, Lutero e Federico il Grande.

Bisogna interpretarlo alla luce delle loro imprese gloriose, ed alla luce dell'allora recente umiliazione della Germania da parte di Napoleone. La Germania è glorificata a tal punto, che ci si aspetta quasi di trovare in essa la personificazione dell'idea Assoluta, oltre la quale non sarebbe possibile un ulteriore sviluppo. Ma questo non è il pensiero di Hegel. Al contrario, egli dice che l'America è la terra del futuro, «dove, nelle età che stanno avanti a noi, si rivelerà lo scopo della storia del mondo, forse (aggiunge significativamente) con un conflitto tra il Nord e il Sud America». Hegel sembra pensare che tutto ciò che è importante prenda la forma di una guerra. Se gli fosse stato detto che il contributo dell'America alla storia del mondo avrebbe potuto essere lo sviluppo d'una società in cui non esistesse la povertà, Hegel non se ne sarebbe interessato. Al contrario, egli dice che, fino ad allora, non c'era un vero Stato in America, perché in un vero Stato ci dev'essere una divisione in classi tra ricchi e poveri.

In Hegel le nazioni hanno la parte che le classi hanno in Marx. Il principio dello sviluppo storico è il genio nazionale. In ogni epoca c'è qualche nazione che ha la missione di far sorpassare al mondo lo stadio dialettico che ha raggiunto. Nella nostra epoca, naturalmente, questa nazione è la Germania. Ma, oltre alle nazioni, dobbiamo anche tener conto di individui il cui nome appartiene alla storia del mondo; costoro sono uomini nei cui obiettivi si identificano le transizioni dialettiche che debbono aver luogo nel loro tempo. Questi uomini sono eroi, ed è giusto che possano contravenire alle ordinarie regole morali, Alessandro,

Cesare e Napoleone sono portati ad esempio.

Dubito che, per Hegel, un uomo potesse essere un «eroe» senza essere un conquistatore militare.

L'ardente fede di Hegel nelle nazioni, insieme alla sua strana concezione di «libertà», spiegano la sua glorificazione dello Stato, aspetto molto importante della sua filosofia politica, a cui dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione. La sua filosofia dello Stato è sviluppata sia nella Filosofia della storia che nella Filosofia del diritto. È per la maggior parte compatibile con la metafisica generale, ma non determinata da questa; in certi punti, tuttavia (per esempio, nei riguardi delle relazioni tra gli Stati), la sua ammirazione per lo Stato nazionale va così lontano da non poter più andare d'accordo con il suo preferire il tutto alle parti.

La glorificazione dello Stato comincia, per quanto riguarda i tempi moderni, con la Riforma. Nell'impero romano, l'imperatore era deificato, e di conseguenza lo Stato acquistava un carattere sacro: ma i filosofi del Medioevo, tranne qualche eccezione, furono ecclesiastici, e misero quindi la Chiesa sopra lo Stato. Lutero, trovando appoggio nei principi protestanti, dette inizio al filone opposto; in complesso, la Chiesa luterana era erastiana. Hobbes, che politicamente era un protestante, sviluppò la dottrina della supremazia dello Stato, e Spinoza fu completamente d'accordo con lui. Rousseau, come abbiamo visto, pensava che lo Stato non dovesse tollerare altre organizzazioni politiche. Hegel era un ardente protestante, di parte luterana; lo Stato prussiano era una

monarchia assoluta erastiana. Per tutti questi motivi era già prevedibile che Hegel apprezzasse molto lo Stato, purtuttavia egli sale ad altezze stupefacenti.

Leggiamo nella Filosofia della storia che «lo Stato è la vita morale realizzata e realmente esistente», e che tutte le realtà spirituali possedute da un essere umano si hanno solamente attraverso lo Stato. «Perché la realtà spirituale dell'uomo consiste in questo, che la sua propria essenza (la Ragione) gli è oggettivamente presente, e che egli possiede un'esistenza oggettiva ed immediata... Infatti la verità è l'unità della Volontà universale e soggettiva, e l'universale si può trovare nello Stato, nelle sue leggi, nei suoi universali e razionali ordinamenti. Lo Stato è l'idea Divina come esiste sulla terra». Ancora: «Lo Stato è la personificazione della libertà razionale, che si realizza e si riconosce in forma oggettiva... Lo Stato è l'Idea dello Spirito nella manifestazione esteriore della Volontà umana e della sua Libertà». La Filosofia del diritto, nella parte che riguarda lo Stato, sviluppa la stessa dottrina un po' più a fondo. «Lo Stato è la realtà della idea morale, lo spirito morale, come visibile volontà sostanziale, evidente a se stessa, che si pensa e si conosce, e realizza ciò che conosce in quanto lo conosce». Lo Stato è razionale in sé e per sé. Se lo Stato esistesse solo per gli interessi dell'individuo (come dicono i liberali), un individuo potrebbe essere o no membro dello Stato. Questo sta, invece, in un rapporto del tutto diverso con l'individuo: poiché è Spirito oggettivo, l'individuo ha oggettività, verità e moralità solo finché è membro dello Stato, il cui vero

contenuto e scopo è l'unità come tale. È ammesso che ci possano essere dei cattivi Stati, ma questi hanno una esistenza effimera, e non hanno vera realtà, mentre uno Stato razionale è infinito in se stesso.

Si potrà dire che la posizione che Hegel assume di fronte allo Stato ha molti punti di contatto con quella che Sant'Agostino ed i suoi successori cattolici assunsero di fronte alla Chiesa. Ci sono tuttavia due aspetti che rendono la posizione cattolica più ragionevole di quella di Hegel. In primo luogo, la Chiesa non è una fortuita combinazione geografica, ma un corpo unito da un credo comune, reputato di suprema importanza dai suoi membri; è così, nella sua intima essenza, la personificazione di ciò che Hegel chiama «l'Idea». In secondo luogo, c'è una sola Chiesa cattolica, mentre ci sono molti Stati. Quando ogni Stato, in rapporto ai suoi sudditi, è diventato così assoluto come Hegel lo pensa, è difficile trovare un qualunque principio filosofico con cui regolare le relazioni tra i diversi Stati. In effetti, a questo punto, Hegel abbandona il suo ragionamento filosofico, ricadendo nello stato di natura e nella guerra di tutti contro tutti di Hobbes.

L'abitudine di parlare dello «Stato», come se ve ne fosse uno solo, è erronea finché non ci sarà uno Stato mondiale. Dato che per Hegel il dovere è solamente una relazione tra l'individuo e il suo Stato, non resta nessun principio con cui moralizzare le relazioni tra gli Stati. Questo Hegel lo riconosce. Nei suoi rapporti con l'estero, egli dice, lo Stato è un individuo, ed ogni Stato è indipendente di fronte agli altri, «Poiché in questa

indipendenza l'essere in sé del vero spirito ha la sua esistenza, essa è la prima libertà ed il più alto onore di un popolo». E prosegue recando argomenti contro ogni tipo di Lega delle Nazioni da cui l'indipendenza dei singoli Stati possa venir limitata. Il dovere del cittadino è circoscritto (per quel che riguarda i rapporti internazionali del suo Stato) a sostenere la sostanziale individualità, indipendenza e sovranità del suo Stato. Ne segue che la guerra non è del tutto un male, o qualcosa che dobbiamo cercare di abolire. Il fine dello Stato non è solamente quello di difendere la vita e la proprietà dei cittadini, e ciò giustifica moralmente la guerra, che non deve essere considerata come un male assoluto, oppure accidentale, od anche causato da qualcosa che non dovrebbe esistere.

Hegel non intende dire solo che in certe situazioni una nazione non può evitare di scendere in guerra. Intende dire assai di più. È contrario alla creazione di istituzioni (come un governo mondiale) che possano impedire il formarsi di tali situazioni, perché pensa che sia una buona cosa che di tanto in tanto ci siano delle guerre. La guerra è la condizione che ci fa pensare seriamente alla vanità dei beni e delle cose temporali. (Questa teoria è in contrasto con la teoria secondo cui tutte le guerre abbiano cause economiche). La guerra ha un positivo valore morale: «La guerra ha l'alto significato che attraverso di essa si preserva la salute dei popoli creando in loro l'indifferenza per lo stabilizzarsi di forme determinate». La pace è fossilizzazione; la Santa Alleanza e la Lega per la pace di Kant sono degli errori, perché una famiglia di Stati ha

bisogno di un nemico. I conflitti tra Stati possono esser decisi solo da una guerra; essendo gli Stati gli uni verso gli altri in stato di natura, le loro relazioni non sono legali né morali, i loro diritti trovano una realtà nelle loro particolari aspirazioni, e l'interesse di ogni Stato è la sua legge più alta. Non c'è contrasto tra morale e politica, perché gli Stati non sono soggetti alle ordinarie leggi morali.

Questa è la dottrina dello Stato di Hegel, una dottrina che, se accettata, giustifica ogni tirannide interna ed ogni aggressione esterna. La misura della sua parzialità si ha dal fatto che la sua teoria è largamente in disaccordo con la sua metafisica, e che le incongruenze tendono tutte a giustificare la violenza ed il brigantaggio internazionale. Un uomo può essere perdonato se è costretto dalla logica a giungere contro voglia a conclusioni che deplora, ma non gli si può perdonare di allontanarsi dalla logica per poter liberamente perorare il delitto, Hegel fu portato dalla sua logica a credere che ci sia maggior realtà o nobiltà (i due termini per lui sono sinonimi) negli interi che nelle loro parti, e che un intero cresce in realtà e nobiltà via via che diviene meglio organizzato. Questo giustificava la sua preferenza per lo Stato piuttosto che per un anarchico insieme di individui, ma nello stesso modo avrebbe dovuto fargli preferire uno Stato mondiale ad un anarchico insieme di Stati. Anche in seno allo Stato, la sua filosofia generale avrebbe dovuto spingerlo a un maggior rispetto per l'individuo, perché gli interi di cui tratta la sua Logica non sono come l'uno di Permenide, o anche come il Dio di Spinoza: sono interi in cui l'individuo non sparisce, ma

acquista una più piena realtà attraverso i suoi armoniosi rapporti con un più vasto organismo. Uno Stato in cui l'individuo sia ignorato non è un modello in scala ridotta dell'Assoluto hegeliano. Né c'è alcuna buona ragione, nella metafisica di Hegel, per caldeggiare esclusivamente lo Stato rispetto alle altre organizzazioni sociali. Non vedo altro che parzialità protestante nel suo preferire lo Stato alla Chiesa. Inoltre se è buona cosa che la società sia la più organica possibile, come Hegel crede, allora sono necessarie molte altre organizzazioni sociali, oltre lo Stato e la Chiesa. Dai principi di Hegel dovrebbe discendere che ogni interesse che non sia dannoso alla comunità, e che possa essere promosso dalla cooperazione, debba essere opportunamente organizzato, e che ognuna di tali organizzazioni debba avere la sua parte di indipendenza. Si può obiettare che l'autorità suprema deve pur risiedere da qualche parte e che non può essere altrove che nello Stato. Ma anche in tal caso può esser desiderabile che sia lecito resistere a questa suprema autorità allorché essa tenta di opprimere oltre certi limiti. Questo ci porta ad un problema che è fondamentale per giudicare l'intera filosofia di Hegel. C'è più realtà, c'è più valore in un intero che nelle sue parti? Hegel risponde affermativamente ad entrambe le domande. La domanda intorno alla realtà è metafisica, quella intorno al valore è etica. Normalmente sono trattate come se fossero appena distinguibili, ma secondo me è importante differenziarle. Cominciamo dalla domanda metafisica.

Il punto di vista di Hegel, e di molti altri filosofi, è che il

carattere di ogni parte dell'universo sia tanto profondamente influenzato dalle sue relazioni con le altre parti e con il tutto, che nessuna vera affermazione possa esser compiuta a proposito di ciascuna di queste parti, fatta eccezione per l'assegnazione del posto che le compete nel tutto. Poiché il suo posto nel tutto dipende da tutte le altre parti, una vera affermazione vera a proposito del suo posto nel tutto definirà nello stesso tempo il posto che compete ad ogni altra parte del tutto. Così può esserci una sola affermazione vera; non c'è verità all'infuori dell'intera verità. E, nello stesso modo, nulla è completamente reale tranne il tutto, poiché in ogni parte, se staccata, viene a mutare il proprio carattere, e quindi non appare più proprio come è in realtà.

D'altronde, quando una parte è considerata in relazione al tutto, come dovrebbe essere, la si vede non auto-sussistente o addirittura incapace di esistere tranne che come parte di quel tutto che, solo, è veramente reale. Questa è la teoria metafisica.

La teoria etica, che sostiene che il valore risiede nel tutto piuttosto che nelle parti è certamente vera se è vera la teoria metafisica, ma non è detto che sia falsa se la teoria metafisica è falsa. Di più, può esser vera per alcuni interi e non per altri.

Ovviamente è vero, in qualche modo, per un corpo vivente. L'occhio è senza valore se separato dal corpo; un insieme di disjecta membra, anche se completo, non ha il valore che aveva una volta il corpo da cui furono prese. Hegel concepisce il rapporto etico tra il cittadino e lo Stato

analogamente a quello tra l'occhio ed il corpo: al suo posto, il cittadino è parte di un insieme di valore, ma isolato è altrettanto inutile quanto un occhio staccato. L'analogia, però, è passibile di qualche obiezione; dalla importanza etica di alcuni interi non consegue quella di tutti gli interi. Questa trattazione del problema etico è manchevole in un punto importante; non tien conto cioè della distinzione tra fini e mezzi. Un occhio in un corpo vivente è utile, cioè ha valore come mezzo; ma non ha maggior valore intrinseco di quando è staccato dal corpo. Una cosa ha valore intrinseco quando vale di per se stessa, non come mezzo per fare qualche altra cosa. Noi apprezziamo l'occhio come mezzo per vedere. Vedere può essere un mezzo od un fine; è un mezzo quando ci mostra il cibo o i nemici, è un fine quando ci mostra qualcosa che troviamo, bello. Lo Stato ha valore ovviamente come mezzo: ci protegge contro i ladri e gli assassini, ci provvede di strade e scuole, e così via. Può anche, naturalmente, essere un cattivo mezzo, per esempio quando intraprende una guerra ingiusta. La vera domanda che ci si deve porre riguardo ad Hegel non è questa, ma piuttosto se lo Stato è buono di per sé, come fine: sono i cittadini che esistono per lo Stato, o è lo Stato che esiste per i cittadini? Hegel sostiene il primo punto di vista; la filosofia liberale che discende da Locke sostiene il secondo. È chiaro che noi potremmo attribuire un valore intrinseco allo Stato solo pensando che ad esso competa una vita sua propria, come se fosse in qualche modo una persona.

A questo punto, la metafisica di Hegel prende in esame l'argomento del valore. Una persona è un insieme complesso, avente un'unica vita; possono esserci super-persone, composte di persone così come il corpo è composto di organi, ed aventi un'unica vita che non sia la somma delle vite delle persone componenti? Se tali super-persone possono esistere, come pensa Hegel, lo Stato può essere una di queste, e può essere superiore a noi stessi nella stessa misura in cui l'intero corpo lo è per l'occhio. Ma se pensiamo che queste super-persone siano pure mostruosità metafisiche, dovremo dire allora che il valore intrinseco di una comunità deriva da quello dei suoi membri, e che lo Stato è un mezzo e non un fine. Siamo così riportati indietro dal problema etico a quello metafisico. Il problema metafisico poi, come vedremo, è veramente un problema di logica.

Il problema che stiamo trattando si estende molto al di là della sola verità e falsità della filosofia di Hegel; è il punto che divide gli amici dai nemici dell'analisi. Facciamo un esempio. Supponiamo che io dica:

«Giovanni è il padre di Giacomo». Hegel dirà: «Prima di poter capire questa affermazione, dovete saper chi siano Giovanni e Giacomo. Ora, sapere chi è Giovanni vuol dire conoscere tutte le sue caratteristiche perché senza di esse egli non sarebbe distinguibile da nessun altro. Ma tutte le sue caratteristiche implicano altre persone e altre cose. Egli è caratterizzato dai suoi rapporti con i suoi genitori, con sua moglie e con i suoi figli, dall'essere un buono o un cattivo cittadino, e dal paese a cui appartiene.

Bisogna sapere tutte queste cose prima di poter dire a chi si riferisce la parola 'Giovanni'. Passo per passo, nel tentativo di dire che cosa si intende con la parola 'Giovanni', si sarà condotti a considerare l'intero universo, e l'affermazione da cui si è partiti si sarà trasformata in qualcosa che parla dell'universo e non di due singole persone, Giovanni e Giacomo».

Tutto ciò va molto bene, ma si presta ad una obiezione iniziale. Se il ragionamento suddetto fosse giusto, come potrebbe mai cominciare la conoscenza? Io conosco infinite proposizioni della forma «A è il padre di B», ma non conosco l'intero universo. Se tutta la conoscenza fosse conoscenza dell'intero universo, non vi sarebbe conoscenza. Questo basta per farci sospettare che in qualche punto ci sia uno sbaglio.

Il fatto è che, per usare la parola «Giovanni» correttamente ed intelligentemente, non ho bisogno di sapere tutto di Giovanni, ma solo abbastanza per riconoscerlo.

Senza dubbio egli è in relazione, vicina o lontana, con tutte le cose che sono nell'universo, ma si può parlare di lui con verità senza considerarle tutte, tranne quelle che riguardano direttamente ciò che si dice. Giovanni può essere padre di Giacomina oltre che di Giacomo, ma non mi è necessario saperlo per sapere che è padre di Giacomo. Se Hegel avesse ragione, noi non potremmo stabilire con certezza che cosa si intende dire con «Giovanni è il padre di Giacomo» senza menzionare Giacomina: dovremmo dire: «Giovanni, il padre di

Giacomina, è il padre di Giacomo». Questo non sarebbe ancora abbastanza; dovremmo seguitare a menzionare i suoi genitori e i suoi nonni, e così via. Ma questo è assurdo. La posizione hegeliana può esser definita come segue: «La parola 'Giovanni' significa tutto ciò che è vero di Giovanni». Come definizione questa è un circolo chiuso, poiché la parola «Giovanni» si presenta anche nella frase che la definisce. Infatti, se Hegel avesse ragione, nessuna parola potrebbe neppure cominciare ad avere un significato, poiché avremmo bisogno di conoscere già il significato di tutte le altre parole per poter stabilire tutte le proprietà di ciò che la parola designa, proprietà che, secondo la teoria, sono appunto ciò che la parola significa. Per porre astrattamente il problema: dobbiamo distinguere le diverse specie di proprietà. Una cosa può avere una proprietà che non implica nessuna altra cosa; una proprietà di questa specie è detta una qualità. O può avere una proprietà che implica un'altra cosa; una di tali proprietà è l'essere sposati. O può averne una che implica due altre cose; come l'essere un cognato. Se una certa cosa ha un insieme di qualità, allora può esser definita come «la cosa che ha tali e tali qualità». Per il fatto che essa ha queste qualità, nulla può esser dedotto dalla pura logica riguardo alle sue proprietà di relazione. Hegel pensava che, se si conoscesse abbastanza di una cosa, tanto da poterla distinguere dalle altre cose, tutte le sue proprietà si potrebbero dedurre per via logica. Questo era uno sbaglio, e su questo sbaglio sorse l'intero imponente edificio del suo sistema. Ecco un esempio di una importante verità:

peggiore è la vostra logica, più interessanti sono le conseguenze a cui essa dà origine.

23: BYRON

Il 19° secolo, rispetto all'epoca presente, appare razionale, progressivo e soddisfatto, benché la maggior parte degli uomini più notevoli all'epoca dell'ottimismo liberale possedesse le qualità opposte a quelle del nostro tempo. Quando noi giudichiamo gli uomini, non come artisti o scopritori, non come simpatici od antipatici per i nostri gusti, ma come forze, come cause di cambiamenti nella struttura sociale, nel giudizio dei valori morali, o nelle prospettive intellettuali, troviamo che lo svolgersi degli avvenimenti nei tempi recenti ci ha portati ad una profonda revisione delle nostre valutazioni e ci ha fatto considerare qualcuno meno e qualcuno più importante di quanto non fosse sembrato prima. Tra coloro la cui importanza è maggiore di quel che non fosse sembrata, Byron merita un posto di grande rilievo. Sul continente, un simile punto di vista non sembrerà sorprendente, ma parrà strano nel mondo di lingua inglese. È stato sul continente che Byron ha influito, e non è in Inghilterra che va ricercata la sua progenie spirituale. Alla maggior parte di noi i suoi versi sembrano spesso poveri, ed il suo sentimento spesso retorico, ma all'estero il suo modo di sentire ed il suo modo di vedere la vita si trasmisero, si svilupparono e si

trasformarono, finché si diffusero tanto da provocare grandi avvenimenti. Il ribelle aristocratico, di cui Byron fu ai suoi tempi l'esempio tipico, è molto diverso dal capo di una rivoluzione contadina o proletaria. Chi ha fame non ha bisogno di una filosofia elaborata per stimolare o scusare il proprio malcontento, anzi cose di questo genere gli appaiono come un puro divertimento da ricchi oziosi. Chi ha fame vuole ciò che altri hanno, non un bene astratto e metafisico. Benché possa predicare l'amore cristiano, come facevano i ribelli comunisti medioevali, le sue ragioni nel far questo sono molto semplici: la mancanza di amore nei ricchi e nei potenti causa le sofferenze del povero, mentre l'amore tra i compagni in rivolta è un fattore essenziale per il successo. Ma l'esperienza della lotta spinge a disperare del potere dell'amore, e ad accontentarsi del solo odio come forza motrice. Un ribelle di questo tipo, se crea una filosofia, ne crea una destinata solamente a rafforzare la vittoria finale del suo partito, e non una che riguarda i valori autentici. I suoi valori sono primitivi: il bene è quanto basta per mangiare, e il resto son discorsi vani. è probabile che nessun uomo affamato pensi diversamente.

Il ribelle aristocratico, dato che ha abbastanza da mangiare, deve avere altre cause di malcontento. Non includo tra i ribelli i capi di fazioni temporaneamente spodestate; vi comprendo solo quegli uomini la cui filosofia aspira a qualcosa di più alto che al loro successo personale. Può darsi che l'amore per il potere sia la fonte nascosta del loro malcontento, ma nel loro pensiero

cosciente c'è una critica del governo del mondo, che, se abbastanza profonda, prende la forma d'una titanica, cosmica auto-affermazione oppure, in chi è superstizioso, la forma del fanatismo. Entrambi gli aspetti si possono trovare in Byron. Entrambi, soprattutto attraverso gli uomini che furono da lui influenzati, divennero comuni in quei larghi strati della società che difficilmente si potrebbero definire aristocratici. La filosofia aristocratica della ribellione, cresciuta, sviluppata e mutata nell'avvicinarsi alla maturità, ha ispirato una lunga serie di movimenti rivoluzionari, dai Carbonari dopo la caduta di Napoleone al coup di Hitler del 1933; ed in ogni suo stadio ha ispirato un corrispondente modo di pensare e di sentire tra gli intellettuali e gli artisti. È ovvio che un aristocratico non diventa un ribelle se il suo temperamento e le circostanze della sua vita non sono piuttosto particolari. Le circostanze, per Byron, furono veramente speciali. I suoi primi ricordi erano le liti dei suoi genitori: sua madre era una donna che egli temeva per la sua crudeltà e disprezzava la sua volgarità: la sua nutrice univa la cattiveria alla più rigida teologia calvinista: l'essere zoppo lo riempiva di vergogna e gli impediva di essere, a scuola, «uno del gregge». A dieci anni, dopo aver vissuto fin allora in povertà, si trovò improvvisamente Lord e padrone di Newstead. Il suo prozio, «il Lord perverso», da cui ereditò, aveva ucciso un uomo in duello trentatré anni prima, e fin da allora i suoi vicini gli avevano dato l'ostracismo. I Byron erano stati una famiglia senza legge, ed i Gordon, gli antenati di sua madre, lo erano stati anche di più. Dopo lo squallore di un

vicolo di Aberdeen, il ragazzo naturalmente si rallegro' del suo titolo e della sua abbazia, e volle acquistare il carattere dei suoi antenati, in segno di gratitudine per le loro terre. E se, negli anni più recenti, la loro bellicosità aveva procurato solo dei guai, Byron imparò che nei secoli passati essa aveva procurato loro molta fama. Una delle sue prime poesie «Lasciando l'Abbazia di Newstead», ci descrive i suoi sentimenti di quel tempo, sentimenti di ammirazione per i suoi antenati, che combatterono alle crociate, a Crécy ed a Marston Moor. E termina con la pia risoluzione:

*Ugual la vita, uguale a voi la morte:
E possa egli, quando sia dissolto,
Mescolar con le vostre le sue ceneri.*

Questi non sono modi da ribelle, ma ricordano «Childe Harold», il moderno Pari che imita i baroni medioevali. Quando, come sottufficiale, ebbe un suo proprio reddito, Byron scrisse che si sentiva indipendente come «un principe tedesco che conia il suo danaro, o come un capo Cherokee che non ne conia affatto, ma gode di ciò che è più prezioso, la Libertà. Io parlo rapito da quella Dea, perché la mia amabile Mamma era così dispotica». Più avanti negli anni, scrisse versi molto più nobili in lode della libertà, ma si deve sempre tener presente che la libertà ch'egli lodava era quella d'un principe tedesco o d'un capo Cherokee, non quella di tipo inferiore che presumibilmente può esser goduta dai comuni mortali. Malgrado il suo lignaggio ed il suo titolo, i suoi parenti aristocratici si vergognavano di lui, e fecero sì che egli si sentisse socialmente al di fuori della loro società. Sua madre era

molto malvoluta, ed egli stesso era guardato con diffidenza. Sapeva che ella era volgare, ed oscuramente temeva un simile difetto anche in se stesso. Da qui sorse quella singolare mistura di snobismo e di ribellione che lo caratterizzava. Se non poteva essere un gentiluomo moderno, allora sarebbe stato un impudente barone sul tipo dei suoi antenati crociati, o forse del tipo più feroce, ma anche più romantico, dei capi ghibellini, maledicenti Dio e l'Uomo, mentre percorrevano con sdegnosa indifferenza la loro via verso una splendida rovina, I romanzi e la storia medioevale erano il suo galateo. Byron peccava come gli Hohenstaufen, e come i crociati morì combattendo i maomettani.

La sua ritrosia e misantropia gli fecero cercar conforto nell'amore, ma siccome inconsciamente cercava una madre più che un'amante, tutte le donne lo delusero, eccetto Augusta. Il calvinismo, che egli mal ripudiò (scrivendo a Shelley, nel 1816, definiva se stesso «metodista, calvinista, agostiniano»), gli faceva sentire che il suo modo di vivere era perverso; ma la perversità, egli si ripeteva, era una tara ereditaria del suo sangue, un crudele destino a cui era predestinato dall'Onnipotente. E se quello era il suo fato, poiché doveva distinguersi, si sarebbe distinto come peccatore, ed avrebbe osato delle trasgressioni alla morale che erano al di sopra delle audacie dei libertini alla moda che egli disprezzava. Amava Augusta sinceramente, perché era del suo sangue (del ramo ismaelita dei Byron) ed anche, più semplicemente, perché aveva una gentile cura da sorella

maggiore per il suo benessere. Ma questo non era tutto ciò che ella aveva da offrirgli. Attraverso la sua semplicità ed il suo carattere compiacente, ella divenne per lui il mezzo per provvedersi del più delizioso ed egoistico rimorso. Poteva sentirsi uguale ai più grandi peccatori, pari a Manfredi, a Caino, quasi a Satana stesso. Il calvinista, l'aristocratico, il ribelle, erano tutti egualmente soddisfatti; e soddisfatto era il romantico amante, il cui cuore era spezzato per la perdita dell'unico essere terreno ancora capace di far nascere in lui le più dolci emozioni della pietà e dell'amore. Byron, benché si sentisse uguale a Satana, non azzardò mai del tutto di mettersi al posto di Dio. Quest'altro gradino nell'ascesa dell'orgoglio fu salito invece da Nietzsche, che disse: «Se ci fossero degli Dei, come potrei tollerare di non essere un Dio! Quindi non vi sono Dei». Osservate la premessa sottintesa di questo modo di ragionare: «Tutto ciò che umilia il mio orgoglio sarà giudicato falso». Nietzsche, come Byron, ed anche in maggior grado, ebbe una pia educazione, ma avendo una intelligenza superiore trovò una scappatoia migliore del satanismo.

Andava, tuttavia, molto d'accordo con Byron. Diceva: «La tragedia è che noi non possiamo credere ai dogmi della religione e della metafisica, se abbiamo nel cuore e nella mente la più rigorosa abitudine alla verità; ma d'altra parte, con lo svilupparsi dell'umanità, siano divenuti così teneramente, sensitivamente sofferenti, che abbisogniamo di mezzi perfezionatissimi di salvezza e consolazione: dal che nasce il pericolo che l'uomo possa sanguinare a morte per la verità che egli riconosce». Byron esprime in versi

immortali questo concetto:

*Sapienza è il duolo; e più deve patire
Chi più conosce quel fatale vero,
Ché son diversi fin dalle radici
Gli alberi della Scienza e della Vita.*

Talvolta, anche se raramente, Byron si accosta ancor più al punto di vista di Nietzsche. Ma generalmente la teoria etica di Byron, al contrario della sua pratica, resta strettamente convenzionale.

Il superuomo, per Nietzsche, è simile a Dio; per Byron, di solito, è un Titano in guerra con se stesso. Qualche volta, tuttavia, Byron rappresenta un saggio non dissimile da Zarathustra: il Corsaro, nel suo comportamento verso i suoi seguaci,

*Ancor sui loro spirti ei con quell'arte
Di comandare d'òmina che è faro
E guida, ma che i cuor volgari aggela.*

E questo stesso eroe «odiava troppo l'uomo per sentire rimorso». Una nota ci assicura che il Corsaro appartiene alla vera natura umana, poiché consimili tratti furono mostrati da Genserico, re dei Vandali, da Ezzelino, il tiranno ghibellino, e da un pirata della Louisiana. Byron non fu costretto a limitarsi all'Oriente ed al Medioevo nella sua ricerca di eroi, poiché non era difficile ricoprire Napoleone di un alone romantico. L'influenza di Napoleone sulle immaginazioni, nell'Europa del 19° secolo, fu assai profonda; ispirò Clausewitz, Stendhal, Heine, il pensiero di Fichte e di Nietzsche, e gli atti dei patrioti italiani. Il suo

spettro cammina fieramente attraverso le epoche, unica forza capace di resistere all'industrialismo ed al commercio e di schernire il pacifismo e lo spirito bottegaio. Guerra e Pace di Tolstoj è un tentativo di esorcizzarne lo spettro, tentativo rimasto vano, ch  questo non   mai stato cos  potente come oggi.

Durante i Cento Giorni, Byron proclamava la sua speranza in una vittoria di Napoleone, e quando ud  di Waterloo disse: «Mi dispiace maledettamente». Una sola volta, per un momento, si volse contro il suo eroe: nel 1814, quando (cos  pensava) il suicidio sarebbe stato pi  decoroso dell'abdicazione. In quel momento cerc  consolazione nel valore di Washington, ma il ritorno dall'Elba non rese pi  necessario questo sforzo. In Francia, alla morte di Byron, «fu notato da molti giornali che i due pi  grandi uomini del secolo, Napoleone e Byron, erano spariti quasi contemporaneamente».(Maurois, Vita di Byron).

Carlyle, che a quel tempo considerava Byron «il pi  nobile spirito d'Europa» e soffriva come se avesse «perso un fratello», gli prefer  pi  tardi Goethe, ma tuttavia accomunava sempre Byron a Napoleone:

«Per i vostri nobili spiriti, la pubblicazione di alcune di tali Opere d'Arte, nell'uno o nell'altro dialetto, diviene quasi una necessit . Cosa c'  di pi  adatto, infatti, di una lite col Diavolo, prima di cominciare a combatterlo apertamente? Il vostro Byron pubblica i suoi Dolori di Lord George, in versi ed in prosa, ed in copiosi altri modi: il vostro Bonaparte presenta la sua opera Dolori di Napoleone in

uno stile anche troppo stupendo; con musica di scariche di artiglieria e grida di morte di un mondo; le luci del suo palcoscenico sono i fuochi della Battaglia; la sua rima ed il suo recitativo con il calpestio di eserciti inquadri ed il fragore di Città cadenti» (Sartor Resartus, libro 2, capitolo 6).

Vero è però che, tre capitoli più in là, Carlyle dà l'enfatico ordine: «Chiudi il tuo Byron; apri il tuo Goethe». Ma Byron era presente nel suo sangue, mentre Goethe restava una aspirazione. Per Carlyle, Goethe e Byron erano all'opposto; per Alfred de Musset erano entrambi complici nell'opera perversa di inoculare il veleno della malinconia nella gaia anima gallica. La maggior parte dei giovani francesi di quel tempo, sembra, conoscevano Goethe solo attraverso i Dolori di Werther, e non come l'Olimpico. Musset biasimava Byron per non essersi lasciato consolare dall'Adriatico e dalla contessa Guiccioli; a torto, poiché dopo che la conobbe non scrisse più opere come il Manfredi. Ma il Don Giovanni era tanto poco letto in Francia quanto la più gaia poesia di Goethe. Malgrado Musset, la maggior parte dei poeti francesi, fin da allora, ha trovato nella infelicità alla Byron il miglior materiale per i suoi versi.

Per Musset, Byron e Goethe erano i più grandi geni del secolo, dopo Napoleone. Nato nel 1810, Musset era della generazione che egli stesso descrive come di concus entre deux batailles in una lirica descrizione delle glorie e dei disastri dell'impero. In Germania, i sentimenti per Napoleone erano più divisi. C'erano coloro che, come

Heine, vedevano in lui il potente missionario del liberalismo, il distruttore del servaggio, il nemico del legittimismo, l'uomo che faceva tremare i principini ereditari; c'erano altri che vedevano in lui l'Anticristo, il probabile distruttore della nobile nazione tedesca, l'immoralista che aveva dimostrato una volta per tutte che la virtù teutonica può esser preservata solo mediante l'inestinguibile odio verso la Francia.

Bismarck compì una sintesi: Napoleone rimase l'Anticristo, ma un Anticristo da imitare, non solo da aborrire. Nietzsche, che accettò il compromesso, notò con demoniaca gioia che si stava avvicinando l'era classica della guerra, e che dobbiamo questa fortuna non alla Rivoluzione francese, ma a Napoleone. Ed in questo modo il nazionalismo, il satanismo, ed il culto dell'eroe divennero parte della complessa anima della Germania.

Byron non è delicato, ma violento come un uragano. Ciò che dice di Rousseau può dirsi di lui stesso. Rousseau era, dice Byron,

*...quei che coverse
D'arcano incantamento la passione,
E dal dolore trasse un eloquenza
Irresistibile...
Pur sapea costui
Come far bella la pazzia; e ai fallaci
Atti e pensieri, figli dell'errore,
Tinta di paradiso conferire.*

Ma c'è una profonda differenza tra i due. Rousseau è

patetico, Byron è fiero; la timidezza di Rousseau è palese, quella di Byron è nascosta: Rousseau ammira la virtù purché sia semplice, mentre Byron ammira il peccato purché sia primitivo. La differenza, benché sia solo quella tra due diversi stadi della rivolta di istinti asociali, è importante, e mostra il senso in cui si svolge il movimento.

Il romanticismo di Byron, bisogna confessarlo, era sincero solo a metà. In certi momenti, egli avrebbe detto perfino che la poesia di Pope era migliore della sua, ma probabilmente anche questo lo pensava solo quando era di un certo umore. Il mondo ci ha tenuto a semplificarlo, a non considerare il fattore posa nella sua disperazione cosmica e nel professato disprezzo per il genere umano. Come altri uomini illustri, Byron fu più importante come mito di come era in realtà. Come mito, la sua importanza, specialmente sul continente, è stata enorme.

24: SCHOPENHAUER

Schopenhauer (1788-1860) si distingue per molti versi dagli altri filosofi. È un pessimista, laddove quasi tutti gli altri sono in qualche modo ottimisti. Non è del tutto accademico, come Kant ed Hegel, ma nemmeno completamente fuori della tradizione accademica. Non gli piace il Cristianesimo, a cui preferisce le religioni dell'India, sia l'Induismo che il Buddismo. È un uomo di vasta cultura, che si interessa d'arte quasi quanto di etica.

è stranamente libero dal nazionalismo, e si trova bene con gli scrittori inglesi e francesi come con quelli del suo paese. Il suo appello è sempre stato rivolto meno ai filosofi di professione che non al mondo artistico e letterario in cerca di una filosofia in cui poter credere. Cominciò quell'apologia della volontà, che è caratteristica di molta della filosofia del 19esimo e 20° secolo; ma per lui la volontà, benché fondamentale in metafisica, è un male in etica: contrasto possibile solo per un pessimista. Riconosce tre fonti della sua filosofia: Kant, Platone e le Upanishad, ma non mi sembra che debba a Platone tanto quanto dice. Il suo punto di vista ha una certa affinità con quello dell'epoca ellenistica; è stanco e decadente, apprezza la pace più della vittoria ed il quietismo più dei tentativi di riforma, che considera inevitabilmente futili.

I suoi genitori appartenevano a famiglie di grossi commercianti di Danzica, suo luogo di nascita. Il padre era un volteriano, che considerava l'Inghilterra come il paese della libertà e dell'intelligenza. Come la maggior parte dei più importanti cittadini di Danzica, odiava le violazioni effettuate dalla Prussia all'indipendenza della città libera, e fu indignato quando Danzica fu annessa dalla Prussia nel 1793, così indignato che si trasferì ad Amburgo, con considerevole perdita di danaro. Schopenhauer vi trascorse con suo padre gli anni dal 1793 al 1797; poi passò due anni a Parigi, dopo di che suo padre scoprì con piacere che il ragazzo aveva quasi dimenticato il tedesco. Nel 1803 fu messo in una scuola-pensione in Inghilterra, dove apprese ad odiare l'affettazione e l'ipocrisia. Due

anni dopo, per accontentare suo padre, divenne apprendista di una casa commerciale ad Amburgo, ma rifuggiva dall'idea di una carriera d'affari, e desiderava una vita letteraria ed accademica. Questa fu resa possibile dalla morte del padre, probabilmente per suicidio; la madre desiderava che il figlio abbandonasse il commercio per la scuola e l'università. Si potrebbe supporre che, di conseguenza, Schopenhauer avrebbe dovuto preferirla a suo padre, ma era invece esattamente l'opposto: sua madre non gli piaceva, mentre conservava un affettuoso ricordo di suo padre.

La madre di Schopenhauer era una signora con aspirazioni letterarie e si stabilì a Weimar due settimane prima della battaglia di Jena. Là ella tenne un salotto letterario, scrisse libri e godette dell'amicizia di uomini di cultura. Aveva poco affetto per suo figlio, ed un occhio assai acuto per i suoi difetti. Lo metteva in guardia contro il linguaggio ampolloso e la vuota retorica; egli era irritato perché la madre amava circondarsi di corteggiatori. Quando divenne maggiorenne ereditò un modesto appannaggio; dopo di ciò lui e sua madre si trovarono sempre più insopportabili. La sua bassa opinione delle donne è dovuta, almeno in parte, alle liti con la madre.

Già ad Amburgo era caduto sotto l'influenza dei romantici, specialmente di Tieck, di Novalis e di Hoffmann, dai quali imparò ad ammirare la Grecia ed a pensar male degli elementi ebraici contenuti nel cristianesimo. Un altro romantico, Friedrich Schlegel, rafforzò la sua ammirazione per la filosofia indiana. Nell'anno in cui divenne

maggiorenne (1809), andò all'università di Gottinga, dove imparò ad ammirare Kant.

Due anni dopo andò a Berlino, dove studiò soprattutto le scienze; ascoltò le lezioni di Fichte, ma non lo apprezzò. Rimase indifferente all'entusiasmo per la guerra di liberazione. Nel 1819 divenne Privatdozent a Berlino, ed ebbe la presunzione di tenere le sue lezioni nelle stesse ore di quelle di Hegel; non essendo riuscito a portar via gli uditori a Hegel, smise presto di tener lezioni. Si sistemò, infine, come un vecchio scapolo, a Francoforte. Aveva un can barbone di nome Atma (l'anima del mondo), passeggiava due ore al giorno, fumava una lunga pipa, leggeva The London Times e stipendiava dei corrispondenti per procurarsi notizie sulla sua fama. Era antidemocratico, ed odiò la rivoluzione del 1848; credeva nello spiritismo e nella magia; nel suo studio teneva un busto di Kant ed un Buddha di bronzo. Nel suo modo di vivere tentava di imitare Kant, tranne che nell'alzarsi presto.

La sua opera principale, Il mondo come volontà e come rappresentazione, fu pubblicata alla fine del 1818. Credeva che fosse un'opera di grande importanza, e giunse perfino ad affermare che alcuni paragrafi, gli erano stati dettati dallo Spirito Santo. A sua grande mortificazione, cadde completamente nel vuoto. Nel 1844 persuase l'editore a farne uscire una seconda edizione; ma fu soltanto qualche anno dopo che cominciò a ricevere quei riconoscimenti che desiderava così ardentemente.

Il sistema di Schopenhauer è un adattamento di quello di Kant, ma un adattamento che mette in rilievo aspetti

della Critica del tutto differenti da quelli accentuati da Fichte o da Hegel. Costoro si erano liberati della cosa-in-sé, e così avevano posto la conoscenza a fondamento della metafisica. Schopenhauer conservò la cosa-in-sé, ma la identificò con la volontà. Sosteneva che ciò che appare alla percezione come il mio corpo è in realtà la mia volontà. Su questo punto di vista, inteso come sviluppo di Kant, c'erano molte più cose da dire di quanto la maggior parte dei kantiani non volesse riconoscere. Kant aveva sostenuto che uno studio della legge morale ci può portare oltre il fenomeno, e può darci quella conoscenza che la percezione sensoriale non può darci: sosteneva pure che la legge morale è essenzialmente legata alla volontà. La differenza tra un uomo buono e un uomo cattivo è, per Kant, una differenza nel mondo delle cose-in-sé, ed è una differenza che riguarda le volizioni. Si ha dunque che, per Kant, le volizioni debbono appartenere al mondo reale, e non al mondo fenomenico. Il fenomeno che corrisponde ad una volizione è un movimento corporale; questa è la ragione, secondo Schopenhauer, per cui il corpo è un'apparenza la cui sostanza è la volontà.

Ma la volontà, che è oltre i fenomeni, non può consistere di un certo numero di differenti volizioni. Sia il tempo che lo spazio, secondo Kant (ed in questo Schopenhauer è d'accordo con lui), appartengono solo ai fenomeni; la cosa-in-sé non è nello spazio né nel tempo. La mia volontà, quindi, poiché è reale, non può essere nel tempo, né esser composta di separati atti di volontà, perché le origini della pluralità sono lo spazio ed il tempo: il

«principio di individuazione», per usare la frase scolastica che Schopenhauer preferisce. La mia volontà quindi è unica e senza tempo.

Non solo, ma deve essere inoltre identificata con la volontà dell'intero universo; la mia singolarità è un'illusione che deriva dal mio apparato soggettivo di percezione spazio-temporale. Ciò che è reale è una immensa volontà, che si manifesta nell'intero corso della natura, sia animata che inanimata.

A questo punto, potremmo aspettarci che Schopenhauer identifichi la sua volontà cosmica con Dio, ed insegni una dottrina panteistica non dissimile da quella di Spinoza, in cui la virtù consisterebbe nel conformarsi alla volontà divina. Ma a questo punto il suo pessimismo lo porta su una vita diversa. La volontà cosmica è perversa; la volontà, quindi, è perversa, o in ogni modo è l'origine di tutte le nostre sofferenze.

La sofferenza è nell'essenza della vita tutta, ed è accresciuta da ogni aumento della conoscenza. La volontà non ha un fine determinato, che, se raggiunto, porterebbe ad un appagamento. Benché alla fine la morte ci debba colpire, noi perseguiamo i nostri futili scopi «così come soffiando in una bolla di sapone per farla divenire più grande che sia possibile, pur sapendo benissimo che scoppierà». La felicità non esiste, perché anche un desiderio inadempito ci è causa di dolore, e l'appagamento si trasforma solo in sazietà. L'istinto obbliga gli uomini alla procreazione che porta nell'esistenza nuove occasioni di sofferenza e di morte;

questa è la ragione per cui la vergogna è associata all'atto sessuale. Il suicidio è inutile; la dottrina della trasmigrazione, anche se non vera alla lettera, esprime una verità sotto forma mitica.

Tutto ciò è molto triste, ma c'è un modo per uscirne, e fu scoperto in India. Il migliore dei miti è quello del Nirvana (che Schopenhauer interpreta nel senso di estinzione). La cosa, egli ammette, è contraria alla dottrina cristiana, ma «l'antica saggezza della razza umana non sarà scossa da ciò che accadde in Galilea». La causa della sofferenza è l'intensità della volontà: meno eserciteremo la volontà, meno soffriremo. E qui la conoscenza diviene una cosa utile, dopo tutto, purché sia una certa specie di conoscenza. La distinzione tra un uomo ed un altro appartiene al mondo dei fenomeni, e sparisce quando il mondo è visto alla luce della verità. Per l'uomo buono, il velo di Maya (l'illusione) è divenuto trasparente; egli vede che tutte le cose sono una cosa sola e che la distinzione tra sé ed un altro è solo apparente. Si giunge a veder ciò per mezzo dell'amore, che è sempre simpatia, e riguarda il dolore altrui. Quando il velo di Maya è sollevato, un uomo prende su di sé le sofferenze del mondo intero. Nell'uomo buono, la completa conoscenza acquieta tutte le volizioni; la sua volontà si distoglie dalla vita e rinnega la propria natura. «Sorge in lui un orrore per la natura essenziale ed intima di quel mondo riconosciuto pieno di miserie». Di qui Schopenhauer è portato a un completo accordo, almeno per quel che riguarda la pratica, con il misticismo ascetico. Eckhart ed Angelo Silesio sono meglio del Nuovo

Testamento. C'è qualcosa di buono nel Cristianesimo ortodosso, specialmente la dottrina del peccato originale come fu predicata, contro «il volgare pelagianesimo», da Sant'Agostino e da Lutero; ma gli Evangelii sono tristemente manchevoli in metafisica. Il Buddismo, dice Schopenhauer, è la religione più alta; e le sue dottrine etiche rappresentano l'ortodossia in tutta l'Asia, eccetto dove prevale «la detestabile dottrina dell'Islam». L'uomo buono vivrà in completa castità, in volontaria povertà, digiunerà e si autotorturerà. Il suo scopo sarà sempre la mortificazione della volontà individuale. Ma non farà tutto ciò, come fanno i mistici occidentali, per raggiungere l'armonia con Dio; non si persegue alcun bene positivo. Il bene che si persegue è completamente ed interamente negativo:

«Dobbiamo scacciare l'oscura impressione di quella nullità che intravediamo come mèta finale dietro tutte le virtù e la santità, e che temiamo come i bambini temono il buio; e non dobbiamo nemmeno liberarcene come gli Indiani, attraverso miti e parole prive di significato, quali il ricongiungimento con Brama o il Nirvana dei buddisti.

Ma riconosciamo piuttosto, liberamente, che ciò che resta dopo la completa abolizione della volontà è certamente nulla per chi è ancora pieno di volontà; ma invece, per coloro in cui la volontà si è mutata ed ha rinnegato se stessa, è questo nostro mondo così reale, con tutti i suoi soli e vie lattee, che è nulla».

C'è qui il vago suggerimento che il santo veda qualcosa di positivo che gli altri non vedono, ma in nessun

luogo si trova un accenno a cosa si tratti, e perciò penso che il suggerimento sia solo retorico. Il mondo e tutti i suoi fenomeni, dice Schopenhauer, sono solo l'oggettivazione della volontà. Con il cedimento della volontà, «hanno fine anche tutti quei fenomeni: quello sforzo, quella fatica costante, senza fine e senza riposo, in tutti i gradi di oggettività, in cui ed attraverso cui il mondo esiste; le molteplici forme che si succedono l'una all'altra; tutte le manifestazioni della volontà; e finalmente anche le forme universali di questa manifestazione, lo spazio ed il tempo, ed anche la sua ultima forma fondamentale, il soggetto e l'oggetto; tutto ha fine. Niente volontà: non più idea, non più mondo. Avanti a noi c'è di certo soltanto il nulla».

Possiamo interpretare questo solo come se significasse che il fine del santo è quello di avvicinarsi il più possibile alla non esistenza, fine che, per qualche ragione (del resto mai chiaramente spiegata) non può raggiungere col suicidio. Non è facile a vedersi la ragione per cui il santo sia da preferirsi ad un uomo continuamente ubriaco; forse Schopenhauer pensava che i momenti di sobrietà erano destinati ad essere tristemente frequenti.

Il vangelo schopenhaueriano della rinuncia non è molto coerente né molto sincero. I mistici a cui egli si ricollega credevano nella contemplazione; attraverso la Beata Visione si sarebbe pervenuti alla più profonda specie di conoscenza, e questa specie di conoscenza era il bene supremo. Fin da Parmenide, l'ingannevole conoscenza tratta dall'apparenza era stata opposta ad un'altra specie di conoscenza e non a qualche cosa di natura

completamente diversa. Il Cristianesimo insegna che nella conoscenza di Dio consiste la nostra vita eterna. Ma Schopenhauer non vuole nulla di tutto ciò.

Afferma che ciò che comunemente passa per conoscenza appartiene al regno di Maya, ma quando noi penetriamo oltre il velo scorgiamo non Dio, ma Satana, volontà perversa ed onnipotente, perpetuamente affaccendata nel tessere una tela di sofferenze per torturare le sue creature. Terrificato dalla diabolica visione, il saggio grida: «Alt!» e cerca rifugio nella non esistenza. È un insulto ai mistici il pretendere che credano in questa mitologia. E l'idea che, senza raggiungere la completa inesistenza, il saggio possa ancora vivere una vita di qualche valore, non è possibile che si concilii col pessimismo di Schopenhauer. Finché il saggio esiste, esiste perché ha una volontà, che è male. Egli può diminuire il male indebolendo la sua volontà, ma non può mai pervenire ad alcun bene positivo. E neppure è sincera la sua dottrina, se ci è lecito giudicare dalla vita di Schopenhauer. Abituamente pranzava bene, ad un buon ristorante; ebbe molti amori triviali, sensuali, ma non appassionati; era eccezionalmente litigioso ed avaro fuori del comune. Una volta lo annoiava una cucitrice di una certa età che stava chiacchierando con un'amica fuori della porta del suo appartamento. Egli la gettò giù per le scale, causandole lesioni permanenti. Ella ottenne una sentenza che lo costringeva a pagarle una certa somma (15 talleri) ogni trimestre finché viveva. Quando infine ella morì, dopo 20 anni, Schopenhauer annotò nel suo libro dei conti:

«Obii anus, abit onus» («La vecchia muore, il debito cessa»). è difficile trovare nella sua vita prove di una qualunque virtù, tranne l'amore per gli animali, che spinse fino al punto di opporsi alla vivisezione nell'interesse della scienza. Sotto tutti gli altri aspetti era un completo egoista. è difficile credere che un uomo profondamente convinto della virtù dell'ascetismo e della rassegnazione non abbia mai fatto nessun tentativo d'applicare nella pratica le sue convinzioni. Storicamente, due cose sono importanti in Schopenhauer: il suo pessimismo e la sua dottrina secondo la quale la volontà è superiore alla conoscenza. Il suo pessimismo rese possibile agli uomini di interessarsi di filosofia senza doversi prima persuadere che tutto il male possa essere spiegato, ed in questo modo fu utile come antidoto. Da un punto di vista scientifico sono contestabili sia il pessimismo che l'ottimismo: l'ottimismo sostiene, o tenta di provare, che l'universo esiste per il nostro piacere, ed il pessimismo che esiste per dispiacerci. Scientificamente, non c'è alcuna prova che sia legato a noi nell'una o nell'altra maniera. L'essere pessimisti o ottimisti è una questione di temperamento, non di ragione, ma il temperamento ottimistico è stato molto più comune tra i filosofi occidentali. Un rappresentante del partito opposto è probabile quindi che sia utile per mettere in luce considerazioni che altrimenti sarebbero sempre state lasciate nell'ombra. Più importante del pessimismo, la dottrina del primato della volontà. è ovvio dire che questa dottrina non va necessariamente accoppiata col pessimismo; anzi coloro

che la sostennero, dopo Schopenhauer, frequentemente trovarono in essa una base per il loro ottimismo. Nell'una o nell'altra, la dottrina che la volontà è sovrana è stata sostenuta da molti filosofi moderni, e specialmente da Nietzsche, da Bergson, da James e da Dewey. Ha, inoltre, acquistato rinomanza fuori dei circoli dei filosofi professionali. E di quanto la volontà saliva nella scala dei valori, di tanto ne discendeva la conoscenza. Questo è, secondo me, il cambiamento più notevole che è sopravvenuto nel carattere della filosofia del nostro tempo. Fu preparato da Rousseau e da Kant, ma fu enunciato nella sua interezza per la prima volta da Schopenhauer.

Perciò, malgrado una certa incoerenza e superficialità, la sua filosofia ha una notevole importanza come stadio di uno sviluppo storico.

25: NIETZSCHE

Nietzsche (1844-1900) si considerava, a ragione, come successore di Schopenhauer, a cui tuttavia è superiore sotto molti aspetti, e particolarmente nella coerenza della sua dottrina. L'etica orientale della rinuncia schopenhaueriana non appare in accordo con la sua metafisica intorno alla onnipotenza della volontà; in Nietzsche la volontà è prima, così in metafisica come in etica. Nietzsche, pur essendo un professore, era un filosofo e un letterato più che un accademico. Non elaborò concetti

filosofici nuovi in campo ontologico o epistemologico; la sua importanza risiede in primo luogo nell'etica ed in secondo luogo nella sua acuta critica storica. Mi limiterò quasi esclusivamente alla sua etica ed alla sua critica della religione, poiché fu questa la parte dei suoi scritti da cui trasse origine la sua influenza. La sua vita fu semplice. Suo padre era un pastore protestante, e la sua educazione fu molto pia. Si distinse all'università come classicista e studioso di filologia, a tal punto che nel 1869, prima che avesse preso la laurea, gli venne offerta la cattedra di filologia a Basilea, ed egli accettò. La sua salute non fu mai buona, e dopo vari periodi di assenza per malattia fu obbligato a ritirarsi nel 1879. Poi visse in luoghi di cura in Svizzera; nel 1888 impazzì, e rimase pazzo fino alla morte. Aveva un'appassionata ammirazione per Wagner, ma litigò con lui, si disse a causa del Parsifal, che Nietzsche considerava troppo cristiano e pieno di rinuncia. Dopo la rottura, criticò furiosamente Wagner, fino al punto di accusarlo di essere ebreo. Il suo modo di vedere generale, tuttavia, rimase molto simile a quello del Wagner dell'Anello: il superuomo di Nietzsche è assai simile a Sigfrido, con la differenza che conosce il greco. Ciò può sembrar strano, ma non è colpa mia.

Nietzsche non sapeva di essere un romantico; e spesso, invero, criticava severamente i romantici. Sapeva invece che le sue idee erano elleniche, con l'omissione della componente orfica. Ammirava i presocratici, tranne Pitagora. Aveva una grande predilezione per Eraclito. L'«uomo magnanimo» di Aristotele è assai simile a colui

che Nietzsche chiama «uomo nobile»; ma in genere egli considerava i filosofi, da Socrate in poi, inferiori ai loro predecessori. Non poteva perdonare a Socrate le sue umili origini; lo chiamava un roturier e lo accusava di aver corrotto 1° nobile gioventù ateniese con pregiudizi morali democratici. Platone, in particolare, viene condannato a causa della sua mania di edificazione. Nietzsche, tuttavia, non vuole condannarlo del tutto, e suggerisce, per scusarlo, che forse Platone non era sincero e predicava la virtù solo come mezzo per tener tranquille le classi basse. Parla di lui, una volta, come di «un gran Cagliostro». Gli piacciono Democrito ed Epicuro, ma la sua ammirazione per quest'ultimo sembra piuttosto illogica, a meno che non la si interpreti, in realtà, come un'ammirazione per Lucrezio.

Come è lecito attendersi, ha una cattiva opinione di Kant, che egli chiama «un fanatico moralista à la Rousseau».

Malgrado le critiche di Nietzsche ai romantici, il suo modo di vedere deve loro molto; è quello dell'anarchismo aristocratico, simile a quello di Byron, e non ci si meraviglia di scoprire che ammira Byron. Tenta di combinare insieme due serie di valori che non si armonizzano facilmente: da una parte gli piacciono la mancanza di pietà, la guerra e l'orgoglio aristocratico: dall'altra ama la filosofia, la letteratura e le arti, specialmente la musica. Storicamente, questi valori coesistevano nel Rinascimento; il papa Giulio secondo, che combatteva per Bologna e affidava lavori a Michelangelo, potrebbe esser preso come il tipo d'uomo che Nietzsche avrebbe voluto vedere a capo dei governi.

Viene naturale paragonare Nietzsche a Machiavelli, malgrado le notevoli differenze esistenti tra i due uomini. Ciò che li differenziava era il fatto che Machiavelli era un uomo d'azione, le cui opinioni si erano formate attraverso uno stretto contatto con gli affari pubblici, ed erano in armonia col suo tempo; non era né pedante né sistematico, e la sua filosofia politica costituisce a mala pena un insieme coerente; Nietzsche, al contrario, era un professore, un uomo essenzialmente di lettere, un filosofo in cosciente opposizione alla politica dominante e alle tendenze etiche del suo tempo. Le somiglianze, tuttavia, sono più profonde. La filosofia politica di Nietzsche è analoga a quella del Principe (non dei Discorsi), pur essendo più elaborata ed estesa ad un campo più vasto. Sia Nietzsche che Machiavelli hanno un'etica che mira al potere ed è deliberatamente anticristiana, benché Nietzsche sia più franco sotto questo aspetto. Ciò che Cesare Borgia fu per Machiavelli, Napoleone fu per Nietzsche: un grand'uomo sconfitto da meschini avversari.

Le critiche di Nietzsche alla religione sono interamente dominate da motivi etici.

Ammira certe qualità che crede (forse a ragione) possibili solo per una minoranza aristocratica; la maggioranza, a suo parere, dovrebbe essere solo un mezzo per far eccellere i pochi, e non dovrebbe aver diritti propri alla felicità e al benessere. Allude di solito alle persone comuni come ai «bruti e infermi», e non solleva obiezioni alle loro sofferenze, se ciò è necessario per produrre un grand'uomo. Così tutto il periodo dal 1789 al

1815 si riassume in Napoleone:

«La Rivoluzione rese possibile Napoleone: questa è la sua giustificazione. Noi dovremmo desiderare il crollo nell'anarchia di tutta la nostra civiltà, se il risultato fosse una simile ricompensa. Napoleone rese possibile il nazionalismo: e questa è la giustificazione del nazionalismo». Quasi tutte le più alte speranze di questo secolo, dice Nietzsche, son dovute a Napoleone.

Gli piace molto esprimersi per paradossi, con l'intento di sorprendere il lettore convenzionale. Impiega le parole «bene» e «male» nella loro ordinaria accezione, e poi dice di preferire il «male» al «bene». Il suo libro, *Al di là del bene e del male*, tende in realtà a cambiare l'opinione del lettore su ciò che è bene e ciò che è male, ma afferma, tranne qualche momento, di lodare ciò che è «male» e screditare ciò che è «bene». Dice, per esempio, che è uno sbaglio considerare come un dovere il tendere alla vittoria del bene ed alla sparizione del male; questa è una idea inglese, tipica di «quel testone di John Stuart Mill», un uomo per cui ha un disprezzo particolarmente violento. Di lui Nietzsche dice: «Detesto la volgarità di quell'uomo quando dice: "Ciò che è giusto per un uomo è giusto per un altro", "Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". (Mi sembra di ricordare che qualcuno precedette Mill nel dire questa frase.) Tali principi farebbero sì che l'intera vita umana fosse basata su servizi reciproci, in modo che ogni azione apparirebbe come un pagamento di cassa per qualche servizio reso. Questa ipotesi è ignobile all'estremo grado: dà per dimostrato che vi sia qualche

equivalenza di valore tra le mie azioni e le tue». La vera virtù, opposta a quella convenzionale, non è da tutti, ma dovrebbe rimanere la caratteristica di una minoranza aristocratica.

Non è utile o prudente; isola chi la possiede dagli altri uomini; è restia all'ordine, e nuoce agli inferiori. è necessario per gli uomini che sono più in alto muover guerra alle masse, e resistere alle tendenze democratiche dell'epoca, perché dappertutto la gente mediocre sta dandosi la mano per giungere al potere. «Tutto ciò che blandisce, che allevia e che porta avanti il "popolo" o la "donna", opera in favore del suffragio universale, cioè a dire del dominio dell'uomo "inferiorc"». Il seduttore era stato Rousseau, che rese interessante la donna; poi vennero Harriet Beecher Stowe e gli schiavi; poi i socialisti con la loro difesa del lavoratore e del povero. Tutti questi debbono esser combattuti. L'etica di Nietzsche non è un'etica che indulge verso se stessa in senso ordinario; egli crede nella disciplina spartana e nella possibilità di sopportare, oltre che di infliggere, il dolore per fini importanti. Ammira la forza di volontà sopra tutto il resto. «Io collaudo la forza di una volontà dalla quantità di resistenza che può offrire e dalla quantità di dolore e torture che può sopportare e sa come volgere a suo vantaggio; e non indico col dito accusatore il male e il dolore dell'esistenza, ma piuttosto conservo la speranza che la vita possa un giorno divenire più cattiva e piena di sofferenze di quanto non lo sia mai stata». Nietzsche considera la compassione una debolezza da combattere.

«L'obiettivo è di pervenire a quella enorme energia di grandezza che può modellare l'uomo del futuro per mezzo della disciplina ed anche per mezzo dell'annientamento di milioni di bruti e infermi, e che può tuttavia evitare di andare in rovina alla vista delle sofferenze così provocate, il cui eguale non è mai stato visto prima». Profetizzò con una certa gioia un'era di grandi guerre; c'è da chiedersi se sarebbe stato felice, se fosse vissuto, vedendo l'adempimento della sua profezia. Non è, tuttavia, un adoratore dello Stato; è ben lontano dall'esserlo. È un appassionato individualista, credente nell'eroe. La miseria di un'intera nazione, dice, ha minore importanza della sofferenza d'un grande uomo: «Le disgrazie di tutti questi piccoli uomini non costituiscono, se sommate insieme, una somma totale, tranne che nei sentimenti dei forti». Nietzsche non è un nazionalista, e non mostra eccessiva ammirazione per la Germania. Vuole una razza che domini internazionalmente, che sia signora della terra: «una nuova, vasta aristocrazia basata sulla più severa autodisciplina, in cui resti impressa per migliaia di anni la volontà di potenza dei filosofi e dei tiranni-artisti». Non è nemmeno decisamente antisemita, pur pensando che la Germania contiene già tutti gli ebrei che può assimilare, e non dovrebbe permettere ulteriori immigrazioni di ebrei. Non gli piace il Nuovo Testamento, ma del Vecchio parla in termini della più alta ammirazione. Per essere giusti verso Nietzsche, va detto chiaramente che molti moderni sviluppi che hanno un certo rapporto col suo punto di vista etico generale sono contrari alle sue opinioni chiaramente

espresse.

Due conseguenze della sua etica meritano di essere menzionate: primo, il disprezzo per le donne; secondo, le amare critiche al Cristianesimo.

Non si stanca mai di inveire contro le donne. Nel suo libro pseudo-profetico, Così parlò Zarathustra, dice che le donne non sono, per ora, capaci di amicizia; sono ancora gatti, o uccelli, o nel miglior caso vacche. «L'uomo dovrebbe essere educato alla guerra, e la donna alla distrazione del guerriero. Tutto il resto è follia». Il divertimento del guerriero deve essere di una ben strana natura, se ci si deve basare sul suo più enfatico aforisma in materia: «Vai da una donna? Non dimenticare la tua frusta».

Non è sempre così feroce, pur essendo sempre egualmente pieno di disprezzo. In Volontà di potenza dice: «Noi prendiamo piacere dalla donna come dalla più delicata, più eterea e forse più ghiotta specie di creatura. Che piacere può dare aver a che fare con creature che hanno solo danza, sciocchezze e ninnoli in mente? Esse sono sempre state il diletto di ogni tesa e profonda anima maschile». Tuttavia, anche queste grazie si possono trovare nelle donne solo finché sono tenute all'ordine dalla virilità degli uomini; non appena raggiungono una certa indipendenza, divengono intollerabili. «La donna ha tante cose di cui vergognarsi; nella donna c'è tanta pedanteria, superficialità, mentalità da maestri elementari, meschina presunzione, mancanza di fantasia e pettegolezzo... che è stata veramente trattenuta e dominata fin qui dalla paura

dell'uomo». Così dice in *Al di là del bene e del male*, e aggiunge che dovremmo pensare alla donna come ad una cosa di nostra proprietà, come fanno gli orientali. Tutta la sua teoria di dominio sulla donna è presentata come una verità che si dimostra da sé; non è sostenuta da prove storiche o dall'esperienza dell'autore, che, per quanto riguardava le donne, era pressoché limitata a sua sorella. L'obiezione che Nietzsche fa al Cristianesimo è che questo fece accettare quella ch'egli chiama «moralità da schiavi». È curioso osservare il contrasto tra i suoi argomenti e quelli dei filosofi francesi che precedettero la Rivoluzione. Essi dicevano che i dogmi cristiani non erano veri: che il Cristianesimo insegna l'obbedienza a quella che si ritiene la volontà di Dio, laddove esseri umani che abbiano del rispetto per se stessi non dovrebbero inchinarsi di fronte a nessun potere più alto; e che le Chiese cristiane son divenute le alleate dei tiranni, e stanno aiutando i nemici della democrazia a negare la libertà ed a continuare ancora ad affamare il povero. Nietzsche non si interessa della verità metafisica del Cristianesimo come di qualunque altra religione; convinto com'è che nessuna religione sia realmente vera, giudica tutte le religioni solamente dai loro effetti sociali. È d'accordo con i philosophes francesi nell'opporvi all'obbedienza alla presunta volontà di Dio, ma le sostituirebbe la volontà del terreno «tiranno-artista».

L'obbedienza è giusta, tranne che per i superuomini, ma non l'obbedienza al Dio cristiano. Quanto al fatto che le Chiese cristiane siano alleate dei tiranni e nemiche della

democrazia, questo, egli dice, è proprio il contrario della verità. La Rivoluzione francese ed il socialismo sono, secondo lui, identici nello spirito al Cristianesimo; a tutto ciò Nietzsche si oppone, e sempre per la stessa ragione: non tratterà mai tutti gli uomini come se fossero eguali.

Il Buddismo ed il Cristianesimo sono entrambe religioni «nichiliste», nel senso che negano ogni definitiva differenza di valore tra un uomo ed un altro, ma il Buddismo è di gran lunga meno contestabile dei due. Il Cristianesimo è degenerativo, pieno di elementi decadenti ed escrementizi; la sua forza motrice è la rivolta dei bruti e degli infermi. Questa rivolta fu iniziata dagli ebrei, e introdotta nel Cristianesimo da «santi epilettici» come San Paolo, privi d'ogni onestà. «Il Nuovo Testamento è il vangelo d'un tipo di uomini del tutto ignobile». Il Cristianesimo è la più fatale e seducente menzogna che sia mai esistita. Nessun uomo degno di nota è mai stato simile all'ideale cristiano; basta considerare, ad esempio, gli eroi delle Vite di Plutarco. Il Cristianesimo deve essere condannato perché nega il valore «deil'orgoglio, il valore della differenziazione, della grave responsabilità, degli spiriti esuberanti, della splendida animalità, degli istinti di guerra e di conquista, della deificazione della passione, della vendetta, dell'odio, della voluttà, dell'avventura, della conoscenza».

Tutte queste cose sono buone e tutte son definite cattive dal Cristianesimo, afferma Nietzsche.

Il Cristianesimo mira a dominare il cuore dell'uomo, ma questo è uno sbaglio. Una bestia feroce ha una sua

bellezza che perde quando è domata. I criminali che Dostoevskij frequentava erano migliori di lui, perché avevano più rispetto di se stessi.

Nietzsche è nauseato dal pentimento e dalla redenzione, che chiama una folie circulaire. è difficile per noi liberarci da questo modo di pensare a proposito del comportamento umano: «siamo eredi della cosciente vivisezione e dell'auto-crocifissione di duemila anni». C'è un passo molto eloquente su Pascal che merita di esser citato, perché mostra nella luce migliore le obiezioni di Nietzsche al Cristianesimo:

«Cos'è che noi combattiamo nel Cristianesimo? Il fatto che esso mira a distruggere i forti, ad abbattere i loro spiriti, a sfruttare i loro momenti di stanchezza e di debolezza, a convertire la loro orgogliosa sicurezza in ansietà e dubbi di coscienza; che esso sa come avvelenare i più nobili istinti ed infettarli di malattia, finché la loro forza, la loro volontà di potenza si rivolgano in dentro, contro loro stessi, finché i forti periscano a forza di disprezzare e immolare se stessi: quella orribile maniera di perire di cui Pascal è il più famoso esempio». Al posto del santo cristiano, Nietzsche desidera vedere quello ch'egli chiama l'uomo «nobile», non nel senso di un tipo universale, ma come aristocratico governante. L'uomo «nobile» sarà capace di crudeltà e, se occorre, di ciò che volgarmente è considerato un delitto; egli riconoscerà di avere dei doveri solo verso i suoi pari. Proteggerà gli artisti e i poeti, e tutti coloro a cui capiterà di essere padroni di qualche talento, ma lo farà come membro d'una classe più

alta di quella di coloro che sanno solo come fare qualcosa.

Dagli esempi dei guerrieri imparerà ad accompagnare la morte agli interessi per cui sta combattendo; a sacrificare le moltitudini ed a prendere la sua causa sufficientemente sul serio da non risparmiare gli uomini; ad esercitare una disciplina inesorabile; ed a permettersi la violenza e l'astuzia in guerra. Riconoscerà la parte avuta dalla crudeltà nel trionfo della aristocrazia: «quasi tutto ciò che noi chiamiamo "cultura superiore" è basato sullo spiritualizzarsi e intensificarsi della crudeltà».

L'uomo «nobile» è essenzialmente la volontà di potenza incarnata. Cosa dobbiamo pensare delle dottrine di Nietzsche? Quanto sono vere? Sono utili in qualche modo?

C'è in esse qualcosa di obiettivo. o sono le mere fantasie di potenza d'un malato? è innegabile che Nietzsche abbia avuto una grande influenza, non tra i filosofi puri, ma tra gli uomini di cultura artistica e letteraria. Bisogna anche riconoscere che le sue profezie sul futuro si son dimostrate, fino ad ora, più giuste di quelle dei liberali o dei socialisti. Se è solo il sintomo di una malattia, la malattia deve essere diffusa assai largamente nel mondo moderno.

Ciò nonostante c'è molto in lui che dev'esser lasciato da parte come pura megalomania. Parlando di Spinoza egli dice: «Quanta timidezza personale e vulnerabilità svela questa mascherata d'un recluso malaticcio!» La stessa cosa si può dire di lui, e senza il minimo scrupolo, poiché Nietzsche non ha esitato a dirlo di Spinoza. E ovvio che

nelle sue fantasticherie egli è un guerriero, non un professore; tutti gli uomini che egli ammira erano dei soldati. La sua opinione sulle donne, come quella di ogni altro uomo, è l'oggettivazione delle sue sensazioni verso di esse, che sono evidentemente di paura. «Non dimenticare la tua frusta»: ma nove donne su dieci gliela avrebbero strappata di mano, e lui lo sapeva, e perciò si tenne lontano dalle donne, e calmò la sua vanità ferita con dei rilievi crudeli.

Condanna l'amore cristiano perché pensa che sia un prodotto della paura: ho paura che il mio vicino possa colpirmi, e così lo assicuro che lo amo. Se fossi più forte e più coraggioso mostrerei apertamente il disprezzo che sento per lui. Non sembra possibile a Nietzsche che un uomo possa sentire un vero amore universale, evidentemente perché egli stesso sente un odio e una paura quasi universali, che travestirebbe volentieri da signorile indifferenza. Il suo uomo «nobile» (lui stesso, nei suoi sogni) è un essere completamente privo di simpatia, spietato, astuto, crudele, che pensa solo al potere. Re Lear, sulla soglia della pazzia, dice:

Farò tali cose

*(Quali, ancora non so) ma saranno
Il terrore del mondo.*

Questa è la filosofia di Nietzsche entro un guscio di noce. Non si è mai presentato alla mente di Nietzsche che la brama di potere, che attribuisce al suo superuomo, è anch'essa un prodotto della paura. Coloro che non temono i loro vicini non vedono la necessità di spadroneggiare su

di essi. Gli uomini che hanno dominato la paura non hanno le qualità frenetiche del «tiranno-artista», il Nerone di Nietzsche, che vuoi godere la musica ed il massacro, mentre il suo cuore è pieno di terrore per l'inevitabile rivolta di palazzo. Non posso negare che, in parte anche come risultato del suo insegnamento, il mondo è divenuto molto simile al suo incubo, ma questo non rende meno orribile tutto ciò.

Bisogna ammettere che c'è un certo tipo di etica cristiana a cui possono essere giustamente applicate le critiche di Nietzsche. Pascal e Dostoevskij (i suoi esempi) hanno entrambi qualcosa di abietto nella loro virtù. Pascal sacrificò il suo magnifico intelletto matematico al suo Dio, attribuendogli quindi una barbarie che era invece sviluppo cosmico delle malsane torture mentali di Pascal. Dostoevskij non avrebbe niente a che fare con «l'orgoglio propriamente detto»; avrebbe peccato per pentirsi e godere la lussuria della confessione. Non discuterò fino a che punto tali aberrazioni possano a ragione essere addebitate al Cristianesimo, ma ammetto d'esser d'accordo con Nietzsche nel considerare degna di disprezzo la umiliazione di Dostoevskij. Una certa dirittura, un certo orgoglio ed anche la rivendicazione dei propri diritti, sono elementi del miglior carattere: non si può ammirar molto nessuna virtù che abbia le sue radici nella paura. Ci sono due specie di santi: i santi per natura ed i santi per paura. Il santo per natura ha uno spontaneo amore per l'umanità; fa il bene perché il farlo gli dà la felicità. Il santo per paura, invece, come l'uomo che non

rubare perché c'è la polizia, sarebbe perverso se non ne fosse impedito dal pensiero delle fiamme dell'inferno o della vendetta dei suoi vicini. Nietzsche può immaginare solo il secondo tipo di santo; è così pieno di paura e d'odio che l'amore spontaneo per l'umanità gli sembra impossibile. Non ha mai concepito l'uomo che, pur con la mancanza di paura e l'orgoglio inflessibile del superuomo, non infligge dolori perché non ha il desiderio di farlo. Qualcuno suppone forse che Lincoln agisse come ha agito per paura dell'inferno? Eppure per Nietzsche, Lincoln è abietto, Napoleone magnifico. Resta da considerare il più importante problema etico sollevato da Nietzsche, cioè: la nostra etica deve essere aristocratica o deve trattare in qualche modo tutti gli uomini come se fossero uguali? è un problema che, così come è stato enunciato, non ha un significato molto chiaro; il primo passo da fare sarà tentare di definirlo. Dobbiamo dapprima provare a distinguere un'etica aristocratica da una teoria politica aristocratica. Un assertore del principio di Bentham della «massima felicità del massimo numero» rappresenta un'etica democratica, ma potrebbe anche pensare che la felicità generale venga promossa meglio da una forma di governo aristocratica.

Questa non è la posizione di Nietzsche. Egli sostiene che la felicità della gente comune non fa parte del bene in sé. Tutto ciò che è bene o male in sé esiste solo per quei pochi esseri superiori; ciò che accade agli altri non conta.

Sorge una domanda: come sono definiti quei pochi esseri superiori? In pratica, essi sono di solito una razza

conquistatrice o una aristocrazia ereditaria; e le aristocrazie in genere, almeno in teoria, discendono da razze conquistatrici. Penso che Nietzsche accetterebbe questa definizione. Egli ci dice: «Senza una buona nascita non è possibile alcuna moralità». Dice che la casta nobile è sempre barbara, in principio, ma che ogni elevazione dell'uomo è dovuta alla società aristocratica. Non è chiaro se Nietzsche consideri la superiorità dell'aristocrazia come congenita oppure come dovuta all'educazione e all'ambiente. In quest'ultimo caso è difficile sostenere l'esclusione degli altri dai vantaggi per i quali, ex hypothesi, essi hanno gli stessi requisiti. Dovremo quindi ammettere che Nietzsche reputa le aristocrazie conquistatrici, ed i loro discendenti, biologicamente superiori ai loro sudditi, così come gli uomini sono superiori agli animali domestici, sebbene in minor grado. Che cosa intenderemo per «biologicamente superiore»? Intenderemo, interpretando il pensiero di Nietzsche, che gli individui della razza superiore, e i loro discendenti, hanno più probabilità di essere «nobili» in senso nietzschiano; essi avranno più la forza di volontà, più coraggio, maggiore aspirazione alla potenza, meno simpatia, meno paura e meno gentilezza.

Possiamo ora esporre l'etica di Nietzsche. Io penso che quanto segue sia una sufficiente analisi di essa:

I vincitori in guerra e i loro discendenti sono di solito biologicamente superiori ai vinti. È desiderabile, quindi, che essi detengano tutto il potere, e conducano gli affari esclusivamente nel loro interesse. C'è qui ancora la parola «desiderabile» da considerare. Che cosa è

«desiderabile» nella filosofia di Nietzsche? Dal punto di vista di un profano, ciò che Nietzsche chiama «desiderabile» è ciò che Nietzsche desidera.

Con questa interpretazione, la dottrina di Nietzsche potrebbe più semplicemente ed onestamente essere esposta in questa frase: «Desidererei esser vissuto nell'Atene di Pericle o nella Firenze dei Medici». Ma questa non è filosofia; è un fatto biografico che riguarda una certa persona. La parola «desiderabile» non è sinonimo di «desiderato da me»; ha qualche pretesa, per quanto oscura, di legislazione universale. Un teista potrebbe dire che ciò che è desiderabile è ciò che Dio desidera, ma Nietzsche non può dire questo. Nietzsche potrebbe dire di sapere, per intuizione etica, ciò che è bene, ma non lo dirà perché sa troppo di Kant. Ciò che Nietzsche può dire, per spiegare la parola «desiderabile», è questo: «Se gli uomini leggeranno le mie opere, una certa percentuale di essi sarà indotta a condividere i miei desideri sull'organizzazione della società; questi uomini, ispirati dalla energia e della decisione che la mia filosofia darà loro, possono perseverare e ristabilire l'aristocrazia, ponendo se stessi come aristocratici o (come me) adulatori dell'aristocrazia. In questo modo perverranno ad una vita più piena di quella che potevano avere come servi del popolo».

C'è un altro argomento in Nietzsche che è strettamente legato all'obiezione addotta dagli «arcigni individualisti» contro le trade-unions. In un combattimento di tutti contro tutti, è probabile che il vincitore possieda certe qualità che

Nietzsche ammira, come il coraggio, l'abbondanza di risorse e la forza di volontà. Ma se gli uomini che non posseggono queste qualità aristocratiche (che sono la grande maggioranza) si uniscono insieme, possono vincere, malgrado la loro inferiorità individuale. In questo combattimento tra la canaille collettiva e gli aristocratici, il Cristianesimo è il fronte combattente. Dovremmo quindi opporci ad ogni specie di unione tra coloro che sono individualmente deboli, per timore che le loro forze sommate possano avere la prevalenza su chi è individualmente forte; d'altra parte dovremmo promuovere l'unione tra gli elementi tenaci e virili della popolazione. Il primo passo verso la creazione di quest'ultima unione significa predicare la filosofia di Nietzsche. Come si vede, non è davvero facile mantenere la distinzione tra l'etica e la politica.

Supponendo di volere (come appunto io voglio) trovare argomenti contro l'etica e la politica di Nietzsche, quali potremmo trovare? Ci sono dei gravi argomenti pratici, che mostrano come i tentativi per raggiungere i suoi fini facciano giungere in realtà a qualcosa di molto differente. Le aristocrazie di nascita sono, ai giorni nostri, screditate; l'unica forma di aristocrazia praticabile è una organizzazione simile a quella dei partiti fascista o nazista. Una tale organizzazione provoca un'opposizione, ed è probabile che sia sconfitta in guerra, (Il lettore ricordi che Russell scriveva durante la seconda guerra mondiale) ma se non è sconfitta, deve, prima che passi molto tempo, divenire null'altro che una polizia di Stato, ove i capi vivono

nel terrore dell'assassinio, e gli eroi sono nei campi di concentramento. In tali comunità la fede e l'onore sono insidiati dalla delazione, e la presunta aristocrazia di superuomini degenera in una cricca di tremanti codardi. Questi, tuttavia, sono argomenti per il nostro tempo; non sarebbero stati plausibili nelle epoche passate, quando nessuno metteva in causa l'aristocrazia. Il governo egiziano fu condotto per alcuni millenni su principi nietzschiani. I governi di quasi tutti i grandi Stati furono aristocratici fino alle rivoluzioni americana e francese. Dobbiamo quindi chiederci se c'è qualche buona ragione per preferire la democrazia ad una forma di governo che ha avuto una storia così lunga e piena di successi, o piuttosto, siccome stiamo trattando di filosofia e non di politica, se ci sono ragioni obiettive per rigettare l'etica con cui Nietzsche appoggia l'aristocrazia.

Il problema etico, al contrario di quello politico, ha a che fare con la simpatia. La simpatia, nel senso di provare infelicità per la sofferenza altrui, è in un certo senso naturale negli esseri umani; i bambini si agitano se sentono altri bambini piangere.

Ma lo svilupparsi di questo sentimento è molto diverso presso i diversi popoli. Alcuni trovano piacere nell'infliggere torture, altri, come Budda, sentono che non possono essere completamente felici finché qualcosa che è vivo soffre. La maggior parte della gente civile divide l'umanità sentimentalmente in amici e nemici, provando simpatia per i primi e non per i secondi. Una etica simile a quella del Cristianesimo e del Buddismo ha le sue basi

sentimentali in una simpatia universale; un'etica simile a quella di Nietzsche le ha in una completa assenza di simpatia. (Nietzsche perora spesso contro la simpatia, e sotto questo aspetto si sente che non ha difficoltà ad obbedire ai suoi precetti). Ci si domanda: se Budda e Nietzsche fossero messi a confronto, potrebbe uno dei due produrre qualche argomento con cui appellarsi all'ascoltatore imparziale? Non penso ad argomenti politici. Possiamo immaginarli che appaiono davanti all'Onnipotente, come nel Libro di Giobbe, ed offrono consigli sul tipo di mondo che Egli dovrebbe creare. Che cosa potrebbero dire? Budda aprirebbe il dibattito parlando dei lebbrosi, dei paria e dei miserabili; del povero, che fatica con gli arti doloranti ed è a malapena tenuto in vita dallo scarso nutrimento; del ferito in battaglia, che muore d'una lenta agonia; dell'orfano, maltrattato da crudeli custodi; ed anche di colui che ha avuto più successo, ma è perseguitato dal pensiero del fallimento e della morte. Da tutto questo carico di dolore, egli direbbe, deve esser trovata una via per la salvezza, e la salvezza può venire solo attraverso l'amore.

Nietzsche, che solo dalla presenza dell'Onnipotente sarebbe stato trattenuto dall'interrompere, esploderebbe, venuto il suo turno: «Santo cielo, buon uomo, dovete imparare ad essere fibra un po' più dura. Perché andare attorno piagnucolando per le sofferenze della gente da poco? Oppure, e ciò importa veramente, per quelle dei grandi uomini? La gente da poco soffre con volgarità, i grandi uomini con grandezza, e le grandi sofferenze non

debbono esser compiante, perché sono nobili. Il vostro ideale è puramente negativo: la mancanza di sofferenze, che può raggiungersi completamente con la non esistenza. Io, invece, ho ideali positivi: ammiro Alcibiade, l'imperatore Federico secondo e Napoleone. Per amore di tali uomini, val la pena di sopportare ogni miseria. Mi appello a Voi, Signore, come al più grande degli artisti creatori: non lasciate che i Vostri impulsi artistici siano frenati dai borbottamenti degenerati e pavidetti di questo disgraziato psicopatico». Budda, che nelle corti del cielo ha imparato tutta la storia dalla sua morte in poi, ed è divenuto padrone della scienza, con godimento per la sua conoscenza, e dolore per l'uso che ne hanno fatto gli uomini, replica con urbanità: «Avete torto, professor Nietzsche, nel pensare che il mio ideale sia puramente negativo. È vero, comprende un elemento negativo, l'assenza delle sofferenze; ma ha in cambio tanti elementi positivi quanti se ne possono trovare nella vostra dottrina.

Benché io non abbia speciale ammirazione per Alcibiade e Napoleone, ho anch'io i miei eroi: il mio successore Gesù, perché disse agli uomini di amare i loro nemici; gli uomini che scoprirono come addomesticare le forze della natura ed assicurare il cibo con minor lavoro; gli uomini di medicina che hanno mostrato come diminuire le malattie; i poeti, gli artisti ed i musicisti, che hanno gettato uno sguardo sulla beatitudine divina. L'amore, la conoscenza, il godimento della bellezza non sono negazioni; sono sufficienti per riempire le vite degli uomini più grandi che siano mai vissuti».

«Con tutto questo», replica Nietzsche, «il vostro mondo sarebbe insipido. Dovreste studiare Eraclito, le cui opere complete si trovano nella biblioteca celeste. Il vostro amore è compassione, provenendo dal dolore; la vostra verità, se siete onesto, è sgradita, e può essere appresa solo attraverso la sofferenza; ed in quanto alla bellezza, che cosa c'è di più bello della tigre, che deve il suo splendore alla sua ferocia? No, se il Signore dovesse decidere per il vostro mondo, ho paura che moriremmo tutti di noia».

«Voi morireste», replica Budda, «perché amate il dolore, ed il vostro amore della vita è una impostura. Ma coloro che realmente amano la vita sarebbero felici come nessuno può esser felice nel mondo attuale.» Per conto mio, sono d'accordo con Budda, almeno così come l'ho immaginato. Ma non so come dimostrare la sua ragione con argomenti quali si potrebbero addurre in un problema matematico o scientifico. Non mi piace Nietzsche perché ama la contemplazione del dolore, perché fa un dovere della vanità, perché gli uomini che ammira di più sono dei conquistatori, la cui gloria è basata sulla bravura nel causare la morte degli uomini. Ma credo che l'ultimo argomento contro la sua filosofia, come contro ogni etica spiacevole ma internamente coerente, non risieda in un appello ai fatti, ma ai sentimenti. Nietzsche disprezza l'amore universale; io sento che è la forza motrice per raggiungere tutto ciò che desidero nel mondo. I suoi seguaci hanno avuto il loro turno, ma possiamo sperare che esso stia rapidamente avviandosi verso la fine.

26: GLI UTILITARISTI

(Per una più completa trattazione di questo argomento, ed anche di Marx, vedi la parte seconda del mio *Libertà ed organizzazione, 1814-1914.*) Nel corso di tutto il periodo che va da Kant a Nietzsche, i filosofi di professione, in Gran Bretagna, non rimasero quasi affatto influenzati dai loro contemporanei tedeschi, con la sola eccezione di Sir William Hamilton, che ebbe però scarso peso. Coleridge e Carlyle, è vero, furono profondamente influenzati da Kant, da Fichte, e dai romantici tedeschi, ma non furono filosofi nel senso tecnico della parola. Pare che qualcuno parlasse una volta di Kant a James Mill, e che questi, dopo un rapido esame, notasse: «Vedo abbastanza bene a che sarebbe arrivato il povero Kant». Ma questo riconoscimento è già eccezionale; c'è in genere un silenzio completo sui tedeschi. Bentham e la sua scuola derivano la loro filosofia, in tutte le sue linee principali, da Locke, Hartley ed Helvétius; la loro importanza non è tanto filosofica quanto politica, come capi del radicalismo inglese e come uomini che, senza volerlo, prepararono la strada alle dottrine socialiste. Jeremy Bentham, guida riconosciuta dei filosofi radicali, non era il tipo d'uomo che ci s'aspetterebbe di trovare alla testa d'un movimento di quel genere.

Nacque nel 1748, e divenne radicale intorno al 1808. Era dolorosamente timido, e non poteva senza gran

trepidazione sopportare la compagnia di estranei. Scrisse copiosamente, ma non si preoccupò mai di pubblicare; tutto ciò che fu pubblicato sotto il suo nome, gli era stato benevolmente sottratto dai suoi amici. Il suo più grande interesse era per la giurisprudenza, campo in cui riconosceva Helvétius e Beccaria come suoi principali predecessori. Fu attraverso la teoria giuridica che si interessò all'etica ed alla politica. Basa tutta la sua filosofia su due principi, il «principio di associazione» ed il «principio della massima felicità». Il principio di associazione era stato sostenuto da Hartley nel 1749; prima di lui, benché l'associazione delle idee fosse riconosciuta necessaria, quando si presentava era considerata, per esempio da Locke, solo come una fonte di errori banali. Bentham, seguendo Hartley, fece di essa il principio fondamentale della psicologia. Riconosce l'associazione tra le idee ed il linguaggio, ed anche l'associazione tra idee ed idee. Per mezzo di questo principio, Bentham mira ad un rapporto deterministico tra gli eventi mentali. La dottrina è, nella sua essenza, eguale alla teoria più moderna dei «riflessi condizionati», basata sugli esperimenti di Pavlov. La sola differenza importante è che il riflesso condizionato di Pavlov è fisiologico, mentre l'associazione di idee era puramente spirituale. L'opera di Pavlov è quindi passibile di una spiegazione materialistica, come gli è data dai behaviouristi (Comportamentisti), mentre l'associazione delle idee conduce piuttosto verso una psicologia più o meno indipendente dalla fisiologia. Non può esserci dubbio che scientificamente il principio

del riflesso condizionato è un progresso rispetto al principio precedente. Il principio di Pavlov è questo: dato un riflesso, secondo il quale uno stimolo B produce una reazione C, e dato che un certo animale ha frequentemente avuto l'esperienza di uno stimolo A nello stesso tempo di B, accade spesso che lo stimolo A produce la reazione C anche se B manca. Il determinare le circostanze sotto le quali questo accade è una questione sperimentale. È chiaro che se sostituiamo le idee ad A, B e C, il principio di Pavlov diviene l'associazione delle idee. Entrambi i principi, indubbiamente, sono validi in un certo campo; l'unica questione controversa è la estensione di questo campo. Bentham ed i suoi seguaci esagerarono l'estensione del campo nel caso del principio di Hartley, come certi behaviouristi hanno fatto nel caso del principio di Pavlov.

Per Bentham, il determinismo in psicologia era importante, perché egli desiderava stabilire un codice di leggi (e, più in generale, un sistema sociale) che automaticamente avrebbe fatto gli uomini virtuosi. Il suo secondo principio, quella della massima felicità, divenne necessario a questo punto per poter definire la «virtù». Bentham sosteneva che ciò che è buono è il piacere o la felicità (usava queste parole come sinonimi) e ciò che è cattivo è il dolore. Quindi uno stato di cose è migliore di un altro se implica una maggior quantità di piacere che di dolore (o una minor quantità di dolore che di piacere).

Non c'è nulla di nuovo in questa dottrina, che venne chiamata «utilitarismo». Era stata enunciata da Hutcheson

fin dal 1725. Bentham l'attribuisce a Priestley, che tuttavia non aveva speciali diritti su di essa. Virtualmente è già contenuta in Locke. Il merito di Bentham non consistette nella dottrina, ma nella sua vigorosa applicazione a vari problemi pratici. Bentham non sostenne solo che il bene è la felicità in generale, ma anche che ogni individuo persegue sempre quella che egli crede sia la sua felicità.

Compito del legislatore è quindi di creare l'armonia tra gli interessi pubblici e quelli privati. È nell'interesse pubblico che mi devo astenere dal rubare, ma non è nel mio interesse, tranne quando c'è un'efficace legge penale. Così la legge penale è un metodo per far coincidere gli interessi dell'individuo con quelli della comunità: questa è la sua giustificazione.

Gli uomini debbono esser puniti con la legge penale per prevenire il delitto, non perché noi odiamo il criminale, molto più importante che la punizione sia sicura anziché severa. Ai tempi di Bentham, in Inghilterra, molti delitti minori erano passibili della pena di morte, col risultato che la giuria spesso rifiutava di riconoscere la colpevolezza perché giudicava eccessiva la pena. Bentham invocò l'abolizione della pena di morte per tutti i delitti tranne che per i più gravi, e prima che egli morisse la legge penale era stata mitigata sotto questo aspetto. La legge civile, dice Bentham, dovrebbe avere quattro scopi: sussistenza, abbondanza, sicurezza ed eguaglianza. Si osserverà che non è citata la libertà. Infatti, gli importava poco della libertà.

Ammirava i benevoli autocrati che precedettero la

Rivoluzione francese, la Grande Caterina e l'imperatore Francesco. Aveva un gran disprezzo per la dottrina dei diritti dell'uomo. I diritti dell'uomo, diceva, sono evidenti sciocchezze; gli imprescrittibili diritti dell'uomo, sciocchezze sui trampoli. Quando i rivoluzionari francesi fecero la loro Déclaration des droits de l'homme, Bentham la chiamò «un'opera metafisica; il non plus ultra della metafisica». I suoi articoli, disse, potevano esser divisi in tre classi:

- 1) quelli inintelligibili;
- 2) quelli falsi;
- 3) quelli con entrambe queste qualità.

L'ideale di Bentham, come quello di Epicuro, era la sicurezza, non la libertà. «è molto bello leggere delle guerre e delle tempeste, ma è meglio che durino la calma e la pace».

La sua graduale evoluzione verso il radicalismo ebbe due origini: da una parte la fede nell'eguaglianza, dedotta dal calcolo dei piaceri e dei dolori; da un'altra parte una inflessibile decisione di sottomettere tutto all'arbitrio della ragione, così come lui la concepiva. Il suo amore per l'eguaglianza lo condusse presto ad invocare la divisione in parti eguali della proprietà di un uomo tra i suoi figli, e ad opporsi alle libertà testamentarie. Negli anni seguenti lo portò ad opporsi alla monarchia ed alla aristocrazia ereditaria, e ad auspicare una vera democrazia, compreso il voto alle donne. Il suo rifiuto di credere senza basi razionali lo condusse a respingere la religione, compresa la fede in Dio; e gli fece criticare mordacemente le

assurdità e le anomalie della legge, per venerabili che fossero le loro origini storiche.

Non scusava nulla per il solo fatto che si trattava di qualcosa di tradizionale. Dalla prima gioventù era contrario all'imperialismo, sia dell'Inghilterra in America che di altre nazioni; giudicava le colonie una pazzia. Fu attraverso l'influenza di James Mill che Bentham fu indotto a partecipare alla politica militante. James Mill aveva venticinque anni meno di Bentham, ed era un ardente discepolo delle sue dottrine, ma era anche attivo radicale. Bentham dette a Mill una casa (che era stata di Milton), e lo assisté finanziariamente mentre questi scriveva una storia dell'India. Quando questa storia fu terminata, la East India Company dette a James Mill un posto, come fece in seguito per suo figlio, finché non chiuse i battenti in seguito alla Rivolta. James Mill ammirava grandemente Condorcet ed Heivétius. Come tutti i radicali di quel periodo, credeva nella onnipotenza della educazione. Mise in pratica le sue teorie sul figlio John Stuart Mill, con risultati in parte buoni, in parte cattivi. Il risultato cattivo più importante fu che John Stuart non poté mai liberarsi del tutto dall'influenza paterna, anche quando capì che le idee di suo padre erano troppo ristrette. James Mill, come Bentham, considera il piacere l'unico bene ed il dolore l'unico male. Ma, come Epicuro, apprezzava di più il piacere moderato. Considerava migliori di tutti i godimenti intellettuali, e la temperanza la virtù principale. «L'intenso era per lui oggetto di sdegnosa disapprovazione», dice suo figlio, e aggiunge che era contrario alla tendenza moderna basata sul sentimento.

Come tutta la scuola utilitaristica, era aspramente contrario ad ogni forma di romanticismo. Pensava che la politica potesse essere dominata dalla ragione, e voleva che le opinioni degli uomini fossero determinate dalla forza dell'evidenza. Se, in una controversia, le parti si presentano con eguale abilità, esiste la certezza morale (così sosteneva Mill) che la maggioranza giudicherà bene. La sua prospettiva era limitata dalla povertà della sua natura emotiva, ma con tutte le sue limitazioni egli ebbe tuttavia il merito di essere industriale, disinteressato e razionale. Suo figlio, John Stuart Mill, che nacque nel 1806, sviluppò una forma piuttosto accentuata della dottrina benthamista. Morì nel 1873. Nel corso degli anni centrali del 19° secolo, l'influenza dei benthamisti sulla politica e sulla legislazione inglese fu invero sorprendentemente grande, considerando la loro completa mancanza di motivi sentimentali.

Bentham portò diversi argomenti in favore dell'idea che la felicità generale sia il summum bonum. Alcuni di questi argomenti erano acute critiche di altre teorie etiche.

Nel suo trattato sui sofismi politici, Bentham dice, con un linguaggio che sembra anticipare Marx, che le morali sentimentali ed ascetiche servono gli interessi della classe che governa, e sono il prodotto d'un regime aristocratico. Coloro che insegnano la moralità del sacrificio, egli continua, non sono vittime di un errore: vogliono bensì che altri si sacrificino per loro. L'ordine morale risulta dall'equilibrio degli interessi.

Le organizzazioni che stanno al governo pretendono

che ci sia già l'identità degli interessi tra i governanti ed i governati, ma i riformisti fanno intendere chiaramente che questa identità non esiste ancora, e tentano di farla nascere. Bentham sostiene che solo il principio di utilità può darci un criterio per la morale e la legislazione, e porre le basi di una scienza sociale. Il principale argomento positivo in favore del suo principio è che questo viene effettivamente impiegato in sistemi etici apparentemente differenti. Ciò è tuttavia plausibile solo attraverso una severa restrizione della sua prospettiva.

C'è una ovvia lacuna nel sistema di Bentham. Se ogni uomo persegue sempre il proprio piacere, come possiamo esser sicuri che il legislatore perseguirà il piacere dell'umanità in generale? L'istintivo buon cuore di Bentham (che le sue teorie psicologiche gli impedirono di notare) gli tenne nascosto il problema. Se fosse stato incaricato di formulare un codice di leggi per qualche paese, lo avrebbe impostato su quello che egli giudicava il pubblico interesse, non sugli interessi suoi o (coscientemente) della sua classe. Ma se avesse tenuto presente questo fatto, avrebbe dovuto modificare le sue dottrine psicologiche.

A quanto pare, pensava che, attraverso la democrazia unita ad una adeguata supervisione, i legislatori avrebbero potuto essere controllati in modo tale da poter promuovere i loro interessi privati solo con l'essere utili alla comunità. Ai suoi tempi non c'erano elementi sufficienti per formarsi un giudizio sul funzionamento delle istituzioni democratiche, e quindi il suo ottimismo era forse scusabile, ma nella nostra epoca, così disillusa, ci sembra

alquanto ingenuo.

John Stuart Mill, nel suo Utilitarismo, porta un argomento così erroneo che è difficile capire come possa averlo giudicato valido. Dice: il piacere è l'unica cosa desiderata; quindi il piacere è l'unica cosa desiderabile. Afferma che le uniche cose visibili sono le cose viste, le uniche cose udibili sono le cose udite e, analogamente, che le uniche cose desiderabili sono le cose desiderate. Non si accorge che una cosa è «visibile» se può esser vista, ma è «desiderabile» se dovrebbe esser desiderata. «Desiderabile» è una parola che presuppone una teoria etica: non possiamo desumere ciò che è desiderabile da ciò che è desiderato. Ancora, se ogni uomo veramente ed inevitabilmente persegue il proprio piacere, non ha significato dire che dovrebbe far qualcos'altro. Kant disse che «tu dovresti» implica «tu puoi»; reciprocamente, se tu non puoi, è inutile dire che tu dovresti. Se ogni uomo deve sempre perseguire il proprio piacere, l'etica si riduce alla prudenza: voi potete agire bene per promuovere l'interesse degli altri, nella speranza che essi a loro volta promuoveranno il vostro.

Nello stesso modo, in politica, ogni cooperazione è basata su un opportuno lavoro di scandaglio. Non vi è nessun'altra conclusione che sia deducibile validamente dalle premesse degli utilitaristi.

Qui sono impliciti due problemi distinti. Primo: persegue ogni uomo la propria felicità?

Secondo: la felicità generale è il giusto fine dell'agire umano?

Quando si dice che ogni uomo desidera la propria felicità, questa affermazione può avere due significati, uno dei quali è una banalità, e l'altro è falso. Qualunque cosa io possa desiderare, troverò qualche piacere nel soddisfare il mio desiderio: in questo senso, tutto ciò che io desidero è un piacere, e può dirsi, benché in un certo senso inesattamente, che i piaceri sono ciò che io desidero. Questo è il significato della dottrina che ho chiamato una banalità. Ma se ciò che si vuol dire è che, quando io desidero qualche cosa, la desidero per il piacere che mi darà, questo di solito non è vero. Quando ho fame desidero il cibo, e finché la mia fame persiste, il cibo mi darà piacere. Ma la fame, che è un desiderio, viene prima; il piacere è una conseguenza del desiderio. Non nego che ci siano occasioni in cui c'è un desiderio diretto del piacere. Se avete deciso di dedicare un pomeriggio libero al teatro, sceglierete il teatro che pensate vi darà il maggior piacere. Ma le azioni determinate dal diretto desiderio del piacere sono eccezionali e non importanti. Le attività principali di ciascuno sono determinate da desideri anteriori al calcolo dei piaceri e dei dolori.

Tutto ciò che si può immaginare può essere oggetto di desiderio; un masochista può desiderare il proprio dolore. Il masochista, senza dubbio, prova piacere dal dolore che ha desiderato, ma il piacere è la conseguenza del desiderio, non viceversa. Un uomo può desiderare qualche cosa che non lo riguarda personalmente, tranne che per il suo desiderio, per esempio la vittoria di una parte in una guerra in cui il suo paese è neutrale. Può desiderare un

umento della felicità generale, o una mitigazione delle generali sofferenze, O può, come Carlyle, desiderare esattamente l'opposto. Col variare dei suoi desideri, variano anche i suoi piaceri.

L'etica è necessaria, perché i desideri degli uomini sono contrastanti. Prima causa del contrasto è l'egoismo: la maggior parte delle persone sono più interessate del proprio benessere che di quello degli altri. Ma i contrasti sono possibili anche là dove non sussistono elementi di egoismo. Un uomo può desiderare che tutti siano cattolici, un altro che tutti siano calvinisti. Tali desideri non egoistici sono spesso impliciti nei conflitti sociali. L'etica ha un doppio scopo: primo, trovare un criterio per distinguere i desideri buoni da quelli cattivi; secondo, per mezzo della lode e del biasimo, promuovere i desideri buoni e scoraggiare quelli cattivi.

La parte etica della dottrina utilitarista, che è logicamente indipendente dalla parte psicologica, dice: sono buoni quei desideri e quelle azioni che effettivamente promuovono la felicità generale. Non c'è alcun bisogno che questa sia l'intenzione di una azione, ma basta che sia il suo effetto. C'è qualche argomento teorico valido pro o contro questa dottrina? Ci trovammo davanti a questa stessa domanda a proposito di Nietzsche. La sua etica differisce da quella degli utilitaristi, poiché sostiene che solo una minoranza dell'umanità ha un'importanza etica; la felicità od infelicità dei resto dell'umanità dovrebbe essere ignorata. Non credo che questo disaccordo possa essere composto con argomenti teorici quali si potrebbero

introdurre in un problema scientifico. Evidentemente coloro che sono esclusi dall'aristocrazia di Nietzsche faranno obiezione, e così la questione diverrà politica, piuttosto che teorica. L'etica utilitarista è democratica ed antiromantica. È probabile che i democratici l'accettino, ma coloro che accettano una visione del mondo più byroniana possono, secondo me, essere confutati unicamente con la pratica, non con considerazioni che si appellano soltanto ai fatti anziché ai desideri.

I filosofi radicali furono una scuola di transizione. Il loro sistema ne generò due altri di maggiore importanza, cioè il darwinismo ed il socialismo. Il darwinismo consisteva in una applicazione a tutta la vita animale e vegetale della teoria della popolazione di Malthus, che era parte integrante della politica e dell'economia dei benthamisti: una totale libera concorrenza, in cui la vittoria andava agli animali che rassomigliavano di più ai capitalisti fortunati. Darwin stesso fu influenzato da Malthus, ed aveva simpatia, in generale, per i filosofi radicali. C'era, tuttavia, una gran differenza tra la concorrenza auspicata dagli economisti ortodossi e la lotta per l'esistenza che Darwin proclamò forza motrice dell'evoluzione. «Libera concorrenza», nell'economia ortodossa, è una concezione assai artificiale, protetta da restrizioni legali. Potete vendere a prezzo minore di un vostro concorrente, ma non dovete ucciderlo. Non dovete adoperare le forze armate dello Stato per aiutarvi ad ottenere i migliori manufatti stranieri. Coloro che non hanno la fortuna di possedere capitali non devono cercare di migliorare la loro sorte con

la rivoluzione. La «libera concorrenza», così come era intesa dei benthamisti, non era realmente libera. La concorrenza darwiniana non era di questa specie limitata; non c'erano regole che proibivano di colpire sotto la cintura. La legge non esiste tra gli animali, né la guerra è esclusa come mezzo di concorrenza. L'uso dello Stato per assicurarsi la vittoria nella concorrenza era contro le regole, secondo la concezione dei benthamisti, ma non poteva essere escluso nella lotta darwiniana. Infatti, benché Darwin stesso fosse un liberale, e benché Nietzsche non ne parli che con disprezzo. «La sopravvivenza del più forte» di Darwin, se completamente assimilata, conduce a qualcosa di molto più simile alla filosofia di Nietzsche che non è quella di Bentham. Questi sviluppi, tuttavia, appartengono ad un periodo posteriore, poiché l'origine della specie di Darwin fu pubblicata nel 1859, e le sue conseguenze politiche in principio non furono neppure avvertite. Il socialismo, al contrario, cominciò nei giorni in cui il benthamismo era all'apogeo, e come diretto prodotto della economia ortodossa. Ricardo, strettamente legato a Bentham, a Malthus e a James Mill, insegnava che il valore di scambio d'un prodotto è dovuto interamente al lavoro speso per produrlo. Pubblicò questa teoria nel 1817, ed otto anni più tardi Thomas Hodgskin, ex-ufficiale di marina, pubblicò la prima risposta socialista, Il lavoro difeso dalle pretese del capitale. Hodgskin affermava che se, come insegnava Ricardo, tutto il valore è conferito dal lavoro, allora tutto il compenso dovrebbe andare al lavoro; la quota attualmente trattenuta dal proprietario terriero e dal

capitalista deve essere considerata pura estorsione. Nel frattempo Robert Owen, dopo molta esperienza pratica come industriale, si era convinto della giustezza della dottrina che presto fu chiamata socialismo. (Il primo uso della parola «socialismo» risale al 1827, applicata ai seguaci di Owen). Il lavoro meccanico, dice Owen, è degradante, ed il *laissez faire* non dà mezzi adeguati alle classi lavoratrici per combattere il potere delle macchine, il metodo che Owen propose per curare questo male fu la prima forma del socialismo moderno.

Benché Owen fosse amico di Bentham, che aveva investito una considerevole somma di danaro negli affari di Owen, ai filosofi radicali non piacquero le sue nuove dottrine; infatti l'avvento del socialismo li rese meno radicali, meno filosofi di quanto non fossero stati fino allora. Hodgskin si assicurò un certo numero di seguaci a Londra. E James Mill ne fu orripilato. Scrisse:

«Le loro idee sulla proprietà sono orribili;... a quanto pare, essi pensano che la proprietà non dovrebbe esistere, e che la sua esistenza sia un male. I delinquenti, senza dubbio, sono al lavoro nelle loro file... Pazzi, a non vedere che ciò che follemente desiderano sarebbe una tale calamità, che potrebbero procurarsela solo con le loro mani». Questa lettera, scritta nel 1831, può essere considerata come il principio della lunga guerra tra il capitalismo ed il socialismo. In una lettera posteriore, James Mill attribuisce la dottrina alla «matta assurdità» di Hodgskin, e aggiunge: «Se queste opinioni dovessero diffondersi, sarebbe il sovvertimento della società»

civilizzata: peggio della irresistibile devastazione dei Tartari e degli Unni».

Il socialismo, in quanto politica ed economia, non rientra nei limiti di una storia della filosofia. Ma, nelle mani di Carlo Marx, il socialismo acquistò una filosofia. La sua filosofia sarà dunque esaminata nel prossimo capitolo.

27: CARLO MARX

Karl Marx è considerato di solito come l'uomo che affermava di aver reso scientifico il socialismo, e che più di ogni altro operò per creare quel potente movimento che, per attrazione o repulsione, ha dominato la recente storia d'Europa. Non rientra negli scopi di questo libro considerare la sua economia o la sua politica tranne che sotto un certo aspetto generale; è solo come filosofo, e come orientatore della filosofia altrui, che mi propongo di esaminarlo. Sotto questo aspetto, è difficile classificarlo. Da una parte è un prodotto, come Hodgskin, dei filosofi radicali, un continuatore del loro razionalismo e della loro opposizione ai romantici. Sotto un altro aspetto è un rinvigorente del materialismo, del quale dà una nuova interpretazione ed un nuovo legame con la storia umana. Sotto un terzo aspetto, è l'ultimo dei grandi costruttori di sistemi, il successore di Hegel, credente, come lui, in una formula razionale in cui si assommi tutta l'evoluzione dell'umanità.

Insistere su uno di questi aspetti a spese degli altri, offrirebbe un panorama falso e distorto della sua filosofia.

Gli avvenimenti della sua vita spiegano in parte questa complessità. Nacque nel 1818 a Treviri, come Sant'Ambrogio. Treviri aveva subito profondamente l'influenza francese durante il periodo rivoluzionario e napoleonico, ed aveva idee molto più cosmopolite della maggior parte della Germania. Gli antenati di Marx erano stati rabbini, ma i suoi genitori divennero cristiani quando lui era ancora bambino. Sposò una aristocratica non ebrea, a cui rimase devoto per tutta la vita. All'università venne influenzato dall'ancor prevalente hegelismo, e poi, dalla rivolta di Feuerbach contro Hegel, verso il materialismo. Tentò il giornalismo, ma la Rheinische Zeitung, di cui era editore, fu soppressa dalle autorità per il suo radicalismo. Nel 1843, andò in Francia per studiare il socialismo. Là incontrò Engels, che era amministratore di una fabbrica di Manchester. Così venne a conoscenza delle condizioni del lavoro in Inghilterra e dell'economia inglese. Acquistò in tal modo, prima della rivoluzione del 1848, una eccezionale cultura internazionale. Per quanto riguardava l'Europa occidentale, non mostrò preferenze nazionali. La stessa cosa non può dirsi per l'Europa orientale, perché dispreggiò sempre gli slavi.

Prese parte sia alla Rivoluzione francese che a quella tedesca del 1848, ma la reazione lo costrinse a cercar rifugio in Inghilterra nel 1849. Passò il resto della sua vita, tranne pochi e brevi intervalli, a Londra, agitato per la povertà, la malattia e la morte dei suoi bambini, ma ciò

nonostante scrivendo ed accumulando infaticabilmente il sapere. Lo stimolo al lavoro era sempre per lui la speranza della rivoluzione sociale, se non durante la sua vita, almeno in un futuro non molto lontano. Marx, come Bentham e James Mill, non vuole aver nulla a che fare con il romanticismo; la sua intenzione è sempre quella di essere scientifico. La sua economia è un prodotto dell'economia britannica classica, di cui cambia solo la forza motrice. Gli economisti classici, consciamente od inconsciamente, miravano al benessere del capitalista, anziché a quello del proprietario terriero o del salariato. Marx, al contrario, lavorava per gli interessi dei salariati. In gioventù possedeva (come appare dal Manifesto dei Comunisti del 1848) il fuoco e la passione occorrenti ad un nuovo movimento rivoluzionario, come il liberalismo aveva avuto al tempo di Milton. Ma era sempre ansioso di rifarsi all'esperienza e non fece mai assegnamento su intuizioni extra-scientifiche. Si definiva un materialista, ma il suo materialismo non era analogo a quello del 18° secolo. La sua posizione che, sotto l'influenza hegeliana, chiama «dialettica», differiva in modo notevole dal materialismo tradizionale, ed aveva più a che fare con ciò che oggi è chiamato strumentalismo. Il vecchio materialismo, diceva Marx, considerava a torto la sensazione come passiva, ed attribuiva così l'attività inizialmente all'oggetto. Secondo l'opinione di Marx, ogni sensazione o percezione è un'interazione tra il soggetto e l'oggetto; il puro oggetto, a parte l'attività del percepiente, è pura materia prima, trasformata attraverso il processo con cui diviene nota. La

conoscenza, nel vecchio significato di contemplazione passiva, è un'astrazione irreali; il processo che veramente ha luogo è il processo con cui si affrontano e si trasformano le cose. «Il problema se la verità obiettiva appartenga al pensiero umano non è un problema di teoria, ma di pratica», dice Marx. «La verità, cioè la realtà e la forza del pensiero, deve esser dimostrata in pratica. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che è fuori della pratica è una questione puramente scolastica... I filosofi hanno solo interpretato il mondo in vari modi, ma il loro vero compito è di cambiarlo». (Undici tesi su Feuerbach, 1845.) Credo che Marx voglia dire che il processo che i filosofi hanno chiamato «ricerca della conoscenza» non è, così come è stato pensato, un processo in cui l'oggetto è costante, mentre ogni adattamento avviene da parte di colui che conosce. Al contrario, sia il soggetto che l'oggetto, sia colui che conosce sia la cosa conosciuta sono in un continuo processo di mutuo adattamento. Egli chiama tale processo «dialettico», perché non è mai completamente ultimato. È essenziale, per questa teoria, negare la realtà della «sensazione» com'era concepita dagli empiristi inglesi. Quel che più si avvicina a ciò che essi intendono per «sensazione», sarebbe meglio chiamarlo «rilevazione», il che implica un'attività. Infatti, così avrebbe detto Marx, noi notiamo le cose solo come parte del processo del nostro agire in rapporto ad esse, ed ogni teoria che non considera l'azione è un'astrazione che induce in errore.

Per quanto ne so io, Marx fu il primo filosofo che criticò

la nozione di «verità» da un simile punto di vista pragmatico. Queste critiche in lui non sono molto accentuate, e quindi non ne parlerò più, rinviando l'esame della teoria ad un prossimo capitolo. La filosofia della storia di Marx è una miscela di Hegel e della economia inglese. Come Hegel, Marx pensa che il mondo si sviluppi secondo una formula dialettica, ma non è affatto d'accordo con Hegel riguardo alla forza motrice di questo sviluppo. Hegel credeva in una entità mistica chiamata «Spirito», la quale fa in modo che la storia umana si sviluppi secondo gli stadi della dialettica così come è fissata nella Logica di Hegel. Perché poi lo Spirito debba attraversare questi stadi non è chiaro. Si è tentati di supporre che lo Spirito stia cercando di capire Hegel, e che ad ogni stadio vada oggettivando inconsciamente ciò che è andato leggendo. La dialettica di Marx non ha nessuna di queste qualità, eccezion fatta per una certa ineluttabilità. Per Marx, la materia, e non lo spirito, è la forza motrice. Ma è materia in quel senso particolare che abbiamo considerato, e non la materia, completamente disumanizzata, degli atomisti. Ciò significa che, per Marx, la forza motrice è realmente la relazione dell'uomo con la materia, relazione in cui la parte più importante è il modo di produrre. In questo modo il materialismo di Marx, in pratica, diventa economia. La politica, la religione, la filosofia e l'arte di ogni epoca della storia umana sono, secondo Marx, un portato dei suoi metodi di produzione e, in maniera minore, di distribuzione.

Non credo che Marx sostenga che ciò si applichi a tutti

gli aspetti della cultura, ma solo alle sue linee generali. Questa teoria è chiamata «concezione materialistica della storia». È una tesi molto importante; e riguarda in particolare lo storico della filosofia. Personalmente non accetto la tesi così com'è, ma penso che contenga elementi molto importanti di verità, e mi rendo conto di come essa abbia influenzato le mie vedute sullo sviluppo della filosofia esposte nel presente lavoro. Per cominciare, consideriamo la storia della filosofia in rapporto alla dottrina di Marx.

Soggettivamente, ogni filosofo si considera impegnato nella ricerca di qualcosa che si può chiamare «verità». I filosofi possono essere in disaccordo sulla definizione della «verità», ma in ogni modo questa è qualcosa di oggettivo, qualcosa che, in un certo senso, ognuno dovrebbe accettare. Nessun uomo si darebbe alla ricerca filosofica se pensasse che tutta la filosofia è puramente espressione di pregiudizi irrazionali. Ma ogni filosofo affermerà che molti altri filosofi sono stati influenzati da pregiudizi e che motivi extra-razionali, di cui normalmente non erano consci, hanno concorso alla formazione di molte delle loro opinioni. Marx, come gli altri, crede nella verità delle proprie dottrine; e le considera null'altro che una espressione dei sentimenti naturali in un ebreo tedesco ribelle, appartenente alla classe media, nel mezzo del 19° secolo. Cosa può dirsi di questo conflitto tra l'aspetto soggettivo e oggettivo di una filosofia?

Possiamo dire, in linea di massima, che la filosofia greca fino ad Aristotele esprime la mentalità propria della

Città-Stato; che lo stoicismo è proprio di un dispotismo cosmopolita; che la filosofia scolastica è espressione della Chiesa come organizzazione; che la filosofia da Cartesio in poi, o ad ogni modo da Locke in poi, tende a impersonare i pregiudizi della classe media commerciale; e che il marxismo ed il fascismo sono filosofie proprie dello Stato industriale moderno. Ciò, mi pare, è molto vero e molto importante. Credo, tuttavia, che Marx abbia torto sotto due aspetti. Primo, le circostanze sociali di cui si deve tener conto sono tanto politiche quanto economiche; esse hanno a che fare col potere, di cui la ricchezza è solo una forma. Secondo, le cause sociali cessano ampiamente dall'aver influenza non appena un problema diviene dettagliato e tecnico. Ho esposto la prima di queste mie obiezioni nel mio libro *Power*, e quindi non dirò altro in proposito. La seconda riguarda più da vicino la storia della filosofia, e fornirò qui qualche esempio a questo riguardo.

Prendete il problema degli universali. Questo problema fu discusso prima da Platone, poi da Aristotele, dagli scolastici, dagli empiristi inglesi e dai logici più moderni.

Sarebbe assurdo negare che qualche pregiudizio abbia influenzato l'opinione dei vari filosofi su questo problema. Platone fu influenzato da Parmenide e dall'orfismo; voleva un mondo eterno, e non poteva credere nella realtà ultima del flusso temporale.

Aristotele fu più empirico, ed il mondo di ogni giorno non gli dispiaceva. Gli empiristi d'oggi hanno un pregiudizio che è l'opposto di quello di Platone: trovano

spiacevole il pensiero di un mondo soprasensibile, e sono pronti ad andare in capo al mondo pur di evitare di doverci credere. Ma queste opposte specie di pregiudizi sono perenni, ed hanno solo qualche remota connessione con il sistema sociale. Si dice che l'amore dell'eterno è caratteristico di una classe agiata, che vive sul lavoro degli altri. Non credo che questo sia vero. Epitteto e Spinoza non erano persone agiate. Si potrebbe obiettare, al contrario, che la concezione del cielo come di un posto dove non si fa nulla è quella dei lavoratori stanchi che non vogliono altro che riposare. Una tale argomentazione può essere portata avanti indefinitamente, e non conduce a nessun risultato.

D'altra parte, quando giungiamo al dettaglio della controversia sugli universali, troviamo che ogni parte può addurre argomenti che l'altra parte riconoscerà validi.

Alcune delle critiche di Aristotele a Platone su questo argomento sono state accettate quasi universalmente. In tempi del tutto recenti, benché qualcosa di definitivo non sia stato raggiunto, si è sviluppata una nuova tecnica, e molti problemi incidentali sono stati risolti. Non è irrazionale sperare che, prima che passi molto tempo, i logici possano raggiungere un accordo definitivo su questo argomento.

Prendete, come secondo esempio, l'argomento ontologico. Questo, come abbiamo visto, fu scoperto da Anselmo, respinto da Tommaso d'Aquino, accettato da Cartesio, confutato da Kant e ripreso da Hegel. Credo che si possa dire con tutta sicurezza che, come risultato

dell'analisi del concetto di «esistenza», la logica moderna abbia dimostrato la non validità di questo argomento. Questa non è questione puramente tecnica. La confutazione dell'argomento non fornisce certamente una base per concludere che non è vera l'esistenza di Dio: se così fosse è lecito supporre che Tommaso d'Aquino non avrebbe respinto l'argomento.

Oppure prendete il problema del materialismo. Questa è una parola che può avere molti significati; abbiamo visto che Marx ne alterò radicalmente il senso. Le accese e vivissime controversie sulla sua verità o falsità sono dipese in gran parte della mancanza di una definizione. Una volta definito il termine, si troverà che, secondo alcune definizioni, si può dimostrare che il materialismo è falso: secondo certe altre, può essere vero, pur non essendoci una ragione positiva per pensare ciò; mentre secondo altre definizioni ancora, ci sono delle ragioni in suo favore, anche se non conclusive. E tutto ciò, ancora, dipende da considerazioni tecniche, e non ha nulla a che vedere con il sistema sociale. In realtà, la questione è semplice. Ciò che convenzionalmente si chiama «filosofia» consiste di due elementi molto differenti. Da una parte ci sono problemi scientifici o logici; questi sono riconducibili a metodi sui quali esiste un accordo generale. D'altra parte vi sono problemi d'appassionante interesse per un gran numero di persone, riguardo ai quali non ci sono solide prove a favore o a sfavore. Tra questi ultimi ci sono dei problemi pratici dai quali è impossibile tenersi lontano. Quando c'è una guerra, debbo difendere il mio paese o accettare un

doloroso conflitto sia con gli amici che con le autorità? In molte epoche non c'è stata alcuna via di mezzo tra il sostenere o il rifiutare la religione ufficiale. Per una ragione o, per un'altra, poi tutti troviamo impossibile mantenere un'atteggiamento di scettico distacco su molte questioni per le quali la pura ragione nulla ci dice. Una «filosofia», nel senso più comune della parola, è un tutto organico composto anche di tali decisioni extra-razionali. Ed è riguardo alla «filosofia» in questo senso che l'affermazione di Marx è ampiamente vera. Ma, anche in questo senso, una filosofia è determinata da altre cause sociali non meno che da quelle economiche. La guerra, specialmente, ha la sua parte tra le cause storiche; e la vittoria in guerra non sempre va dalla parte che ha le maggiori risorse economiche.

Marx adattò la sua filosofia della storia in una forma suggeritagli dalla dialettica hegeliana, ma in realtà una sola triade lo interessava: il feudalesimo, rappresentato dai proprietari terrieri; il capitalismo, rappresentato dall'industriale datore di lavoro; ed il socialismo, rappresentato dal salariato. Hegel pensava alle nazioni come agli strumenti del movimento dialettico; Marx vi sostituì le classi. Egli sconfessò sempre tutte le ragioni etiche od umanitarie per preferire il socialismo e mettersi dalla parte dei salariati; Marx non sosteneva che quella parte fosse eticamente migliore, ma che fosse la parte presa dalla dialettica nel suo movimento interamente deterministico.

Avrebbe potuto dire che non sosteneva il socialismo,

ma si limitava a profetizzarlo.

Questo, tuttavia, non sarebbe stato del tutto vero. Senza dubbio Marx credeva che ogni movimento dialettico fosse, in senso impersonale, un progresso, e sosteneva che il socialismo, una volta stabilito, avrebbe procurato la felicità all'uomo più del feudalesimo o del capitalismo. Queste convinzioni, benché debbano aver assai influenzato la sua vita, rimasero, per quanto riguarda i suoi scritti, piuttosto nello sfondo. Occasionalmente, tuttavia, Marx abbandona la calma profezia per delle vigorose esortazioni alla ribellione, e la base emotiva del suo pronosticare ostentatamente scientifico è implicita in tutto ciò ch'egli scrisse. Considerato unicamente come filosofo, Marx ha delle gravi manchevolezze. è troppo pratico, troppo coinvolto nei problemi del suo tempo. Le sue prospettive sono limitate a questo pianeta e, in questo pianeta, all'uomo. Fin da Copernico è stato evidente che l'uomo non ha l'importanza cosmica che prima si arrogava. Nessuno che non abbia tenuto conto di questo fatto ha diritto di chiamare scientifica la sua filosofia. A questo limitarsi agli affari terreni si accompagna una pronta fiducia nel progresso come legge universale. Questa fiducia caratterizzò il 19° secolo, ed esisteva in Marx quanto nei suoi contemporanei. è solo per la convinzione della inevitabilità del progresso che Marx credette possibile fare a meno di considerazioni etiche. Se stiamo andando verso il socialismo, questo deve essere un miglioramento. Sarebbe stato pronto ad ammettere che questo non poteva sembrare un miglioramento ai proprietari terrieri od ai

capitalisti, ma questo dimostrava solo che essi non erano in armonia con il movimento dialettico dell'epoca. Marx si professava ateo, ma aveva un ottimismo cosmico che solo il teismo potrebbe giustificare.

Parlando in senso lato, tutti gli elementi della filosofia di Marx che derivano da Hegel non sono scientifici, nel senso che non c'è nessuna ragione per ritenerli veri.

Forse l'abito filosofico che Marx dette al suo socialismo non aveva in realtà molto a che fare con le basi stesse delle sue idee. È facile riesporre la parte più importante di quanto Marx disse senza alcun riferimento alla dialettica. Marx fu colpito dalla terrificante crudeltà del sistema industriale quale era in Inghilterra cento anni fa, sistema che conobbe soprattutto attraverso Engels ed i rapporti delle Commissioni Reali. Vide che il sistema si sarebbe sviluppato, verosimilmente, dalla libera concorrenza verso il monopolio, e che l'ingiustizia di questo avrebbe prodotto un movimento di rivolta nel proletariato. Sosteneva che, in una comunità fortemente industrializzata, l'unica alternativa al capitalismo privato è il possesso da parte dello Stato della terra e del capitale. Nessuno di questi argomenti riguarda la filosofia; non discuterò quindi la loro verità o falsità. Il punto è che, se son veri, bastano a dare una base a ciò che vi è di praticamente importante nel suo sistema. Le bardature hegeliane potrebbero quindi esser lasciate cadere con vantaggio.

Molto strana è la storia della fama di Marx. Nel suo paese le sue dottrine ispirarono il programma del Partito social-democratico, che crebbe costantemente finché,

nelle elezioni generali del 1912. si assicurò un terzo dei voti. Subito dopo la prima guerra mondiale, il Partito social-democratico fu per un certo tempo al potere, ed Erbert, il primo presidente della Repubblica di Weimar, ne era membro; ma in quel tempo il Partito aveva cessato di aderire alla ortodossia marxista. Nel frattempo, in Russia, dei fanatici credenti in Marx avevano conquistato il potere. All'Ovest, nessun gran movimento di classi lavoratrici è stato del tutto marxista; il Partito laburista inglese, talvolta, è sembrato muoversi in quella direzione, tuttavia ha finito con l'aderire ad un tipo empirico di socialismo. Un gran numero di intellettuali, tuttavia, è stato profondamente influenzato da lui, sia in Inghilterra che in America. In Germania ogni portavoce delle sue dottrine è stato soppresso con la forza, ma ci si può aspettare che rivivano quando i nazisti saranno rovesciati. (Scrivo nel 1943)

L'Europa e l'America moderne sono così rimaste divise, politicamente ed ideologicamente, in tre campi. Vi sono i liberali, che ancora, per quanto oggi si possa, seguono Locke o Bentham, ma con vari gradi di adattamento ai bisogni dell'organizzazione industriale. Vi sono i marxisti, che controllano il governo in Russia, ed è probabile che divengano sempre più influenti in vari altri paesi. Questi due campi d'opinione non sono molto divisi dal punto di vista filosofico; entrambi sono razionalisti, ed entrambi, in teoria, sono scientifici ed empiristi. Ma dal punto di vista della politica pratica la differenza è netta. Ciò appare già dalla lettera di James Mill citata nel capitolo precedente, che dice: «Le loro idee sulla proprietà sono orribili».

Bisogna ammettere, tuttavia, che sotto certi aspetti il razionalismo di Marx è soggetto a limitazioni. Per quanto sostenga che la sua interpretazione dello sviluppo storico è esatta, e che sarà dimostrata dagli eventi, Marx crede che il suo ragionamento farà presa solo (tranne rare eccezioni) su coloro i cui interessi di classe coincidono con esso. Spera poco dalla persuasione, tutto dalla lotta di classe. Quindi, in pratica, egli si affida al potere politico, e alla dottrina d'una classe padrona, anche se non di una razza padrona. è vero però che, come risultato della rivoluzione sociale, la divisione in classi dovrebbe alla fine scomparire, dando luogo ad una completa armonia politica ed economica. Ma questo è un lontano ideale, come la Seconda Venuta; nel frattempo ci sono guerra e dittatura, ed insistenza sull'ortodossia ideologica.

Il terzo campo delle moderne correnti d'opinione, rappresentato politicamente dai nazisti e dai fascisti, differisce filosoficamente dagli altri due assai più profondamente di quanto essi non differiscano l'uno dall'altro. è antirazionale ed antiscientifico. I suoi progenitori filosofici sono Rousseau, Fichte e Nietzsche. Esalta la volontà di potenza; e crede che questa sia concentrata in certe razze di individui, che hanno quindi il diritto di dominare.

Fino a Rousseau, il mondo filosofico mantenne una certa unità. Questa al giorno d'oggi è stata spezzata, ma forse non per molto. Può rinascere mediante una riconquista razionalistica degli spiriti, ma non altrimenti, poiché le pretese di dominio possono produrre solo la

discordia.

28: BERGSON

Henri Bergson è stato il più importante filosofo francese di questo secolo. Influenzò William James e Whitehead, ed ebbe un considerevole effetto sul pensiero francese.

Sorel, acceso sostenitore del sindacalismo, autore di un libro intitolato *Considerazioni sulla violenza*, si servì dell'irrazionalismo bergsoniano per giustificare un movimento rivoluzionario dei lavoratori non avente uno scopo definito. Alla fine, tuttavia, Sorel abbandonò il sindacalismo e divenne un realista. L'effetto principale della filosofia di Bergson fu conservatore, e si armonizzò facilmente con il movimento culminato con il governo di Vichy. Ma l'irrazionalismo di Bergson operò un largo richiamo del tutto estraneo alla politica, per esempio su B. Shaw, il cui *Torniamo a Matusalemme* è puro bergsonismo. Prescindendo dunque dalla politica, è nel suo aspetto puramente filosofico che dobbiamo considerare Bergson. Me ne sono abbastanza occupato, perché è un mirabile esempio di quella rivolta contro la ragione che, cominciando da Rousseau, ha gradualmente dominato zone sempre più larghe della vita e del pensiero umano. (Il resto di questo capitolo è più che altro una ristampa di un articolo pubblicato in *The Monist* nel 1912.) La classificazione delle filosofie può effettuarsi, di regola,

sia secondo i loro metodi che secondo i loro risultati: «empirica» e «a priori» è una classificazione per metodo, «realista» e «idealista» è una classificazione per risultati. Un tentativo di classificare la filosofia di Bergson in una di queste maniere ha assai poche probabilità di successo, perché essa sconvolge tutte le classificazioni conosciute. Ma c'è un altro modo di classificare le filosofie, meno preciso, ma forse di maggiore aiuto ai non filosofi; il principio della classificazione è il desiderio fondamentale che ha condotto il filosofo a filosofare. Così avremo filosofie sentimentali, ispirate dall'amore per la felicità; filosofie teoretiche, ispirate dall'amore per la conoscenza; e filosofie pratiche, ispirate dall'amore per l'azione.

Tra le filosofie sentimentali porremo tutte quelle che sono soprattutto ottimiste o pessimiste, tutte quelle che offrono mezzi di salvezza o tentano di dimostrare che la salvezza è impossibile: a questa classe appartiene la maggior parte delle filosofie religiose. Tra le filosofie teoretiche porremo la maggior parte dei grandi sistemi; poiché per quanto il desiderio della conoscenza sia raro, tuttavia è stato causa della maggior parte di ciò che c'è di meglio nella filosofia. Le filosofie pratiche, d'altra parte, saranno quelle che considerano l'azione come il bene supremo, giudicando la felicità un effetto e la conoscenza un puro strumento dell'attività coronata da successo. Le filosofie di questo tipo sarebbero state comuni tra gli europei occidentali se il filosofo fosse stato un uomo medio; ma così come stanno le cose, sono state rare fino ai giorni nostri; infatti i loro rappresentanti principali sono i

pragmatisti e Bergson.

Nel sorgere di questo tipo di filosofia, possiamo vedere, come vide Bergson stesso, la rivolta del moderno uomo d'azione contro l'autorità della Grecia, e più particolarmente di Platone; oppure potremmo collegarla, come farebbe il dottor Schiller, con l'imperialismo e l'automobile, lì mondo moderno vuole una tale filosofia, e quindi non sorprende il successo che essa ha riportato.

La filosofia di Bergson, a differenza della maggior parte dei sistemi del passato, è dualistica: il mondo, per lui, è diviso in due parti distinte, da una parte la vita, dall'altra la materia, o piuttosto quel qualcosa di inerte che l'intelletto vede come materia. L'intero universo è l'uno ed il conflitto di due movimenti opposti: la vita, che ascende verso l'alto, e la materia, che cade verso il basso. La vita è l'unica grande forza, l'unico grande impulso vitale, dato una volta per tutte dal principio del mondo, che incontra la resistenza della materia, lotta per aprirsi una vita attraverso la materia, e impara gradualmente ad usare la materia per mezzo dell'organizzazione; è divisa, dagli ostacoli che incontra, in divergenti correnti, come il vento ad un angolo di strada; in parte viene soggiogata dalla materia attraverso i molteplici adattamenti a cui la materia la costringe; ma conserva sempre la sua capacità di una libera attività, è sempre in lotta per trovare nuovi sbocchi, è sempre alla ricerca di una maggiore libertà di movimento fra le barriere di materia che le si oppongono. La spiegazione più plausibile dell'evoluzione non è l'adattamento all'ambiente: l'adattamento spiega solo i giri

e i contorcimenti dell'evoluzione, come le sinuosità di una strada che si avvicina ad una città attraverso una zona collinosa. Ma questa similitudine non è del tutto adeguata; non c'è una città, non c'è una meta definita alla fine della strada lungo la quale cammina l'evoluzione. Il meccanicismo e la teologia hanno lo stesso difetto: entrambi suppongono che non ci siano novità essenziali nel mondo. Il meccanicismo considera il futuro implicito nel passato, e la teleologia, poiché crede che si possa conoscere in anticipo il fine da raggiungere, nega che nel risultato possa esser contenuta qualche novità essenziale.

Contro entrambi questi punti di vista, benché con maggior simpatia per la teleologia che non per il meccanicismo, Bergson sostiene che l'evoluzione è veramente creativa, come il lavoro di un artista. Un impulso all'azione, una indefinita volontà, esiste in anticipo, ma finché la volontà non è soddisfatta, è impossibile conoscere la natura di ciò che la soddisferà. Per esempio, possiamo supporre un vago desiderio negli animali senza vista di poter percepire gli oggetti prima di venire in contatto con essi. Gli sforzi che ne conseguirono portarono finalmente alla creazione degli occhi. La vista soddisfece il desiderio, ma non sarebbe stato possibile immaginarla in precedenza.

Per questa ragione, appunto, l'evoluzione è imprevedibile, ed il determinismo non può confutare i sostenitori della libera volontà. Questo tracciato approssimativo è completato da una narrazione dell'effettivo sviluppo della vita sulla terra. La prima

divisione della grande corrente fu una divisione di piante ed animali; le piante miravano ad immagazzinare energie in un serbatoio, gli animali miravano ad usare l'energia per improvvisi e rapidi movimenti. Ma tra gli animali, in uno stadio posteriore, apparve una nuova biforcazione: l'istinto e l'intelletto divennero più o meno separati. L'uno non è mai senza l'altro, ma la sfortuna dell'uomo è nel predominio dell'intelletto, mentre l'istinto si può riconoscere nel modo migliore nelle formiche, nelle api ed in Bergson. La divisione tra intelletto e istinto è fondamentale nella sua filosofia, molta della quale è una specie di Sandford e Merton (Sandford e Merton è un racconto per ragazzi dello scrittore settecentesco Thomas Day. L'opera racconta una serie di episodi in cui vengono messi a contrasto il ricco e cattivo Tommy Merton e il povero e buono Harry Sandford. Nota del traduttore), con l'istinto nella parte del ragazzo buono, e l'intelletto nella parte del ragazzo cattivo. L'istinto, nella sua forma migliore, si chiama intuizione. «Con intuizione», dice Bergson, «intendo dire l'istinto che è divenuto disinteressato, conscio di se stesso, capace di riflettere sul proprio scopo, e di estenderlo indefinitamente». L'esposizione delle azioni dell'intelletto non è sempre facile a seguirsi, ma se noi vogliamo capire Bergson dobbiamo fare del nostro meglio.

L'intelligenza o intelletto, «appena lascia le mani della natura, ha per suo scopo principale il solido inorganico»; può formarsi una chiara idea solo del discontinuo e dell'immobile; i suoi concetti sono l'uno fuori dell'altro come oggetti nello spazio, ed hanno la stessa loro stabilità. L'intelletto separa nello spazio e fissa nel tempo; non è fatto per pensare l'evoluzione, ma per rappresentare il divenire come una serie di stati. «L'intelletto è caratterizzato da una naturale inabilità a capire la vita»; la geometria e la logica, che sono i suoi prodotti tipici, sono rigorosamente applicabili ai corpi solidi, ma altrove il ragionamento deve esser controllato dal buon senso, che, come a ragione dice Bergson, è una cosa ben diversa. I corpi solidi, a quanto sembra, son qualcosa che la mente ha creato apposta per applicarvi sopra l'intelletto, proprio come ha creato la scacchiera per giocarvi sopra a scacchi. La genesi dell'intelletto e la genesi dei corpi materiali, ci vien detto, sono correlative; entrambi si sono sviluppati per adattamento reciproco. «Un identico processo deve aver separato la materia e l'intelletto, nello stesso tempo, da qualche cosa che li comprendeva entrambi».

Questa concezione del simultaneo sviluppo della materia e dell'intelletto è ingegnosa, e merita d'esser capita. Mi pare che all'incirca si voglia dire questo: l'intelletto è il potere di veder le cose separate l'una dall'altra, e la materia è ciò che è separato in cose distinte. In realtà, non vi sono cose solide separate, ma solo una corrente senza fine in divenire, in cui nulla di specifico diviene, e non c'è nulla che si trasformi in qualcosa di

specifico. Ma il divenire può essere un movimento ascendente o discendente; quando è un movimento ascendente si chiama vita, quando è un movimento discendente è ciò che, essendo mal compreso dall'intelletto, si chiama materia. Suppongo che l'universo abbia la forma di un cono, con l'Assoluto al vertice, perché il movimento ascendente unisce le cose insieme, mentre il movimento discendente le separa, o almeno sembra farlo. Perché il movimento ascendente dello spirito possa trovare la sua strada attraverso il movimento discendente dei corpi cadenti che gli grandinano addosso, deve essere capace di aprirsi il cammino tra di essi; così, appena si formò l'intelligenza, apparvero tracciati e sentieri, ed il flusso primitivo si scisse in corpi separati. L'intelletto può essere paragonato ad un trinciatore, ma ha la peculiarità di immaginare che il pollo sia sempre stato costituito dai pezzi separati in cui il coltello del trinciatore lo divide. «L'intelletto», dice Bergson, «si comporta sempre come se fosse affascinato dalla contemplazione della materia inerte. è vita che guarda fuori, che si mette fuori di se stessa, adottando in linea di principio i modi d'essere della natura non organizzata, per potere nei fatti dirigerla».

L'intelletto, che separa le cose, è secondo Bergson una specie di sogno; non è attivo, come dovrebbe essere la nostra vita, ma puramente contemplativo. Quando noi sogniamo, egli dice, il nostro lo è disseminato, il nostro passato è in frantumi, le cose che in realtà sono compenstrate l'una nell'altra si vedono come unità solide separate: l'extra-spaziale si degrada nella spazialità, che

non è altro che differenziazione. Così tutto l'intelletto, poiché separa, tende alla geometria; e la logica, che ha a che fare con concetti che giacciono interamente l'uno fuori dell'altro, è in realtà un prodotto della geometria, seguendo la direzione della materialità. Sia la deduzione sia l'induzione richiedono dietro di loro l'intuizione spaziale; «il movimento, alla fine del qual è la spazialità, abbandona, nel suo corso, sia la facoltà di induzione che quella di deduzione, e cioè l'intera intellettualità». Il movimento crea tutto ciò nello spirito, e crea anche l'ordine nelle cose che l'intelletto vi trova. Così la logica e la matematica non rappresentano un positivo sforzo spirituale, ma un mero sonnambulismo, in cui la volontà non agisce, e lo spirito non è molto più attivo. L'incapacità per la matematica è quindi un segno di grazia, un segno che, fortunatamente, è molto comune. Poiché l'intelletto sta in rapporto con lo spazio, così l'istinto od intuizione è in rapporto col tempo. È uno dei tratti degni di nota della filosofia di Bergson il considerare, a differenza di molti scrittori, lo spazio ed il tempo profondamente dissimili. Lo spazio, caratteristica della materia nasce da una spartizione del flusso che è meramente illusoria, utile (fino ad un certo punto) in pratica, ma estremamente ingannatrice in teoria. Il tempo, al contrario, è la caratteristica essenziale della vita o dello spirito. «Dovunque qualcosa viva», dice Bergson, «esiste, aperto in qualche luogo, un registro in cui il tempo si va iscrivendo». Ma il tempo di cui si parla non è il tempo matematico, l'omogeneo affollarsi di istanti reciprocamente estrinseci. Il tempo matematico, secondo

Bergson, è meramente una forma di spazio; il tempo che fa parte dell'essenza della vita è ciò che egli chiama durata. Questo concetto di durata è fondamentale nella sua filosofia; appare già nel suo primo libro Tempo e libero arbitrio, ed è necessario capirlo se vogliamo capire il suo sistema. È tuttavia un concetto molto difficile. Io stesso non lo capisco completamente, e non posso quindi sperare di spiegarlo con tutta la lucidità che senza dubbio merita. «La pura durata è la forma che prendono i nostri stati coscienti quando il nostro Io li lascia vivere, quando smette di separare il suo stato presente dai suoi stati passati». Amalgama il passato ed il presente in un tutto organico, dove c'è mutua penetrazione, e successione senza distinzione. «Nel nostro Io c'è successione senza reciproca estrinsecazione; fuori dell'Io, nel puro spazio, c'è reciproca estrinsecazione senza successione».

«I problemi concernenti il soggetto e l'oggetto, la loro distinzione e la loro unione, dovrebbero esser posti in termini di tempo piuttosto che di spazio». Nel tempo in cui ci vediamo agire, vi sono elementi dissociati; ma nel tempo in cui noi agiamo, i nostri stati si fondono l'uno nell'altro. Pura durata è ciò che è più lontano dalla estrinsecazione e meno penetrato di estrinsecazione, una durata in cui il passato si integra con un presente assolutamente nuovo. Ma allora la nostra volontà è tesa fino all'estremo; dobbiamo raccogliere il passato che sta scivolando via, e forzarlo intero ed indiviso nel presente. In tali momenti noi possediamo veramente noi stessi, ma tali momenti sono rari. La durata è la vera essenza della realtà,

che è perpetuo divenire e mai qualcosa di raggiunto. È soprattutto nella memoria che la durata si produce, poiché nella memoria il passato sopravvive nel presente. Così la teoria della memoria diviene di grande importanza nella filosofia di Bergson. In *Materia e memoria* si cerca di mostrare il rapporto tra spirito e materia: si afferma che entrambi sono reali, con un'analisi della memoria, che è «proprio l'intersezione dello spirito e della materia». Ci sono, dice Bergson, due cose completamente differenti, ambedue comunemente chiamate memoria; la distinzione tra queste due è fortemente sottolineata da Bergson. «Il passato sopravvive sotto due forme distinte: prima, in meccanismi motori; seconda, in ricordi indipendenti».

Per esempio, si dice che un uomo ricorda una poesia se è capace di ripeterla a memoria, vale a dire se ha acquistato una certa abitudine o meccanicità che lo mette in grado di ripetere un'azione già fatta in precedenza. Ma costui potrebbe, almeno in teoria, esser capace di ripetere la poesia senza nessun ricordo delle precedenti occasioni in cui l'ha letta; in questo tipo di memoria non è implicita alcuna coscienza di avvenimenti passati. Il secondo tipo, il solo che merita veramente d'essere chiamato memoria, è esemplificato attraverso ricordi d'occasioni diverse in cui egli ha letto la poesia, non più di una volta e con tanto di data. Qui, pensa Bergson, non può esser questione di abitudine, poiché ogni avvenimento si è verificato una volta sola e ha dovuto fare la sua impressione immediatamente. Ed afferma che in qualche modo tutto ciò che ci è accaduto si ricorda, ma di regola viene alla coscienza solo ciò che è

utile. Deficienze apparenti della memoria, afferma, non sono in realtà mancanze della parte spirituale della memoria, ma del meccanismo motore che mette la memoria in azione. Questo punto di vista è sostenuto con una discussione sulla fisiologia del cervello e sulle cause delle amnesie, in cui si sostiene che la vera memoria non è una funzione del cervello. Il passato dev'essere vissuto dalla materia, immaginato dallo spirito. La memoria non è un'emanazione della materia; l'inverso, piuttosto, sarebbe più vicino alla verità se noi intendessimo la materia come strettamente unita alla percezione concreta, che s'estende sempre per una certa durata. «La memoria deve essere, in principio, un potere assolutamente indipendente dalla materia. Se allora lo spirito è una realtà, è qui, nel fenomeno della memoria, che possiamo venire a contatto sperimentalmente con esso».

Dalla parte opposta della pura memoria Bergson pone la pura percezione, riguardo alla quale adotta una posizione ultrarealistica. «Nella pura percezione», egli dice, «siamo veramente al di fuori di noi stessi, tocchiamo la realtà dell'oggetto in un'intuizione immediata». Identifica a tal punto la percezione col suo oggetto, che quasi si rifiuta di chiamarla spirituale. «La pura percezione, che è il gradino più basso dello spirito (spirito senza memoria) è veramente parte della materia, come noi la intendiamo». La pura percezione è costituita da un inizio di azione, e la sua attualità risiede nella sua attività. è in questo modo che il cervello si applica alla percezione, perché il cervello non è che uno strumento di azione. La funzione del cervello è di

limitare la nostra vita spirituale a ciò che è praticamente utile. Se non fosse per il cervello, quindi, tutto sarebbe percepito, mentre invece percepiamo solo ciò che ci interessa. «Il corpo, sempre rivolto all'azione, ha per funzione essenziale la limitazione, in vista dell'azione, della vita dello spirito». è, infatti, uno strumento selettivo. Dobbiamo tornare ora all'argomento dell'istinto o intuizione, opposto all'intelletto. è stato necessario, prima, dare qualche esempio sulla durata e sulla memoria, poiché in Bergson le teorie della durata e della memoria sono presupposte nella discussione intorno all'intuizione. Nell'uomo, come è adesso, l'intuizione è l'alone, la penombra dell'intelletto: è stata allontanata dal centro per il fatto di essere meno utile dell'intelletto nell'azione, ma ha dei pregi più profondi, che fanno desiderare che essa torni di nuovo a prevalere. Bergson desidera far sì che l'intelletto «si volga su se stesso, e risvegli le potenzialità della intuizione ancora inattiva dentro di lui». Il rapporto tra l'istinto e l'intelletto è paragonato a quello tra la vista e il tatto.

L'intelletto, leggiamo, non ci fa conoscere le cose a distanza; e si afferma che la funzione della scienza è di spiegare tutte le percezioni in termini di tatto. «Solo l'istinto», dice Bergson, «è conoscenza a distanza. è nello stesso rapporto, rispetto all'intelligenza, della vista rispetto al tatto». Possiamo osservare, di passaggio, che, come appare in molti brani, Bergson è un immaginifico, il cui pensiero procede sempre per mezzo di immagini visive.

La caratteristica essenziale dell'intuizione è che essa

non divide il mondo in cose separate, come fa l'intelletto; e benché Bergson non usi queste parole, potremmo definirla sintetica piuttosto che analitica. In essa c'è una molteplicità, ma una molteplicità di processi interpenetranti, non di corpi spazialmente esterni l'uno all'altro. In verità non ci sono cose: «Le cose e gli stati sono solo occhiate gettate dal nostro spirito sul divenire. Non ci sono cose, ci sono solo azioni». Questa concezione del mondo che appare difficile ed innaturale all'intelletto, è facile e naturale per l'intuizione. La memoria offre un esempio di ciò che si vuol dire, poiché nella memoria il passato vive nel presente e lo compenetra. Prescindendo dallo spirito, il mondo morirebbe perpetuamente per nascere di nuovo; il passato non avrebbe realtà, e quindi non ci sarebbe passato. È la memoria (con il desiderio, suo correlativo) che fa reali il passato ed il futuro e crea quindi la vera durata ed il vero tempo. Solo l'intuizione può capire questo mescolarsi del passato col futuro: per l'intelletto essi restano esterni l'uno all'altro, spazialmente esterni, per così dire.

Strettamente connesse con i pregi dell'intuizione sono la dottrina della libertà di Bergson e la sua lode dell'azione. «In realtà», egli dice, «un essere vivente è un centro d'azione. Rappresenta una certa somma di contingenza che entra nel mondo, cioè a dire una certa quantità di possibile azione». Gli argomenti contro il libero arbitrio dipendono in parte dalla pretesa che l'intensità degli stati psichici sia una quantità passibile, almeno in teoria, d'esser misurata numericamente; Bergson intraprende le

confutazioni di questa idea nel primo capitolo di Tempo e libero arbitrio. Il determinista conta in parte su di una confusione tra la vera durata ed il tempo matematico, che Bergson considera una vera e propria forma di spazio. In parte, ancora, basa la sua teoria sulla gratuita asserzione che, dato lo stato del cervello, è teoricamente determinato lo stato dello spirito. Bergson ammette piuttosto che è vero l'inverso, cioè che lo stato del cervello è determinato dato lo stato dello spirito, ma considera lo spirito più differenziato del cervello, e sostiene quindi che ad uno stato del cervello possano corrispondere molti stati dello spirito. Conclude che la vera libertà è possibile: «Noi siamo liberi quando i nostri atti nascono da tutta la nostra personalità, quando la esprimono, quando hanno quella indefinibile rassomiglianza con essa che talvolta si trova tra l'artista e la sua opera».

Nello schema che ho tracciato ho tentato soprattutto di definire semplicemente le idee di Bergson, senza dare le ragioni da lui addotte in favore della loro verità. Farlo con lui è più facile di quanto non sarebbe farlo con la maggior parte dei filosofi, poiché di regola Bergson non dà le ragioni delle sue opinioni, ma si basa sulla loro attrazione intrinseca, e sull'allettamento d'uno stile letterario eccellente. Come gli agenti pubblicitari, conta su pittoresche e varie affermazioni e su una spiegazione apparente di molti fatti oscuri - Le analogie e le similitudini, specialmente, costituiscono gran parte dell'intero processo con cui egli raccomanda le sue teorie al lettore. Il numero di similitudini sulla vita che si trova nelle sue opere sorpassa

quello di qualunque poeta che io conosca. La vita, egli dice, è come una granata che scoppia e si divide in frammenti che sono ancora granate. è simile ad un covone, inizialmente, era «una tendenza ad immagazzinare in un serbatoio, come fanno per esempio le parti verdi dei vegetali». Ma il serbatoio deve esser riempito con acqua bollente da cui si produce del vapore; «dei getti devono scaturire incessantemente, ognuno dei quali, ricadendo, è un mondo». Ed ancora: «La vita appare nella sua interezza come un'onda immensa che, partendo da un centro, si diffonde, e che poi, quasi in tutta la sua circonferenza, viene arrestata e trasformata in oscillazione: in un unico punto l'ostacolo è stato forzato, l'impulso è passato liberamente». C'è poi il punto culminante in cui la vita è paragonata ad una carica di cavalleria. «Tutti gli esseri organizzati, dal più umile al più elevato, dalle prime origini della vita fino al tempo in cui noi viviamo ed in tutti i luoghi come in tutti tempi, non testimoniano che un unico impulso in se stesso indivisibile, l'inverso del movimento della materia. Tutti gli esseri viventi si uniscono insieme, e tutti danno la stessa formidabile spinta. L'animale prende il suo posto sulla pianta, l'uomo monta a cavallo del genere animale, l'intera umanità, nello spazio e nel tempo, è un immenso esercito galoppante accanto, avanti e dietro ognuno di noi in una irresistibile carica, capace di abbattere ogni resistenza, e di spazzar via molti ostacoli, forse anche la morte».

Ma un critico freddo, che si senta soltanto uno spettatore, e forse uno spettatore che non «sente» la

carica in cui l'uomo è montato a cavallo del genere animale, potrebbe pensare che il ragionare calmo e posato è difficilmente compatibile con questa forma di esercizio. Quando gli si dice che il pensiero è un puro mezzo per l'azione, il mero impulso per evitare gli ostacoli sul campo, costui può sentire che questo punto di vista si addice ad un ufficiale di cavalleria, ma non ad un filosofo, che ha a che fare, dopo tutto, col pensiero: può sentire che nella passione e nel fragore del moto violento non c'è posto per la fioca musica della ragione, non c'è agio per la contemplazione disinteressata in cui si sogna la grandezza, non per mezzo della turbolenza, ma per mezzo della grandezza dell'universo in cui si rispecchia. In questo caso, costui potrebbe essere tentato di chiedere se c'è qualche ragione per cui egli debba accettare una tale concezione senza riposo del mondo. E se pone questa domanda, troverà, se non mi sbaglio, che non c'è nessuna ragione, sia nell'universo che negli scritti di Bergson, per accettare questa concezione. I due fondamenti della filosofia di Bergson, per cui questa è qualche cosa di più d'una visione poetica ed immaginosa del mondo, sono le sue dottrine dello spazio e del tempo. La sua dottrina dello spazio è necessaria per la sua condanna dell'intelletto, e se egli fallisce nella condanna dell'intelletto, l'intelletto avrà la meglio nel condannare lui, poiché tra i due c'è guerra a coltello. La sua dottrina del tempo è necessaria per la sua rivendicazione della libertà, per sfuggire a ciò che William James chiamò «l'universo-blocco», per la sua dottrina di un flusso perpetuo in cui non c'è nulla che fluisce, e per

tutta la sua esposizione dei rapporti tra lo spirito e la materia. Sarà bene quindi, nella critica, soffermarsi su queste due dottrine. Se esse sono vere, errori e incongruenze minori, dai quali nessun filosofo va esente, non avranno grande importanza; mentre se sono false non resta null'altro che un'epica immaginosa, che dovrebbe esser giudicata su basi estetiche piuttosto che filosofiche. Comincerò dalla teoria dello spazio, essendo questa la più semplice delle due.

La teoria dello spazio di Bergson è esposta pienamente ed esplicitamente nel suo *Tempo e libero arbitrio*, ed appartiene quindi al periodo più antico della sua filosofia.

Nel primo capitolo, afferma che più grande e più piccolo implicano lo spazio, poiché egli intende il più grande come ciò che contiene il più piccolo. Non offre nessun argomento, né buono né cattivo, in favore di questo suo punto di vista; esclama solamente, come se stesse dando una *ovia reductio ad absurdum*: «Come se si potesse ancora parlare di grandezza dove non c'è né molteplicità né spazio!» Gli evidenti casi contrari, come il piacere e il dolore, gli creano notevoli difficoltà, eppure Bergson non dubita mai, né riesamina il dogma da cui parte. Nel capitolo seguente, sostiene la stessa tesi riguardo al numero. «Non appena vogliamo rappresentare a noi stessi il numero», dice, «e non solamente delle cifre o delle parole, siamo costretti a ricorrere a delle immagini spaziali», e «ogni idea chiara intorno al numero implica una immagine visiva nello spazio». Queste due frasi

bastano per mostrare, come cercherò di provare, che Bergson non sa che cosa è il numero, cioè egli stesso non ne ha una chiara idea. Questo è dimostrato anche dalla sua definizione: «Il numero può esser definito in generale come un insieme di unità o, parlando con maggiore esattezza, come la sintesi dell'uno e dei molti».

Nel discutere queste affermazioni, debbo richiedere per un momento la pazienza del lettore, mentre richiamo l'attenzione su alcune distinzioni che potrebbero sembrare pedanti, ma sono invece realmente importanti. Ci sono tre concetti completamente differenti che sono confusi da Bergson nelle affermazioni sopra riportate, e cioè:

1) il numero, il concetto generale applicabile ai vari numeri particolari;

2) i vari numeri particolari;

3) i vari insiemi, a cui possono applicarsi i vari numeri particolari.

È quest'ultimo concetto che è espresso da Bergson col dire che il numero è un insieme di unità. I dodici apostoli, le dodici tribù di Israele, i dodici mesi, i dodici segni dello zodiaco, sono tutti insiemi di unità, eppure nessuno di essi è il numero 12, ed ancor meno è il numero in generale, come dovrebbe essere secondo la definizione data più sopra.

Il numero 12 è evidentemente qualcosa che tutti questi insiemi hanno in comune, ma che non hanno in comune con altri insiemi, come gli 11 del cricket. Di conseguenza, il numero 12 non è né un insieme di dodici termini, né è qualcosa che tutti gli insiemi hanno in comune; ed il numero

in generale è una proprietà del 12 o dell'11 o di ogni altro numero, ma non dei vari insiemi che hanno dodici o undici termini. E quindi, allorché, seguendo il consiglio di Bergson, «ricorriamo a delle immagini spaziali», e ci rappresentiamo, per esempio, dodici punti quali si ottengono facendo un doppio sei ai dadi, non abbiamo ancora ottenuto un'immagine del numero dodici, il numero dodici, infatti, è qualcosa di più astratto di qualsiasi immagine. Prima che noi possiamo dire di avere in qualche modo capito il numero dodici, dobbiamo sapere che cosa hanno in comune i differenti insiemi di dodici unità, e ciò è qualcosa che non si può rappresentare perché è astratto.

Bergson riesce a rendere plausibile la sua teoria del numero solo col confondere un particolare insieme col numero dei suoi termini, e poi ancora questo col numero in generale.

L'errore sarebbe lo stesso se noi confondessimo un determinato giovane con la gioventù, e la gioventù col concetto generale di «periodo della vita umana», e deducessimo poi che, siccome un giovane ha due gambe, la gioventù deve avere due gambe, ed il concetto generale di «periodo della vita umana» deve avere due gambe. L'errore è importante, perché, non appena lo si è afferrato, si vede che la teoria che il numero o alcuni particolari numeri possano essere rappresentati nello spazio è insostenibile. Questo confuta non solo la teoria del numero di Bergson, ma anche la sua teoria più generale che tutte le idee astratte e tutta la logica derivino dallo spazio. Ma, a

parte il problema dei numeri, riconosceremo vera l'affermazione di Bergson che ogni pluralità di unità distinte implica uno spazio? Bergson esamina alcuni dei casi che sembrano contraddire questa affermazione, per esempio quello dei suoni successivi. Quando udiamo i passi d'un uomo nella strada ci rappresentiamo le sue successive posizioni: quando udiamo il suono d'una campana, o ce la rappresentiamo che dondola avanti e indietro, oppure ordiniamo in uno spazio ideale i rintocchi successivi. Ma queste sono pure immaginazioni autobiografiche d'un immaginatore, ed illustrano l'osservazione che abbiamo fatto prima, che le idee di Bergson si basano sul predominio in lui del senso della vista. Non c'è nessuna necessità logica di ordinare i rintocchi d'una campana in uno spazio immaginario: gran parte delle persone, penso, li contano senza alcun aiuto spaziale. Eppure Bergson non porta nessuna ragione per sostenere l'idea che lo spazio sia necessario.

La considera ovvia, e passa subito ad applicarla al caso del tempo. Quando sembra che ci siano tempi diversi, l'uno al di fuori dell'altro, i tempi sono rappresentati come diffusi nello spazio; nel tempo reale, come è dato dalla memoria, i tempi diversi si compenetrano l'uno con l'altro, e non possono esser contati perché non sono distinti.

L'idea che ogni individualità implica lo spazio è data ora per provata, ed è usata deduttivamente per provare che lo spazio è implicito dovunque ci sia una ovvia distinzione, per quanto scarsi possano essere i motivi di

sospettare una simile presenza. Così le idee astratte, per esempio, si escludono evidentemente le une con le altre: il bianco è diverso dal nero, la salute dalla malattia, la follia dalla saggezza.

Di conseguenza tutte le idee astratte implicano lo spazio; e quindi la logica, che usa idee astratte, è un germoglio della geometria, e l'intero intelletto è basato su di una supposta abitudine di rappresentare le cose a fianco a fianco nello spazio. Questa conclusione, su cui è costruita l'intera condanna bergsoniana dell'intelletto, è basata interamente, per quanto se ne può capire, su di una personale idiosincrasia confusa con una necessità di pensiero, voglio dire cioè l'idiosincrasia di immaginare le successioni disposte su di una linea. L'esempio dei numeri mostra che, se Bergson avesse ragione, non avremmo mai potuto pervenire alle idee astratte che si suppongono impregnate di spazio; e reciprocamente, il fatto che noi possiamo capire le idee astratte (distinte dalle cose particolari che le esemplificano) sembra sufficiente a provare che Bergson sbaglia nel considerare l'intelletto impregnato di spazio. Uno dei cattivi effetti d'una filosofia anti-intellettuale come quella di Bergson, è che essa attecchisce sugli errori e le confusioni dell'intelletto. Di conseguenza questo è condotto a preferire il cattivo ragionare al buon ragionare, a dichiarare insolubile ogni momentanea difficoltà, e, ad ogni minimo errore, che questo rivela, il fallimento dell'intelletto ed il trionfo dell'intuizione. Nelle opere di Bergson ci sono molti richiami alla matematica e alla scienza e ad un lettore

superficiale può sembrare che questi richiami rafforzino grandemente la sua filosofia. Nei riguardi della scienza, e specialmente della biologia e della fisiologia, non sono tanto competente da poter criticare le sue interpretazioni. Ma nei riguardi della matematica, Bergson ha deliberatamente preferito errori tradizionali d'interpretazione alle più moderne vedute prevalse tra i matematici negli ultimi ottanta anni. In questo campo, ha seguito l'esempio della maggior parte dei filosofi. Nel 18esimo e al principio del 19° secolo, il calcolo infinitesimale, benché ben sviluppato come metodo, poggiava su molti errori e molti pensieri confusi. Hegel ed i suoi seguaci si impadronirono di questi errori e di queste confusioni, per sorreggersi su di essi nel tentativo di provare che tutti i matematici si contraddicevano. Di qui, l'interpretazione hegeliana di questi argomenti passò nel pensiero corrente dei filosofi dove è rimasta molto tempo, anche dopo che i matematici avevano risolto le difficoltà su cui i filosofi ancora si basavano.

E finché il principale obiettivo dei filosofi sarà quello di mostrare che nulla può essere imparato con la pazienza e con la minuziosità di pensiero, ma che dovremmo piuttosto adorare i pregiudizi dell'ignorante, sotto il nome di «ragione», se siamo hegeliani, o di «intuizione» se siamo bergsoniani, fino ad allora i filosofi avranno cura di ignorare ciò che i matematici hanno fatto per correggere gli errori di cui Hegel aveva profittato. A parte la questione del numero, che abbiamo già considerato, il punto principale su cui Bergson attacca la matematica è il suo rifiuto di ciò che

chiama la rappresentazione «cinematografica» del mondo, i matematici concepiscono le mutazioni, anche le mutazioni continue, come costituite da una serie di stati; Bergson, al contrario sostiene che nessuna serie di stati può rappresentare ciò che è continuo, e che, nel mutare, una cosa non è mai in uno stato. L'opinione che il mutare sia costituito da una serie di stati mutevoli, Bergson la chiama cinematografica; questa opinione, dice, è naturale all'intelletto, ma è fundamentalmente erronea. Il vero mutare può essere spiegato solamente mediante la vera durata; implica un'interpenetrazione del passato col presente, non una successione matematica di stati statici. Questa si chiama una visione «dinamica» anziché «statica» del mondo.

Il problema è importante e malgrado la sua difficoltà non possiamo tralasciarlo. La posizione di Bergson è illustrata (e tutto quel che ne diremo in sede critica potrà anche esserne convenientemente illustrato) dal sillogismo della freccia di Zenone.

Zenone afferma che la freccia in ogni istante è semplicemente dove è, quindi la freccia nel suo volo è sempre ferma. A prima vista, questo ragionamento potrà non apparire molto solido. Certo, si dirà, la freccia in un certo istante è dove è, ma in un altro istante è in un altro luogo, e questo è proprio ciò che costituisce il moto. Qualche difficoltà, è vero, sorge a causa della continuità del moto, se insistiamo nel presupporre che il moto sia anche discontinuo. Queste difficoltà, sorte in tale maniera, sono rimaste per lungo tempo a far parte del bagaglio dei

filosofi. Ma se, con i matematici, neghiamo l'affermazione che il moto sia anche discontinuo, non cadremo più nelle difficoltà dei filosofi. Un film in cui vi sia un numero infinito di immagini, e in cui non vi sia mai un'immagine successiva perché tra due immagini qualsiasi ce ne sono infinite altre, rappresenterà alla perfezione un moto continuo.

Donde proviene dunque la forza dell'argomento di Zenone?

Zenone apparteneva alla scuola eleatica, il cui obiettivo era quello di dimostrare l'impossibilità dei cambiamenti. Il modo naturale di vedere il mondo è che in esso ci siano delle cose che cambiano; per esempio c'è una freccia che è ora qua ora là.

Analizzando questo punto di vista, i filosofi hanno dato luogo a due paradossi. Gli eleatici hanno detto che ci sono delle cose, ma che non cambiano; Eraclito e Bergson hanno detto che ci sono dei cambiamenti, ma non delle cose. Gli eleatici hanno detto che c'era una freccia, ma non una traiettoria; Eraclito e Bergson hanno detto che c'era una traiettoria, ma non una freccia. Ciascun partito ha svolto i propri argomenti confutando quelli dell'altro. Che ridicolaggine dire che non esiste la freccia! dice il partito «statico». Che ridicolaggine dire che non c'è la traiettoria! dice il partito «dinamico». L'infelice che sta nel mezzo, e sostiene l'esistenza sia delle freccia che della sua traiettoria, viene accusato dai contendenti di negare entrambe le cose; viene quindi colpito, come San Sebastiano, dalle frecce da una parte e dalle loro

traiettorie dall'altra. Ma non abbiamo ancora scoperto donde proviene la forza dell'argomento di Zenone.

Zenone ammette, implicitamente, l'essenza della teoria bergsoniana dei mutamenti.

Vale a dire, suppone che quando una cosa attraversa un processo di continua evoluzione, anche se è solo un cambiamento di posizione, ci dev'essere nella cosa qualche stato interno di trasformazione. In ogni istante quella cosa deve essere intrinsecamente diversa da quella che sarebbe se non ci fosse alcun cambiamento.

Zenone precisa poi che ad ogni istante la freccia è semplicemente dove è, proprio come sarebbe se fosse in riposo. Ne deduce che non può esserci uno stato di movimento e quindi, accettando la teoria per cui uno stato di movimento è essenziale al movimento, egli conclude che non può esserci movimento e che la freccia sta sempre ferma. Il ragionamento di Zenone, quindi, pur non toccando il concetto matematico di trasformazione, rifiuta un modo di vedere le trasformazioni che non è diverso da quello di Bergson. Come fa allora Bergson a imbattersi nell'argomento di Zenone? Questo avviene perché Bergson nega che la freccia si trovi mai in alcun luogo. Dopo aver esposto l'argomento di Zenone, Bergson risponde: «Sì, se supponiamo che la freccia possa mai trovarsi in un punto della sua corsa. Sì ancora, se la freccia che si muove viene mai a coincidere con una posizione che, come tale, è priva di moto; ma la freccia non è mai in alcun punto del suo tragitto». Questa risposta a Zenone, o una risposta del tutto simile riguardante Achille e la

tartaruga, compare in tutti e tre i suoi libri. L'idea di Bergson, evidentemente, è paradossale; se poi sia possibile è una questione che richiederebbe una discussione su tutta la teoria della durata. Il solo argomento ch'egli porta, in appoggio alla sua teoria, è l'affermazione che la teoria matematica delle trasformazioni «implica l'assurdo enunciato che il moto sia composto di tante immobilità». Ma l'apparente absurdità di questo enunciato è dovuta unicamente alla forma verbale con cui Bergson l'ha esposto, e scompare non appena ci rendiamo conto del fatto che il moto implica delle relazioni. Un'amicizia, per esempio, è costituita di persone che son amiche tra loro, ma non di amicizie; una genealogia è composta di uomini, non di genealogie. Così un moto è costituito da ciò che si muove, non da moti. Ciò esprime il fatto che una cosa può essere in luoghi diversi in tempi diversi, e che i luoghi possono essere differenti per quanto vicini tra loro possano essere i tempi. L'argomento di Bergson contro la teoria matematica del moto si riduce dunque, in ultima analisi, a un semplice gioco di parole. Dopo questa conclusione, possiamo passare a una critica della sua teoria della durata.

La teoria bergsoniana della durata è legata alla sua teoria della memoria. Secondo questa teoria, le cose ricordate sopravvivono nella memoria, e compenetrano così le cose attuali: il passato e il presente non sono esterni l'uno all'altro, ma sono frammisti nell'unità della coscienza. L'azione, dice Bergson, è ciò che costituisce l'essere, ma il tempo matematico è un ricettacolo

puramente passivo, che non fa nulla e quindi non è nulla. Il passato è ciò che non agisce più, e il presente è ciò che sta agendo. Ma in questa enunciazione, ed invero in tutta la sua teoria della durata.

Bergson suppone inconsciamente il tempo matematico ordinario; altrimenti le sue enunciazioni sono prive di senso. Che significato ha il dire che «il passato è essenzialmente ciò che non agisce più» (il corsivo è suo), se non che il passato è tutto ciò la cui azione è passata? Le parole «non più» sono parole che esprimono il passato; per una persona che non avesse la comune nozione del passato come di qualcosa al di fuori del presente, queste parole non avrebbero alcun senso. Quindi la sua definizione è un giro vizioso. Quel che Bergson dice è in realtà «il passato è tutto ciò la cui azione è nel passato». Come definizione, questa non può essere considerata un lieto risultato. E lo stesso si applica al presente. Il presente è «ciò che sta agendo» (il corsivo è suo). Ma la sua parola «sta» introduce proprio quell'idea di presente che andava definita. Il presente è ciò che sta agendo, a differenza di ciò che stava agendo o che starà agendo. Vale a dire, il presente è ciò la cui azione sta nel presente, e non nel passato né nel futuro. La definizione contiene di nuovo un giro vizioso. Un altro passo, nella stessa pagina, illustrerà ancor meglio l'errore. «Ciò che costituisce la nostra pura percezione è la nostra azione nascente... L'attualità della nostra percezione risiede così nella sua attività, nei movimenti che la prolungano, e non nella sua maggiore intensità: il passato è soltanto idea, il presente è idea-

motore». Questo passo rende del tutto evidente che, quando Bergson parla del passato, non intende il passato, ma la nostra presente memoria del passato. Il passato, quando esisteva, era altrettanto attivo di quel che è oggi il presente; se l'esposizione di Bergson fosse esatta, il momento presente dovrebbe essere l'unico in tutta la storia del mondo ad avere in sé qualche attività. Nel tempo trascorso c'erano altre percezioni, altrettanto attive, e allora altrettanto attuali delle nostre percezioni presenti; il passato, ai suoi tempi, non era soltanto un'idea, ma era (nelle sue caratteristiche intrinseche) proprio quello che è oggi il presente. Ma Bergson dimentica, semplicemente, questo passato reale; ciò di cui parla è l'idea presente del passato. Il passato reale non si mescola al presente, dato che non ne fa parte; ma questa è una cosa del tutto diversa. L'intera teoria bergsoniana della durata e del tempo si basa dal principio alla fine sulla fondamentale confusione tra l'attuale verificarsi d'un ricordo, e il fatto trascorso che viene ricordato. Ma, per il fatto che il tempo ci è tanto familiare, il circolo vizioso implicito nel suo tentativo di definire il passato come ciò che non è più attivo si rende subito evidente. Così com'è, ciò che Bergson fornisce è un'esposizione della differenza tra percezione e ricordo (entrambi fatti presenti), mentre ciò ch'egli crede d'aver fornito è un'esposizione della differenza tra presente e passato. Non appena ci si rende conto di questa confusione, si constata come la sua teoria sul tempo sia semplicemente una teoria che trascura del tutto il tempo.

La confusione tra il ricordo attuale e l'evento passato

che si ricorda, che sembra essere alla base della teoria bergsoniana sul tempo, è un esempio d'una confusione più generale, se non erro, che vizia gran parte del suo pensiero, anzi gran parte del pensiero della maggior parte dei filosofi moderni: voglio dire la confusione tra l'atto del conoscere e ciò che si conosce. Nella memoria, l'atto del conoscere appartiene al presente, mentre ciò che si conosce appartiene al passato; confondendoli, si smarrisce la distinzione tra passato e presente. Ovunque, in Materia e memoria, questa confusione tra l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto è inevitabile. È implicata infatti nell'uso che si fa della parola «immagine», che è spiegata al principio del libro. Qui Bergson precisa che, a prescindere dalle teorie filosofiche, tutto ciò che conosciamo consiste di «immagini» che costituiscono in realtà l'intero universo. E dice: «Chiamo materia l'aggregato delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite alle eventuali azioni d'una particolare immagine, il mio corpo». Si osserverà che, secondo lui, materia e percezione della materia sono la stessissima cosa. Il cervello, dice ancora Bergson, è come il resto dell'universo materiale, ed è quindi un'immagine se l'universo è un'immagine. Dato che il cervello, che nessuno vede, non è un'immagine nel senso ordinario della parola, non ci meravigliamo se Bergson dice che un'immagine può essere senza esser percepita; ma l'autore spiega poi che per quel che riguarda le immagini, la differenza tra essere e esser coscientemente percepita è soltanto una differenza di grado. Forse questo è spiegato in un altro

brano in cui Bergson dice: «Che cosa può essere un oggetto materiale non percepito, un'immagine non immaginata, se non una specie d'inconscio stato d'animo?». Infine dice: «Che ogni realtà abbia una parentela, un'analogia, in breve un rapporto con la coscienza, questo è quanto concediamo all'idealismo, proprio per il fatto che definiamo le cose "immagini"». Nondimeno tenta di soffocare il nostro dubbio iniziale, affermando di partire da un punto di vista anteriore all'introduzione di qualsiasi ipotesi filosofica. «Supporremo», dice, «per il momento, di non saper nulla delle teorie sulla materia e delle teorie sullo spirito, nulla delle discussioni sulla realtà o sull'identità del mondo esterno. Qui sono in presenza delle immagini». E nella nuova Introduzione, che scrisse per l'edizione inglese, Bergson dice: «Con "immagine" intendiamo un'esistenza che è più di quello che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di quello che il realista chiama una cosa: un'esistenza che si trova a mezza strada tra la "cosa" e la "rappresentazione"».

La distinzione che qui Bergson ha in mente non è, credo, la distinzione tra l'immaginare, come fatto mentale, e la cosa immaginata, come oggetto. Bergson pensa alla distinzione tra la cosa com'è e la cosa come appare. La distinzione tra soggetto ed oggetto, tra la mente che pensa e ricorda e possiede le immagini, da un lato, e gli oggetti pensati, ricordati o immaginati, dall'altro, questa distinzione, a quel che posso giudicare, è del tutto assente dalla sua filosofia. Questa assenza è il vero debito di

Bergson verso l'idealismo, ed è un debito molto disgraziato. Nel caso delle «immagini», come abbiamo visto or ora, prima parla delle immagini come d'una via di mezzo tra spirito e materia, poi asserisce che il cervello è un'immagine benché non sia stato mai immaginato, poi afferma che la materia e la percezione della materia sono la stessa cosa, ma che un'immagine non percepita (come il cervello) è uno stato d'animo inconscio; e infine che l'uso della parola «immagine», pur non implicando alcuna teoria metafisica, implica nondimeno che ogni realtà abbia «una parentela, una analogia, in breve un rapporto» con la coscienza.

Tutte queste confusioni sono dovute alla confusione iniziale tra soggettività e oggettività. Il soggetto (un pensiero o un'immagine o un ricordo) è un fatto presente in me; l'oggetto può essere la legge di gravitazione o il mio amico Filippo o il vecchio campanile di Venezia. Il soggetto è spirituale ed è qui e ora. Quindi, se soggetto ed oggetto sono una cosa sola, l'oggetto è spirituale ed è qui e ora: il mio amico Filippo, per quanto creda d'essere nel Sud America e di esistere per proprio conto, è in realtà nella mia testa ed esiste solo perché io penso a lui; il vecchio campanile di San Marco, malgrado le sue grandi dimensioni ed il fatto che crollò quarant'anni fa, esiste ancora e lo si può trovare intero dentro di me. Queste affermazioni non sono dei travestimenti delle teorie bergsoniane dello spazio e del tempo; sono unicamente un tentativo di mostrare qual è il vero e concreto significato di quelle teorie. La confusione tra soggetto ed oggetto non è

peculiare di Bergson, ma è comune a molti idealisti e a molti materialisti. Molti idealisti dicono che l'oggetto è in realtà il soggetto, e molti materialisti dicono che il soggetto è in realtà l'oggetto. Essi son d'accordo nel ritenere che queste due posizioni sono assai diverse tra loro, pur sostenendo che soggetto e oggetto non sono differenti. Possiamo ammettere che sotto questo aspetto Bergson ha un certo merito, perché è prontissimo a identificare il soggetto con l'oggetto, come a identificare l'oggetto con il soggetto. Non appena si rifiuta questa identificazione, tutto il suo sistema crolla: prima la sua teoria dello spazio e del tempo, poi la sua fede nell'accadimento reale, poi la sua condanna dell'intelletto, e infine la sua teoria dei rapporti tra spirito e materia. Certo, gran parte della filosofia di Bergson, probabilmente la parte cui è dovuto in maggior misura la sua popolarità, non dipende da ragionamenti, e non può essere sostenuta mediante ragionamenti. La sua immaginosa visione del mondo, considerata come uno sforzo poetico, non è passibile, in complesso, né d'esser provata né d'esser negata.

Shakespeare dice che la vita non è altro che un'ombra trascorrente. Shelley dice che essa è come una cupola di vetro dai molti colori, Bergson dice che è come un guscio che si rompa in pezzi che sono altrettanti gusci. Se vi piace di più l'immagine de Bergson, essa è perfettamente legittima. Il bene che Bergson spera di veder realizzato nel mondo è l'azione per l'azione. Chiama «sogno» la pura contemplazione, e la condanna con un'intera serie di epiteti tutt'altro che gentili: statica, platonica, matematica,

logica, intellettuale. Coloro che desiderano qualche previsione intorno allo scopo cui l'azione deve tendere, si senton rispondere che uno scopo previsto non sarebbe niente di nuovo, perché il desiderio, come la memoria, s'identifica col suo soggetto. Così siamo condannati, nell'azione, ad essere ciechi schiavi dell'istinto: la forza vitale ci spinge dal di dietro, senza tregua e senza riposo.

Non c'è spazio; in questa filosofia, per il momento dell'introspezione contemplativa, quando, elevandoci al disopra della vita animale, diveniamo consci delle grandi istanze che redimono l'uomo dalla vita dei bruti. Coloro per i quali l'attività senza uno scopo sembra un bene sufficiente, troveranno nei libri di Bergson un piacevole quadro dell'universo. Ma coloro per i quali l'azione, per avere qualche valore, dev'essere ispirata da qualche obiettivo, da una spinta ideale verso un mondo meno infelice, meno ingiusto, meno pieno d'odio del nostro mondo odierno, coloro, in una parola, la cui azione è costruita sulla contemplazione, non troveranno in questa filosofia niente di ciò che cercano, e non si rammaricheranno che non ci sia alcun motivo per ritenerla vera.

29: WILLIAM JAMES

William James (1842-1910) fu prima di tutto uno psicologo, ma ebbe notevole importanza in filosofia da due punti di

vista: formulò la dottrina ch'egli stesso chiamò «empirismo radicale», e fu uno dei tre antesignani della teoria denominata «pragmatismo» o «strumentalismo». In tarda età fu, e lo meritava, il capo riconosciuto della filosofia americana. Fu spinto dallo studio della medicina ad interessarsi di psicologia; il suo grande libro su questo soggetto, pubblicato nel 1890, era del più alto valore. Tuttavia non me ne occuperò qui, dato che fu un contributo alla scienza piuttosto che alla filosofia. C'erano due aspetti, negli interessi filosofici di William James, uno scientifico e uno religioso. Per quanto riguarda l'aspetto scientifico, lo studio della medicina aveva dato ai suoi pensieri una tendenza verso il materialismo, che però fu tenuta in scacco dai suoi sentimenti religiosi. Il suo orientamento religioso era molto protestante, molto democratico e molto pieno di calore umano. Rifiutò energicamente di seguire il fratello Henry in noiosi snobismi. «Il signore delle tenebre», diceva, «può anche essere un gentiluomo, come ci raccontano, ma comunque sia il Dio della terra e del cielo, Egli certamente può non essere un gentiluomo». Ecco un'espressione assai caratteristica. Il calore dei suoi sentimenti e il carattere amabile fecero sì ch'egli fosse quasi universalmente amato.

Che io sappia, il solo che non sentì alcun affetto per lui fu Santayana, la cui tesi di laurea William James aveva definito «la perfezione del putridume». Esisteva tra questi due uomini un contrasto di caratteri che nulla avrebbe potuto vincere. Anche Santayana era religioso, ma in maniera molto diversa. Lo era in senso estetico e storico,

non perché cercasse nella religione un aiuto verso una vita morale; com'era naturale, preferiva decisamente il cattolicesimo al protestantesimo. Intellettualmente, non accettava alcuno dei dogmi cristiani, accontentandosi del fatto che altri ci credessero, e apprezzando personalmente quello che considerava il mito cristiano. A James, un simile atteggiamento non poteva non apparire immorale. Aveva tratto dai suoi antenati puritani la fede profonda che la cosa più importante sia la buona condotta e il suo sentimento democratico gli rendeva impossibile accettare l'idea che ci fosse una verità per i filosofi ed un'altra per il volgo. Il contrasto di carattere tra protestanti e cattolici persiste anche tra i non ortodossi; Santayana era un cattolico libero pensatore, William James un protestante, per quanto eretico.

La dottrina di James sull'empirismo radicale fu pubblicata per la prima volta nel 1904 in un saggio intitolato «Esiste la "coscienza"?» Lo scopo principale di questo saggio era di negare che il rapporto soggetto-oggetto fosse fondamentale. Fino allora era stata data per ammessa da parte dei filosofi l'esistenza di un fatto chiamato «conoscere», in cui un'entità, il conoscitore o soggetto, è conscia d'un'altra entità, la cosa conosciuta o oggetto. Il conoscitore era considerato come uno spirito o anima: l'oggetto conosciuto poteva essere un oggetto materiale, un'essenza eterna, un altro spirito e, nell'autocoscienza, poteva essere lo stesso conoscitore. Quasi tutto quel che veniva accettato in filosofia era legato al dualismo soggetto-oggetto. La distinzione tra spirito e

materia, l'ideale contemplativo, e la nozione tradizionale di «verità» devono essere tutti riesaminati dalle fondamenta se non si accetta più la basilare distinzione tra soggetto e oggetto. Per parte mia son convinto che James aveva in parte ragione su questo argomento e meriterebbe da questo solo punto di vista un posto di primo piano tra i filosofi. La pensavo diversamente fino a che James, e coloro che sono d'accordo con lui, non mi persuasero della giustezza della sua dottrina. Ma continuiamo l'esame delle sue teorie. La coscienza, dice James, «è il nome di un non ente, e non ha diritto di avere un posto tra i princìpi. Coloro che ancora vi sono agganciati, sono agganciati ad una semplice eco, al lieve rumore lasciato dietro di sé dalla scomparsa dell'"anima" dal cielo della filosofia». Non c'è, continua James, «alcuna sostanza originaria o alcuna qualità dell'essere che contrasti con quelle di cui son fatti gli oggetti materiali e di cui son fatti i pensieri che abbiamo su di essi». Dice di non negare che i nostri pensieri svolgano una funzione che è quella del conoscere, e che questa funzione possa esser chiamata «essere consci». Quello che James nega potrebbe essere definito sinteticamente come l'opinione che la coscienza sia una «cosa». James sostiene che c'è «soltanto una sostanza o materiale primigenio», di cui è composto tutto quello che c'è nel mondo. Questa sostanza egli la chiama «pura esperienza». Il conoscere è un tipo particolare di rapporto tra due porzioni della pura esperienza. Il rapporto soggetto-oggetto è derivato: «l'esperienza, credo, non ha un simile dualismo interno». Una stessa porzione dell'esperienza

può essere in un caso un conoscitore e in un altro caso qualcosa di conosciuto.

William James definisce la «pura esperienza» come «l'immediato flusso vitale che fornisce il materiale per la nostra ulteriore riflessione». Si sarà osservato che questa dottrina abolisce la distinzione tra spirito e materia, se la si considera una distinzione tra due diverse specie di quella che James chiama «sostanza». Di conseguenza, coloro che son d'accordo con James su questo argomento difendono quello che essi chiamano «monismo neutrale», per cui il materiale di cui è composto il mondo non è né spirito né materia, ma qualcosa di anteriore ad entrambi. James stesso non sviluppò questa conseguenza della sua teoria; al contrario l'uso che fa della frase «pura esperienza» porterebbe forse ad un inconscio idealismo berkeliano. La parola «esperienza» è stata usata spesso dai filosofi, ma raramente è stata definita.

Esaminiamo per un momento quel che può significare. Il senso comune insegna che molte delle cose che accadono non vengono «sperimentate», per esempio gli avvenimenti sulla parte invisibile della luna. Berkeley e Hegel, per diverse ragioni, negarono entrambi questo fatto e sostennero che quel che non viene sperimentato non è nulla. La maggior parte dei filosofi sostiene ora che i loro argomenti non sono validi, e a ragione, secondo me. Se dobbiamo aderire alla teoria che la «sostanza» del mondo sia l'«esperienza», ci sarà necessario inventare spiegazioni complicate e poco plausibili su ciò che intendiamo per le cose del tipo di quelle che accadono sul

lato invisibile della luna. E, a meno di non essere in grado di dedurre le cose non sperimentate da quelle sperimentate, incontreremo una certa difficoltà a trovare dei motivi per credere nell'esistenza di qualcosa di esterno a noi stessi. James, è vero, lo nega, ma le ragioni che adduce non sono molto convincenti.

Che cosa intendiamo per «esperienza»? Il modo migliore per trovare una risposta è quello di chiedere: qual è la differenza tra un avvenimento non sperimentato e uno che lo è? La pioggia vista o udita cadere è sperimentata, ma la pioggia che cade nel deserto dove non c'è nessuno non è sperimentata. Giungiamo così ad un primo punto fermo: non c'è esperienza se non dove c'è vita. Ma l'esperienza non ha la stessa estensione della vita. Molte cose mi accadono che io non noto; è difficile che io possa dire di sperimentarle. Evidentemente sperimento tutto ciò che ricordo, ma alcune cose che non ricordo esplicitamente possono aver cooperato a creare abitudini che poi persistono in me. Il ragazzo che si è scottato teme il fuoco, anche se non si ricorda l'occasione in cui si bruciò. Possiamo dire, penso, che un avvenimento è «sperimentato» quando contribuisce a creare un'abitudine. (La memoria è una forma di abitudine). Diremo, all'ingrosso, che le abitudini nascono solo negli organismi viventi. Un attizzatoio bruciato non teme il fuoco, per quanto spesso possa esser stato scaldato al color rosso. Basandoci sul buon senso comune, quindi, diremo che l'«esperienza» non ha la stessa estensione del «materiale» di cui è composto il mondo.

Non vedo ragioni valide per allontanarmi, in questo campo, dal buon senso.

Fuorché in materia di «esperienza», mi trovo perfettamente d'accordo con l'empirismo radicale di James.

Diversa è la cosa per il suo pragmatismo e per la sua «volontà di credere».

Quest'ultima, in specie, mi sembra destinata a tentare una speciosa e sofisticata difesa di certi dogmi religiosi, una difesa, per di più, che nessun vero credente potrebbe accettare. La volontà di credere fu pubblicato nel 1896; Pragmatismo, nuovo nome di alcune vecchie maniere di pensare fu pubblicato nel 1907. La dottrina esposta in quest'ultimo libro è un ampliamento di quella esposta nel primo.

La volontà di credere afferma che noi siamo spesso costretti, in pratica, a prendere decisioni laddove non esistono basi teoriche sufficienti per una decisione, perché anche non far nulla è una decisione. Le questioni religiose, dice James, rientrano in questo campo; e sostiene che abbiamo il diritto di tenere un atteggiamento da credenti anche se «il nostro intelletto meramente logico può non averci spinti a questo». Questa è essenzialmente la posizione del vicario savoirdo di Rousseau, ma lo sviluppo dato da James al concetto è del tutto nuovo.

Il dovere morale di dire la verità consiste in due precetti equivalenti: «credi alla verità» e «fuggi l'errore». Lo scettico, a torto, si attiene solo al secondo, e così finisce col non credere a varie verità cui invece crede una persona

meno cauta.

Se credere alla verità ed evitare l'errore hanno la stessa importanza, farò bene, quando mi si presentasse un'alternativa, a credere a caso in una delle possibilità, perché allora avrò una probabilità di credere nella verità, mentre sospendendo il giudizio non ne avrò nessuna.

L'etica che risulterebbe da questa dottrina, ove la si accettasse, sarebbe assai curiosa.

Supponete che incontrando un estraneo in treno, io mi chieda: «Costui si chiama Ebenezer Wilkes Smith?» Se ammetto che non lo so, è certo che non penso la verità intorno al suo nome; mentre se decido di credere che il suo nome sia proprio quello, esiste una possibilità che io creda il vero. Lo scettico, dice James, teme di essere gabbato e perde, a causa del suo timore, verità importanti; «quale prova esiste», aggiunge, «che un inganno provocato dalla speranza sia tanto peggiore d'un inganno provocato dalla paura?» Ne conseguirebbe, a quanto pare, che se io avessi sperato per anni d'incontrare un uomo di nome Ebenezer Wilkes Smith, l'impulso positivo alla verità dovrebbe spingermi a credere che questo sia il nome d'ogni estraneo che io incontri, fino a che io non abbia la prova sicura del contrario.

«Ma», direte, «l'istanza è assurda, perché per quanto tu non sappia il nome dell'estraneo, sai almeno che una piccolissima percentuale dell'umanità si chiama Ebenezer Wilkes Smith. Non sei quindi in quelle condizioni di completa ignoranza che è il presupposto della libertà di scelta.» Ora (strano a dirsi) in tutto il suo saggio James

non ricorda mai la probabilità, e tuttavia si può scoprire qualche considerazione intorno alla probabilità, quasi in ogni argomento. Ammettiamo (per quanto nessun credente ortodosso possa concederlo) che non vi sia alcuna prova né pro né contro alcuna delle religioni del mondo. Supponiamo che voi siate un cinese, venuto a contatto col Confucianesimo, col Buddismo e col Cristianesimo. Vi è impedito dalle leggi della logica di credere che siano veri tutti e tre. Supponiamo che il Buddismo e il Cristianesimo abbiano ciascuno una probabilità: allora, dato che non possono esser veri entrambi, lo sarà uno dei due, e quindi dev'esser falso il Confucianesimo. Se tutti e tre debbono avere uguali probabilità, per ciascuno è più facile esser falso che vero.

In questa maniera, il principio di James cade non appena prendiamo in considerazione la probabilità. È curioso che, pur essendo un eminente psicologo, James si sia permesso su questo punto una singolare superficialità. Parlava come se le sole alternative fossero la fede completa o l'incredulità completa, ignorando tutte le ombre del dubbio. Supponete per esempio che io stia cercando un libro nei miei scaffali. Io penso «può essere in questo scaffale», e continuo a cercare; ma non penso «è in questo scaffale» finché non lo vedo. Di solito agiamo sulla base di ipotesi, ma non esattamente nello stesso modo in cui agiamo sulla base di quelle che consideriamo certezze; perché quando agiamo basandoci sulle ipotesi teniamo aperti gli occhi ad ogni nuova esperienza.

Il precetto di veracità, mi sembra, non è quale James

pensa. è, direi: «Date a un'ipotesi che merita d'esser considerata solo quel tanto di credito che la esperienza garantisce». E se l'ipotesi è sufficientemente importante, c'è anche il dovere di ricercare ulteriori prove. Tutto questo è semplice buon senso, è in armonia con i procedimenti giudiziari, ma è del tutto diverso dal procedimento raccomandato da James. Non sarebbe giusto verso James prendere in esame isolatamente la sua volontà di credere; questa fu una dottrina di transizione, che, per naturale sviluppo, portava al pragmatismo. Il pragmatismo, così come appare in James, è prima di tutto una nuova definizione di «verità». Ci furono due altri antesignani del pragmatismo.

F.C.S. Schiller e il dottor John Dewey. Studierò il dottor Dewey nel prossimo capitolo: Schiller ebbe importanza minore degli altri due. Tra James e il dottor Dewey c'è una differenza d'accento. Il modo di vedere di Dewey è scientifico e i suoi argomenti sono in gran parte tratti da un esame del metodo scientifico, invece James è interessato prima di tutto alla religione e alla morale. Si può dire che egli sia pronto a difendere qualunque dottrina tendente a render la gente virtuosa e felice; se una dottrina realizza questo, essa è «vera» nel senso in cui James usa la parola.

Il principio del pragmatismo, secondo James, fu enunciato per la prima volta da C.S.

Peirce, il quale sosteneva che per raggiungere una certa chiarezza nei nostri pensieri intorno ad un oggetto abbiamo bisogno soltanto di considerare quali siano i

prevedibili effetti che quell'oggetto può implicare nel campo pratico. Nella sua spiegazione, James dice che funzione della filosofia è quella di trovare qual differenza faccia a voi o a me se questa o quella interpretazione del mondo è vera. Così le teorie divengono strumenti e non risposte ad enigmi. Le idee, ci dice James, sono vere, in quanto ci aiutano a creare rapporti soddisfacenti con le altre parti della nostra esperienza: «Un'idea è "vera" fintantoché credere in essa è utile per le nostre vite». La verità è una specie di bene, non una categoria separata. La verità appartiene ad un'idea; ma è resa vera dai fatti. è corretto dire, con gli intellettualisti, che un'idea vera deve coincidere con la realtà, ma «coincidere» non significa «copiare». «"Coincidere" nel senso più largo con una realtà può significare soltanto esser guidati o direttamente fino ad essa o nelle vicinanze, o esser messi con essa in operante contatto, tanto da possedere o quella realtà o qualcosa di legato ad essa più che se noi ne discordassimo».

In un capitolo sul pragmatismo e la religione, James tira le conclusioni. «Non possiamo respingere alcuna ipotesi se ne derivano conseguenze utili alla vita».

«Se l'ipotesi di Dio opera in maniera soddisfacente nel più largo senso della parola, essa è vera».

«Possiamo ben credere, sulla base delle prove che offre l'esperienza religiosa, che esistano dei poteri supremi, i quali lavorano a salvare il mondo per vie ideali simili alle nostre».

Trovo notevoli difficoltà in questa dottrina. Essa

suppone che una teoria sia «vera» quando i suoi effetti sono buoni. Perché questa definizione sia utile (e, se non lo è, è condannata dalla dottrina pragmatista) dobbiamo sapere a) che cosa è buono, b) quali sono gli effetti di questa o quella teoria, e dobbiamo sapere queste cose prima di poter sapere se qualcosa è «vera». Infatti solo dopo aver deciso se gli effetti di una teoria sono buoni, abbiamo diritto di chiamarla «vera». Il risultato è una complicazione incredibile. Supponete di voler sapere se Colombo abbia traversato l'Atlantico nel 1492. Non potete, come fanno gli altri, cercare sui libri. Dovete prima cercare quali siano gli effetti di questa idea, e quanto essi differiscano dagli effetti dell'idea che Colombo abbia navigato nel 1491 o nel 1493. Questo è già abbastanza difficile, ma è ancor più difficile giudicare gli effetti da un punto di vista etico.

Possiamo dire che evidentemente il 1492 ha i migliori effetti, dato che ci procura i voti più alti agli esami. Ma i nostri competitori che ci avrebbero superato se avessimo detto 1491 o 1493 possono considerare deplorabile dal punto di vista etico il fatto che abbiamo ottenuto il successo invece di loro. A prescindere dagli esami, non posso pensare a nessun effetto pratico di quest'idea, a parte il caso di uno storico.

Ma non è tutto. Potreste sostenere che il vostro apprezzamento delle conseguenze d'un'idea, sia dal punto di vista etico che pratico, sia esatto, perché, se è falso questo, è errato il vostro ragionamento in favore della verità della vostra idea. Ma dire che la vostra opinione intorno

alle conseguenze è giusta equivale a dire, secondo James, che essa ha delle buone conseguenze, e questo a sua volta è vero se ha buone conseguenze e così via ad infinitum. Evidentemente questo non va. C'è un'altra difficoltà. Supponete che io dica che ci fu una persona come Colombo: tutti saranno d'accordo che ciò che io dico è vero. Ma perché è vero? A causa d'un certo uomo di carne e di sangue che visse 450 anni fa; in breve, per le cause della mia affermazione e non per i suoi effetti. Con la definizione di James, potrebbe accadere che «A esiste» sia vero benché in realtà A non esista. Ho sempre trovato che l'ipotesi della Befana «opera soddisfacentemente nel senso più largo della parola»; quindi «la Befana esiste» è vero, benché la Befana non esista. James dice (ripeto): «Se l'ipotesi di Dio opera soddisfacentemente nel senso più largo della parola, essa è vera». Qui viene semplicemente omessa, come cosa priva di importanza, la questione se Dio sia realmente nel suo Paradiso; se egli è un'utile ipotesi, questo basta. Dio architetto del cosmo è dimenticato; tutto ciò che è ricordato è la fede in Dio e i suoi effetti sulle creature che abitano il nostro piccolo pianeta. Nessuna meraviglia che Pope condannasse la difesa pragmatica della religione.

Veniamo ora alla differenza fondamentale tra la concezione religiosa di James e quella delle persone religiose del passato. James s'interessa alla religione come ad un fenomeno umano, ma mostra ben scarso interesse per gli oggetti che la religione contempla. Vuole che la gente sia felice, e se la fede in Dio la rende felice,

lasciamo che creda in Lui. Fin qui si tratta solo di bontà d'animo, non di filosofia; diviene filosofia quando si afferma che se la fede rende felice la gente, la fede è «vera». Per l'uomo che cerca un oggetto d'adorazione questo è tutt'altro che soddisfacente.

Questi non dice: «Se credessi in Dio sarei felice», dice bensì: «Credo in Dio e quindi sono felice». E quando crede in Dio crede in Lui così come crede nell'esistenza di Roosevelt, di Churchill o di Hitler; Dio per lui è un Essere attuale, non unicamente un'idea umana che ha dei buoni effetti. è questa fede genuina che ha dei buoni effetti e non lo svirilizzato sostituto di James. è ovvio che se dico: «Hitler esiste» non intendo dire: «Gli effetti del credere che Hitler esista sono buoni». E per il genuino credente è vera la stessa cosa per quel che riguarda Dio.

La dottrina di James è un tentativo di costruire una sovrastruttura fideistica sulle fondamenta dello scetticismo, e come tutti i tentativi del genere si basa su degli errori. Nel suo caso gli errori nascono dal tentativo di ignorare tutti i fatti extra-umani. L'idealismo berkeliano, unito allo scetticismo, gli fa sostituire la fede in Dio in luogo di Dio, e gli fa pretendere che sia la stessa cosa. Ma questa è solo una forma della follia soggettivistica che è caratteristica della maggior parte dei filosofi moderni.

30: JOHN DEWEY

In genere, tutti ammettono che John Dewey (nato nel 1859) sia il più notevole filosofo americano vivente. (Morto nel 1952. Ricordiamo che Russell scriveva nel 1943.) Concordo in pieno con questo apprezzamento. Dewey ha avuto un profondo influsso non solo sui filosofi, ma sugli studiosi di educazione, di estetica, di teoria politica.

Uomo d'alta levatura, d'idee liberali, generoso e affabile nei suoi rapporti personali, infaticabile nel lavoro. Con molte delle sue opinioni sono quasi completamente d'accordo. Dato il mio rispetto e la mia ammirazione per lui, non meno che per la personale esperienza della sua cortesia, vorrei esser d'accordo su tutto, ma con mio sommo rincrescimento son costretto a dissentire proprio dalla sua dottrina filosofica più caratteristica, la sostituzione dell'«indagine» alla «verità» come concetto fondamentale della logica e della teoria della conoscenza.

Come William James, Dewey è della Nuova Inghilterra, e prosegue la tradizione di quel liberalismo, che è stato abbandonato da qualche discendente dei grandi rappresentanti della Nuova Inghilterra di cento anni fa. Non è mai stato quel che si potrebbe chiamare un «vero e proprio» filosofo. L'educazione, in specie, è stata alla cima dei suoi interessi, e la sua influenza sull'educazione in America è stata profonda.

Nel mio piccolo, ho tentato anch'io di avere un influsso sull'educazione assai simile al suo. Forse Dewey, come me, non è rimasto del tutto soddisfatto delle applicazioni di coloro che professavano di seguire il suo insegnamento, ma in pratica ogni nuova dottrina è destinata a subire

qualche stravaganza ed eccesso. Questo, però, non ha tanta importanza quanta si potrebbe pensare, perché gli errori, in ciò ch'è nuovo, si scoprono molto più facilmente degli errori in ciò ch'è tradizionale. Quando Dewey divenne professore di filosofia a Chicago nel 1894, la pedagogia venne inclusa tra le sue materie. Fondò una scuola progressista, e scrisse molto intorno all'educazione.

Ciò che scrisse allora venne riassunto nel libro *Scuola e società* (1899), che è considerato il più importante dei suoi scritti. Ha continuato per tutta la vita a scrivere sull'educazione, non meno che di filosofia.

Anche altre questioni sociali e politiche hanno avuto una larga parte nei suoi pensieri.

Come avvenne a me, ebbero molta influenza su di lui le visite in Russia e in Cina, negativa nel primo caso, positiva nel secondo. Benché riluttante, fu un sostenitore della prima guerra mondiale. Ebbe una parte importante nelle indagini intorno alla colpevolezza di Trotzky, e pur pensando che le accuse non fossero fondate, era convinto che il regime sovietico non avrebbe tratto vantaggio se Trotzky invece di Stalin fosse succeduto a Lenin. Si persuase che una rivoluzione, cui segue una regime di dittatura, non fosse la via per creare una società giusta. Per quanto molto liberale in tutte le questioni economiche, non è mai stato un marxista. Gli ho udito dire un giorno che, essendosi emancipato con una certa fatica dalla teologia ortodossa tradizionale, non voleva legarsi ad un'altra. In tutto questo, il suo punto di vista è quasi identico al mio.

Da un punto di vista strettamente filosofico, l'importanza

fondamentale dell'opera di Dewey sta nella sua critica alla nozione tradizionale di «verità», incorporata nella teoria ch'egli chiama «strumentalismo». La verità, così com'è concepita dalla maggior parte dei filosofi professionali è statica e definitiva, perfetta ed eterna; nella terminologia religiosa, può essere identificata con i pensieri di Dio, e con quei pensieri che, come esseri razionali, abbiamo in comune con Dio. Un esempio perfetto della verità è la tavola pitagorica, che è precisa, certa, e libera da ogni scoria temporale.

Da Pitagora, e ancor più da Platone in poi, la matematica è stata intrecciata alla teologia, e ha profondamente influenzato la teoria della conoscenza della maggior parte dei filosofi professionali. Gli interessi di Dewey sono biologici piuttosto che matematici, ed egli concepisce il pensiero come un processo di evoluzione. Il modo di vedere tradizionale ammetteva, naturalmente, che gli uomini conoscessero via via, sempre più cose, ma ogni nuova conoscenza raggiunta veniva considerata come qualcosa di definitivo. Hegel, è vero, non giudica in questa maniera la conoscenza.

Hegel concepisce la conoscenza come un tutto organico, che cresce gradualmente in ogni sua parte, e imperfetto in ogni sua parte finché non sia perfetto il tutto. Ma, benché la filosofia hegeliana abbia influenzato Dewey in gioventù, in essa l'Assoluto e il Mondo Eterno sono ancora più reali del processo temporale. Queste cose non possono trovar posto nel pensiero di Dewey, per cui tutta la realtà è temporale, e il processo, per quanto evolutivo, non

è, come per Hegel, lo sviluppo di un'idea eterna.

Fin qui, son d'accordo con Dewey. Né la mia adesione termina qui. Prima d'iniziare la discussione dei punti su cui dissento, dirò poche parole sulla mia opinione intorno alla «verità». Il primo problema è: che genere di cose è «vero» o «falso»? La risposta più semplice sarebbe: un giudizio. «Colombo traversò l'oceano nel 1492» è vero; «Colombo traversò l'oceano nel 1776» è falso. Questa risposta è esatta, ma incompleta. I giudizi sono veri o falsi, secondo i casi, in quanto sono «sensati», e il loro significato dipende dalla lingua che si usa. Se voi traduceste in arabo una narrazione su Colombo, dovrete sostituire «1492» con l'anno corrispondente dell'era maomettana. I giudizi possono avere lo stesso significato in diverse lingue, ed è il significato e non le parole a decidere se essi sono «veri» o «falsi». Quando date un giudizio esprimete una «convinzione», che può benissimo essere espressa in un'altra lingua. La «convinzione», qualunque sia, è ciò che è «vero» o «falso» o «più o meno vero». Siamo così spinti ad esaminare le «convinzioni». Ora una convinzione, purché sia sufficientemente semplice, può esistere senza essere espressa in parole. Sarebbe difficile credere, senza impiegare le parole, che il rapporto tra la circonferenza del cerchio e il diametro sia approssimativamente 3,14159, o che Cesare quando decise di traversare il Rubicone decise il destino della costituzione repubblicana di Roma. Ma in casi semplici le convinzioni non verbalizzate sono comuni. Supponete, per esempio, che nello scendere le scale vi sbagliaste quando

siete arrivati in fondo: prendete un gradino per il pianerottolo e, facendo un altro passo, vi manca il terreno sotto i piedi.

Il risultato è una forte sorpresa. Naturalmente direste «pensavo di essere in fondo», ma in realtà non stavate pensando alle scale, altrimenti non avreste commesso l'errore. I vostri muscoli si erano adattati come se foste sul pianerottolo, quando un realtà non c'eravate ancora. È stato il vostro corpo, piuttosto che lo spirito, a commettere l'errore: almeno questa sarebbe una maniera naturale di spiegare quel che è accaduto. Ma la distinzione tra spirito e corpo è dubbia. Sarà meglio parlare di un «organismo», lasciando indefinita la divisione delle sue attività tra spirito e corpo.

Si può dire allora: il vostro organismo era adattato in una maniera che sarebbe stata giusta se foste arrivati in fondo alle scale, ma in realtà non lo era. Questa inesatta posizione ha costituito l'errore, e si potrebbe dire che voi avevate una falsa convinzione. La testimonianza dell'errore, nell'esempio qui riferito, è la sorpresa.

Penso che questo sia vero in generale per tutte le convinzioni che possono essere dimostrate. Una falsa convinzione è quella che in certe circostanze provocherà nel soggetto una sorpresa, mentre una convinzione vera non avrà quest'effetto. Ma, per quanto la sorpresa sia un buon criterio quando è applicabile, non dà il significato delle parole «vero» e «falso», e non è sempre applicabile. Supponete di camminare in mezzo a un temporale e di dirvi «non è affatto probabile che io sia colpito da un

fulmine». Nel momento immediatamente successivo voi venite colpito, ma non sperimentate alcuna sorpresa perché siete morto. Se un giorno il sole esplodesse, come sembra che Sir James Jeans si aspetti, noi moriremmo tutti sul colpo e quindi non saremmo sorpresi: eppure, a meno che non ci aspettassimo la catastrofe, ci saremmo tutti sbagliati. Questi esempi indicano un'oggettività nella verità e nella falsità: ciò che è vero (o falso) è uno stato dell'organismo, ma in genere è vero (o falso) a motivo di avvenimenti esterni all'organismo. A volte è possibile dare testimonianze sperimentali di determinate verità o falsità, ma talvolta non è possibile; quando non lo è, rimane tuttavia un'alternativa che è del tutto sensata. Non svilupperò oltre la mia teoria sulla verità e sulla falsità, ma passerò invece ad esaminare la dottrina di Dewey.

Dewey non aspira a giudizi che siano assolutamente «veri» o che condannino i loro opposti come assolutamente «falsi». Secondo lui esiste un processo chiamato «indagine» che è una forma di adattamento reciproco tra un organismo e ciò che lo circonda. Se volessi, dal mio punto di vista, avvicinarmi il più possibile ad un accordo con Dewey, comincerei da una analisi di «significato» o «senso». Supponete, per esempio, di essere allo zoo e di sentire una voce che, dice dall'altoparlante. «è scappato un leone». In tal caso agirete come se aveste visto il leone, vale a dire ve ne andrete il più rapidamente possibile. La frase «è scappato un leone» significa un certo avvenimento, nel senso che spinge allo stesso comportamento a cui saremmo stati spinti, se

avessimo visto l'avvenimento con i nostri occhi. In generale: una frase "F" significa un avvenimento "A" se dà origine al comportamento che anche "A" avrebbe provocato. Se in realtà un simile avvenimento non c'è stato, la frase è falsa.

Lo stesso si applica ad una convinzione non espressa in parole. Si può dire: una convinzione è uno stato dell'organismo che dà origine ad un comportamento identico a quello cui avrebbe dato origine un certo avvenimento se si fosse attuato davanti ai nostri occhi; l'avvenimento che avrebbe originato questo comportamento è il «senso» della convinzione. Questo modo di esprimersi è semplificato oltre misura, ma può servire ad indicare la teoria che sto difendendo: fin qui, non credo che Dewey ed io discorderemmo molto.

Ma con gli ulteriori sviluppi della sua teoria mi trovo in netto disaccordo. Dewey fa dell'indagine l'essenza della logica, in luogo della verità o della conoscenza. Definisce l'indagine come segue: «L'indagine è la trasformazione diretta o controllata d'una situazione indefinita in una tanto definita negli elementi e nei rapporti che la costituiscono, da convertire i singoli elementi della situazione originale in un tutto unico». Aggiunge che «l'indagine riguarda le trasformazioni oggettive della materia oggettiva». Questa definizione è evidentemente inadeguata. Prendete per esempio il comportamento di un sergente istruttore verso una folla di reclute o di un muratore verso un mucchio di mattoni: questi esempi coincidono esattamente con la definizione di «indagine» data da Dewey. Dato che

evidentemente Dewey non intende comprendere questi casi nella sua definizione, ci dev'essere nella sua nozione di «indagine» un elemento che ha dimenticato di includere.

Tenterò tra poco di stabilire quale sia questo elemento. Ma consideriamo prima quello che risulta dalla sua definizione così com'è. È chiaro che l'«indagine», come Dewey la concepisce, rientra nel tentativo generale di rendere il mondo più organico. Dei «tutti unici» devono essere i risultati delle indagini. L'amore di Dewey per tutto ciò che è organico deriva in parte dalla biologia, in parte dalla perdurante influenza di Hegel. Se non sulla base d'un'inconscia metafisica hegeliana, non vedo perché ci si debba attendere che l'indagine si concluda con dei «tutti unici». Se mi danno un mazzo di carte in disordine, chiedendomi di indagare sulla loro successione, io (se seguo le prescrizioni di Dewey) prima di tutto le metterò in ordine, e poi dirò che questa era la successione risultante dall'indagine. Ci sarà, è vero, una «oggettiva trasformazione della materia oggettiva», mentre sistemo il mazzo, ma la definizione lo permette. Se poi mi dicono: «Noi volevamo sapere la successione delle carte quale era quando te le abbiamo date, non dopo che tu le avessi sistemate», risponderò, da buon discepolo di Dewey: «Le vostre idee sono decisamente troppo statiche. Io sono una persona dinamica e quando indago intorno a un soggetto, per prima cosa lo altero in modo tale da facilitare l'indagine». L'idea che un tale procedimento sia legittimo può esser giustificata solo da una distinzione hegeliana tra apparenza e realtà: l'apparenza può essere confusa e

frammentaria, ma la realtà è sempre coordinata e organica. Quindi quando sistemo le carte io rivelo semplicemente la loro vera ed eterna natura. Ma questa parte della dottrina non è mai esplicita. La metafisica dell'organismo è alla base delle teorie di Dewey, ma non so fino a che punto egli se ne renda conto. Tentiamo ora di trovare l'aggiunta alla definizione di Dewey, necessaria per distinguere l'indagine dagli altri tipi di attività riordinatrice, come quelle del sergente istruttore e del muratore. Prima si sarebbe potuto dire che l'indagine si distingue per il suo scopo, che è quello di accertare una verità. Ma, per Dewey, la «verità» è definita in termini di «indagine», e non viceversa; Dewey cita, approvandola, la definizione di Peirce: la «verità» è «l'opinione destinata ad essere accettata alla fine da tutti coloro che investigano». Questo ci lascia completamente all'oscuro nei riguardi di ciò che gli investigatori fanno, perché non possiamo, senza cadere in un giro vizioso, dire che essi si stanno sforzando di trovare la verità.

Penso che la teoria del dottor Dewey possa essere esposta come segue. I rapporti di un organismo con ciò che lo circonda sono a volte soddisfacenti per l'organismo, a volte no. Quando non sono soddisfacenti, la situazione può essere migliorata mediante un reciproco adattamento. Quando le alterazioni per mezzo delle quali si migliora la situazione avvengono soprattutto da parte dell'organismo (esse non avvengono mai interamente da una sola parte) il processo implicito si chiama «indagine». Per esempio, durante una battaglia vi sforzate soprattutto di alterare ciò

che vi circonda, cioè il nemico; ma durante il precedente periodo di accostamento, vi occupate principalmente di adattare le vostre forze allo schieramento dell'avversario.

Questo periodo è un periodo di «indagine».

La difficoltà di questa teoria sta, per me, nell'allontanarsi da un rapporto tra una convinzione e il fatto (o i fatti) che comunemente si direbbe che la «verifica».

Continuiamo a considerare l'esempio di una generale che fa il piano di battaglia. Le ricognizioni gli riferiscono determinati apprestamenti nemici e lui in conseguenza dispone determinati controappostamenti. Il buon senso suggerirebbe che i rapporti sulla base dei quali egli si regola siano «veri», se in realtà il nemico ha compiuto i movimenti che i rapporti stessi gli attribuiscono, e che in tal caso tali rapporti restano veri, anche se poi, in conseguenza di essi, il generale perde la battaglia. Questo modo di vedere viene respinto dal dottor Dewey. Egli non divide le convinzioni in «vere» o «false», ma ha invece due tipi di convinzioni, che chiamerà «soddisfacenti» se il generale vince ed «insoddisfacenti» se questi verrà sconfitto. Fino a che la battaglia non ha avuto luogo, il generale non può dire quel che pensa dei rapporti dei suoi esploratori.

Generalizzando, possiamo dire che il dottor Dewey, come chiunque altro, divide le convinzioni in due classi, una delle quali è buona e l'altra cattiva. Sostiene però che una convinzione può esser buona una volta e cattiva un'altra; questo accade con quelle teorie ancora imperfette che sono migliori di quelle che le hanno precedute, ma peggiori

di quelle che le seguono. Che una convinzione sia buona o cattiva, dipende dal fatto se le attività che essa provoca nell'organismo hanno conseguenze soddisfacenti o insoddisfacenti per l'organismo. Così una convinzione intorno ad un avvenimento del passato va classificata «buona» o «cattiva» non a seconda che l'avvenimento abbia realmente avuto luogo o no, ma a seconda degli effetti futuri di quella convinzione.

I risultati sono curiosi. Supponete che qualcuno vi dica: «Hai bevuto il caffè stamani a colazione?» Se sono una persona comune tenterò di ricordarmelo. Ma se sono un discepolo del dottor Dewey dirò: «Aspetta un momento; devo fare due esperimenti prima di potertelo dire». Allora prima farò in modo di credere d'aver bevuto il caffè e osserverò le conseguenze di questo; poi farò in modo di credere di non averlo bevuto e osserverò di nuovo le conseguenze. Confronterò poi le due serie di conseguenze per vedere quale sia la più soddisfacente. Se la bilancia penderà da un lato deciderò per quella risposta. Altrimenti dovrò confessare che non posso rispondere. Ma questa non è la fine dei nostri guai. Come posso sapere le conseguenze di credere d'aver bevuto il caffè a colazione? Se dico «le conseguenze sono queste e queste», anche questo dovrà essere testimoniato attraverso le sue conseguenze, prima che io possa sapere se ciò che ho detto era un'affermazione «buona» o «cattiva». E anche se questa difficoltà fosse superata, come posso giudicare quale serie di conseguenze è la più soddisfacente? La decisione d'aver bevuto il caffè può riempirmi di gioia,

l'altra può spingermi a sostenere lo sforzo bellico. Entrambe possono essere considerate buone, ma finché non ho deciso qual è la migliore, non posso dire se ho bevuto il caffè a colazione. Questo è senz'altro assurdo.

La divergenza di Dewey da quello che è stato considerato finora il senso comune è dovuta al suo rifiuto di ammettere i «fatti» nella sua metafisica, nel senso in cui i «fatti» sono immutabili e non possono essere manipolati. Può essere che in questo il senso comune stia cambiando e che l'opinione di Dewey non sembrerà più contraria, in seguito, a ciò che il senso comune sta divenendo. La differenza principale tra il dottor Dewey e me è che egli giudica una convinzione dai suoi effetti, mentre io la giudico dalle sue cause, là dove si tratta d'un avvenimento passato. Considero una di queste convinzioni «vera», o almeno tanto «vera» quanto ci è possibile stabilire, se essa sta in un determinato rapporto (a volte molto complicato) con le sue cause. Il dottor Dewey sostiene, invece, che tale convinzione ha una «asseribilità garantita» (il che egli sostituisce alla parola «verità») se ha determinati effetti. Questa divergenza è collegata ad una diversa visione del mondo. Il passato non può essere influenzato da ciò che facciamo e quindi, se la verità è determinata da ciò che è accaduto, essa è indipendente dalle decisioni presenti o future; essa rappresenta, in forma logica, i limiti dell'umano potere. Ma se la verità, o piuttosto la «asseribilità garantita», dipende dal futuro, allora (in tanto quanto è in nostro potere alterare il futuro) è anche in nostro potere alterare tutto ciò che si può

asserire. Questo allarga il senso del potere e della libertà dell'uomo. Cesare attraversò il Rubicone? lo considererei una risposta affermativa come resa inalterabilmente necessaria da un avvenimento passato. Il dottor Dewey deciderrebbe di rispondere sì o no basandosi su un apprezzamento degli avvenimenti futuri e non c'è ragione per cui questi avvenimenti futuri non possano essere sistemati dall'uomo in modo tale da rendere più soddisfacente una risposta negativa. Se non trovassi affatto di mio gusto la convinzione che Cesare abbia attraversato il Rubicone, non devo mettermi a sedere in preda alla più nera disperazione; posso, se ho abilità e potere sufficienti, dare origine ad un ordinamento sociale in cui l'affermazione che Cesare non abbia attraversato il Rubicone avrà una «asseribilità garantita».

In tutto questo libro ho cercato, dove era possibile, di inquadrare le filosofie nell'ambiente sociale dei relativi filosofi. Mi è sembrato che la fede nei poteri dell'uomo e la ostilità ad ammettere i «fatti immutabili» fossero legate alla speranza originata dalla produzione meccanica e dalla trasformazione scientifica dell'ambiente in cui viviamo. Questa opinione è condivisa da molti dei sostenitori del dottor Dewey.

Così George Raymond Geiger, in un saggio apologetico, dice che il metodo del dottor Dewey «significherebbe una rivoluzione del pensiero altrettanto borghese e non spettacolare, ma al tempo stesso altrettanto meravigliosa, della rivoluzione industriale di un secolo fa». Mi sembrava di aver detto la stessa cosa

quando scrivevo: «Il dottor Dewey ha una teoria che, là dove è caratteristica, è in armonia con l'età dell'industrialismo e dell'impresa collettiva. è naturale che il suo più forte appello debba essere rivolto agli americani ed anche che egli debba essere quasi altrettanto apprezzato dagli elementi progressisti in paesi con la Cina ed il Messico».

Con mio rincrescimento e sorpresa, questa frase, che supponevo del tutto innocua, ha urtato il dottor Dewey il quale ha risposto: «Mr. Russell ancora una volta adotta il sistema di collegare la teoria pragmatista della conoscenza agli aspetti negativi dell'industrialismo americano... è come se io volessi far dipendere la sua filosofia dagli interessi dell'aristocrazia terriera inglese».

Da parte mia, abituato a sentir spiegare le mie opinioni (specie da parte dei comunisti) come se fossero dovute ai miei legami con l'aristocrazia britannica, sono del tutto pronto ad ammettere che le mie teorie, come quelle di tutti gli uomini, siano influenzate dall'ambiente sociale. Se per quel che riguarda il dottor Dewey mi sono sbagliato sulle influenze sociali che lo riguardano, me ne dispiace. Trovo però di non essere il solo ad averlo fatto. Per esempio Santayana dice: «In Dewey, come nella scienza e nell'etica correnti, c'è un'invasiva tendenza quasi hegeliana a dissolvere l'individuo nelle sue funzioni sociali, e a dissolvere tutto ciò che è sostanziale e attuale in qualcosa di relativo e transitorio».

Il mondo del dottor Dewey, secondo me, è un mondo in cui gli esseri umani occupano tutta l'immaginazione; il

cosmo astronomico, benché si ammetta, beninteso, la sua esistenza, è ignorato la maggior parte delle volte. La sua filosofia è una filosofia della potenza, pur non essendo, come quella di Nietzsche, una filosofia della potenza individuale; è il potere della comunità che viene valorizzato. È questo elemento della potenza sociale che mi sembra renda la filosofia strumentalista attraente per coloro che sono più impressionati dai nuovi controlli che esercitiamo sulle forze naturali che non dai limiti a cui questi controlli sono ancora soggetti.

L'atteggiamento dell'uomo verso l'ambiente esterno non umano è stato profondamente differente nelle diverse epoche. I Greci, con il loro orrore per l'empietà e la loro fede in una Necessità o Fato superiore anche a Giove, evitavano con cura tutto ciò che sarebbe sembrato loro una insolvenza verso l'Universo. Il Medioevo spinse la sottomissione molto oltre: l'umiltà verso Dio era il primo dovere di un cristiano. L'iniziativa fu tarpata da questo atteggiamento, e una grande originalità era difficilmente possibile. Il Rinascimento restaurò l'orgoglio umano, ma lo spinse fino al punto dove esso dava origine all'anarchia ed al caos. La sua opera fu in gran parte distrutta dalla Riforma e dalla Controriforma. Ma la tecnica moderna, pur non essendo affatto favorevole alle individualità aristocratiche del Rinascimento, ha fatto rinascere il senso della potenza collettiva delle comunità umane. L'uomo, prima troppo umile, comincia a pensare a se stesso quasi come ad un Dio. Il pragmatista italiano Papini ci incita a sostituire l'«Imitazione di Dio» alla «Imitazione di Cristo».

In tutto questo vedo un grave pericolo, il pericolo di quella che si potrebbe chiamare empietà cosmica. Il concetto di «verità», come qualcosa che dipende da fatti del tutto al di fuori del controllo umano, è stato uno dei modi con cui la filosofia ci ha inculcato finora il necessario elemento di umiltà. Quando si allontana questo ostacolo sulla via dell'orgoglio, si fa un ulteriore passo sulla strada che porta ad un certo tipo di pazzia; l'intossicazione della potenza che invase la filosofia con Fichte e a cui i moderni, filosofi e no, sono succubi. Sono persuaso che questa intossicazione è il più grande pericolo del nostro tempo, e che una filosofia che, per quanto non intenzionalmente, contribuisce ad essa, aumenta il rischio di un grande disastro sociale.

31: LA FILOSOFIA DELL'ANALISI LOGICA

In filosofia, fin dai tempi di Pitagora, è esistito un contrasto tra coloro il cui pensiero era ispirato soprattutto alla matematica e coloro che subivano maggiormente l'influenza delle scienze empiriche. Platone, Tommaso d'Aquino, Spinoza e Kant appartengono a quello che si può chiamare il partito matematico, Democrito, Aristotele e gli empiristi moderni, da Locke in poi, appartengono al partito opposto. Ai nostri giorni è sorta una scuola filosofica che s'è messa all'opera per eliminare il pitagorismo dai principi della matematica, e per conciliare

l'empirismo con quanto c'è di deduttivo nella conoscenza umana. Le aspirazioni di questa scuola sono meno spettacolari di quelle della maggior parte dei filosofi del passato, ma alcune delle sue conquiste sono solide come quelle degli scienziati. L'origine di questa filosofia sta nei risultati raggiunti da quei matematici che vollero epurare la loro scienza da ogni trabocchetto e da ogni ragionamento sdruciolevole. I grandi matematici del diciassettesimo secolo erano ottimisti e ansiosi di raggiungere rapidi risultati; di conseguenza, lasciarono malsicure le fondamenta della geometria analitica, e del calcolo infinitesimale. Leibniz credeva nell'esistenza reale degli infinitesimi, ma per quanto questa opinione si adattasse alla sua metafisica non aveva alcuna solida base nelle matematiche. Weierstrass, poco dopo la metà del diciannovesimo secolo, mostrò come disporre il calcolo senza infinitesimi, e così lo rese infine logicamente sicuro.

Venne poi Georg Cantor, che sviluppò la teoria della continuità e dei numeri infiniti. La "continuità", finché Cantor non la definì, era stata una parola vaga, utile per filosofi come Hegel, desiderosi d'introdurre confusioni metafisiche nella matematica. Cantor dette un preciso significato alla parola, e dimostrò che la continuità, come egli la definiva, era il concetto di cui avevano bisogno matematici e fisici. Con questo mezzo divenne antiquato gran parte del misticismo, come quello di Bergson.

Cantor eliminò anche i rompicapi logici, che si andavano trascinando da tanto tempo, sui numeri infiniti. Prendete la serie di tutti i numeri da 1 in poi; quanti ce ne

sono?

Evidentemente il loro numero non è finito. Fino a 1000, ci sono mille numeri; fino a 1.000.000, ce n'è un milione. Qualunque numero finito voi citiate, esistono evidentemente più numeri, perché da 1 fino al numero in questione c'è esattamente quel numero di numeri e poi ce ne sono altri più grandi. Il numero di tutti i numeri finiti dev'essere, quindi, un numero infinito. Ma ora accade un fatto curioso: il numero dei numeri pari dev'essere uguale al numero di tutti i numeri messi insieme.

Esaminate queste due righe:

1, 2, 3, 4, 5, 6...

2, 4, 6, 8, 10, 12...

C'è una cifra nella riga inferiore per ogni cifra della riga superiore; quindi il numero dei termini delle due righe dev'esser lo stesso, per quanto la riga inferiore consista solo della metà dei termini della riga superiore. Leibniz, che notò questo fatto, pensò che esso rivelasse una contraddizione, e pensò che, per quanto esistano infiniti aggregati, non ci siano infiniti numeri. Georg Cantor, al contrario, negò decisamente che ci sia una contraddizione. Aveva ragione; c'è soltanto una bizzarria. Georg Cantor definì un aggregato "infinito" come un aggregato che ha delle parti contenenti tanti termini quanti ne contiene l'intero aggregato. Su questa base poté costruire un'interessantissima teoria matematica dei numeri infiniti, trasportando nel regno della logica esatta un'intera regione in preda fino allora al misticismo e alla confusione. La successiva personalità di rilievo fu Frege, che pubblicò il

suo primo libro nel 1879, e la sua definizione di “numero” nel 1884; ma, benché la natura delle sue scoperte sia veramente degna di fare epoca Frege rimase del tutto ignorato finché io non attrassi l’attenzione su di lui nel 1903. Notevole il fatto che prima di Frege, ogni definizione di numero che era stata suggerita conteneva elementari errori logici.

Rientrava ormai nell’abitudine identificare “numero” con “pluralità”. Ma un esempio di “numero” è un determinato numero, diciamo 3, mentre un esempio di 3 è un determinato terzetto. Il terzetto è una pluralità, ma la classe di tutti i terzetti, che Frege identificava col numero 3, è una pluralità di pluralità, e il numero in generale, di cui 3 è un esempio, è una pluralità di pluralità di pluralità. L’elementare errore grammaticale di confondere questo con la pluralità semplice d’un dato terzetto fece sì che tutta la filosofia del numero, prima di Frege, fosse un tessuto di assurdità, nel senso più stretto del termine «assurdità».

Dall’opera di Frege si dedusse che l’aritmetica, e in genere la matematica pura, non è altro che un prolungamento della logica deduttiva. Questo metteva in crisi la teoria di Kant per cui gli enunciati aritmetici sono «sintetici» e implicano un riferimento al tempo. Lo sviluppo della matematica pura dalla logica è stato esposto in particolare nei Principia Mathematica da Whitehead e da me. Divenne sempre più chiaro che gran parte della filosofia può esser ridotta a quella che si potrebbe chiamare «sintassi», per quanto la parola vada usata in un senso un po’ più ampio di quanto non sia stato fatto finora.

Alcuni, e in specie Carnap, hanno proposto la teoria che tutti i problemi filosofici siano in realtà sintattici, e che se si evitano gli errori di sintassi, un problema filosofico o viene risolto o ne viene dimostrata l'insolubilità. Credo, e Carnap adesso è d'accordo, che questa sia un'illazione eccessiva, ma è indubbio che l'utilità della sintassi filosofica in rapporto ai problemi tradizionali sia enorme. Illustrerò la sua utilità mediante una breve spiegazione della cosiddetta teoria delle descrizioni.

Per «descrizione» intendo una frase come: «L'attuale Presidente degli Stati Uniti», in cui si indica una persona o una cosa, non col suo nome, ma mediante una caratteristica che si suppone o si sa che è peculiare della persona o della cosa stessa. Tali frasi hanno dato origine a non poche preoccupazioni. Supponete ch'io dica: «Le montagne d'oro non esistono», e che voi chiediate: «Che cos'è che non esiste?» Se rispondo: «Sono le montagne d'oro», può sembrare ch'io attribuisca ad esse una qualche esistenza. Evidentemente non faccio la medesima affermazione che se io affermassi: «Il quadrato circolare non esiste».

Questo sembrerebbe implicare che il quadrato circolare sia una cosa e le montagne d'oro un'altra, benché non esistano nessuna delle due. La teoria delle descrizioni era destinata ad incontrare questa ed altre difficoltà. Secondo questa teoria, quando si analizza esattamente una proposizione contenente una frase della forma «così e così», la frase «così e così» scompare. Prendete per esempio la proposizione: «Scott è l'autore di Waverley».

La teoria interpreta questa proposizione come se dicesse: «Un uomo, e uno solo, scrisse Waverley, e quell'uomo è Scott».

O meglio:

«Esiste un'entità c tale per cui la proposizione "X scrisse Waverley" è vera solo se X è c , altrimenti è falsa; inoltre c è Scott». La prima parte di questo enunciato, prima della parola «inoltre», va così intesa: «L'autore di Waverley esiste (o è esistito o esisterà)». Così: «Le montagne d'oro non esistono» significa: «Non c'è un'entità c tale che "X è d'oro e montuoso" è vero quando X è c e non altrimenti».

Con questa definizione scompare il dubbio su ciò che s'intende dicendo: «Le montagne d'oro non esistono».

Secondo questa teoria, l'«esistenza» può essere asserita solo a proposito di descrizioni. Possiamo dire: «L'autore di Waverley esiste», ma dire: «Scott esiste» è cattiva grammatica, o piuttosto cattiva sintassi. Questo chiarisce due millenni di guazzabuglio mentale intorno all'«esistenza», a cominciare dal Teeteto di Platone. Un risultato dell'opera che stiamo esaminando è quello di detronizzare la matematica dal posto preminente che ha occupato da Pitagora e Platone in poi, e di distruggere il pregiudizio contro l'empirismo, che ne è derivato. La conoscenza matematica, è vero, non si ottiene per induzione partendo dall'esperienza; il motivo per cui crediamo che 2 e 2 facciano 4 non dipende dall'aver noi frequentemente osservato che una coppia insieme a un'altra coppia costituiscono un quartetto. In questo senso, la

conoscenza matematica non è empirica. Ma non è neppure una conoscenza a priori intorno al mondo. È, in realtà, una conoscenza puramente verbale. «3» significa «2 + 1», e «4» significa «3 + 1». Ne consegue (la dimostrazione è lunga) che «4» vuol dire la stessa cosa di «2 + 2». Così la conoscenza matematica cessa d'esser misteriosa. È esattamente della stessa natura della «grande verità» che ci sono tre piedi in una yarda.

La fisica, non meno della matematica pura, ha fornito del materiale per la filosofia dell'analisi logica. Questo è avvenuto specialmente attraverso le teorie della relatività e della meccanica quantistica. Ciò che è importante per il filosofo nella teoria della relatività è la sostituzione dello spazio-tempo al posto dello spazio e del tempo. Si pensa di solito al mondo come se fosse composto di «cose» che durano un certo periodo di tempo e si muovono nello spazio. La filosofia e la fisica trasformarono la nozione di «cosa» in quella di «sostanza materiale», e concepirono la sostanza materiale composta di particelle, ciascuna molto piccola e ciascuna persistente attraverso tutto il tempo. Einstein pose degli avvenimenti al posto delle particelle; ciascun avvenimento stava con gli altri in un rapporto chiamato «intervallo», che poteva in varie maniere essere analizzato in un elemento-tempo e in un elemento-spazio. La scelta tra queste varie maniere era arbitraria, e nessuna di esse era teoricamente preferibile alle altre. Dati due avvenimenti A e B, verificantisi in regioni differenti, potrebbe accadere che secondo una convenzione essi siano contemporanei, secondo un'altra A sia precedente a

B, e secondo una terza B sia precedente ad A.

Nessun fatto fisico corrisponde a queste differenti convenzioni. Da tutto ciò sembra derivare che gli avvenimenti, e non le particelle, debbano essere il «materiale» della fisica. Ciò che è stato concepito come particella dovrà esser concepito come una serie di avvenimenti. La serie di avvenimenti che sostituisce una particella esige la nostra attenzione; ma non ha sostanzialità maggiore di qualsiasi altra serie di avvenimenti che possiamo scegliere ad arbitrio. La «materia» non costituisce il materiale ultimo del mondo: è solo un comodo sistema per riunire gli avvenimenti in vari mazzi. La teoria dei quanta rafforza questa conclusione, ma la sua fondamentale importanza filosofica sta nel considerare la possibilità che i fenomeni fisici siano discontinui. Tale teoria suggerisce che, in un atomo (definito come sopra), un certo stato di cose persiste per un certo tempo, e poi viene di colpo sostituito da un diverso stato di cose. La continuità del moto, che era sempre stata supposta, appare come un mero pregiudizio. Però una filosofia che si adatti alla teoria dei quanta non è stata ancora adeguatamente sviluppata. Ho l'impressione ch'essa richiederebbe un distacco dalla dottrina tradizionale dello spazio e del tempo ancor più profondo di quello richiesto dalla teoria della relatività. Mentre la fisica sta rendendo la materia meno materiale, la psicologia sta rendendo lo spirito meno spirituale. Abbiamo avuto occasione in un precedente capitolo di confrontare l'associazione d'idee al riflesso condizionato.

Quest'ultimo, che ha preso il posto della prima, è evidentemente molto più fisiologico.

(Questo è soltanto un esempio; non vorrei esagerare l'importanza del riflesso condizionato). Così, da entrambe le parti, fisica e psicologia si stanno avvicinando l'una all'altra e rendono quindi più probabile la dottrina del «monismo neutrale» suggerita dalla critica di William James alla «coscienza». La distinzione tra spirito e materia fu introdotta nella filosofia dalla religione, per quanto sia sembrato a lungo che avesse solide fondamenta. Credo che spirito e materia siano comodi mezzi per raggruppare gli avvenimenti. Alcuni avvenimenti, lo ammetto, appartengono solo a gruppi materiali, ma altri appartengono ad entrambi i tipi di gruppo, e quindi sono contemporaneamente materiali e spirituali. Questa dottrina realizza una grande semplificazione nella nostra immagine della struttura del mondo.

La fisica e la fisiologia moderne gettano nuova luce sull'antico problema della percezione. Se c'è qualcosa che si può chiamare «percezione», ciò dev'essere in un certo senso un effetto dell'oggetto percepito, e deve più o meno assomigliare all'oggetto, se dev'essere una fonte di conoscenza dell'oggetto stesso. Il primo requisito può essere soddisfatto solo se esistono dei legami causali indipendenti, in maggiore o minor misura, dal resto del mondo. Secondo la fisica, è proprio così. Le onde luminose viaggiano dal sole alla terra, e nel far così obbediscono alle loro leggi.

Questo è vero solo all'ingrosso. Einstein ha dimostrato

che i raggi di luce sono soggetti alla gravitazione. Quando raggiungono la nostra atmosfera, essi subiscono la rifrazione, e alcuni vengono deviati più degli altri. Quando poi raggiungono un occhio umano, accade una quantità di cose che non sarebbero accadute altrove, che terminano con ciò che chiamiamo «vedere il sole». Ma benché il sole della nostra esperienza visiva sia assai diverso dal sole degli astronomi, è tuttavia una fonte di conoscenza per questi ultimi, perché «vedere il sole» differisce dal «vedere la luna» per ragioni causalmente connesse alla differenza tra il sole degli astronomi e la luna degli astronomi. Ciò che possiamo sapere in questo modo degli oggetti fisici sono però soltanto certe astratte caratteristiche strutturali. Possiamo sapere in un certo senso che il sole è rotondo, per quanto non proprio nel senso in cui ciò che vediamo è rotondo; ma non abbiamo alcuna ragione di supporre che esso sia luminoso e caldo, perché la fisica può spiegare perché esso sembri tale senza dover supporre che esso sia tale. Quindi la nostra conoscenza del mondo fisico è soltanto astratta e matematica. Il moderno empirismo analitico, di cui sono andato esponendo i tratti, differisce da quello di Locke, di Berkeley e di Hume per il fatto d'inglobare la matematica e di sviluppare una serrata tecnica logica. È così in grado, riguardo a certi problemi, di giungere a risposte definitive, che hanno le caratteristiche della scienza piuttosto che della filosofia. Ha il vantaggio, in paragone alle filosofie dei costruttori di sistemi, d'essere in grado d'affrontare i problemi uno alla volta, invece di dover scoprire d'un sol colpo una teoria monolitica per l'intero

universo. I suoi metodi, sotto questo aspetto, somigliano a quelli della scienza. Non ho alcun dubbio che, fin dove la conoscenza filosofica è possibile, è con tali metodi che può esser perseguita non ho neppure alcun dubbio che, con questi metodi molti antichi problemi siano affatto solubili. Rimane, però, un vasto campo, tradizionalmente incluso nella filosofia, per il quale i metodi scientifici sono inadeguati. Questo campo comprende questioni di fondamentale importanza; la sola scienza, per esempio, non può dimostrare che sia cosa cattiva godere nell'infliggere crudeli pene. Tutto ciò che si può sapere, si può sapere per mezzo della scienza; ma ciò che è legittimamente materia di sentimento resta al di fuori del suo terreno. La filosofia nel corso di tutta la sua storia, è consistita in due parti, disarmonicamente mescolate: da un lato una teoria intorno alla natura del mondo, dall'altro una dottrina etica e politica intorno alla miglior maniera di vivere. Il non aver distinto le due cose con sufficiente chiarezza è stato all'origine di molte confusioni. I filosofi, da Platone a William James, hanno lasciato che le loro opinioni sulla costituzione dell'universo fossero influenzate dal desiderio di miglioramento: sapendo, come essi supponevano, quali convinzioni avrebbero reso virtuosi gli uomini, hanno inventato degli argomenti, spesso molto capziosi, per dimostrare vere quelle convinzioni. Da parte mia rimprovero questa specie di disonestà, sia dal punto di vista morale che da quello intellettuale. Moralmente, un filosofo che impiega la sua competenza professionale per qualche cosa che non sia una disinteressata ricerca della

verità è colpevole d'una sorta di tradimento. E allorché suppone, nel corso dell'indagine, che certe convinzioni, vere o false che siano, son tali da spingere a un buon comportamento, egli limita l'obbiettivo della speculazione filosofica in modo tale da rendere la filosofia una cosa triviale; il vero filosofo è pronto ad esaminare tutti i preconcetti. Quando, consciamente o inconsciamente, si pone qualche limite alla ricerca della verità, la filosofia viene paralizzata dal timore, e si prepara il terreno a una censura governativa che punisca chi propali «pensieri pericolosi»: infatti il filosofo ha già posto un'analogha censura sulle proprie indagini.

Dal punto di vista intellettuale, l'effetto delle errate considerazioni morali sulla filosofia è stato quello di impedire in larghissima misura il progresso. Io non credo che la filosofia possa dimostrare o negare la verità dei dogmi religiosi, ma da Platone in poi la maggior parte dei filosofi ha considerato proprio compito produrre delle «prove» per l'immortalità e per l'esistenza di Dio. Hanno trovato degli errori nelle prove dei loro predecessori (San Tommaso respinse le prove di Sant'Anselmo, e Kant respinse quelle di Cartesio), ma a loro volta ne hanno proposte delle nuove. Per far sembrare valide le loro prove, hanno dovuto falsificare la logica, render mistica la matematica e pretendere che pregiudizi profondamente radicati fossero intuizioni mandate dal cielo.

Tutto ciò è rifiutato dai filosofi che fanno dell'analisi logica l'oggetto principale della filosofia. Essi confessano francamente che l'intelletto umano è incapace di trovare

risposte definitive a molti interrogativi di fondamentale importanza per l'umanità, ma rifiutano di credere che ci sia qualche «più alta» via verso la conoscenza, mediante la quale possiamo scoprire verità nascoste alla scienza e all'intelletto. Di questa rinuncia essi sono stati ricompensati dalla scoperta che a molti problemi, prima avvolti dalla nebbia della metafisica, si può rispondere con precisione, e con metodi obbiettivi che non introducono nella ricerca nulla del temperamento del filosofo, fuorché il desiderio di capire. Prendete domande come: «Che cos'è un numero? Che cosa sono lo spazio e il tempo? Che cos'è lo spirito e cosa la materia?» Non dico che possiamo dare subito risposte definitive a tutti questi antichi interrogativi, ma dico che è stato scoperto un metodo, mediante il quale, come nella scienza, possiamo compiere successive approssimazioni alla verità, in cui ogni nuovo passo risulti da un miglioramento, e non da un rifiuto, di ciò che è venuto prima. Nell'accavallarsi dei fanatismi in conflitto, una delle poche forze unificatrici è la verità scientifica, con cui intendo indicare l'abitudine di basare le nostre convinzioni su osservazioni e deduzioni tanto impersonali e tanto immuni da deformazioni locali e individuali, quanto è possibile a degli esseri umani. Aver insistito per l'introduzione di questo principio nella filosofia, e aver trovato un buon metodo con cui tale principio può esser reso fruttuoso, sono i meriti principali della scuola filosofica di cui sono membro. L'abitudine all'accurata veridicità acquistata attraverso la pratica di questo metodo filosofico può essere estesa all'intera sfera delle attività umane,

producendo, dov'è necessario, una diminuzione del fanatismo ed una accresciuta capacità di reciproca simpatia e comprensione.

Abbandonando una parte delle sue pretese dogmatiche, la filosofia non cessa per questo di suggerire e d'ispirare una via per la vita.

FINE



Created with [Writer2ePub](#)
by Luca Calcinai