

Il nuovo compito d'una filosofia cristiana

di Herman Dooyeweerd

(Da "Studi di Teologia" N°12 - II° Semestre 1994)

E' qui riportato il testo di cinque conferenze fatte dal professor Dooyeweerd al Museo sociale di Parigi nel dicembre 1957 e pubblicati da La revue réformée (1959). Queste conferenze possono legittimamente costituire il sunto del primo volume dell'opus magnum di Dooyeweerd A New Critique of Theoretical Thought. Ciò potrà in parte spiegare la densità di certe pagine ed eventualmente sollecitare il lettore ad una lettura della più vasta opera dell'A.

1. [La sedicente autonomia del pensiero filosofico](#)
2. [La base religiosa della filosofia greca](#)
3. [La base religiosa della filosofia scolastica](#)
4. [La base religiosa della filosofia umanista](#)
5. [Il nuovo compito di una filosofia cristiana](#)

I. LA SEDICENTE AUTONOMIA DEL PENSIERO FILOSOFICO

Il problema di definire che significato abbia parlare di una filosofia cristiana ha assunto una grande attualità dopo la prima guerra mondiale. La discussione su questo problema è stata senza dubbio ravvivata dalla crisi universale della civiltà occidentale che sembrava averla accantonata durante la supremazia del dogma dell'autonomia della ragione. Il processo di secolarizzazione del pensiero filosofico occidentale era già stato anticipato dalla scolastica del basso medioevo sotto l'influenza del tema religioso dualista natura-grazia, ma ha avuto compimento con la supremazia dell'umanesimo nel secolo dell'Illuminismo. Ciò che s'indicava come pensiero cristiano, sembrava definitivamente relegato tra le mura dei seminari teologici e considerato espressione d'uno spirito scolastico sorpassato.

Ma il processo di secolarizzazione è sfociato in uno sradicamento del pensiero filosofico e in una crisi dei fondamenti dello stesso pensiero sui quali si era basato, da Cartesio in poi, il dogma dell'autonomia della ragione umana. La fede nell'autarchia del pensiero teoretico, che non poneva problemi in una fase anteriore della filosofia occidentale, è divenuta oggi fortemente problematica.

Ecco perché il problema della possibilità di una filosofia cristiana non può più essere considerato un problema sorpassato. Al contrario, esso ha riacquisito un'importanza universale in rapporto alla discussione sui fondamenti ultimi del pensiero filosofico.

Tale discussione sollecita una nuova base. Non si può più partire dal dogma dell'autonomia della ragione teoretica e dalle sedicenti verità naturali per domandarsi poi se la filosofia possa elevarsi ad un livello superiore con l'aiuto della fede cristiana. Un simile modo d'affrontare la questione ci ricondurrebbe al pensiero

scolastico nella sua forma razionalista e non potrebbe che sfociare in una discussione poco critica sui rapporti della filosofia con la teologia cristiana.

La crisi universale dei fondamenti tradizionali del pensiero filosofico, esige piuttosto l'abbandono d'ogni atteggiamento dogmatico circa il carattere di autonomia della ragione umana. Il problema non è più sapere se è possibile una filosofia cristiana parallela ad una filosofia autonoma che rimanga entro i limiti della ragione naturale. Occorre piuttosto domandarsi se è possibile una filosofia autonoma, che si riveli cioè indipendente da qualsiasi presupposto religioso. In altri termini, noi non ci interessiamo ad una sorta di difesa d'una filosofia cristiana qualsiasi, che si attribuisca un carattere teologico o meno. Questa posizione apologetica è perdente in partenza, fino a quando s'ammette la possibilità d'una filosofia estranea ad ogni presupposto sopra-razionale. In effetti, se tale filosofia fosse possibile, bisognerebbe ammettere che una filosofia cristiana sarebbe una contraddizione di termini.

Occorre rovesciare i ruoli. La necessità della difesa compete a coloro che pretendono sostenere dogmaticamente l'autonomia della ragione come un'illecita confusione tra la filosofia ed una teologia che viola il confine di ciò che è verificabile empiricamente e razionalmente.

D'altra parte occorrerà evitare di squalificare la ragione umana e pretendere a priori che la filosofia debba attingere la sua conoscenza ad una fonte più elevata rispetto alla scienza, senza rendersi conto della natura intrinseca del pensiero filosofico. I giudizi filosofici devono infatti essere verificabili, a meno che non si intenda aprire la porta ad un soggettivismo illimitato.

Prima di tutto bisogna esaminare se tra il pensiero filosofico e la sfera centrale della coscienza umana che definiamo religiosa ci sia un punto di contatto intrinseco. Questo implica una critica penetrante del dogma dell'autonomia del pensiero filosofico rispetto alla religione. Non è sufficiente spingersi il più lontano possibile con questo dogma per scontrarsi poi con la sua insufficienza e fare allora ricorso ad un complemento soprannaturale da parte di una rivelazione divina.

Questa è la strada percorsa da Maurice Blondel, l'illustre pensatore di Aix-en-Provence, per dimostrare la necessità di una filosofia cristiana. Noi non possiamo seguirlo in quella direzione.

In questo caso, l'inizio stesso del nostro pensare mancherebbe di un atteggiamento sufficientemente critico. Noi ci metteremmo così in cammino senza sapere se la via non sia già dettata da pregiudizi che sorpassano il pensiero filosofico e dei quali ignoriamo la vera natura. Il risultato non potrebbe essere che una sintesi, di carattere scolastico, tra una filosofia che si ritiene autonoma e la fede cristiana, e non una riforma intrinseca del pensiero filosofico nel senso veramente cristiano. Questo è il motivo per cui non ci interessa affatto sapere se Emile Bréhier aveva ragione quando diceva che non c'è mai stata una vera filosofia cristiana in quanto tutte le idee filosofiche dei padri della chiesa e dei pensatori medievali erano derivate dalla filosofia antica. Non si tratta d'una questione di fatto, ma "di diritto".

La tesi di Bréhier parte dal dogma dell'autonomia della ragione che noi ci siamo proposti di mettere in discussione. In effetti non ci si è mai resi conto, in modo veramente critico, della natura intrinseca di questo presupposto. Non ci si è mai

chiesti se questa sedicente autonomia sia compatibile con la struttura interna del pensiero filosofico che, come si vedrà, ha sempre carattere teoretico, per quanto sia definita scientifica o metascientifica. Sarebbe dunque stato doveroso porsi il problema. E' infatti incontestabile che l'idea dell'autonomia della filosofia ha assunto un significato diverso nella filosofia greca, nella scolastica e nella filosofia umanista moderna. Quando ci si sforza di scoprire la vera causa di questa divergenza di significati, ci si trova di fronte a motivi ultimi che sorpassano decisamente la struttura del pensiero teoretico e si rivelano dei veri e propri motivi religiosi. E' impossibile penetrare davvero a fondo il pensiero greco, medievale o umanista, senza aver inteso il senso religioso di questi motivi ultimi sui quali si tornerà in seguito.

Anche Edmund Husserl, fondatore della moderna fenomenologia, la cui fede nella ragione autonoma quale condizione sine qua non della filosofia non è mai stata scossa dalla crisi fondamentale del pensiero occidentale, ha constatato che con Cartesio si è manifestata una concezione tutta nuova di questa autonomia, che si distingue nettamente da quella dei pensatori greci. Egli non fa alcun riferimento alla concezione scolastica legata a Tommaso d'Aquino. Ma è evidente che quest'ultima è diversa sia dalla concezione greca sia da quella di Cartesio e di tutto il pensiero umanista posteriore, perché prende le sue mosse dal motivo religioso naturagrazia.

Di fronte a tutte queste divergenze circa il significato da attribuire all'autonomia del pensiero filosofico, il dogma dell'autonomia perde il diritto di essere accettato come punto di partenza della filosofia. A dire il vero esso è incapace di fornire una base comune per la discussione tra le diverse scuole filosofiche che pretendono d'assumerlo. Non si pretende che i suoi sostenitori lo abbandonino in partenza, si domanda soltanto che permettano un'indagine critica sulla sua natura. Tale indagine spetta alla critica trascendentale del pensiero filosofico così com'è intesa nella filosofia dell'idea di legge. Cioè come prolegomena a tutta la filosofia futura e come fondamento critico di ogni ricerca storica sullo sviluppo del pensiero occidentale. Per critica trascendentale, intendiamo un esame delle condizioni necessarie e universalmente valide che sole rendano possibile il pensiero filosofico e siamo in accordo con la struttura interna di tale pensiero.

Questa critica dovrà essere realmente radicale in quanto che non potrà accettare alcun assioma o presupposto dogmatico circa la natura intrinseca della filosofia. Non potrà inoltre permettersi d'eludere nessuna delle questioni fondamentali legate al suo esame, quand'anche dovesse rivelarsi necessario penetrare fino a certi fondamenti del pensiero teoretico che vanno al di là della sfera immanente di questo stesso pensiero. Ci si dovrà dunque ben guardare dal confondere questa critica con la critica kantiana della ragion pura o con la critica fenomenologica della conoscenza, così com'è concepita da Edmund Husserl.

Entrambe partono dall'autonomia del pensiero filosofico come assioma che non necessita di giustificazioni. Ciò significa che il loro esame è dogmatico fin dall'inizio. Husserl ha dichiarato che la sua critica fenomenologica è veramente radicale perché non ammette alcun elemento oscuro o pregiudizio, e conduce ai fondamenti ultimi di ogni conoscenza possibile. Ma come prestargli fede, quando vediamo che alla fine della sua vita ha elevato la sua fenomenologia trascendentale al rango di una religione che ha il mandato messianico di rigenerare l'umanità conducen-

dola alla sua vera autonomia? E' possibile che una filosofia che pretende di essere puramente scientifica sia penetrata fino ai fondamenti ultimi della conoscenza quando non ha ancora visto i limiti intrinseci del pensiero fenomenologico?

Husserl, così come Kant, non ha visto alcun problema nell'attitudine teoretica della filosofia. Il dogma dell'autonomia del pensiero teoretico esclude in principio la questione fondamentale di sapere se tale attitudine dipenda da condizioni necessarie incompatibili con questa autonomia.

Evitiamo dunque con cura questo dogma preconetto, per poter fare del pensiero teoretico stesso un problema critico.

Che cos'è la struttura interna di questo pensiero? L'attitudine teoretica è caratterizzata da una relazione antitetica tra la funzione logica del nostro atto di pensiero e gli aspetti non-logici della nostra esperienza. Vale a dire: nell'attitudine teoretica questa funzione logica è opposta a tutti gli aspetti non-logici della nostra esperienza.

I diversi aspetti della nostra esperienza, tra i quali l'aspetto logico ha soltanto un posto tra gli altri, hanno carattere modale. Vale a dire, non sono altro che i modi fondamentali dell'esperienza e non si rapportano affatto ad un qualcosa di concreto, per esempio un avvenimento o un oggetto, ma semplicemente al come, alla maniera specifica di compiere l'esperienza. Come tali, questi aspetti modali si trovano alla base di tutta la nostra conoscenza della diversità che esiste nella realtà empirica, diversità che non può risultare dalla nostra distinzione logica, ma ne è invece il presupposto. I diversi aspetti modali appartengono alla struttura trascendentale della nostra esperienza, cioè alle condizioni indispensabili, a prescindere dalle quali la conoscenza risulterebbe impossibile.

Quali sono questi modi fondamentali? La nostra esperienza ha un aspetto numerico, un aspetto spaziale, un aspetto di movimento puro, un aspetto di energia, un aspetto biotico (quello della vita organica), un aspetto sensitivo che abbraccia il sentimento soggettivo così come la percezione sensoriale, un aspetto logico, un aspetto storico-culturale, un aspetto di significazione simbolica (che si trova alla base di ogni tipo di linguaggio), un aspetto sociale, un aspetto economico, un aspetto estetico, un aspetto giuridico, un aspetto morale, un aspetto di fede.

Bisogna constatare che l'aspetto logico del nostro pensiero non è che uno dei modi fondamentali della nostra esperienza integrale. Esso è il modo analitico di fare distinzioni, quello che dissocia ciò che ci viene dato come un tutto unito per poi concepirlo in relazioni logiche di identità, diversità, implicazione, ecc. Gli aspetti non-logici della nostra esperienza, che nell'attitudine teorica del pensiero sono opposti all'aspetto logico, non sono affatto di natura analitica. Essi resistono al nostro sforzo logico di coglierli in un concetto logico. E' da questa resistenza che nasce il problema teoretico. Sono, di conseguenza, teoretici tutti i problemi del genere seguente: "Che cos'è il numero? Che cos'è la vita organica? Che cos'è la storia culturale? Che cos'è il diritto?" Eccetera. Tali problemi sono di natura filosofica, perché fanno riferimento ai modi fondamentali dell'esperienza umana.

Tuttavia, la critica trascendentale del pensiero teoretico è confrontata con questioni preliminari che toccano l'attitudine teoretica come tale. Se tale attitudine è caratterizzata da una relazione antitetica tra l'aspetto logico e tutti gli aspetti non-

logici dell'esperienza, occorre anzitutto chiedersi se questa antitesi teorica corrisponde alla struttura della nostra esperienza attuale e integrale. E qui occorre rispondere categoricamente in modo negativo.

L'attitudine teoretica del nostro pensiero, caratterizzata da questa relazione antitetica, risulta da un'astrazione artificiale attraverso la quale separiamo i diversi aspetti della nostra esperienza integrale dal loro legame di coesione intrinseca e indissolubile che è un dato per noi e un presupposto di ogni analisi teoretica del nostro orizzonte di esperienza. L'atto reale e concreto del nostro pensiero teorico, non è affatto identico al suo aspetto logico. Esso presenta infatti altri aspetti modali e, in quest'atto concreto, l'aspetto logico non è separato da tutti gli altri. Esso non può agire se viene privato dal suo legame con gli altri aspetti.

Ciò significa che la relazione antitetica che caratterizza l'attitudine teoretica del nostro pensiero non è una relazione ontica e di conseguenza non corrisponde alla realtà empirica. E' soltanto una relazione intenzionale, di carattere analitico, implicita nell'atto teorico d'astrazione.

Ma che cos'è questo legame di coesione tra i diversi aspetti della nostra esperienza di cui facciamo astrazione nell'attitudine teoretica? Questa è una domanda d'importanza primaria che deve imporsi là dove l'attitudine teoretica è resa veramente un problema critico. Ma questa domanda non può mai sorgere fintanto che si rimane attaccati dogmaticamente alla sedicente autonomia del pensiero teorico.

Riflettendo su questo problema trascendentale siamo confrontati col fondamento ultimo della diversità modale della nostra esperienza. E' il tempo universale ed integrale che abbraccia tutti gli aspetti di questa esperienza ed è la loro base comune, il loro motivo di coesione e ciò che si esprime in ciascuno di essi in una modalità specifica. Inteso in questo senso universale e integrale, il tempo ha come il carattere di un prisma in quanto rifrange in una diversità di modi, un'unità centrale e radicale della nostra coscienza che metteremo completamente in evidenza nel proseguimento della nostra ricerca.

Al di fuori del tempo, questa diversità di aspetti della nostra esperienza perderebbe ogni senso e sarebbe un grave errore immaginare che ci siano certi aspetti modali della nostra esperienza, per esempio l'aspetto spaziale, logico o morale, che siano di carattere non-temporale o sopra-temporale. Ecco perché occorre fare attenzione a non identificare il tempo integrale con uno dei suoi aspetti modali, per esempio l'aspetto di movimento o l'aspetto biotico o l'aspetto del sentimento o quello storico. E' precisamente ciò che hanno fatto ripetutamente i filosofi che hanno meditato su questo soggetto. Si sono combattuti sulla questione di sapere se il vero tempo è di natura fisica, vitale, sensitiva o storica. Ma il tempo è di natura integrale così come la nostra esperienza temporale.

Il tempo presenta una stretta correlazione tra ordine e durata. La durata è il tempo nella sua forma reale e individuale che è sottomessa ad un ordine di tempo. Il tempo-ordine è una legge della durata ed ha carattere generale. Non bisogna mai perdere di vista la correlazione d'ordine e di durata del tempo.

Illustriamolo attraverso un esempio che fa riferimento all'aspetto biotico del tempo. Per tutti gli organismi superiori c'è un ordine di tempo che regola la successione delle diverse fasi del loro sviluppo. Nondimeno, per ogni organismo la

durata della vita è del tutto individuale. Non è certo che la vita di un organismo abbia una durata sufficiente per attraversare tutte le fasi del suo sviluppo secondo il tempo-ordine. Ma la durata rimane sempre soggetta all'ordine del tempo nel suo aspetto biotico. Non è possibile nascere già adulto o vecchio.

E' l'ordine del tempo, nel suo senso integrale e inter-modale, che ha disposto tutti gli aspetti della nostra esperienza secondo un ordine irreversibile di anteriore e posteriore che si realizza nel processo genetico del mondo empirico.

E' quest'ordine inter-modale del tempo che si esprime nella struttura di ciascun aspetto modale. Quando ci impegniamo in un'analisi di questa struttura, incontriamo un momento centrale che garantisce il senso irriducibile di ogni aspetto. Ma questo nucleo modale può rivelare il suo significato centrale soltanto nel legame indissolubile con una serie di momenti analogici che esprimono la coesione dell'aspetto in questione con tutti gli altri che occupano un posto anteriore o posteriore nell'ordine del tempo. In accordo con quest'ordine è possibile distinguere tra i momenti analogici, momenti anticipanti e posticipanti. Queste analogie aprono e approfondiscono il senso dell'aspetto modale senza pregiudicare la sua natura, che viene garantita dal suo nucleo modale.

Si osservi per esempio la struttura modale dell'aspetto sensitivo della nostra esperienza. Il nucleo modale di tale aspetto non può essere definito perché è irriducibile. Dice un proverbio tedesco: ciò che non si può definire è considerato sentimento. Ma tale proverbio può essere applicato al nucleo modale di ciascun aspetto.

Tuttavia questo momento centrale è legato a momenti analogici. Il momento emozionale del sentimento è un'analogia del movimento puro ed estensivo. Si tratta di un movimento del sentimento, proprio come la vita sensitiva, nella sua condizione sensoriale, è un'analogia della vita organica (in senso biotico). Entrambe le analogie fanno riferimento ad aspetti anteriori della nostra esperienza e sono pertanto di carattere retrospettivo. Esse si manifestano ugualmente nella vita sensitiva degli animali.

Ma le funzioni superiori dell'aspetto sensitivo, che si aprono solamente nella vita sensitiva degli uomini, hanno carattere anticipante in quanto esprimono il legame dell'aspetto sensitivo con gli aspetti successivi. Di tale natura sono il sentimento logico, il sentimento linguistico, il sentimento di giustizia, il sentimento estetico, morale e così via.

Così tutto l'ordine temporale degli aspetti trova espressione nella struttura dell'aspetto sensitivo. Vale a dire che questa struttura è essa stessa una struttura modale del tempo in quanto ordine. Il tempo universale e integrale non può essere concepito per mezzo di un concetto teorico perché sta alla base di ogni nozione ed è la condizione necessaria del pensiero teorico. E' proprio la sua continuità inter-modale, questo legame ininterrotto tra i diversi aspetti della nostra esperienza che è destinato a sfuggire a qualsiasi concetto teorico. Riflettendo sul tempo integrale come condizione necessaria del pensiero teorico, non possiamo che concepirlo attraverso un concetto-limite della totalità dei suoi aspetti. Una simile idea ha grande valore in quanto ci permette di non assolutizzare qualche aspetto particolare. Ma non sarà in grado di cogliere teoricamente il tempo nella sua continuità inter-modale. Essa non può far altro che avvicinarvisi nella discontinuità dei suoi aspetti, dissociati l'uno dall'altro dall'analisi teorica.

Ma la continuità intermodale del tempo è vissuta immediatamente nell'attitudine pre-teorica dell'esperienza ingenua. Non abbiamo in mente qui l'intuizione metafisica di Bergson che si suppone riveli il vero tempo vissuto come una durata bio-psichica pura, separata da ogni aspetto spaziale e fisico. Noi siamo dell'avviso che il tempo vissuto, in senso bergsoniano, altro non sia che una descrizione teorica, senza dubbio assai interessante, di un aspetto particolare del tempo integrale, che questo illustre filosofo ha scambiato per il tempo integrale. Ciò che noi abbiamo in mente invece, è la coscienza spontanea del tempo integrale nella coesione continua di tutti i suoi aspetti che si presenta in una situazione concreta.

Nell'attitudine ingenua e pre-teorica dell'esperienza, la funzione logica non è assente. Ma resta completamente immersa nella continuità intermodale del tempo integrale. Essa non si oppone affatto agli aspetti non-logici della nostra esperienza per distinguerli come tali, in modo teorico, dissociandoli l'uno dall'altro. Essa manca assolutamente di questa relazione antitetica implicata nell'attitudine teorica del pensiero.

Nell'esperienza ingenua o pre-teorica, la nostra attenzione non è diretta verso gli aspetti astratti della nostra esperienza. La realtà empirica si offre invece a noi in una diversità di strutture tipiche di totalità individuali, strutture d'individualità di cose, di avvenimenti concreti, di collettività sociali e così via. Queste strutture d'individualità abbracciano tutti gli aspetti della nostra esperienza in modo integrale. Ma all'interno di queste strutture, gli aspetti si trovano individualizzati e raggruppati secondo una maniera tipica, come aspetti di un tutto individuale. Tuttavia, la diversità modale degli aspetti si trova alla base della diversità delle strutture d'individualità. Un'opera d'arte, come totalità individuale, si distingue istintivamente da un nido d'uccello perché la prima è caratterizzata dall'aspetto estetico. Il nido d'uccello non è privo di questo aspetto. Solo che questo aspetto non ha un ruolo qualificante e dirigente nella struttura globale di questo oggetto.

Tuttavia è una caratteristica essenziale dell'esperienza ingenua abbracciare in effetti tutti gli aspetti modali nel loro legame continuo, garantito dal tempo integrale. E' completamente estranea all'esperienza ingenua l'operazione di isolare un certo aspetto, per esempio l'aspetto sensoriale di una cosa individuale. Immersa com'è nella continuità intermodale del tempo integrale, l'esperienza ingenua non può che essere integrale.

Ma come è possibile questo carattere integrale dell'esperienza ingenua? E' possibile a causa della relazione soggetto-oggetto inerente a questa esperienza. Tale relazione è completamente diversa dalla relazione antitetica che caratterizza l'attitudine teorica. In virtù della relazione soggetto-oggetto, l'esperienza ingenua attribuisce funzioni e qualità oggettive a cose ed avvenimenti, in certi aspetti modali nei quali queste cose non possono comparire come soggetti.

Per esempio, noi attribuiamo all'acqua, nell'aspetto della vita organica, la funzione oggettiva di essere un mezzo necessario alla vita. Sappiamo bene che un nido d'uccello non è vivo come l'animale che lo abita, ma non sappiamo coglierlo nella sua struttura tipica, se non vedendolo come un oggetto formato dall'uccello e destinato ad avere una funzione oggettiva nella vita di questo animale. Inoltre questo nido, così come l'acqua, hanno delle funzioni oggettive negli aspetti posteriori della nostra esperienza.

Guardando una delle magnifiche cattedrali del vostro paese, non posso che farne esperienza nella sua struttura tipica, caratterizzata dalla sua funzione oggettiva nell'aspetto della fede. La sua destinazione oggettiva al culto di una comunità cristiana, si è impressa nella totalità della sua realtà empirica che abbraccia tutti gli aspetti dell'esperienza. Ecco perché nell'attitudine ingenua dell'esperienza e del pensiero, questa relazione soggetto-oggetto è colta come una relazione strutturale della realtà. Vale a dire che le funzioni oggettive appartengono alle cose che ho menzionato secondo la loro struttura intrinseca, ma soltanto in rapporto a funzioni soggettive possibili che le cose stesse non possiedono negli aspetti in questione della realtà empirica.

Il concetto metafisico di sostanza, il concetto della "cosa in sé", è assolutamente estraneo all'esperienza ingenua, così com'è estranea la limitazione astratta della realtà delle cose e degli avvenimenti secondo gli aspetti modali, che costituiscono il campo di ricerca della fisica, della chimica, della biologia o della psicologia sperimentale.

Un confronto serio tra l'attitudine teorica del pensiero e l'esperienza pre-teorica, detta anche ingenua, deve dunque condurre alla seguente conclusione: l'esperienza ingenua, mancando di una conoscenza approfondita della realtà nei suoi diversi aspetti è un'esperienza integrale, caratterizzata dalla relazione soggetto-oggetto che lascia la realtà empirica intatta. L'attitudine teorica del pensiero, al contrario, dissocia quest'esperienza integrale in virtù della relazione antitetica inerente all'analisi teorica.

Partendo dal dogma dell'autonomia del pensiero teorico, si è misconosciuta questa differenza fondamentale tra l'attitudine ingenua e l'attitudine teorica del pensiero. Tutto ciò ha dato luogo ad un'interpretazione completamente falsata dell'esperienza ingenua, che è stata considerata una teoria non-critica della realtà, teoria conosciuta come realismo ingenuo.

Secondo questa teoria si suppone che l'esperienza ingenua immagini che la coscienza umana si collochi come un apparecchio fotografico di fronte alla realtà in sé, e che tale realtà in sé si rifletta in un modo adeguato nella nostra percezione sensoriale. Ecco una fatale identificazione della relazione soggetto-oggetto con la relazione antitetica del pensiero teorico.

A partire da questa concezione falsata ci si è sforzati di confutare l'esperienza ingenua per mezzo di una teoria della conoscenza cosiddetta critica e dei risultati della fisiologia e della psicologia sperimentale. E' senza dubbio un curioso spettacolo questa confutazione scientifica dell'esperienza ingenua che, dopotutto, non è affatto una teoria ma un semplice dato del quale ogni teoria filosofica dell'esperienza dovrebbe cercare di rendere ragione in modo soddisfacente! Un'epistemologia che in virtù del suo dogmatismo teorico è incapace di render ragione dell'esperienza ingenua dev'essere falsa fin dai suoi fondamenti.

Ma torniamo alla relazione antitetica inerente al pensiero teorico. Abbiamo visto che questa relazione risulta da una astrazione che non ha che un significato logico intenzionale, perché non può realmente eliminare questo legame continuo del tempo integrale, che si trova alla base del pensiero teorico in quanto sua condizione necessaria. Abbiamo constatato che da questa relazione antitetica, nella quale

la nostra funzione logica si oppone a tutti gli aspetti non-logici dell'esperienza, nasce il problema teorico.

Ma il pensiero teorico non può accontentarsi del problema. Occorre passare dall'antitesi alla sintesi. Occorre pervenire ad una nozione logica dell'aspetto non-logico, ad un'unione teorica del logico e del non-logico. E' qui che si annuncia un nuovo problema trascendentale che si potrebbe formulare così: "Come ci è possibile pervenire ad una sintesi tra l'aspetto logico e gli aspetti non-logici dell'esperienza che sono stati dissociati e opposti l'uno agli altri nell'antitesi teorica?"

Porre questo problema, significa sottomettere tutti i possibili punti di partenza del pensiero teorico ad una critica fondamentale. Si tratta infatti di trovare un punto centrale nella nostra coscienza che possa servire come punto di partenza della sintesi teorica, senza la quale nessuna filosofia è possibile.

Ora, salta agli occhi che il vero punto di partenza della sintesi teorica, qualunque esso sia, non si può trovare in uno dei due termini della relazione antitetica, cioè l'aspetto logico da un lato e gli aspetti non logici dell'altro. E' impossibile, in effetti, che la relazione antitetica, condizione sine qua non dell'attitudine teorica, presenti in se stessa un punto di partenza per la sintesi. Questo punto centrale deve trovarsi al di sopra della sintesi teorica. Ed è qui che il dogma dell'autonomia del pensiero teorico conduce i suoi sostenitori ad un'inevitabile impasse.

Per mantenere questa cosiddetta autonomia, sono obbligati a cercare il punto di partenza della sintesi teorica nel pensiero teorico stesso. Ora, esistono tante possibilità di sintesi quanti sono gli aspetti modali non-logici. In accordo con questa diversità di possibilità, il pensiero teorico si è differenziato in una pluralità di punti di vista particolari: c'è un pensiero sintetico di carattere matematico, fisico, biologico, psicologico, storico, linguistico e così via. Ma il punto di partenza di tutte le modalità di sintesi dev'essere uno solo e uguale per tutti, perché il problema trascendentale della sintesi teorica non può essere diverso a seconda delle modalità. Quale sarà, tra questi diversi punti di vista scientifici, il punto di partenza del pensiero filosofico come pensiero sintetico? C'è l'imbarazzo della scelta. Ma qualunque scelta il filosofo operi, condurrà inevitabilmente all'assolutizzazione di una specifica modalità di sintesi. Tale è l'origine di tutti gli "ismi", nell'immagine teorica della nostra esperienza della realtà empirica, per esempio il matematicismo, l'energismo, il biologismo, lo psicologismo, lo storicismo, l'estetismo e così via.

In nome della cosiddetta autonomia del pensiero, si cerca di ridurre tutti gli aspetti dell'esperienza a semplici modalità dell'unico aspetto assolutizzato. E' curioso che, in virtù del fatto che ciascun aspetto della nostra esperienza riflette nella sua propria struttura l'ordine integrale di tutti gli aspetti, ciascun ismo ha l'aria di essere ben fondato. Tuttavia, l'assolutizzazione che si trova alla base di tutti questi ismi non è affatto spiegabile dal punto di vista puramente teorico. Al contrario, da un punto di vista teorico essa si rivela fundamentalmente non-critica. In primo luogo, è precisamente la struttura antitetica del pensiero teorico che si oppone ad ogni sforzo di ridurre uno degli aspetti a modalità dell'altro. La coesione tra i diversi aspetti della nostra esperienza, la loro comune radice e la loro origine non possono avere carattere sintetico-speciale. Cercando di eliminare i limiti modali dei diversi aspetti, ogni assolutizzazione di un aspetto particolare, trascina ineluttabilmente il pensiero teorico verso antinomie interne.

In secondo luogo, in ogni sintesi speciale assolutizzata il problema del punto di partenza riemerge e rimane privo di soluzione. Sono proprio i diversi ismi nelle visioni teoriche dell'esperienza e della realtà empirica che rivelano l'intervento di un motivo sopra-teorico, e come vedremo religioso, nel processo del pensiero filosofico. Perché in ogni ambito del pensiero teorico non c'è posto per l'assoluto. In virtù della sua struttura relativa, fondata sulla relazione antitetica, questo pensiero non può assolutizzarsi da se stesso.

Ecco perché l'assolutizzazione di un punto di vista sintetico speciale, che riscontriamo in ogni ismo è piuttosto un indice del fatto che la ragione teorica manca di autonomia.

Abbiamo così provato in modo inconfutabile che il pensiero teorico, in virtù della sua struttura interna, è dipendente da un punto di partenza sopra-teorico che ne esclude l'autonomia? Non affermiamolo troppo precipitosamente. Poiché ci verrebbe risposto che ci sono alcune tendenze filosofiche che ritengono di poter situare il loro punto di partenza nella ragione teorica senza cadere nella posizione non-critica di un ismo qualsiasi.

Si ricorderà da una parte la metafisica aristotelica e tomista dell'essere, dall'altra la critica trascendentale della conoscenza sviluppata da Kant e la fenomenologia di Husserl. Per quanto riguarda la metafisica aristotelica e tomista, sarà sottoposta alla nostra critica trascendentale nelle due conferenze che seguiranno.

Per il momento vogliamo dirigere l'attenzione alla soluzione kantiana del problema che concerne il punto di partenza della sintesi teorica.

Per scoprire questo punto di partenza in maniera critica, Kant ha scelto la via della riflessione teorica introspettiva sull'io pensante. Ciò significa che egli intende penetrare fino al punto di riferimento centrale di ogni tipo di sintesi teorica possibile.

In effetti è innegabile che questo metodo trascendentale contiene una grande promessa. Fintanto che la nostra visione logica è rivolta agli aspetti non-logici dell'esperienza, coi quali la sintesi teorica dev'essere effettuata, il pensiero si trova come disperso in una diversità e non troviamo questo io, punto di riferimento centrale di tutta l'esperienza umana.

Se domandate a tutte le scienze speciali che si interessano all'uomo "Che cos'è l'uomo"? Riceverete un quadro d'informazioni ben differenziate che si rifanno ai diversi aspetti dell'esperienza umana. Ma le scienze speciali non possono rispondere alla domanda centrale: che cos'è l'io quale punto di riferimento centrale di tutti gli aspetti modali della nostra esistenza temporale?

Se vogliamo dirigere il pensiero teorico concentricamente sull'io che pensa, sorge immediatamente un nuovo problema di natura trascendentale che possiamo formulare così. "Com'è possibile che il pensiero teorico si diriga concentricamente sull'io, quando in virtù della sua natura antitetica è legato ad una direzione divergente causata dalla dissociazione dei diversi aspetti dell'ordine temporale d'esperienza?"

E' innegabile che anche questo problema è di natura trascendentale che si impone alla ricerca critica in virtù della struttura intrinseca del pensiero teorico. Per scoprire il vero punto di partenza della filosofia è necessario dirigere questo pensiero sull'io che pensa. Ma come potrebbe il pensiero stesso darsi questa direzione da solo? Il pensiero non è una sostanza autonoma, è un atto dell'io che pensa.

L'ultimo problema da noi sollevato si rapporta in effetti alla relazione tra l'io e il suo atto di pensare.

Kant, e dopo di lui Husserl, l'hanno evitato perché tale questione centrale è incompatibile con il dogma dell'autonomia della ragione teoretica. A causa di tale dogma preconcepito, Kant si trova obbligato a cercare il punto di partenza della sintesi teorica nella funzione logica del pensiero che egli chiama l'intelletto. Ecco come pensò di risolvere il problema.

Ogni atto sintetico ed ogni nozione del nostro pensiero deve partire dal cogito: Kant concepisce l'"io penso" come unità logica centrale della coscienza. Come polo soggettivo di ogni atto di pensiero esso non può mai divenire l'oggetto di tale pensiero.

Questo "io penso", concepito come l'unità logica centrale della coscienza, è anche considerato il soggetto trascendentale del pensiero o l'unità trascendentale dell'appercezione, poiché è visto come la condizione necessaria e intrinseca di ogni atto sintetico del pensiero teorico. Questo io logico trascendentale manca di qualsiasi individualità. Non è l'io individuale di una qualsiasi persona, ma il centro logico generale di ogni atto di pensiero possibile. Come tale questo io logico è nettamente distinto da Kant dal cosiddetto "io empirico", che egli identifica con ogni persona psico-fisica che possiamo percepire nello spazio e nel tempo. Egli insiste sul fatto che l'io logico trascendentale non è che la nozione astratta di un'unità logica soggettiva del pensiero e non contiene alcuna molteplicità di elementi. Nello stesso tempo Kant lo definisce una nozione vuota, che non può fornirci alcuna conoscenza di noi stessi perché ogni conoscenza teorica è legata alle percezioni sensoriali nello spazio e nel tempo.

Questo concetto vuoto di un io logico trascendentale può forse rispondere alle esigenze di un vero punto di partenza del pensiero sintetico in senso filosofico? La risposta dev'essere: in nessun modo.

In primo luogo bisogna constatare che il cosiddetto io logico trascendentale non è affatto elevato al di sopra della relazione antitetica tra la funzione logica e le funzioni non logiche dell'esperienza. Al contrario, resta chiuso nel polo logico di quest'antitesi. Per mantenere il dogma dell'autonomia del pensiero teorico, Kant si trovava costretto a dichiarare che l'atto sintetico che unisce la funzione logica con l'aspetto sensoriale dell'esperienza, che egli considera un atto di immaginazione, non può che partire dalla funzione logica dell'intelletto. Questo equivale all'eliminazione del problema trascendentale della sintesi teorica.

In secondo luogo è impossibile che l'io pensante sia un'unità logica senza alcuna molteplicità di momenti. L'io, come punto di riferimento centrale di tutta l'esperienza temporale, non può essere identificato con la sua funzione logica. E la funzione logica dell'io non può essere un'unità senza molteplicità di momenti. O-

gni unità logica è per definizione un'unità relativa in una pluralità di momenti. Così, l'io logico trascendentale si rivela un'idea puramente mitologica.

Il dogma dell'autonomia della ragione teorica ha condotto Kant all'illusione che si possa risolvere il problema centrale della conoscenza teorica senza una vera conoscenza di se stessi. Ecco perché il vero punto di partenza della sua filosofia cosiddetta critica, rimane mascherato da assiomi teorici di natura puramente dogmatica.

Per scoprire questo punto di partenza, occorre prima di tutto sapere qual'è la natura dell'io pensante e della direzione concentrica attraverso la quale il nostro pensiero teorico si dirige sull'io, quale punto di riferimento centrale.

Ora, abbiamo dimostrato che questa direzione concentrica non può in alcun modo risultare dal pensiero teorico stesso. E' soltanto l'io che può dare al suo pensiero teorico questa direzione centrale. L'io è il giocatore nascosto dietro il pensiero che è il suo strumento.

Ma che cos'è questo io? Allorché la filosofia cerca di coglierlo in un concetto, esso indietreggia e, come un fantasma, svanisce nel nulla. Se non esiste un io logico in senso kantiano non esiste neppure un io psico-fisico, un io storico o un io morale. L'io supera tutte le determinazioni modali tipiche dell'orizzonte temporale dell'esperienza con la sua diversità di aspetti.

Benché l'io sia il punto di riferimento centrale di tutta la nostra esperienza temporale, l'io non è nulla in sé. Esiste soltanto in una relazione centrale con altri io ed essa si esprime in ciascun io individuale.

Ma neppure questa relazione centrale tra l'io ed altri io esiste in sé, e si dissolve nel nulla a sua volta qualora venga assolutizzata. Vale a dire che la conoscenza di se stessi, condizione necessaria di una filosofia radicalmente critica, non può essere attinta né nell'io in se stesso, né nella relazione tra gli io, né all'interno dell'orizzonte temporale. Il fatto è che la conoscenza di se stessi, in relazione alla conoscenza degli altri io, non è possibile se non in un legame indissolubile con la conoscenza dell'Origine assoluta, del Creatore che ha espresso la sua immagine nel centro stesso dell'esistenza umana.

Questa conoscenza non è di natura teorica. Non è una conoscenza filosofica né teologica ma una conoscenza nata dall'incontro religioso del Dio vivente con l'uomo creato a sua immagine, al quale Dio si rivolge attraverso la sua Parola. Vale a dire che l'io, nella relazione centrale con altri io, è di natura religiosa così com'è religiosa la direzione concentrica del nostro pensiero verso l'unità di radice della nostra esistenza.

In virtù del fatto che l'io umano non è che uno specchio vuoto destinato a riflettere l'immagine di Dio, è obbligato a ricercare il suo archetipo assoluto per conoscere la sua propria natura. Ecco perché l'io, quale punto di concentrazione di tutta la nostra coscienza ed esistenza, è sottoposto ad una legge di concentrazione religiosa che lo spinge all'esterno di se stesso, verso la sua origine assoluta. Si tratta di una legge che si è mantenuta anche nello stato di apostasia dell'umanità. L'uomo apostata cerca se stesso e la sua origine rivolgendosi agli idoli ed elevando ciò

che è relativo al rango di assoluto. Ecco l'origine di tutte le assolutizzazioni che abbiamo incontrato nella cosiddetta filosofia autonoma.

E' proprio qui che la nostra critica trascendentale del pensiero filosofico è pervenuta al punto critico dove l'insufficienza del pensiero teorico si è manifestata nella sua struttura intrinseca. Il pensiero filosofico ha natura antitetica e sintetica. La sintesi teorica presuppone un punto di partenza. Tuttavia il pensiero teorico, in virtù della struttura antitetica, è incapace di offrirlo. La critica trascendentale è obbligata a infrangere le frontiere del pensiero teorico per compiere il suo dovere ineluttabile cioè per svelare i veri punti di partenza della filosofia. Sono essi che determinano le diverse comprensioni filosofiche dell'ordine globale della nostra esperienza e della realtà empirica.

E' ormai chiaro che è impossibile penetrare fino a questi punti di partenza senza la conoscenza di se stessi e che tale conoscenza ha natura religiosa. Ora, l'io come unità di radice e centro religioso dell'esistenza individuale dell'uomo, è radicato in una comunione spirituale con gli altri io umani. E' una comunione di natura religiosa perché si rivela nel centro dell'esistenza umana. Questa comunione si effettua e si consolida attraverso uno spirito comune che agisce come una forza motrice spirituale nel cuore, nel punto di concentrazione della nostra esistenza.

Questo spirito comune prende corpo in un motivo religioso fondamentale che dà l'orientamento principale e decisivo ad ogni atteggiamento nella vita e nel pensiero che ne deriva.

Quanto meno ce ne rendiamo conto, tanto più saremo dominati da tale forza spirituale. E' questo motivo centrale il vero punto di partenza di ogni filosofia possibile.

In principio, non ci sono che due motivi centrali che agiscono nel cuore dell'esistenza umana. Il primo sorge dall'azione dello Spirito Santo che, attraverso la potente pressione della Parola di Dio, dirige l'uomo (e anche la creazione nella misura in cui è "concentrata" nell'uomo) verso il suo Creatore. Il secondo motivo centrale è quello dello spirito di apostasia, che svia dalla sua vera origine l'impulso concentrico innato del cuore umano per spingerlo verso idoli che nascono dall'assolutizzazione del relativo. Quest'ultimo spirito ha funzione negativa, in quanto l'assolutizzazione distrugge il senso del suo oggetto e di conseguenza conduce al nulla, allorché ci si rende conto di queste implicazioni. Il significato è il modo di esistere (nella dipendenza) di tutto ciò che è stato creato, in quanto si rapporta, al di là e al di sopra di se stesso, alla totalità del significato della creazione e all'Esse-re divino che si esprime in essa in modo creaturale.

Il motivo centrale della Parola di Dio è uno e indivisibile. Ci torneremo in seguito. Al contrario, il motivo centrale dell'apostasia può rivestire contenuti molto diversi. Esso svia l'impulso concentrico del nostro cuore dal vero Assoluto, per dirigerlo verso l'orizzonte temporale dell'esperienza con la sua diversità di aspetti che offrono molteplici possibilità di assolutizzazione.

Ma qualunque esso sia, è sempre un motivo religioso che si trova alla base del pensiero filosofico quale suo vero punto di partenza. Questo è vero sia per la filosofia cristiana, sia per la filosofia che si considera autonoma.

In seguito esporremo i diversi contenuti di questi motivi religiosi e la loro influenza sulla filosofia occidentale a cominciare dai greci. Non vogliamo però concludere la nostra prima conferenza senza rispondere ad una domanda che dev'essersi imposta ad ognuno dei presenti che abbia seguito la nostra esposizione in modo critico. Senza dubbio ci verrà chiesto: la vostra critica trascendentale del pensiero filosofico non deve forse basarsi sull'autonomia della ragione, se vuole dimostrare delle condizioni necessarie implicate nel pensiero teorico in quanto tale? E se la vostra risposta è negativa, che cosa avete provato con la vostra argomentazione? In effetti, niente! Ebbene, desideriamo mettere in luce la sfida che comporta questa domanda critica.

In effetti, se la nostra esposizione fosse partita dall'autonomia della ragione, si sarebbe auto-confutata. Essa è invece partita dal motivo centrale della religione cristiana, quello della creazione, della caduta, della redenzione in Cristo. E vogliamo aggiungere subito, che tale punto di partenza non può fornire alla nostra critica teorica alcuna infallibilità, poiché ogni pensiero umano è fallibile. Nondimeno, la nostra esposizione critica non si è appoggiata che su argomenti riguardanti la struttura intrinseca del pensiero teorico, e di conseguenza verificabili da ciascuna scuola filosofica. Com'è possibile questo?

Il fatto è che il nostro punto di partenza è il solo che escluda l'assolutizzazione di un aspetto particolare dell'esperienza, e di conseguenza ci affranca da tutti quei pregiudizi che impediscono di rendersi conto della reale struttura del pensiero teorico. Tale struttura e tutte le sue implicazioni sono valide per tutti. Ecco perché la nostra esposizione critica, nella misura in cui si è mossa nella sfera interna del pensiero teorico, può rivolgersi a tutti gli amici della filosofia, a prescindere dal loro punto di partenza.

II. LA BASE RELIGIOSA DELLA FILOSOFIA GRECA

Abbiamo sottoposto il dogma dell'autonomia della ragione ad una critica trascendentale. Tale critica ci ha condotti alla convinzione che i veri punti di partenza delle diverse tendenze filosofiche non possono mai trovarsi all'interno del pensiero teorico. Sono invece dei motivi centrali di carattere religioso che si sono rivelati il fondamento ultimo del pensiero.

Ci sono quattro motivi religiosi che hanno dominato lo sviluppo della filosofia occidentale¹. Lasceremo da parte l'influenza dei motivi religiosi di origine orientale. Questi ultimi dovevano giungere ad un compromesso con i motivi menzionati nel testo per poter acquisire una certa influenza sul pensiero occidentale.

In primo luogo abbiamo il motivo centrale del pensiero greco, che a partire da Aristotele è stato designato dai termini forma-materia.

¹ (1) Qualche sforzo per individuare i motivi religiosi presenti nel pensiero non occidentale è stato fatto. In proposito cf H. Inagaki "A philosophical analysis of Traditional Japanese culture" *Philosophia Reformata* LVII (1992) pp. 39-59.

In secondo luogo il motivo centrale biblico del pensiero cristiano, cioè quello della creazione, della caduta e della redenzione attraverso Gesù Cristo, nella comunione dello Spirito Santo.

In terzo luogo, il motivo centrale del pensiero scolastico cristiano, cioè quello della natura e della grazia. Esso ha cercato d'unire il motivo centrale biblico con il motivo greco forma-materia e più tardi con il motivo centrale dell'umanesimo.

In quarto luogo il motivo centrale del pensiero umanista moderno, che dopo Kant è stato designato coi termini natura-libertà. Esso si è imbevuto dei motivi religiosi precedenti per trasformarli nella direzione di una religione secolarizzata dell'umanità.

Prima di addentrarci in un'esposizione del motivo religioso della filosofia greca, vogliamo effettuare qualche osservazione sui caratteri generali dei motivi non-biblici.

In opposizione al motivo centrale delle Sacre Scritture, essi presentano un carattere dialettico. Vale a dire che essi sono intrinsecamente lacerati da un'antitesi religiosa implacabile, dovuta al fatto che sono composti da due motivi in opposizione tra loro. Questi due poli opposti deviano l'io pensante dalla sua reale unità di radice e dalla sua reale Origine. Essi inseriscono il pensiero filosofico, quando si trova sotto il loro dominio, in un processo dialettico nel quale la filosofia viene spinta alternativamente verso un polo o l'altro del motivo religioso di base.

Qual è dunque l'origine di questo conflitto intrinseco nei motivi centrali che hanno carattere non biblico? Esso nasce dallo spirito di apostasia che svia l'impulso innato del cuore umano, indirizzandolo verso l'orizzonte temporale dell'esperienza con la sua diversità di aspetti modali.

Cercando se stesso e la sua Origine divina in uno dei suoi aspetti, l'io si arrende all'assolutizzazione del relativo. Ora noi abbiamo notato che il senso modale di ciascun aspetto non può che rivelarsi in una correlazione indissolubile col senso di tutti gli altri. Vale a dire che l'assolutizzazione religiosa di certi aspetti relativi, fa necessariamente sorgere la rivendicazione degli aspetti trascurati. Essi cominceranno a loro volta a invocare, nella coscienza religiosa, un'assolutezza analoga ma opposta a quella degli aspetti deificati. In altre parole, ogni idolo che sorge dalla divinizzazione del relativo evoca il suo contro-idolo. E' così che si afferma, all'interno dei motivi religiosi idolatri, questa dialettica religiosa causata dalla dissociazione di due motivi opposti.

E' impossibile unificare i due poli dell'antitesi per mezzo di una sintesi. In virtù del suo carattere religioso, tale opposizione dà l'impressione di essere assoluta.

Ecco la differenza fondamentale tra una dialettica teorica ed una religiosa. La prima è inerente alla relazione antitetica che caratterizza l'attitudine teorica del pensiero. Essa esige una sintesi tra l'aspetto logico e gli altri aspetti che gli sono opposti. Questa sintesi, come abbiamo visto, non può essere effettuata a prescindere da un punto di partenza nella sfera centrale della coscienza. Ma quando in questo medesimo punto di partenza si presenta un'antitesi di due motivi opposti, viene a mancare un punto di partenza che permetta di ricomporre questo conflitto centrale in una sintesi finale. L'antitesi religiosa non può trovare alcuna vera solu-

zione fintanto che il motivo religioso dialettico che l'ha generata domina l'io pensante. Non resta nient'altro che attribuire il primato ad uno dei due motivi opposti, operazione che però implica una svalutazione religiosa dell'altro. Questo attribuire alternativamente il primato ora all'uno ora all'altro dei due motivi, provoca un processo dialettico nella filosofia, che si trova condizionata da una dialettica religiosa nel suo punto di partenza. Avviene così che da uno stesso motivo religioso dualista possano nascere tendenze filosofiche diametralmente opposte, tanto da far sembrare che non abbiano nulla in comune.

E' un fenomeno ricorrente nello sviluppo della dialettica religiosa all'interno del pensiero filosofico, il fatto che prima di una fase critica che conduce ad una rigida separazione dei poli opposti, si presenti una tendenza a riconciliarli per mezzo di una logica che si ritiene dialettica.

Tale sforzo testimonia della mancanza di spirito critico nel pensiero filosofico. Così avviene che la sintesi immaginaria che si è effettuata con l'aiuto di tale logica teorica si risolve di nuovo in un'antitesi definitiva non appena la filosofia ritorna ad un atteggiamento critico. Noi incontreremo tutti i tratti tipici di un processo dialettico nello sviluppo della filosofia occidentale, allorché essa si è trovata sotto il dominio di motivi religiosi contenenti un'antitesi radicale. Il vero carattere di questi motivi, si rivela davanti alla piena luce del motivo centrale della rivelazione divina, che in virtù del suo carattere radicale e integrale conduce alla vera conoscenza di se stessi e di Dio.

Il motivo centrale della filosofia greca che, in accordo con la terminologia aristotelica abbiamo designato come motivo forma-materia è nato dall'incontro di due religioni opposte.

Esse sono l'antica religione pre-omerica (religione della vita, una delle numerose religioni della natura) e la religione culturale degli dei olimpici.

L'antica religione della vita divinizzava il fiume eterno della vita organica, uscito dalla madre terra e incapace di fissarsi in alcuna forma individuale. Di conseguenza, gli dei di questa religione sono amorfi. Da questo fiume della vita che scorre eternamente, sorgono periodicamente le generazioni degli esseri transitori. La loro esistenza, limitata da una forma corporea, li sottopone all'orribile destino della morte, designata dalla parola greca *anankè* o *heimarmene* *tuche*. L'esistere in una forma individuale è sperimentato come un'ingiustizia perché comporta un salvaguardare se stessi a scapito degli altri esseri, in modo che la vita dell'uno è la morte dell'altro.

Di conseguenza, ogni fissarsi della vita in una forma individuale è vendicato dall'impetoso destino della morte, nell'ordine del tempo. Il motivo centrale di questa religione è dunque quello del fiume amorfo e divino della vita che scorre eternamente per mezzo del processo di nascita e declino di tutto ciò che esiste in forma fissa. E' questo motivo centrale che corrisponde al principio della materia nel senso greco originario. Esso nasce da una deificazione dell'aspetto biotico dell'esperienza temporale ed ha trovato la sua espressione più acuta nel culto estatico di Dioniso, importato dalla Tracia.

Dall'altra parte il motivo della forma corrispondeva alla più recente religione dell'Olimpo. Era una religione della forma, della misura, dell'armonia. Si fondava

essenzialmente sulla deificazione dell'aspetto culturale della società greca all'epoca dell'integrazione della civilizzazione nella polis con il suo culto pubblico. Questo motivo trova la sua espressione più profonda nel culto di Apollo di Delfi, il legislatore.

In quanto poteri culturali personificati, gli dei dell'Olimpo hanno lasciato la madre terra con il suo fiume eterno della vita e il suo minaccioso anankè. Hanno preso l'Olimpo per dimora ed hanno rivestito una forma individuale e immortale, impercettibile ai sensi, una forma ideale di bellezza perfetta e splendida, vero prototipo dell'idea platonica. Ma questi dei immortali non hanno potere sul destino e sulla morte.

Omero lo dice nell'Odissea: "Gli stessi Immortali non possono soccorrere l'uomo sventurato, allorché il destino crudele lo abbatte". Questo è il motivo per cui la nuova religione dell'Olimpo era accettata solamente in quanto religione pubblica della Città. Nella vita privata i greci rendevano il culto alle antiche divinità terrestri della vita e della morte.

Il motivo forma-materia, nato dall'incontro di queste due religioni antagoniste, era indipendente dalle forme mitologiche delle religioni stesse. Esso ha dominato il pensiero greco fin dalle origini. L'autonomia reclamata dalla filosofia rispetto alla fede popolare implicava solamente un abbandono delle forme mitologiche, nate dalla rappresentazione sensibile. Questa autonomia non significava affatto, per la filosofia, l'abbandono del motivo religioso dialettico che era il suo vero punto d'avvio e le garantiva un'autentica comunione di pensiero anche con le tendenze filosofiche più opposte tra loro.

La filosofia greca nasce nel VI secolo a.C., epoca di crisi della vita politica e spirituale. Le città greche si trovavano coinvolte in una guerra all'ultimo sangue contro la potenza mondiale della Persia. L'antica religione della vita che era stata respinta dalla religione olimpica, si innalzò pubblicamente contro la sua antagonista, nel grande movimento dionisiaco. Un'altra religione, l'orfismo che traeva la sua origine dal cantore leggendario Orfeo, cercava di riformare il culto di Dioniso rendendolo l'infrastruttura di una religione più elevata. Una religione della sfera celeste che si era avvicinata al motivo della forma, della misura e dell'armonia della religione olimpica.

Non è affatto sorprendente che in quest'epoca di crisi religiosa l'antitesi fondamentale dei due motivi centrali, materia e forma, si facesse sentire fortemente. L'antica filosofia ionica della natura, attribuisce il primato al motivo della materia. La sua idea trascendentale dell'Origine è chiaramente ispirata da questo motivo religioso. Per lei, l'Origine divina di tutto ciò che esiste, è il fiume della vita eternamente in movimento e privo di forma. In generale quest'origine era rappresentata da un elemento mobile: l'acqua, il fuoco, l'aria, concepiti come principi della vita organica. Ma Anassimandro, il più famoso dei pensatori ionici, la designa solamente col termine apeiron, ciò che non è limitato da forma. Il solo frammento autentico della sua filosofia in nostro possesso è redatto così: "L'origine di tutte le cose è l'apeiron, l'illimitato. E' negli elementi dai quali provengono che le cose si distruggono secondo il loro destino; esse pagano l'una all'altra la retribuzione e la punizione per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo".

E' impossibile comprendere questo frammento misterioso senza conoscere il retroterra del motivo centrale della religione della vita. Si potrebbe esprimere il suo significato con le famose parole di Mefisto, nel Faust di Goethe, in una variante tipicamente greca:

"Poiché tutto ciò che esiste (nella forma) è degno di essere distrutto".

Così il motivo della forma è stato svalutato. Tuttavia si continua a supporre che le forme delle cose che periscono sorgessero dal fiume amorfo della vita. Inoltre, il processo di nascita e morte era considerato sottoposto al principio di giustizia retributiva che mantiene una proporzione fissa tra la vita e la morte degli essere mortali. E' così che il cieco destino, l'anangché della religione antica, fu razionalizzato per mezzo di un principio di misura e proporzione orientato verso il motivo della forma della religione olimpica. Esso serviva a fornire una spiegazione piuttosto primitiva dei fenomeni naturali.

Eraclito, l'Oscuro, il filosofo della vita, cercò unificare questi due opposti motivi della materia e della forma, per mezzo d'un pensiero dialettico. L'Origine divina, il fiume della vita in eterno movimento, è secondo lui l'Unità dialettica di tutti gli opposti, unità che può essere concepita attraverso il pensiero teorico del filosofo.

L'adagio "panta rhei, kai ouden", cioè "tutte le cose scorrono nel fiume della vita e nessuna ha forma costante", era usato da Platone per riassumere tutta la saggezza di Eraclito. Quest'ultimo concepiva tale adagio nel senso dell'unità dialettica dei principi opposti della materia e della forma.

Ma ecco un tentativo di riconciliare l'antitesi religiosa nel punto di partenza per mezzo del pensiero dialettico, che non poteva sussistere allorché il pensiero greco fosse arrivato ad una prima riflessione critica sul suo vero punto di partenza. Fu Parmenide, il fondatore della scuola eleatica, che distrusse la sintesi dialettica tra il motivo della materia e quello della forma che era stata costruita da Eraclito e dai filosofi della natura di scuola ionica. Nel suo poema didattico sull'universo egli oppone alla via dell'opinione incerta (che ha condotto alla filosofia del divenire e del declino) la sola via della verità che conduce alla conoscenza dell'essere divino, uno e indivisibile, immobile e immortale. Questo essere è rinchiuso in una forma invisibile e immortale, la forma ideale di una sfera geometrica, senza dubbio concepita come la sfera celeste dell'universo. Questo essere divino è la sola realtà che possa essere pensata teoricamente. Il fiume mutevole della vita ed il processo del divenire e del declino non è un vero essere e non può essere pensato. Infatti ogni pensiero è pensiero dell'essere. Questo processo del divenire e del declino non può essere l'Origine della forma dell'essere, così come la forma divina dell'essere non può sorgere dal processo del divenire.

Così la dialettica religiosa del motivo centrale del pensiero greco, conduce ad un'antitesi teorica tra l'essere e il divenire, antitesi che fu ben presto assolutizzata. I principi della forma e della materia si sono opposti l'uno all'altro come la verità e l'opinione incerta, la vera realtà e il fenomeno sensibile illusorio.

Questa opposizione è diventata il punto di partenza di tutta la metafisica antica e medioevale. Essa non era affatto il risultato di un pensiero filosofico autonomo, ma l'espressione della dialettica religiosa del motivo forma-materia nella riflessio-

ne teorica. Questo motivo dualista impediva alla filosofia di rendersi conto della struttura integrale dell'esperienza e dell'unità di radice dell'io pensante.

Per quanto riguarda l'antropologia, questo motivo religioso ha condotto ad una visione dualista della natura umana. Essa ha trovato la sua prima espressione in una dottrina orfica, ma si ritrova nella sua forma più imponente nel Fedone di Platone. Qui essa viene legata indissolubilmente alla dottrina delle idee, o forme metafisiche dell'essere. Secondo questa dottrina, l'uomo è composto di un'anima razionale e immortale e di un corpo terrestre che è materiale e sottomesso al processo della nascita e del declino. La dottrina orfica attribuisce all'anima immateriale e immortale un'origine celeste e considera la sua incarnazione come un'apostasia dalla sua vera origine. Il corpo materiale è una prigione ed una tomba per l'anima, la quale è condannata alla trasmigrazione da un corpo all'altro, essendo coinvolta nel fiume eterno della vita terrestre e nel processo incessante del divenire e del declino.

Soltanto attraverso una vita ascetica, nella quale l'anima razionale deve purificarsi dalla contaminazione del corpo materiale, essa potrà tornare alla sfera celeste, la sua vera origine.

Questa dottrina orfica che si presentava ancora in una forma mitologica ed era legata ai riti dionisiaci, fu tradotta in una teoria pura dalla scuola pitagorica.

Secondo Pitagora, il fondatore della matematica, la teoria filosofica è il metodo principale della vita ascetica dell'anima razionale. Essa ci libera dalla contaminazione causata dalla vita corporale per condurci alla vera conoscenza di Apollon, il dio olimpico delle scienze e delle arti. La vita teorica del filosofo lo allontana dal mondo sensibile terrestre per dirigerlo verso il mondo celeste con le sue pure forme di proporzioni numeriche, che rivelano l'armonia e la misura delle sfere astronomiche. Influenzato da questa concezione della vita filosofica, Platone dichiara nel Fedone che il pensiero teorico è completamente indipendente dagli organi del corpo materiale. E' riservato solo ai filosofi avvicinarsi alla stirpe degli dei, attraverso la pura contemplazione teorica del mondo delle idee sopra-sensibili.

Tutto questo testimonia di uno spostamento del primato, dal motivo della materia al motivo della forma, cosa che già si può notare in Pitagora e Parmenide. Ma questo processo dialettico non si è realizzato facilmente. In Pitagora e Parmenide, il motivo della forma non è più il puro motivo della religione culturale dell'Olimpo. Sotto l'influenza della dottrina orfica, questo motivo si era unito alla religione del cielo, che era un'altra religione della natura. E' per questo che, in Parmenide, l'essere divino ha rivestito la forma della sfera geometrica, la forma ideale del cielo. E in Pitagora, la conoscenza del dio Apollon si acquisisce attraverso la contemplazione delle proporzioni numeriche del mondo astronomico. In queste forme matematiche, il greco non poteva trovare né se stesso, né il vero Apollon olimpico.

Occorreva una nuova fase critica nel pensiero greco per arrivare ad una purificazione del motivo della forma dalle sue concezioni naturalistiche e per ritrovare il senso autentico che esso aveva nella religione culturale.

Ma dopo Parmenide, l'idea greca di una dualità nell'origine della natura o del cosmo terrestre si era definitivamente imposta. Quest'idea, ispirata dal motivo dialettico forma-materia, era incompatibile con l'idea di creazione. la filosofia greca

era obbligata ad accettare due principi di Origine, l'uno opposto all'altro. Un principio di forma come principio dell'essere ed un principio di materia come principio del divenire e del declino. Ecco perché la concezione greca della natura (physis) e della materia è fondamentalmente diversa dalle concezioni moderne. Il materialismo moderno, orientato verso la concezione cartesiana di una sostanza estesa nello spazio e verso una visione determinista della natura che sta alla base della fisica classica, era completamente estraneo alla filosofia greca.

Si è pensato che almeno la dottrina degli atomi introdotta da Leucippo e Democrito nel V secolo potesse essere un materialismo meccanicista nel senso moderno. E' una supposizione errata, causata dall'aver perso di vista il punto di partenza di questa dottrina, cioè il motivo centrale forma-materia. I due principi da cui partivano gli atomisti greci per spiegare i fenomeni della natura, cioè gli atomi e il vuoto, corrispondono perfettamente a questo motivo religioso. Gli atomi erano le forme geometriche del vero essere e il vuoto non era affatto uno spazio vuoto nel senso moderno, ma piuttosto l'aria nel senso greco di un fiume mobile e amorfo della vita, poiché l'aria era il simbolo della respirazione. Il fiume era designato con il vuoto perché, secondo Parmenide, era un non-essere, l'opposto della forma divina dell'essere. E' questo fiume in movimento che provoca il movimento degli atomi, di per sé mancanti di una natura dinamica.

Per i greci, la materia come tale restava legata all'antica idea religiosa dell'angoscia, il destino ineluttabile. L'idea di un ordine naturale non poteva che orientarsi verso il principio della forma, che non ha potere sul fato e perciò incontra sempre una resistenza da parte della materia.

Partendo da questo motivo centrale dialettico, la filosofia greca poteva al massimo elevarsi alla concezione di uno spirito divino che, come un demiurgo, un artigiano divino, avesse ordinato la materia pre-esistente dandole forme che la limitassero.

Questa concezione richiedeva però un'evoluzione dialettica del pensiero greco, nella quale il motivo della materia fosse deprezzato e il primato fosse attribuito al motivo della forma, purificato da ogni influenza naturalistica. L'aspetto culturale della nostra esperienza è caratterizzato da un certo modo di modellare un dato materiale, attraverso il libero dominio del materiale stesso e procedendo secondo un libero progetto.

E' questo che distingue una formazione culturale da tutte le altre maniere di formare che incontriamo nella natura. Un ragno fa la ragnatela con precisione infallibile. Ma la fa secondo un modello fisso prescritto dall'istinto della specie. Egli non domina il materiale ed il suo modo di formare manca di un libero progetto.

Ora, come abbiamo visto, il motivo della forma della religione olimpica era nato dalla deificazione dell'aspetto culturale della nostra esperienza. Quando questo motivo acquista il primato nella filosofia greca, vediamo nascere una concezione teleologica della natura, orientata verso la tecnica umana. La natura, con la sua diversità di forme sensibili, è vista come il risultato di una formazione operata da uno spirito divino che agisce secondo un libero progetto e seguendo scopi razionali. Tale concezione era già dominante ai tempi di Socrate, era stata propagata dalla scuola di Anassagora, l'amico del grande politico ateniese Pericle, e in particolare

anche da Diogene d'Apolonia. La ritroviamo, in una elaborazione idealista, nel Timeo di Platone.

La materia è privata di tutte le sue qualità divine. E' concepita come un miscuglio infinito e caotico delle sementi di tutte le cose possibili. Soltanto in virtù di un movimento che separa e ordina, sorto dallo spirito pensante del demiurgo divino, da questo caos sorge un cosmo. Questo spirito divino, concepito in senso puramente spirituale o anche in senso materiale, è del tutto opposto alla materia. E' intelligenza pura, ha natura semplice e domina la materia intesa come miscuglio caotico, rimanendone però rigorosamente separato. Tuttavia, anche durante il predominio del motivo della forma nel suo senso culturale, a partire dalla seconda metà del V secolo, la filosofia greca fu coinvolta in una crisi di questi fondamenti teorici.

Parmenide aveva proclamato che il pensiero teorico è la sola via che conduce alla verità, perché conduce alla conoscenza dell'essere divino dell'universo nella sua forma sferica. Per contro, Protagora, fondatore del sofismo, negò l'esistenza di una verità teorica universalmente valida. Secondo lui, la sola fonte della nostra conoscenza è la percezione sensoriale. Ma sia il soggetto che l'oggetto di tale percezione si trovano in una condizione che varia continuamente. Ciò che un uomo febbricitante vede durante un sogno è per lui vero, così come sembra vero ad un uomo sano, che non vede alcuna allucinazione, il suo giudizio. Di conseguenza, l'uomo stesso, nella sua condizione soggettiva e continuamente mutevole è la misura di tutte le cose. Questo scetticismo veniva applicato anche alla conoscenza degli dei.

Tutto questo significa forse che questo sofista si sia emancipato dal motivo forma-materia e sia il padre dell'umanesimo moderno, com'è stato affermato? Per niente. I motivi centrali del pensiero filosofico, come abbiamo visto, hanno natura sopra-individuale. Essi si impongono al pensatore individuale fintanto che non sono sostituiti da un altro motivo centrale, che però non è mai l'invenzione di un solo individuo.

La critica sofista della conoscenza teorica parte dal motivo comune della filosofia greca. La sua vera intenzione è un deprezzamento della natura, compresa la conoscenza naturale dell'uomo, ed una glorificazione della cultura della città greca, la polis, il centro della religione olimpica. In accordo con Eraclito, la natura è vista come un flusso eterno di cambiamenti che è espressione del principio della materia, dell'apeiron. Ma Eraclito e i filosofi della sua scuola avevano divinizzato questo flusso eterno e lo legavano ad un ordine di giustizia per il quale veniva mantenuta una misura fissa, una proporzione tra il divenire e il declino. Protagora invece deprezza il principio della materia emancipandolo da qualsiasi idea di ordine. Per questo egli nega l'esistenza di un diritto naturale, di una giustizia retributiva che regna sul processo del divenire e del declino. Egli dice che il diritto è esclusivamente costituito dalla legislazione della polis. Tutta la filosofia della natura partecipa a questa svalutazione della vita naturale. Non è la natura ma il centro culturale della città greca che dà all'uomo la sua vera forma umana. Fuori della polis vivono solo barbari, che sono considerati a livello animale.

Questa concezione della polis fu generalmente accettata nella teoria politica dei greci durante l'età classica. Essa fu ispirata dal motivo della forma, nel senso della religione culturale, e testimonia del primato di questo motivo e del deprezzamento

del motivo della materia. E' per questo che si attribuisce al legislatore della città democratica una sorta di onnipotenza. E' per questo che Aristotele considera la città come la società perfetta e onnicomprensiva che include l'uomo in tutte le sfere della sua vita. Tutto questo statismo che incontriamo nelle idee politiche di Platone e Aristotele, trova il suo punto di partenza nel motivo religioso della forma nel suo senso culturale divinizzato.

Nel momento in cui la scuola sofista svalutò il pensiero teorico negando ogni norma di verità, essa propagò una conoscenza di tipo utilitaristico, di carattere enciclopedico, destinata a preparare i giovani greci al loro ruolo di cittadini attivi. La retorica sofista era una tecnica di discussione che tendeva a vincere l'avversario avviluppandolo in una moltitudine di parole. Ciò che contava non era la verità dell'opinione formulata ma l'abilità nel promuoverla. E il pubblico fungeva da giudice. Platone, nel suo dialogo il Sofista, ha definito questo metodo critico uno sforzo per ritirarsi nell'apeiron, nel flusso amorfo dei mutevoli significati delle parole per sottrarsi ad ogni definizione logica e forma concettuale di pensiero. Platone cioè, considerava il modo sofista di discutere, un'espressione del principio della materia che si oppone al principio della forma. Ma i sofisti stessi avevano svalutato il motivo della materia. Tale metodo di discussione, per loro, non era che un gioco culturale che tendeva alla padronanza della forma tecnica del combattimento intellettuale.

Socrate, il temibile avversario della sofistica, si propose di smacherare questa tecnica vuota come mancanza di vera conoscenza. Fu lui a dare al pensiero greco un'autentica direzione trascendentale, dirigendolo concentricamente sull'io. Fu lui ad elevare il motto delfico "conosci te stesso" a condizione prima della riflessione filosofica. Soltanto che questa via della conoscenza di se stessi, che mise in confusione i sofisti, era determinata dal motivo centrale religioso del pensiero greco.

Secondo la testimonianza di Platone nel suo dialogo Fedro, la domanda che Socrate si poneva era se egli fosse discendente di Tifone il dio intemperante e continuamente mutevole dei venti, o se fosse di natura semplice e ben equilibrata. E' di nuovo l'opposizione religiosa del principio della materia instabile al principio della forma, della misura, dell'armonia. L'ideale apollineo dell'uomo si trova confrontato con l'uomo dionisiaco. Sappiamo, dalla testimonianza di un suo contemporaneo, che Socrate era un uomo di passioni violente. L'ideale apollineo era il dominio di sé, nel senso di padronanza delle passioni. E' lo stesso ideale che incontriamo nella concezione aristotelica della virtù. Cioè l'inclinazione stabile della volontà, ottenuta attraverso un esercizio continuo, a mantenere il giusto mezzo tra due estremi, entrambi dovuti alle passioni dell'anima che si sottraggono alla guida della ragione.

E' una concezione della virtù che è più di natura culturale che morale. Essa è soltanto diretta verso una padronanza della passione e verso la formazione della volontà secondo un libero progetto della ragione.

Ecco perché la direzione concentrica che Socrate diede al pensiero greco, innalzando la conoscenza di sé al rango di condizione primaria della riflessione filosofica, non poteva condurre all'unità radicale dell'esistenza umana, ma piuttosto al principio della forma che è opposto al principio della materia. L'idea socratica dell'io era dipendente dalla sua idea di Dio.

Socrate dipendeva dalla concezione del divino demiurgo che ha dato forma alla materia informe secondo un progetto razionale. Egli approfondì questa concezione già propagata dalla scuola di Anassagora nella filosofia della natura. Egli la diresse sempre di più verso un'idea divina del bene e del bello (*kalokagathon*), nella quale si esprimeva l'ideale apollineo della forma, della misura e dell'armonia. Quest'idea non era concepita come una forma immobile dell'essere sopra-temporale come nel primo progetto della dottrina platonica delle idee metafisiche. Piuttosto era intesa come un'idea dinamica dello spirito divino, l'idea di un'opera che si realizza nel cosmo temporale.

Ogni cosa ha la sua propria virtù, la sua ar^{te}, diretta alla realizzazione di uno scopo. E' in questo senso che Socrate parla della virtù di un letto da riposo. Le virtù dell'uomo devono concentrarsi nella realizzazione dell'idea del bene e del bello, attraverso la padronanza delle passioni disordinate, sotto la direzione della ragione. Ma tale idea suprema non va al di là dell'aspetto culturale divinizzato, che essa concepiva solamente nelle sue anticipazioni estetiche e morali. Si trattava di una concezione approfondita della forma culturale, e niente più.

Durante il primato del motivo religioso della forma, il pensiero greco arrivò al suo culmine nella filosofia di Platone e nel sistema filosofico di Aristotele.

Il pensiero di Platone ha attraversato un processo dialettico nel quale si incontrano tutte le tendenze opposte della filosofia precedente e viene compiuto uno sforzo quasi sovrumano per trovare quella sintesi ultima che si rivelava di volta in volta impossibile. Nessun pensatore greco prima di lui ha sperimentato le tensioni dialettiche nel motivo forma-materia in maniera così intensa.

Partendo da una fase socratica (nella quale i dialoghi rimangono legati al metodo socratico che smaschera l'arte sofista e pongono il problema della definizione della virtù), il pensiero platonico arriva ad una seconda fase. Essa è caratterizzata dalla netta separazione tra il mondo metafisico delle forme del vero essere e il mondo sensibile del divenire e del cambiamento. E' l'influenza di Parmenide che fa sentire in questo periodo, facendo nascere il primo progetto della dottrina delle idee. Le idee sono concepite come forme ideali, semplici, immobili, fatte ad immagine dell'essere unico ed indivisibile di Parmenide. Essendo le forme ideali del vero essere, non possono essere osservate che dall'occhio meditativo della filosofia. La loro diversità corrisponde, in via di principio, alla diversità degli aspetti modali dell'esperienza, dei quali esse sono le assolutizzazioni metafisiche. Tale concezione delle idee è indissolubilmente legata alla concezione orfica secondo la quale l'anima pensante è un essere semplice e immortale. Poiché l'anima pensante è dello stesso genere del mondo delle idee, essa deve partecipare della loro natura semplice, e non può essere sottoposta al processo di nascita e morte come il corpo materiale, composto da elementi, che non è altro che la sua prigione o la sua tomba. Questo argomento attraverso il quale Platone cerca di dimostrare l'immortalità dell'anima, è stato abbracciato dal pensiero cristiano scolastico come articolo di fede. Non si vedeva che quest'idea di immortalità, ispirata dal motivo dualista forma-materia, era incompatibile con la visione biblica dell'unità di radice dell'esistenza umana.

L'opposizione tra il mondo metafisico delle idee e il mondo sensibile del divenire, era chiaramente orientata verso la concezione antitetica del motivo forma-

materia, sviluppata da Parmenide. Tuttavia Platone non si rassegnava a questa antitesi. Egli si sforzò di riconciliare i motivi opposti della forma e della materia per mezzo di una sintesi dialettica. Suppose che le idee fossero le vere cause delle cose sensibili, i loro paradigmi, partecipi di esse.

Tale sforzo era senza dubbio ispirato dalla concezione socratica del bene e del bello, secondo la quale lo spirito divino ha ordinato il mondo temporale. Ma tale idea dinamica era incompatibile con la natura immobile attribuita alle idee platoniche. Questa immobilità delle idee, si poteva attribuire all'influenza della concezione geometrica della forma dell'essere, che abbiamo riscontrato in Parmenide. Essa provocò una modifica del motivo della forma, dovuta all'influenza della religione naturalista del cielo. Platone aveva cercato di liberarsi da questa concezione naturalista, attribuendo alle idee una natura sopra-celeste. Ma la loro immortalità era un residuo di questa concezione e non si accordava con il motivo della forma nel suo senso culturale. Il primo sforzo per vincere questa contraddizione, lo condusse a elevare l'idea socratica del bene al rango di origine divina delle idee metafisiche. Quest'idea concentrica del bene non è più allineata al numero delle idee statiche del mondo intelligibile. Essa occupa un posto superiore ed è paragonato in modo analogico al sole dal quale le idee metafisiche ricevono il loro essere.

Questa concezione è legata a quella del demiurgo, lo spirito divino. Platone in effetti dice che è lui che ha fatto le eidè delle cose, che sono i paradigmi per i prodotti culturali dell'artigiano-uomo. Ma questa soluzione, sviluppata in quel grande dialogo che è la Repubblica, non è durata molto. La fase successiva, quella dei dialoghi eleatici, conduce ad una crisi fondamentale della dottrina delle idee. Con l'aiuto di una nuova logica dialettica, Platone cerca di risolvere il problema: come possono le idee metafisiche incorporarsi nella materia mobile del mondo del divenire? Ci troviamo nuovamente di fronte al tentativo di vincere l'antitesi radicale nel motivo centrale forma-materia per mezzo del pensiero teorico. Platone dimostra che l'unità semplice ed assoluta che egli, in accordo con Parmenide, aveva attribuita alle idee in quanto forme del vero essere, cade nel nulla quando si tenta di pensarla logicamente. Nello stesso modo, il principio della materia informe si dissolve nel nulla quando ci si sforza di concepirlo in sé, senza alcuna unità d'essere né determinazione di forma. Occorre dunque trovare una sintesi dialettica tra i principi opposti della forma e della materia, per mezzo di una logica dialettica. Nel senso logico, l'essere non è una forma assoluta d'una unità semplice, ma una relazione analitica che implica contemporaneamente unità e molteplicità, identità e diversità. La proposizione: "Socrate è un uomo", implica che egli non è un animale, una pianta e così via. Di conseguenza, in senso logico, essere e non essere non si escludono ma sono dei correlativi necessari. Ora queste correlazioni logiche, sono elevate da Platone al rango di idee metafisiche di carattere composto, idee dialettiche che permettono una loro scomposizione in idee opposte l'una all'altra. Queste idee dialettiche non sembrano escludere il principio della materia informe, che Parmenide aveva definito un non-essere che non è possibile pensare. L'idea dialettica dell'essere unisce il principio della forma e quello della materia, l'immobilità e il movimento, l'unità e la molteplicità.

Ecco l'origine della celebre idea metafisica dell'essere analogico, che gioca un ruolo fondamentale nella teologia scolastica. Per mezzo di queste idee dialettiche, Platone voleva mostrare che le forme ideali dell'essere sono capaci di incorporarsi nella materia. Solo che questa sintesi sembrava provocare la distruzione del mon-

do metafisico delle idee pure, e l'abbandono dell'opposizione radicale del motivo della forma e della materia.

Ma ciò era escluso dal suo vero punto di partenza. E' per questo che la crisi della dottrina delle idee non poteva che appartenere ad una fase transitoria del pensiero platonico. Nel dialogo Filebo, che rivela la forte influenza del pensiero matematico della scuola pitagorica, le idee pure e semplici hanno riguadagnato il loro posto, e le idee dialettiche e composte si limitano alla funzione di forme dell'essere misto del mondo sensibile e divenuto.

L'una e l'altra, forma assoluta e materia assoluta, riappaiono come presupposti sopra-logici. Né l'una né l'altra sono derivate da un'Origine ultima. Soltanto il mondo divenuto, sorto da un miscuglio tra apeiron (la materia informe) e la peras (il principio della forma), domanda un'origine divina quale sua causa. L'essere misto delle cose che periscono è concepito come genesis éis ousian, vale a dire un divenire, condotto verso la sua realizzazione da una forma d'essere che ne costituisce anche lo scopo. La causa ultima di questo divenire diretto, è lo spirito pensante del divino demiurgo che vuole realizzare nel mondo sensibile solo il buono ed il bello. Così l'idea socratica del kalokagathon, idea che dirige lo spirito divino che ha ordinato il mondo sensibile, riprende il suo posto centrale nella visione platonica del mondo divenuto.

La concezione teleologica della natura che è implicita in questa visione, gli permette un primo tentativo di provare l'esistenza di un divino demiurgo del mondo divenuto. Questa prova detta fisico-teleologica è divenuta una componente fissa delle prove dell'esistenza di Dio che si incontrano nella teologia cosiddetta naturale della scolastica cristiana. Tuttavia l'unità della causa del mondo divenuto, che Platone aveva supposto nel Filebo, non poteva essere mantenuta perché era incompatibile con il dualismo radicale del suo punto di partenza.

Così vediamo che in uno degli ultimi dialoghi di Platone, nel Timeo, che ha per soggetto la genesi del mondo sensibile, questa unità di causa è sostituita da una dualità di cause opposte l'una all'altra. Dopo aver descritto le opere dello spirito divino che vuole realizzare il bene e il bello nel mondo, all'immagine di un'idea eterna di un essere vivente, Platone si mette a descrivere gli effetti di un'altra causa che egli chiama "causa errante". E' l'anangkè del principio della materia, che si oppone all'operazione formatrice della ragione divina. Il demiurgo non ha potere su questa anangkè. Egli può solo influenzarla con il potere persuasivo della ragione.

Si tratta dello stesso confronto tra la ragione divina ed il potere autonomo dell'anangke, che si incontra nell'ultima parte della trilogia tragica Oresteia di Eschilo.

Oreste è perseguitato dalle Erinni, le furiose figlie dell'anangkè, perché ha ucciso sua madre, per vendicare il padre sgozzato. Gli dei dell'Olimpo vorrebbero salvarlo, ma non hanno potere sull'anangkè. Soltanto per le parole persuasive di Atena, la figlia di Zeus, le Erinni rinunciano alla loro vendetta. La tragedia termina con le parole:

"Così Zeus e l'anangkè si sono riconciliati".

E' così che l'antitesi religiosa dei motivi centrali della forma e della materia, che abbiamo visto esprimersi nella filosofia greca, si è fatta sentire anche nell'arte drammatica di questo popolo altamente dotato.

Questo tentativo, che Platone non ha mai abbandonato, coinvolgeva il suo pensiero dialettico in diverse fasi, compresa la fase di una crisi fondamentale della dottrina delle idee. Non è possibile esaminare ora queste fasi separatamente.

Ci accontenteremo di constatare che il tentativo platonico di risolvere il conflitto tra i principi opposti della forma e della materia, facendo delle idee metafisiche le cause delle cose sensibili, presupponeva l'unità d'origine del mondo materiale. Ma questo presupposto non poteva essere mantenuto, in quanto era escluso dal punto di partenza dualista del pensiero greco.

III. LA BASE RELIGIOSA DELLA FILOSOFIA SCOLASTICA

Proseguiremo la nostra ricerca critica sui veri punti di partenza del pensiero filosofico occidentale, dirigendo l'attenzione al pensiero cristiano scolastico. Usando l'espressione pensiero scolastico, non mi riferisco soltanto ad un metodo specifico di discussione dei problemi teologici e filosofici. Questo metodo era caratterizzato dall'esposizione dei pro e dei contro di una certa soluzione, e dalla valutazione di diverse autorità, delle quali si cercava di accomunare le opinioni. Questo metodo non è che una forma specifica del pensiero scolastico che non concerne il suo carattere essenziale. Quest'ultimo si rivela nel fatto che dal punto di vista scolastico non si vede né la necessità né la possibilità di una riforma intrinseca della filosofia. C'è invece la tendenza ad accomodare la filosofia greca o umanista alla fede cristiana. In generale si preferisce l'allenanza con una filosofia di solida fama, ma ciò non è sempre necessario.

Fin dall'inizio, il pensiero scolastico è stato assoggettato all'influenza di motivi religiosi non-biblici. Esso non poteva agevolmente riconoscerli come tali in quanto che si presentavano camuffati da assiomi metafisici o epistemologici, ed il pensiero scolastico è mancante di una critica trascendentale della filosofia.

E' nell'alto medio-evo che la filosofia scolastica cristiana ha acquisito una nuova base religiosa, vale a dire il motivo centrale natura-grazia, che da allora è rimasto il comune punto di partenza.

Abbiamo stabilito che anche questo motivo ha carattere dialettico, poiché è composto da due motivi opposti che tendono a disperdersi, in direzioni opposte l'una all'altra, il pensiero filosofico che si trovi sotto il loro dominio. Il carattere dialettico del motivo natura-grazia non manca di rivelarsi allorché viene confrontato con il motivo centrale puro della rivelazione biblica, che è la chiave della conoscenza di Dio e di se stessi.

Abbiamo osservato che il motivo biblico della creazione, della caduta e della redenzione in Gesù Cristo, nella comunione dello Spirito Santo, ha carattere integrale e radicale ed è uno e indivisibile. Esso non è soltanto il riassunto di una dottrina teologica che si possa discutere in modo teorico, ma il centro vivente della Parola di Dio, la quale è una forza motrice spirituale che si rivolge al cuore, all'unità della radice della nostra esistenza. E' impossibile aver compreso il senso radicale della

creazione finché non si è compreso qual è il vero centro dell'esistenza umana e finché si nega il senso radicale della caduta, indissolubilmente legato al senso radicale della redenzione. Il motivo centrale della rivelazione biblica è il solo che conduce alla vera conoscenza di se stessi e di Dio. Il suo carattere radicale ed integrale, che è la garanzia della sua divina autorità, esclude in via di principio ogni dualismo ed ogni assolutizzazione del relativo. Di conseguenza non presenta alcun tratto dialettico. Se il pensiero filosofico si trova effettivamente sotto il suo controllo, non può mai pervenire ad una visione dualista dell'ordine temporale della nostra esperienza, né ad una visione cosiddetta dicotomista della natura umana. Né potrà pervenire ad una metafisica dell'essere che si diriga verso una presunta "realtà in sé", al di là del mondo empirico creato, il quale non possiede altro modo di esistenza se non il significato². E' impossibile sottrarre il pensiero filosofico all'influenza totalitaria di questo motivo senza sottoporlo, per questo, al dominio di un altro motivo religioso di carattere apostata.

Il più grande dei padri della chiesa Agostino, era stato penetrato da questa verità primordiale. Per questo egli ha negato l'autonomia della filosofia. A meno che non sia illuminata dalla Parola di Dio, la filosofia non può che commettere degli errori fondamentali.

Era un punto di vista non ancora suffragato da una critica trascendentale del pensiero filosofico. Si trattava piuttosto di una posizione assunta come conseguenza del carattere radicale e integrale della religione cristiana, una posizione di fede. Ma non avendo una comprensione più chiara dei presupposti necessari alla filosofia, Agostino non è arrivato ad una soluzione soddisfacente del problema di una filosofia cristiana vera e propria.

Egli la identifica con un problema completamente diverso, cioè quello di comprendere la relazione tra la filosofia e la teologia cristiana. Negando l'autonomia del pensiero filosofico, egli nega in effetti l'autonomia della filosofia nei confronti della teologia. Egli non ha in mente che la filosofia greca e greco-romana, che reclamavano un'autonomia nei confronti della fede popolare. Agostino è dell'avviso che questa filosofia pagana non può essere tollerata come una scienza autonoma, ma che occorre subordinarla alla teologia dogmatica, che egli considera la vera filosofia cristiana e che non distingue dalla vera religione.

Benché la filosofia pagana sia piena di errori, essa contiene anche delle idee sane ed utili che possono essere adattate alla dottrina cristiana. In questo senso essa può rendere certi servizi alla teologia, a patto che rimanga una servente, una ancilla theologiae.

Vorremmo far notare che questa concezione della relazione tra filosofia e teologia non è affatto di origine cristiana. Essa è una cristianizzazione del punto di vista difeso da Aristotele nella sua *Metafisica* per quanto riguarda la relazione tra la teologia filosofica e le altre scienze. Aristotele pretende che tale teologia, avente per oggetto il fine ultimo ed il bene supremo, sia la regina delle scienze e che non sia

² (2) Dooyewerd usa la parola significato o senso come sinonimo di realtà creata. Quest'ultima è (e non ha) significato in quanto non è autosufficiente ma fa riferimento al Creatore. Significato è un'alternativa cristiana all'idea di sostanza o di "cosa in sé" kantiana.

permesso alle altre scienze contraddire le sue verità fondamentali. Questa tesi aristotelica fu trapiantata nel pensiero cristiano e applicata alla relazione tra la teologia cristiana e la filosofia pagana. Senza dubbio la teologia filosofica in senso aristotelico era radicalmente esclusa dal punto di partenza religioso di Agostino. Per lui non c'è che una sola vera teologia, cioè quella della Rivelazione. Tutta la riflessione filosofica del cristiano dev'essere collocata in questo quadro teologico, affinché la ragione sia illuminata dal Verbo che è la Verità. E' questa opinione che ha dominato il pensiero cristiano scolastico fino alla rinascita dell'aristotelismo nel XIII secolo, sotto la direzione di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Da quel momento c'è una crescente tendenza della filosofia scolastica a rivendicare la sua autonomia di fronte alla teologia cristiana e ad avvalersi della sola luce naturale della ragione.

Il nuovo motivo religioso natura-grazia, comincia a manifestare la sua influenza.

Opponendo una sfera naturale della creazione ad una sfera soprannaturale della grazia divina, ed attribuendo alla prima una certa autonomia, questo motivo dialettico elimina il carattere radicale ed integrale del motivo biblico ed apre la via alla sua sintesi con i motivi non-biblici. Il motivo della natura, accomodato alla dottrina ecclesiastica della creazione, distoglie il pensiero cristiano dalla rivelazione dell'unità radicale dell'esistenza umana, di modo che alla ragione viene attribuito il posto centrale nella natura umana ed una energia autonoma.

Il motivo della grazia, che si suppone si esprima nelle verità soprannaturali della rivelazione divina, non può compiere una restaurazione dell'autentico punto di vista biblico, poiché è legato indissolubilmente al motivo non biblico della natura, che implica l'autonomia della ragione. Solamente, rifacendosi alla Parola di Dio nella sua interpretazione ecclesiastica, si oppone alla pretesa autonomia della natura e rivela la tendenza intrinseca ad assorbirla ed annichirla. Inversamente il motivo della natura ha la tendenza ad emanciparsi dal suo correlativo soprannaturale e ad assorbirlo a sua volta. Ecco l'origine di una dialettica religiosa che si è manifestata nel pensiero scolastico fino ai giorni nostri, ed ha implicato gravi conseguenze per tutto lo sviluppo della filosofia occidentale.

L'intenzione iniziale del motivo natura-grazia, era senza dubbio un legame dei suoi due componenti in una sintesi religiosa che non potesse essere dissolta senza provocare la più viva resistenza da parte dell'autorità della chiesa cattolica romana.

Secondo questa concezione sintetica sanzionata dalla dottrina cattolica romana, la natura è l'infrastuttura ontica della grazia. Quest'ultima non è che un dono soprannaturale aggiunto, attraverso il quale la natura è elevata ad un più alto grado di perfezione, perché è resa partecipe della natura di Dio. La natura razionale dell'uomo presenta un desiderio innato di questa perfezione poiché è predisposta al dono soprannaturale. La caduta l'ha privata di tale dono, e la natura umana è stata ferita. Però non è stata corrotta. Non c'è bisogno di dire che secondo questa concezione sintetica, il primato è da attribuire al motivo della grazia. La natura come tale non è deificata, ma neppure svalutata perché in questa concezione non è vista come l'opposto della grazia soprannaturale, ma come il suo presupposto necessario.

Partendo da questa concezione sintetica del motivo natura-grazia, Tommaso d'Aquino ha edificato il suo sistema magistrale di una filosofia naturale nella quale tutta la filosofia di Aristotele era incorporata e in vari punti rielaborata in modo originale. Nello stesso tempo però, l'opera aristotelica era interpretata in senso scolastico, in modo tale da essere adattata alla dottrina ecclesiastica della creazione e dell'immortalità dell'anima umana.

Questo significa da una parte che il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino si trova sotto l'influenza del motivo greco forma-materia, inteso in senso aristotelico. Ma d'altro lato il motivo greco è stato adattato al motivo scolastico natura-grazia, in modo da perdere, da un punto di vista formale, il suo contenuto pagano. Così il motivo natura-grazia era implicato in una doppia dialettica, poiché nella sua prima componente (il polo della natura) era stato incorporato il motivo dialettico forma-materia. Quest'ultimo doveva essere adattato alla dottrina della creazione che, come abbiamo visto, escludeva per principio. L'autonomia attribuita alla ragione naturale era intesa nel senso scolastico ortodosso. Ci sono verità naturali che possono essere scoperte e dimostrate dalla ragione, senza l'intermediario della rivelazione divina. Tuttavia, a causa dell'indebolimento dell'intelletto umano dopo la perdita del dono soprannaturale, la rivelazione contiene anche verità naturali che hanno importanza fondamentale, come la verità della creazione divina o il Decalogo. Non c'è bisogno di dire che la filosofia è legata a queste verità, così come sono comprese dall'autorità ecclesiastica. Le verità soprannaturali non possono contraddire le verità naturali. Di conseguenza, benché vadano al di là dell'intelligenza naturale, esse non possono contraddire la ragione umana. Tutto questo implica un reciproco adattamento della filosofia aristotelica e della dottrina della chiesa cattolica romana. Ecco una concezione dell'autonomia della ragione, del tutto diversa dalla concezione greca. Osserviamola un po' più da vicino.

Il sistema tomista è costruito in perfetto accordo con il motivo centrale natura-grazia, che è il suo punto di partenza religioso. Esso è composto da una teologia della rivelazione, che contiene un'esposizione teorica della dottrina soprannaturale ecclesiastica, e da una filosofia naturale concepita come l'infrastruttura della stessa. Nella grande *Summa Theologica*, le questioni filosofiche sono trattate nel quadro generale delle questioni teologiche, comprese le questioni etiche. Potrebbe sembrare dunque che Tommaso non abbia altra concezione della relazione tra teologia cristiana e filosofia, se non quella di Agostino. Anche perché egli accetta la visione agostiniana della teologia dogmatica come regina delle scienze e della filosofia come servitrice di questa teologia.

Tuttavia c'è una differenza fondamentale. Nel sistema tomista, la teologia delle verità soprannaturali è sostenuta da una filosofia e da una teologia naturale che pretendono di appellarsi alla sola luce naturale della ragione teorica.

Questa filosofia è fondata sulla metafisica aristotelica dell'essere. Quest'ultima pretende di poter risolvere in modo del tutto autonomo i tre problemi preliminari della filosofia che abbiamo sottoposto ad una critica trascendentale del pensiero filosofico. Stabilito che questi tre problemi riguardano rispettivamente la relazione ed il reciproco legame tra i diversi aspetti dell'esperienza, l'unità di radice dell'io pensante e l'origine ultima di tutto il senso della creazione, la metafisica aristotelico-tomista non poteva che essere tripartita. In effetti essa consiste in una metafisica generale dell'essere come fondamento e legame tra tutte le diversità di determi-

nazione teorica dell'essere. In un'antropologia metafisica concernente l'unità sostanziale della natura razionale umana e in una teologia naturale concernente l'origine ultima di ogni diversità dell'essere.

La metafisica aristotelica prese la sua forma definitiva solo dopo l'emancipazione di Aristotele dal platonismo. Egli aveva aderito a questa scuola per una fase assai lunga della sua vita filosofica. L'emancipazione si era compiuta dopo l'abbandono della concezione platonica delle idee come sostanze o forme sopra-temporali dell'essere, separate dalle cose transitorie nel mondo sensibile. Le idee separate erano state sostituite da forme essenziali inerenti alle cose, nelle quali agiscono come le cause finali del loro divenire le entelechie, che tendono a realizzarsi nella materia mobile.

Questa non era nient'altro che la concezione platonica del divenire, cioè una genesi condotta sotto una forma di essere che gli assegna il suo scopo ed il suo limite o misura, concezione che abbiamo già incontrato nel dialogo Filebo, di Platone, che fu scritto dopo il superamento della crisi della dottrina delle idee. Mentre però Platone restringeva questa concezione al mondo dell'essere misto, e continuava a proporre un mondo separato di idee pure, Aristotele abbandonò tali idee separate.

Questa visione delle forme essenziali delle cose come entelechie del loro sviluppo intrinseco, era concepita ad immagine di un organismo vivente che si sviluppa a partire dal seme.

Il seme contiene già, in potenza, la forma perfetta dell'organismo, e tutto lo sviluppo del corpo materiale non tende che a realizzare questa forma come il suo scopo innato. La parola greca entelechia, significa uno scopo (telos) che è inerente all'essere materiale, composto da una forma e da una materia.

La metafisica aristotelica si fonda sull'idea greca dell'essere come solo oggetto possibile del pensiero teorico. Parmenide aveva stabilito che ogni pensiero teorico si rapporta all'essere, al quale appartengono per natura gli attributi dell'unità e della verità. Vale a dire che tutto ciò che è pensato dev'essere pensato in un'unità d'essere ed accompagnato da un giudizio. Ciò che è pensato, in realtà è un essere. Questo essere generale, come solo oggetto possibile della conoscenza teorica, deve abbracciare tutto ciò che è pensabile, e nonostante l'opinione contraria di Parmenide, si era giunti a riconoscere che tutto questo implica una grande diversità di modalità di esistenza. Di conseguenza, al di fuori dell'essere uno e vero, niente può essere pensato.

Quest'idea dell'essere è definita un'idea trascendentale perché è considerata la condizione necessaria di ogni concetto specifico del pensiero teorico. Ma poiché quest'idea deve abbracciare tutto ciò che è pensabile, le manca l'unità di significato, ed essa riveste un significato analogico. Detto altrimenti, benché l'essere appartenga a tutto ciò che può essere pensato, non appartiene ugualmente ad ogni oggetto possibile del pensiero, ma in modo diverso, a seconda della sua maniera di essere.

E' proprio qui che l'idea trascendentale dell'essere, che era stata presentata come idea del pensiero filosofico autonomo, si rivela dipendente dal motivo centrale religioso della filosofia greca. Osserviamo la situazione un pò più da vicino.

Abbiamo visto nella precedente esposizione che Parmenide aveva identificato l'idea dell'essere con quella della forma divina. Il principio della materia, del divenire e del declino, era da lui considerato un non-essere assoluto che non può esistere veramente, ma soltanto nell'opinione ingannevole. Platone aveva però dimostrato che tale antitesi assoluta tra i principi della materia e della forma, conduce il pensiero teorico all'impotenza. Ecco perché, nei dialoghi eleatici, aveva introdotto un'idea dialettica dell'essere che, nel Filebo era definita "essere misto". Essa tendeva ad unire i principi opposti della forma e della materia. Quest'essere misto che si trova alla base del mondo materiale, era stato collegato all'idea socratica del bello e del bene. Tale idea era concepita come idea che dirige lo spirito divino. Quest'ultimo era a sua volta considerato la causa ultima del processo del divenire, nella misura in cui può essere considerato come una genesi diretta alla realizzazione di una forma quale suo scopo. Partendo da questa concezione dialettica dell'essere Aristotele stabilì che l'essere implica una prima distinzione di principi: principio della forma e principio della materia. La materia pura (o prima), non è che un essere in potenza, in possibilità, e non può attualizzarsi se non riveste una forma. Questa biforcazione dell'idea trascendentale dell'essere conduce a due poli opposti del pensiero aristotelico. Da una parte la materia pura come principio della pura possibilità o dell'imperfezione e, dall'altra la forma pura e attuale che viene identificata con la divinità. Quest'ultima è lo spirito divino pensante che è il motore immobile di ogni essere composto di forma e materia ed il principio della perfezione assoluta.

Salta agli occhi che questa concezione aristotelica si è sforzata di privare il motivo della materia del suo senso religioso originale e di subordinarlo completamente al motivo della forma, nella sua versione culturale. Tuttavia il principio della materia, mantiene la sua posizione di autonomia di fronte alla forma pura. E' il suo completo opposto, che in accordo con Platone è concepito come causa errante di ogni resistenza offerta alla realizzazione perfetta della forma nel mondo empirico. Anche la divinità aristotelica si trova confrontata con l'ananké e non può dominarlo.

La metafisica tomista ha integralmente accettato l'idea dell'essere in senso aristotelico, coi suoi quattro attributi trascendentali: l'uno, il vero, il buono, il bello. Tutti questi attributi partecipano al carattere analogico dell'essere. Ciò significa che anche l'unità dell'essere manca di unità di significato, e non può dirigere il pensiero teorico al di là della diversità degli aspetti modali dell'esperienza, sull'unità di radice del loro significato. Questo dipende dal dualismo del punto di partenza, cioè il motivo religioso forma-materia che è incompatibile con l'accettazione di un'unità di radice della diversità di significato.

Tommaso accetta anche la concezione aristotelica di Dio come forma pura, come attualità senza alcun momento potenziale e come motore immobile dell'universo. Adattando questa concezione teologica alla dottrina ecclesiastica della creazione, Tommaso va verso una contraddizione insolubile. Dio, in quanto forma pura, dev'essere l'origine del principio della materia che era considerato il principio dell'imperfezione al quale la forma pura divina non può partecipare in alcun modo. Inoltre, è fuori discussione che il motore immobile aristotelico non ha nulla a che vedere con il Dio vivente che si è rivelato come il Creatore.

Nella sua teologia naturale Tommaso accetta anche la prova aristotelica dell'esistenza di un motore immobile e l'interpreta come una prova naturale dell'esistenza di un creatore divino del mondo. Questa prova non era stata affatto prodotta da una ragione autonoma. Al contrario essa non era nient'altro che una spiegazione teorica di ciò che già era presupposto nel punto di partenza religioso. I presupposti di questa prova erano i seguenti: Dio è forma pura e attuale. La materia è il principio dell'imperfezione. Ogni movimento naturale è movimento della materia diretta alla realizzazione di una forma, quale sua causa finale. Tutti gli altri movimenti sono di carattere artificiale o meccanico.

Partendo da questi presupposti la prova si elabora nel modo seguente. Noi abbiamo l'esperienza di movimenti ed ogni movimento implica una causa. Fintanto che questa causa è essa stessa provocata da un movimento, implica un'altra causa. Così il pensiero è obbligato ad accettare una serie di cause di movimento. Questa serie non può essere pensata come infinita. Stabilito che una successione infinita non può avere un essere attuale, essa escluderebbe l'essere attuale di una causa prossima e di una causa media. Di conseguenza, la successione delle cause dev'essere pensata come una successione finita che termina in una causa ultima che è il motore immobile. Questa causa non-mossa è la forma pura e attuale che si chiama Dio. Se questa prova fosse partita dai presupposti inversi, cioè dal carattere divino del fiume eternamente in movimento della vita e dal carattere ingiusto e difettoso di ogni forma fissa, non avrebbe mancato di arrivare a conclusioni del tutto opposte.

Tommaso d'Aquino ha anche accettato la dottrina aristotelica delle categorie dell'essere, alle quali spetta il ruolo di determinare l'idea generale dell'essere, in modo più preciso. La categoria centrale è quella della sostanza (ousia). Tutte le altre sono di carattere accidentale perché presuppongono la sostanza come loro portatore o centro di riferimento assoluto. La sostanza, in senso primordiale, è la cosa in sé, concepita come una totalità individuale, indipendente dall'esperienza e dal pensiero logico di cui è oggetto. In senso secondario il termine sostanza designa anche le cosiddette forme sostanziali delle cose composte di forma e materia, vale a dire le forme essenziali delle cose che periscono, le quali si incorporano nella materia specifica di queste cose. Le forme sostanziali non hanno un essere attuale, se non nella loro realizzazione in una materia specifica. Esse non possono essere astratte da questa materia, se non attraverso il pensiero teorico, ed esse perdono allora quest'individualità che avevano ottenuta nell'unione sostanziale con una materia. Secondo Aristotele e Tommaso d'Aquino, la materia è il principio dell'individuazione delle cose. La forma come tale manca di individualità. Sono sostanze in senso primordiale tutte le entità naturali nell'unità individuale di forma e materia. Una statua o un edificio non sono sostanze. Soltanto i materiali naturali di cui sono composti sono delle unità sostanziali. Ma che cos'è questa sostanza primaria che non è né forma pura né materia pura, ma l'unità sostanziale delle due? Entrambi, Aristotele e Tommaso pretendono che essa sia il punto di riferimento ultimo di tutte le determinazioni relative dell'essere. Di conseguenza, quest'unità sostanziale non può affatto essere una semplice relazione tra la forma essenziale e la materia. Secondo Aristotele e Tommaso, ogni relazione che il pensiero logico stabilisce deve rapportarsi ad unità sostanziali che ne siano portatrici. Ne consegue che questa unità sostanziale, in quanto attribuita ad entità deperibili, deve sormontare l'opposizione di forma e materia ed unire questi due principi in modo assoluto. Abbiamo qui una concezione metafisica priva di senso, perché ogni significato ha carattere relativo. Inoltre essa è incompatibile con il punto di partenza dualista del pensiero greco, che esclude un'unità di radice del mondo

dualista del pensiero greco, che esclude un'unità di radice del mondo empirico. Tale punto di partenza non offre alcuna possibilità di sormontare l'antitesi centrale dei motivi della forma e della materia.

Tommaso d'Aquino ha riconosciuto che l'unità assoluta della sostanza non può essere concepita dalla mente umana, che è legata alla relazione. Ma c'è da notare che il concetto di sostanza in quanto tale è privo di significato, perché contraddice il modo di esistere di tutto ciò che è stato creato. Questo concetto metafisico che attribuisce alle entità temporali un essere in sé ed un'unità radicale che supera tutte le relazioni, è incompatibile con la vera conoscenza di se stessi in senso biblico. Questo appare evidente nell'antropologia tomista, basata sulla metafisica aristotelica. Secondo Aristotele l'uomo è un'unità sostanziale di un corpo materiale e di un'anima razionale. Quest'ultima è la forma o entelechia del corpo, e dà al corpo il suo essere attuale. In quanto forma sostanziale, l'anima non può esistere al di fuori del corpo, e viceversa. E' soltanto l'intelligenza in atto, o il pensiero attuale nella sua funzione logica che è incorruttibile ed eterno ed è una sostanza separata, indipendente dal corpo materiale. E' un'intelligenza universale mancante di ogni individualità umana e che, secondo Aristotele, non viene dalla natura ma entra nell'anima umana dall'esterno. E' soltanto la facoltà di pensare, cioè il pensiero in potenza, che appartiene all'anima razionale dell'uomo per natura e di conseguenza è mortale.

Tommaso d'Aquino si è sforzato di adattare questa concezione aristotelica alla dottrina ecclesiastica. E' per questo che interpreta tale concezione in modo tale che l'anima razionale, pur essendo la forma sostanziale del corpo materiale è nello stesso tempo una sostanza immortale che può esistere separatamente dal corpo. Se però l'anima è individualizzata dal corpo materiale, come può essere una sostanza individuale dopo la sua separazione dal corpo? Invano Tommaso d'Aquino cerca di risolvere questo problema scolastico attraverso la cosiddetta tesi psico-creazionista: Dio ha creato l'anima razionale in relazione con un corpo individuale. Poiché ciò che appartiene all'anima soltanto nella relazione col corpo non può continuare ad appartenere in quanto sostanza separata.

Tutta questa concezione dell'anima razionale come forma sostanziale di un corpo materiale e come sostanza immortale è dominata dal motivo religioso forma-materia adattato al motivo natura-grazia. Quest'ultimo esclude in via di principio la visione biblica dell'unità radicale dell'esistenza umana.

E' ancora questo motivo adattato che domina l'etica tomista e la visione tomista della società. L'etica aristotelica è accettata come infrastruttura naturale dell'etica soprannaturale con le sue virtù cristiane di fede speranza e carità ed i consigli evangelici. Nello stesso modo, la concezione aristotelica dello stato come società perfetta e globale, è diventata l'infrastruttura naturale dell'istituzione gerarchica della chiesa, che è considerata la società perfetta nella sfera soprannaturale della vita di grazia. Una volta stabilito che la vita soprannaturale ha un livello di perfezione più alto della vita naturale razionale, lo stato è subordinato alla chiesa in tutte le cose che riguardano la salvezza dell'anima. Inoltre la chiesa può liberare i sudditi dal loro dovere di obbedienza naturale qualora il principe infranga i principi del diritto naturale.

Tutta questa concezione sintetica del motivo natura-grazia non poteva in alcun modo neutralizzare le tensioni dialettiche tra i suoi componenti cristiani e pagani. La sintesi religiosa che aveva cercato di effettuare non poteva mancare di dissolversi in un'antitesi polare non appena la legge della dialettica religiosa si fosse manifestata liberamente.

Nel XIV secolo, dopo che l'autorità ecclesiastica fu seriamente indebolita e la cultura medioevale unificata da tale autorità cominciò a sgretolarsi, il grande movimento nominalista della bassa scolastica si levò, guidato dal monaco francescano Guglielmo d'Occam. Questo movimento minò le fondamenta del sistema tomista e aprì la via al pensiero moderno nella sua forma secolarizzata. Il motivo della natura e quello della grazia si dissociarono e si negò che avessero un qualsiasi punto di contatto. Finché si continuò ad attribuire il primato al motivo della grazia, il motivo della natura fu deprezzato e con lui il suo presunto punto di concentrazione, cioè la ragione teorica. A quest'ultima fu negata ogni facoltà metafisica di penetrare fino all'essere in sé e all'origine divina del mondo creato. Questo implicava che la filosofia non era più considerata ancella della teologia, e la sua pretesa autonomia doveva rivestire un senso nuovo.

Ma osserviamo un po' più da vicino questa dissoluzione nominalista della concezione sintetica natura-grazia.

Dopo la nascita del sistema tomista, nel pensiero scolastico era sorta una disputa sul cosiddetto primato da attribuire all'intelletto o alla volontà. Mentre le forze agostiniane si erano schierate per il primato della volontà, il tomismo aveva scelto il primato dell'intelletto. In fondo si trattava di un confronto tra la visione biblica della sovranità di Dio come creatore, e la visione aristotelica di Dio come pensiero perfetto e forma pura che Tommaso aveva adattato alla dottrina della creazione. La legge di Dio è fondata sulla ragione, in senso aristotelico, così che il suo contenuto che si rapporta alla sfera naturale della vita può essere derivato dalla ragione autonoma? Oppure la santa volontà del creatore è l'ultima misura del vero e del bene? Sotto la crescente influenza della filosofia aristotelica, questa domanda non fu più posta in modo chiaro perché i sostenitori del primato della volontà aderivano anch'essi alla metafisica dell'essere e alla dottrina delle forme sostanziali, entrambe incompatibili con la visione biblica della creazione. Questo è vero soprattutto di Duns Scoto, il grande avversario di Tommaso d'Aquino nel XIII secolo. Quando Scoto parla della potenza assoluta di Dio, non si riferisce ad una volontà capricciosa o dispotica, ma ad una che è legata all'essenza infinita di Dio e alla legge naturale, sorta dalla ragione divina, che si esprime nella cosiddetta legge eterna. È una potenza assoluta che si può avvicinare per via metafisica, per mezzo di un uso speculativo del pensiero logico.

Ora, dal punto di vista nominalista, Guglielmo d'Occam si è interamente allontanato da questa metafisica. Anche Calvino l'ha fatto, ma soltanto per restaurare la visione puramente biblica della sovranità di Dio come creatore e dell'ordine che ha stabilito per la creazione. Ma il pensiero di Occam si trova nella stretta del motivo dialettico natura-grazia che fin dall'inizio aveva legato il pensiero teologico alla metafisica aristotelica, adattata alla dottrina della creazione. Di conseguenza, l'abbandono di questa metafisica non poteva mancare di procurare un vuoto pericoloso. Ed ecco allora il dilemma scolastico: se la volontà sovrana di Dio non è legata alla sua essenza metafisica e alla sua intelligenza, essa dev'essere interamente con-

tigente e capricciosa. Effettivamente è in questo senso arbitrario e dispotico che la potenza assoluta di Dio è compresa da Guglielmo d'Occam. La concezione di Dio come forma pura è sostituita dal suo polo opposto: l'imprevedibile ananké di una volontà senza ordine.

La legge divina rivelata nel decalogo è concepita come l'espressione della potenza ordinata di Dio. Ma questa legge ha perduto ogni necessità intrinseca razionale. Dal punto di vista della sua potenza assoluta, Dio avrebbe potuto stabilire una legge dal contenuto completamente diverso dalle due tavole del Decalogo. E questo vale per tutto l'ordine della creazione. Il tomismo aveva interpretato quest'ordine nel senso aristotelico. Un ordine naturale che implica una gerarchia di forme sostanziali tra le quali l'anima razionale occupa il posto più elevato. Si supposeva che quest'ordine si rapportasse all'essere in sé. Il nominalismo nega che la ragione naturale si rapporti all'essere in sé in senso metafisico. Le cosiddette forme sostanziali dell'essere non sono che nomi universali che esistono solo nello spirito umano. Né i generi né le differenze specifiche delle definizioni hanno un fondamento nell'essere in sé delle cose. Ora, il pensiero scientifico non ha altro oggetto possibile che nozioni generali dette universali che, in quanto tali, non corrispondono alla realtà delle cose individuali. Ne consegue che il nominalismo deve abbandonare il criterio realista della verità scientifica e cioè che la verità si trova nell'accordo tra il pensiero e l'essere in sé. Esso è costretto a cercare il criterio della verità nel pensiero umano stesso. E' per questo che la scolastica nominalista tendeva ad elevare le scienze matematiche a livello di certezze per la ragione naturale. Si supposeva che la matematica pura non fosse che un'applicazione della logica e non si rapportasse a nient'altro che al pensiero umano.

Poiché il nominalismo aveva distrutto la concezione sintetica del motivo natura-grazia, non poteva più accettare la subordinazione dello stato alla chiesa. Guglielmo d'Occam li coordinò. A suo avviso la sfera naturale dello stato è del tutto separata dalla sfera soprannaturale dell'istituzione ecclesiastica, così come egli separa la filosofia dalla teologia della rivelazione. Però la dialettica religiosa del motivo natura-grazia non poteva fermarsi alla concezione dualista di Occam. Da un lato la tendenza veramente agostiniana nella scolastica non poteva essere soddisfatta dall'autonomia della ragione naturale in senso tomista. Poiché si era legata al motivo natura-grazia, tendeva a far assorbire la natura della grazia, nella più ampia misura possibile. D'altra parte, già nel XIV secolo sorgeva una tendenza, nel nominalismo, ad attribuire il primato al motivo della natura, cosa che doveva condurre ad una secolarizzazione graduale del motivo della grazia.

Questo spostamento del primato verso la sfera naturale cominciò a farsi sentire nella tendenza averroista rappresentata da Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun. Nella loro opera polemica che ha per titolo *Defensor Pacis* non si considera più la chiesa come una istituzione soprannaturale della grazia. Essa è considerata piuttosto una parte della nazione ed il potere ecclesiastico è attribuito al legislatore secolare, la cui competenza deriva dalla sovranità del popolo.

Così il processo dialettico nel quale era stato coinvolto il pensiero scolastico, ha condotto quest'ultimo, a causa della dialettica religiosa del motivo natura-grazia, ad una crisi fondamentale. Una crisi che apre la via al movimento della Riforma da un lato e alla nascita dell'umanesimo dall'altro.

E' proprio il motivo centrale religioso dell'umanesimo, punto di partenza della filosofia moderna, che sarà l'oggetto del prossimo studio.

IV. LA BASE RELIGIOSA DELLA FILOSOFIA UMANISTA

Abbiamo visto che la dialettica interna del motivo centrale natura-grazia nel XIV secolo, portò il pensiero scolastico a dissolvere la concezione sintetica tomista espressa nell'adagio "natura praeambula gratiae" (la natura è presupposto della grazia). Nella concezione antitetica di Occam non c'è alcun punto di contatto tra natura e grazia. Nello stesso tempo si manifestò una tendenza mal celata ad un graduale assorbimento del motivo della grazia da parte della natura. Era quest'ultima tendenza ad aprire la via al grande movimento umanista. Il suo motivo centrale religioso natura-libertà, ha dominato la filosofia moderna secolarizzata a partire da Cartesio fino ai giorni nostri. Che cosa significa questo nuovo motivo umanista? Come si è imposto al pensiero moderno secolarizzato quale suo punto di partenza nonostante il fatto che l'umanesimo presenti al suo interno tendenze filosofiche talmente diverse che a prima vista sembra impossibile individuare una base comune?

Per dare una risposta a queste domande, occorre risalire fino alle origini dell'Umanesimo, all'epoca del rinascimento italiano. Il disgregarsi della cultura medioevale unificata dall'autorità ecclesiastica, fu l'annuncio di una nuova era. L'infrastruttura secolare della società medioevale cominciò ad emanciparsi da tale autorità, man mano che avanzava il processo di differenziazione culturale. Questo processo doveva sfociare nella completa secolarizzazione della cultura occidentale, a meno che non fosse stato diretto dal motivo radicale e integrale della religione cristiana, in senso biblico.

Se il grande movimento della Riforma si fosse veramente attenuto a questo motivo centrale biblico, lo sviluppo culturale nei paesi protestanti avrebbe potuto prendere una direzione molto diversa dalla moderna secolarizzazione. Ma in generale, la Riforma non è riuscita a staccarsi dal motivo natura-grazia. Ed era precisamente la dialettica interna di questo motivo religioso che aveva aperto la via alla secolarizzazione culturale, non appena il processo di differenziazione mise fine al potere unificante della chiesa su tutte le sfere della civilizzazione.

Il rinascimento italiano, nel quale il motivo religioso dell'umanesimo moderno ha trovato la sua prima espressione, non era affatto una semplice reviviscenza dello spirito della cultura antica, esercitata al di fuori del quadro scolastico con il suo adattamento allo spirito ecclesiastico. Era piuttosto un movimento tendente ad una vera e propria rigenerazione dell'uomo, un rinascimento in senso religioso. Tale idea di rigenerazione era presa dal motivo della redenzione della religione cristiana, ma non era intesa in senso biblico. Il rinascimento italiano, nella misura in cui fu un movimento umanista, tendeva alla completa eliminazione del motivo cosiddetto soprannaturale della grazia. Si partiva da una rivoluzione copernicana dell'immagine biblica dell'uomo. Ciò conduceva ad una nuova religione della personalità umana che implicava una fondamentale umanizzazione del motivo centrale della rivelazione biblica. Il rinascimento italiano fu guidato dal motivo di una rigenerazione dell'uomo, nel senso di una sua trasformazione in personalità completamente autonoma e libera e considerata un fine di per sé assoluto. Questo nuovo motivo della libertà autonoma della personalità umana era ben diverso dalla no-

zione greca classica dell'autonomia della ragione. Esso ha subito l'influenza del motivo biblico della creazione, che ha umanizzato, in quanto ha attribuito alla personalità umana la libertà creatrice di costruire Dio ed il mondo a sua immagine. Nella misura in cui l'umanesimo accetta l'idea di un creatore divino, egli è concepito come immagine divinizzata dell'impulso creativo provocato nella coscienza religiosa dal motivo centrale della libertà creatrice della personalità umana. Vogliamo illustrare meglio tale umanizzazione del motivo biblico della creazione con qualche esempio.

Il grande filosofo tedesco Leibniz, inventore del calcolo differenziale e integrale, ha chiamato il divino Creatore il grande geometra. Si trattava dell'immagine divinizzata dell'intelletto umano che ha creato questo tipo di calcolo ed ha bisogno dell'idolo di un intelletto creatore, capace di arrivare fino in fondo all'analisi matematica del mondo empirico nella sua totalità, compresi i fenomeni contingenti.

Kant non cercava più il centro della libertà autonoma della personalità umana nel pensiero matematico, ma piuttosto nella funzione morale della volontà pura. L'uomo autonomo, che ha creato l'ideale di una volontà morale pura, ha bisogno dell'idea di un creatore divino capace di collegare la virtù dell'uomo alla felicità dell'aldilà. Infatti nella vita temporale l'esercizio della virtù morale non si rivela affatto accompagnato da una vita felice nell'ordine della natura, che è casomai opposto a quello della libertà autonoma.

Il motivo umanista della libertà evoca una nuova immagine della natura, la quale viene elevata al rango di un altro idolo, a correlativo del motivo della libertà. La scoperta della natura all'epoca del rinascimento significa in effetti la nascita di un nuovo atteggiamento religioso in rapporto al microcosmo che circonda l'esistenza temporale dell'uomo. L'uomo moderno, emancipato da ogni fede nel soprannaturale in senso ecclesiastico, divenuto unico signore del suo destino, cerca nella natura infinite possibilità di soddisfare il suo impulso espansivo e la vede dal punto di vista infinitamente ottimista della sua propria attesa dell'avvenire. La natura è divinizzata, diviene immagine riflessa su scala macrocosmica del nuovo ideale religioso della personalità umana.

La rivoluzione copernicana dell'idea astronomica del mondo, era sentita come il riscontro della rivoluzione religiosa. L'adagio "Deus sive natura" che incontriamo nella filosofia della natura di Giordano Bruno è espressione del secondo motivo religioso dell'umanesimo. Esso si aggiunge al motivo della libertà quale suo correlativo necessario. L'uomo nuovo si crea il suo mondo all'immagine sua.

Tuttavia, questo nuovo motivo della libertà, così come il correlativo della natura, non si rivela univoco ma include una diversità di tendenze possibili. L'ideale umanista della libertà, sorto dalla secolarizzazione del motivo centrale della rivelazione biblica, manca di questo carattere radicale che è proprio della libertà cristiana. Quest'ultima si rapporta alla vera radice dell'esistenza umana. L'uomo moderno autonomo, pur avendo avuto un contatto con il vangelo che rivela il vero centro della sua esistenza, cerca ancora se stesso all'interno dell'orizzonte temporale con la sua diversità di aspetti modali. Ciò significa che è costretto a cercare il centro della sua libertà autonoma in qualcuno tra i vari aspetti della sua esistenza temporale. Può dirigere il suo impulso innato sull'aspetto morale o sull'aspetto estetico,

sensitivo, storico, ma può anche dirigerlo sull'aspetto logico del pensiero teorico, dopo avergli ugualmente attribuito una libertà autonoma.

La stessa multivocità si rivela nel motivo umanista della natura. Nella concezione umanista, l'immensa natura che dopo la rivoluzione copernicana sembrava strettamente legata alla rinnovata immagine dell'uomo, poteva ora essere guardata come riflesso macrocosmico della libertà creativa estetica della personalità umana. In questo caso la natura è vista come l'origine creatrice di un'immensa diversità di bellezze e di un numero infinito di centri d'individualità inesauribili che riflettono la tendenza verso l'infinito che l'uomo moderno, in quanto microcosmo, scopre in se stesso. È il tratto preponderante nella glorificazione della natura all'epoca del Rinascimento che si ritrova ancora nella filosofia della natura di Giordano Bruno.

L'uomo umanista non sperimenta ancora nessuna tensione dialettica nel suo motivo religioso della natura e della libertà. Però la natura poteva anche essere guardata dal punto di vista faustiano del dominio, che fin dall'inizio aveva penetrato l'ideale umanista della personalità. Allora la natura poteva essere vista come un gigantesco oggetto di dominio da parte della scienza autonoma, ed il motivo della natura si manifesta nel motivo della padronanza, che si esprime in un nuovo ideale della scienza. Fu quest'ultima versione del motivo della natura a prendere velocemente il sopravvento sul culto estetico della natura.

Galileo e Newton gettavano le fondamenta della fisica matematica, che si allontanava completamente dalla fisica aristotelica e dalla teoria delle forme sostanziali. Essi preparavano in effetti la via al dominio scientifico della natura nel suo aspetto modale dell'energia. Eliminando tutte le strutture di individualità e di totalità del mondo empirico, essi cominciarono ad esaminare le relazioni universali e puramente funzionali tra i fenomeni fisici, nella misura in cui si lasciavano formulare attraverso equazioni matematiche.

Questo metodo portava ad una concezione del tutto nuova delle leggi fisiche. La legge della gravità di Newton poteva spiegare in modo causale tutti i fenomeni del movimento fisico nell'universo, a prescindere da cause finali aristoteliche e da qualità specifiche delle cose. La visione quantitativa e meccanica della natura sostituì la visione teleologica e qualitativa.

Il nuovo metodo di analisi matematica, sviluppato nella geometria analitica, e più tardi nel calcolo infinitesimale, portò ad un considerevole approfondimento dei fondamenti matematici della nuova scienza fisica.

Non era dunque per nulla sorprendente che la nuova filosofia umanista, trovandosi sotto la pressione del motivo del dominio autonomo della natura, si appoggiasse al nuovo metodo scientifico con una confidenza veramente religiosa e l'elevasse al rango di modello di pensiero universale, da porre alla base di ogni visione filosofica della realtà.

Questo novello ideale umanista della scienza, in senso filosofico, non può essere compreso a prescindere dal motivo religioso dialettico che l'ha generato.

Il motivo della libertà autonoma e creatrice, dirigendo l'impulso concentrico dell'io pensante sul pensiero scientifico, è incompatibile con l'accettazione di un

ordine precedente della creazione. Ciò porterebbe a riconoscere un'eteronomia o teonomia della ragione.

Il motivo del dominio autonomo della natura, esige un'immagine determinista del mondo, concepito come una catena di relazioni causali che non lasciano alcuna lacuna e superano tutti i limiti modali dei diversi aspetti della nostra esperienza. Per costruire una tale immagine del mondo, occorre distruggere sistematicamente tutte le strutture date della realtà empirica e rimettersi esclusivamente alla potenza creatrice del pensiero matematico ed alle nozioni fondamentali della nuova scienza fisica.

E' questa concezione dell'autonomia del pensiero teorico che si trova alla base del dubbio metodico di Cartesio su tutta la realtà empirica data e su ogni metodo tradizionale del pensiero scientifico, compreso quello della matematica precedente. Cercando la base ultima della certezza nel cogito, l'"io penso", e sviluppando l'idea di una matematica universale nella quale viene attribuita una funzione creatrice all'ordine logico dei termini di una progressione, Cartesio offre un'espressione metodica al nuovo ideale filosofico della scienza.

Il suo contemporaneo e avversario inglese Thomas Hobbes, si è ispirato allo stesso ideale. Nella prefazione al suo *De Corpore*, stabilisce che la riflessione filosofica deve cominciare con un esperimento intellettuale. Bisogna distruggere metodicamente tutta la realtà empirica data. E' la logica matematica che deve illuminare le tenebre che risultano da tale distruzione, per mezzo della luce della ragione. C'è un'allusione evidente al testo biblico della creazione, allusione accentuata dal commento: "Poiché il pensiero ha il compito di creare, come Dio, come un artista". E' indiscutibile che qui si rivela una concezione dell'autonomia della ragione completamente diversa da quella greca o da quella scolastica. E' il nuovo motivo umanista natura-libertà che l'ha ispirata e ne determina il vero senso.

Tuttavia, il nuovo ideale del dominio della natura per mezzo del pensiero matematico, non poteva mancare di mettere in piena luce la tensione dialettica del motivo religioso del pensiero umanista. L'immagine determinista e meccanica del mondo, evocata dal motivo della libertà, non lasciava essa stessa alcuno spazio all'uomo libero ed autonomo. La natura si rivela l'implacabile avversario della libertà.

A partire da questo momento, il pensiero filosofico umanista, si trova coinvolto in un processo dialettico inarrestabile. All'inizio viene attribuito il primato all'ideale della scienza, ispirato dal motivo del dominio autonomo della natura. A partire da Cartesio, la filosofia moderna si mette a costruire una nuova metafisica della realtà in sé, che corrisponda al nuovo ideale del pensiero matematico creatore.

Il centro della libertà autonoma dell'uomo fu cercato nel pensiero matematico, con le sue idee chiare e distinte. C'era una fede incrollabile nella potenza liberatrice delle scienze esatte. Si attendeva che tutto il progresso della civiltà e della moralità umana provenisse dal progresso della scienza. Ma tale culto umanista del pensiero scientifico non poteva mancare di evocare tensioni dialettiche nella nuova metafisica, costruita sul fondamento dell'ideale matematico e meccanicista della scienza.

Questo ideale, ispirato dal motivo della libertà autonoma e creatrice del pensiero scientifico, implicava un postulato di continuità. Elevando il nuovo metodo matematico e meccanico al rango di modello universale della costruzione filosofica del mondo, il cartesianesimo si trovava confrontato con la questione fondamentale di sapere se il pensiero umano stesso potesse essere sottratto ad una spiegazione causale meccanica, che pareva inevitabile a causa del postulato di continuità implicito nel nuovo ideale della scienza. L'immagine meccanicistica del mondo che Descartes aveva costruita, non comprendeva soltanto i processi inorganici ma anche gli organismi viventi delle piante e degli animali. La continuità del metodo scientifico sembrava esigere che il pensiero umano fosse assoggettato anch'esso alla spiegazione causale della scienza meccanicista.

E' qui che il motivo della libertà autonoma si trova confrontato col motivo opposto del dominio della natura. Fintanto che il primato veniva accordato a quest'ultimo motivo, non rimaneva nient'altro, per risolvere questo conflitto religioso se non la metafisica teorica. Cartesio costruiva due sostanze metafisiche che dal punto di vista filosofico dovevano essere strettamente separate l'una dall'altra: la sostanza estesa del mondo corporale e la sostanza pensante dell'anima umana. Almeno dal punto di vista filosofico, occorre considerare l'anima pensante come se non ci fosse una sostanza estesa del corpo materiale e viceversa. Il problema era che il pensiero matematico era concepito come il centro della libertà autonoma e Cartesio non lo voleva abbandonare.

Al contrario il filosofo inglese Thomas Hobbes andava fino in fondo con il nuovo ideale della scienza, nella sua versione meccanicista e matematica. E' per questo che la sua metafisica non accettava che una sola sostanza, cioè il corpo mobile. La vita psichica umana era concepita in modo meccanico. Il pensiero, la volontà, i desideri e le passioni non sono che movimenti psichici sottoposti alle leggi meccaniche formulate da Galileo e causate dal movimento dei corpi. Non esiste né una sostanza pensante in senso cartesiano, né idee chiare e distinte innate nello spirito umano e indipendenti dalla percezione sensibile, come Descartes aveva creduto. Non esiste neppure la volontà libera.

Nel sistema di Hobbes, il motivo della libertà autonoma viene pressoché interamente assorbito dal motivo del dominio della natura. Tuttavia, è il primo motivo che ha evocato il secondo e che riappare nell'elogio che Hobbes rende, nel *Leviathan*, alla potenza liberatrice della scienza.

Tutto il pensiero moderno, nella misura in cui si è ispirato all'ideale umanista del pensiero scientifico creatore, è nominalista. Esso cerca il solo criterio della verità teorica nel pensiero creatore stesso. Le idee universali non sono più considerate fondate nelle forme sostanziali dell'essere in sé. Leibniz l'ha affermato esplicitamente osservando che, per quanto riguarda il nominalismo, non c'era altra differenza tra i pensatori dell'epoca, che quella di accoglierlo in un modo estremista oppure moderato. Leibniz stesso non contestò che il nominalismo estremista difeso da Hobbes. Quando difendeva l'opinione cartesiana secondo la quale ci sono verità eterne, Leibniz non aveva l'intenzione di riproporre la tradizionale concezione realista. Secondo il realismo la verità è un attributo dell'essere in sé. Le sue idee esterne non hanno altra fonte che il pensiero creatore matematico, divinizzato nell'idea del Creatore divino ritenuto il grande geometra.

Il sistema metafisico leibniziano, la monadologia, è l'ultimo ad essere stato costruito sotto la supremazia religiosa dell'ideale umanista matematico della scienza. Il calcolo infinitesimale inventato da Leibniz è applicato all'analisi matematica della continuità. Il punto matematico non ha esistenza attuale nello spazio della percezione. Tuttavia Leibniz accetta dei punti metafisici quali veri fondamenti del calcolo infinitesimale e come ultimi elementi assoluti dell'universo concepito come mondo metafisico, a differenza del mondo empirico o del mondo dei fenomeni. Lo spazio continuo appartiene solo al mondo sensibile. Il mondo metafisico non è di carattere spaziale, come Cartesio supposeva, in rapporto al mondo corporale. E' composto di punti metafisici detti monadi che sono le unità reali e assolutamente destituite di parti, di cui i punti matematici non sono che una rappresentazione scientifica. Queste monadi, altro non sono che un'assolutizzazione metafisica del differenziale del calcolo infinitesimale. Esse però sono anche considerate il fondamento metafisico dell'aspetto di energia (fisico) della nostra esperienza. In quanto fonte metafisica di ogni azione, esse sono considerate punti di concentrazione di forza, di energia. Inoltre esse sono punti di concentrazione della vita organica e delle percezioni psichiche. Tuttavia, in ultima analisi, gli aspetti di energia, vita organica e sentimento psichico, sono ridotti al denominatore assolutizzato del pensiero matematico. La forza e la vita non sono altro che tendenze a passare da una determinata percezione ad un'altra, e le percezioni delle monadi non si distinguono l'una dall'altra se non in base al grado quantitativo di chiarezza, che culmina nei concetti chiari e distinti del pensiero matematico. Ogni monade è un'unità assoluta vitale e psichica che rappresenta in queste percezioni l'universo. Essa è assolutamente rinchiusa in se stessa, di modo che ogni monade è dotata di una completa autarchia che non consente alcuna influenza dall'esterno. Ci sono monadi materiali e monadi spirituali ma tra di loro non esiste altra differenza che il grado di chiarezza delle loro percezioni. Mentre le monadi materiali non hanno che percezioni confuse e inconsce, le monadi razionali si distinguono per le percezioni chiare e distinte, cioè per le appercezioni concettuali, di natura logica e matematica.

Il nuovo ideale matematico della scienza, ispirato dal motivo del dominio autonomo della natura si diresse anche verso una concezione dello stato che ne faceva uno strumento perfetto di dominio di tutta la società umana. Alla fine del XVI secolo, Jean Bodin aveva pubblicato la sua opera *Six livres de la République* (I sei libri della Repubblica), fondata su un metodo matematico di definizione. Egli stabiliva all'inizio delle sue esposizioni, che prima di mettersi a definire cos'è lo stato bisogna rendersi conto di quale sia lo scopo che si intende realizzare per mezzo di questa istituzione. Poiché lo scopo era la completa distruzione della società medioevale e la creazione di una nuova società completamente soggetta all'autorità suprema dello stato assoluto, Bodin elevò la sovranità al ruolo di unico attributo essenziale dello stato. Tale sovranità, costruita all'immagine della sovranità divina, comprende la competenza esclusiva nella formazione del diritto positivo. Non può esistere altra autorità, dotata di potere originario rispetto alla formazione del diritto.

Questo nuovo concetto della sovranità presupponeva un'eliminazione di tutte le strutture di individualità delle relazioni sociali differenziate che determinano la natura intrinseca delle diverse sfere peculiari del diritto, per esempio quella del diritto ecclesiastico, del diritto interno della famiglia, del diritto industriale, del diritto interno delle libere associazioni e così via. Un ordine strutturale della società

fondata sull'ordine della creazione, non poteva essere riconosciuto dal punto di vista umanista. La nuova nozione di sovranità non era più ispirata dal motivo greco e scolastico della forma e della materia. L'uomo moderno voleva crearsi il suo stato e la sua società all'immagine della sua impressione di dominio. Però bisognava legittimare la nuova idea dello stato sovrano di fronte all'ideale umanista della personalità umana autonoma e libera. Fu proprio questo che si pose come scopo la concezione umanista del diritto, fintanto che il primato fu riconosciuto al motivo del dominio della natura con l'aiuto del pensiero creatore matematico. La costruzione della società che si ritrova in questa dottrina corrisponde completamente allo spirito nuovo che aveva penetrato il pensiero filosofico dopo Cartesio. Dopo aver metodicamente distrutto tutte le strutture date della società, il pensiero matematico si mise a cercare i suoi elementi più semplici. E suppose che fossero gli individui liberi e autonomi, fatta astrazione di tutti i legami sociali che implicavano una relazione di autorità e subordinazione. Questa situazione immaginaria degli individui è detta stato di natura. Dopo aver scomposto la società empirica nei suoi elementi putativi, si può liberamente operare con questi elementi, quando si tratta di costruire matematicamente lo stato sovrano ed assoluto, in maniera tale che la costruzione corrisponda al postulato dell'autonomia della personalità umana. E' sufficiente costruire un contratto sociale, accompagnato o meno da un contratto di subordinazione volontaria ad una potenza sovrana istituita dall'insieme di tutti gli individui. Per mezzo di questo solo contratto sociale, Hobbes riuscì a costruire il suo leviathan politico nel quale l'assolutismo dello stato arriva al punto culminante.

Tuttavia, la dialettica religiosa inerente al motivo natura-libertà non poteva mancare di suscitare la più viva resistenza dell'ideale umanista della personalità contro questa supremazia dell'ideale matematico della scienza. Lo spostamento della supremazia religiosa verso il primo ideale, sorto dal motivo della libertà personale, fu già annunciato nella critica epistemologica alla quale furono sottoposti i fondamenti metafisici dell'ideale matematico della scienza. Ciò si verificò con il filosofo inglese John Locke, che partiva da un punto di vista psicologista. Fu la stessa filosofia a dare una direzione diversa alla dottrina umanista del diritto naturale, partendo dai diritti innati e inalienabili dell'uomo e limitando il ruolo dello stato al mantenimento organizzato di questi diritti innati. Il motivo del dominio si trova respinto dal motivo della libertà.

Il filosofo scozzese David Hume andava fino in fondo alla critica dei fondamenti metafisici dell'ideale matematico della scienza, riducendo tutte le nozioni matematiche e fisiche alla loro supposta origine, vale a dire a semplici sensazioni psichiche ed alle loro relazioni naturali. Il concetto di causalità veniva ridotto ad una semplice associazione di sensazioni successive mancanti di significato ontologico.

Fu nella stessa epoca dei lumi che Rousseau proclamò in modo appassionato il primato della libertà e svalutò l'ideale matematico della scienza, ispirato dal motivo del dominio della natura. Secondo il Nostro, non è il pensiero scientifico ma piuttosto il sentimento che costituisce il vero centro della libertà autonoma dell'uomo. La vera religione dev'essere una religione del sentimento, una religione del cuore, nel senso sentimentale della parola. La cultura moderna, dominata dal potere della scienza non ha affatto liberato l'uomo, ma l'ha invece reso schiavo.

E' particolarmente contro il motivo del dominio, che si manifestò nella dottrina umanista del diritto naturale da Grozio fino ad Hobbes, che Rousseau levò la sua appassionata protesta. Concependo il contratto sociale come un abbandono volontario della libertà innata dell'individuo ad un governo sovrano, questi pensatori avevano legittimato la schiavitù. Rinunciare alla libertà equivale a rinunciare alla propria umanità. Se lo stato naturale è un paradiso perduto dove l'uomo è obbligato a creare uno stato civico, bisogna concepire il contratto sociale in modo tale che l'individuo rinunciando alla sua libertà naturale, riscopra la libertà in una forma superiore. Cioè sotto forma dei diritti inalienabili del cittadino che implicano il diritto alla partecipazione diretta alla formazione della volontà generale che si esprime nella legislazione sovrana.

Tuttavia, questa costruzione dello stato che va verso una democrazia diretta, rivela nuovamente la tensione dialettica tra il motivo del dominio e quello della libertà. La costruzione matematica dello stato non è stata abbandonata. Affidandosi completamente allo stato secondo Rousseau, il cittadino si arrende all'assolutismo del legislatore democratico, rivestito di sovranità assoluta. Lo stato costruito da Rousseau non è che il leviathan politico di Hobbes, con la testa tagliata. Non è più il governo ma il popolo, in funzione di legislatore, che ha ottenuto l'onnipotenza a scapito della libertà umana.

La critica di Hume dei fondamenti dell'ideale matematico e determinista della scienza e la proclamazione del primato religioso della libertà pratica della personalità umana, avevano causato una crisi nella filosofia umanista. Questa crisi, dovuta alla dialettica interna del motivo natura-libertà, portò ad una nuova fase dello sviluppo di questa filosofia. Fu la filosofia critica di Kant che portò il pensiero umanista ad una riflessione introspettiva e critica sul dualismo insormontabile del suo punto di partenza. La sua critica sfociò in una dissociazione dei motivi opposti della natura e della libertà. La concezione sintetica e ingenua di questi due poli, manifestata nella filosofia cartesiana e leibniziana durante la prevalenza dell'ideale matematico della scienza, si dissolse in un'antitesi critica. Nella fase pre-critica del suo pensiero, Kant aveva adottato la metafisica leibniziana, ad eccezione di qualche critica, e si trovava completamente sotto l'egemonia dell'ideale matematico della scienza, ispirato dal motivo di un dominio autonomo della natura.

Ma la critica distruttiva che Hume aveva riservato ai fondamenti di questo ideale e particolarmente la protesta appassionata che Rousseau aveva elevato contro la supremazia del pensiero scientifico a scapito della libertà autonoma della personalità umana, gli avevano aperto gli occhi. Egli arrivò alla conclusione che la metafisica cartesiana e leibniziana erano il risultato di una sopravvalutazione del pensiero logico-matematico e che il vero centro della libertà non si trovava nella ragione teorica ma nell'aspetto morale della volontà razionale, la cosiddetta ragione pratica. Egli diffidò profondamente del sentimento, elevato da Rousseau a centro religioso della libertà umana, e anche della sua libertà autonoma. Kant fu dell'opinione che il sentimento appartiene alla natura sensoriale dell'uomo, determinata da leggi causali della natura. Di conseguenza il sentimento non può rivelare la libertà autonoma della personalità umana.

Se la superiorità dev'essere attribuita al motivo della libertà, occorre deprezzare il motivo del dominio della natura e l'ideale della scienza che da esso è nato.

Kant non voleva abbandonare i fondamenti di questo ideale della scienza, ma soltanto la loro utilizzazione per scopi metafisici che minacciava la libertà umana. Ecco perché la critica kantiana della ragione pura si dirige ugualmente contro la critica sensualista delle scienze matematiche e naturali alla maniera di Hume. Kant vuole dimostrare che queste scienze sono fondate su giudizi sintetici a priori, che possiedono validità universale e oggettiva. Ma negando che questi giudizi si rapportino alla realtà metafisica e restringendone la validità ai fenomeni sensoriali, egli svaluta contemporaneamente la natura come oggetto della scienza naturale e l'ideale matematico della scienza, ispirato dal motivo del dominio della stessa natura.

La natura, divinizzata all'epoca del Rinascimento, è privata di ogni carattere divino. Secondo Kant essa non è che il mondo dei fenomeni costituito dalla coscienza trascendentale. Egli percorre fino in fondo la strada della svalutazione, negando alla natura un'origine divina. Non è Dio che ha creato questa natura, ma piuttosto il soggetto trascendentale dell'esperienza umana che l'ha formata per mezzo delle categorie logiche del giudizio. È notevole il fatto che Kant utilizzi qui, trasformandolo in senso umanista, il motivo greco forma-materia per sottolineare che il pensiero matematico manca di quel carattere creatore che il cartesianesimo gli aveva attribuito. La realtà empirica, che Kant identifica con l'immagine del mondo costruita dalla fisica di Newton, non è creata dal pensiero logico matematico. La funzione logica ha una potenza formativa solo nei confronti della materia senza ordine di impressioni sensoriali che la coscienza riceve dal mondo in sé nelle forme di spazio e tempo, ritenute da Kant forme a priori della percezione sensoriale. Tale materiale sensoriale è ordinato dalla funzione logica dell'intelletto per mezzo di categorie matematiche e fisiche. Questa funzione formativa del pensiero logico dà espressione all'autonomia della ragione teorica nel senso umanista. L'intelletto è il legislatore della natura, concezione completamente diversa da quella della filosofia greca. Ma tale funzione formativa è legata alla funzione puramente ricettiva e passiva della percezione sensoriale. Ciò significa che l'immagine determinista del mondo non ha alcuna validità al di là del mondo dei fenomeni sensibili. La libertà autonoma della personalità umana è un'idea normativa di carattere morale che non appartiene alla sfera della natura, ma al regno sopra-sensoriale e metafisico delle idee pratiche, al regno delle norme. Non può né essere dimostrata né contestata dal pensiero scientifico, ed è piuttosto l'oggetto di una fede razionale. Natura e libertà sono separate l'una dall'altra da un abisso invalicabile. La natura è il terreno della scienza, la libertà quello della fede. La separazione kantiana tra scienza e fede si rivela dunque dominata dalla dialettica religiosa del motivo natura-libertà. Tutta la sua critica della conoscenza trova il punto di partenza ultimo in questo motivo umanista.

Tuttavia, il processo dialettico della filosofia umanista non poteva fermarsi alla concezione antitetica di questo motivo così come si manifestava nella filosofia critica di Kant.

All'epoca della Restaurazione, questo processo portò ad un rovesciamento dialettico della concezione kantiana della libertà. Questa concezione era stata ancora fortemente influenzata dal modo di pensare razionalista ed individualista legato all'ideale matematico della scienza. Per Kant, l'autonomia morale della personalità libera, consiste nell'identificazione della volontà con la formula generale della leg-

ge morale, il cosiddetto imperativo categorico. Il vero *autos* dell'uomo è ridotto a *nomos*, alla regola generale della legge.

Tale concezione dell'autonomia non aveva posto per l'individualità della persona umana. Non aveva posto neppure per un'autentica idea della comunità. La visione kantiana della società e dello stato, così come quella della dottrina individualista del diritto naturale, parte dall'individuo astratto.

Il pensiero romantico, all'epoca della Restaurazione, oppose a questa visione razionalista e individualista una concezione irrazionalista e universalista dell'autonomia e della società umana. L'assolutizzazione della legge generale e dell'individuo astratto veniva sostituita da un'assolutizzazione dell'individualità soggettiva dell'uomo e della comunità nazionale di cui è parte.

La visione irrazionalista della libertà autonoma parte dall'irriducibile individualità della persona che è determinata unicamente dall'individualità della sua comunità nazionale. Ogni nazione ha il suo spirito individuale, dotato di una libertà autonoma e creatrice, unica fonte di tutta la sua cultura.

Il suo *nomos*, cioè le sue norme sociali, sono solo il prodotto del suo spirito collettivo, del suo *autos* individuale. La nazione è un tutto individuale con le sue parti organiche. È impossibile costruirle per mezzo di individui astratti. Questo implica un rifiuto fondamentale della dottrina umanista del diritto naturale e di tutto il suo modo di pensare inerente all'ideale matematico della scienza. I partigiani della concezione irrazionalista ed universalista del motivo della libertà, si creano un nuovo modello di scienza orientato verso il pensiero storico. Lo storico non cerca di ricondurre i fatti a leggi generali, ma si interessa piuttosto all'individualità dei fenomeni culturali che egli intende osservare nel legame delle fasi individuali di sviluppo di una civilizzazione.

Questa mentalità storica è elevata al rango di nuovo ideale della scienza, che genera una nuova immagine filosofica della realtà empirica. L'uomo libero ed autonomo si crea una nuova immagine del suo mondo, un'immagine storicista che si oppone dialetticamente all'immagine determinista e naturalista del mondo così com'era stata forgiata dal pensiero matematico. Questo implica una storicizzazione di tutto l'orizzonte dell'esperienza. L'adagio di Bonald, il pensatore della restaurazione, "la realtà è nella storia", fu espressione dello storicismo nascente, che avrebbe ben presto condotto ad un relativismo universale.

Questo storicismo, nato dalla versione irrazionalista del motivo della libertà umana, non poteva accettare l'antitesi critica kantiana della natura e della libertà. Partendo dalla superiorità del motivo della libertà, i suoi sostenitori cercavano di superare il dualismo fondamentale del punto di partenza umanista per mezzo di un modo di pensare dialettico. Occorreva pensare insieme la necessità della natura e la libertà creatrice, di modo che l'una fosse compresa nell'altra. Solamente, questa necessità naturale non era affatto concepita come una necessità che risultasse da leggi meccaniche generali della natura, come pensavano i partigiani dell'ideale matematico e meccanico della scienza. La concezione irrazionalista della natura e della libertà è incompatibile con l'accettazione di tali leggi generali. Dal punto di vista storicista romantico, la natura è un processo storico che si dispiega nell'attualizzazione di una gerarchia di potenze, la più bassa delle quali è la materia inerte, mentre la più elevata è quella dell'organismo vivente, che rivela una libertà creatrice. La storia naturale, concepita così come una sintesi dialettica

atrice. La storia naturale, concepita così come una sintesi dialettica di necessità e libertà, è continuata nella storia culturale dell'umanità. Quest'ultima dispiega le potenze degli spiriti nazionali, sole sorgenti di cultura. Ogni nazione produce la sua cultura individuale in piena libertà autonoma e creatrice. Tuttavia occorre supporre che alla base di questa libertà si trovasse una necessità nascosta della natura, che si chiamava "provvidenza divina nella storia", oppure, in una versione più pagana, "destino delle nazioni". A causa di questa necessità nascosta, la libertà creatrice dello spirito nazionale non opera che in accordo con un piano totale della storia umana. Il processo di sviluppo della civilizzazione presenta una continuità organica ben diversa dalla fabbricazione arbitraria della cultura, così com'era intesa nello spirito secolare razionalista.

Questa visione della storia, sviluppata dal celebre filosofo Schelling, fu accettata dalla scuola storicista fondata dal grande giurista Von Savigny. E non sorprende affatto che il pensiero scolastico cristiano l'abbia accolta come un potente alleato nella lotta contro i principi della rivoluzione francese. Questa tendenza scolastica, detta anche cristiano-storica, non si rendeva conto del fatto che tale visione irrazionalista e storicista del mondo era nata dallo stesso motivo umanista natura-libertà che aveva ispirato anche le idee rivoluzionarie alle quali si opponeva.

Il nuovo storicismo generato dall'ideale post-kantiano non poteva rivelare tutte le sue conseguenze subito, essendo frenato da una fede nell'idea eterna dell'umanità autonoma. Questo idealismo avrebbe avuto il suo apice nel sistema filosofico hegeliano, che creava la logica dialettica dello storicismo. Il nuovo ideale storicista però, aveva la tendenza innata ad emanciparsi da questo idealismo per relativizzare tutte le cosiddette idee eterne e concepirle come prodotti ideologici di una certa fase del processo storico.

Auguste Comte, fondatore della sociologia moderna, cominciò a razionalizzare il modo di pensare storico da un punto di vista positivista. Il primato veniva nuovamente attribuito al motivo del dominio che aveva generato l'ideale matematico e meccanico della scienza. Il metodo storico era considerato l'applicazione più complessa del metodo generale delle scienze della natura. Così Comte voleva scoprire la legge generale alla quale fosse sottoposto tutto lo sviluppo storico della società. Egli credette di averla trovata nella legge dei tre stadi, secondo la quale l'umanità passa da una fase teologica ad una fase metafisica e infine alla fase positivista. Questo implicava già che tutte le idee teologiche, così come le idee metafisiche della filosofia umanista e scolastica, venissero considerate prodotti storici di una certa fase dello sviluppo della società. L'evoluzionismo darwinista concepiva la storia sociale dell'umanità dal punto di vista biologico e distruggeva la fede nella fondamentale differenza tra uomo e animale.

Il marxismo trasformò la visione idealista hegeliana della storia in un materialismo storico, riducendo la coscienza umana ad una funzione dipendente dalla struttura storico-economica della società.

L'idealismo post-kantiano crollò e lasciò il posto ad un positivismo naturalista o ad uno storicismo relativista. Il culto della scienza oggettiva, ispirato dal motivo del dominio, sembrava riguadagnare dovunque la supremazia nella filosofia umanista. Però il crescente storicismo cominciò a minare le basi religiose dell'ideale umanista della scienza e anche della personalità.

Fu Nietzsche a mostrare, in modo veramente profetico, le conseguenze ultime di questo storicismo. L'uomo moderno, dopo aver ucciso i suoi stessi dei, in seguito allo sviluppo del suo spirito scientifico autonomo, finirà in un suicidio spirituale a causa delle conseguenze dello storicismo relativista che sfocia nel nichilismo assoluto. Prevedendo lo sradicamento spirituale del pensiero umanista ed apponendosi in modo drastico alla morale di schiavitù predicata dal cristianesimo, Nietzsche cercò di vincere il nichilismo minaccioso attraverso un rovesciamento di tutti i valori. L'uomo, prodotto dalla natura e sorto dal regno animale, non ha altro vantaggio sugli altri animali se non quello d'essere un animale non fissato. Può fare la sua storia. Ora, la storia umana staccata da ogni ideologia cristiana e umanista, non presenta nient'altro che una lotta per il potere. Attraverso la selezione naturale, i deboli sono sottomessi dai forti. Di conseguenza la storia non presenta altra prospettiva che la nascita del super-uomo, che sulle rovine del cristianesimo e dell'umanesimo stabilisce il suo dominio sull'uomo della massa.

In effetti, la crisi fondamentale nella quale la civilizzazione occidentale era coinvolta, nel XX secolo si è dimostrata prima di tutto una crisi spirituale. Lo storicismo sorto dalla dialettica religiosa del motivo natura-libertà non poteva che sfociare nel relativismo universale che avrebbe minato le basi religiose dell'ideale umanista della scienza, ma anche di quello della personalità.

La filosofia contemporanea ha perso la fede nella potenza liberatrice della scienza oggettiva. Le scoperte più recenti delle scienze matematiche e della fisica atomica hanno dimostrato che il precedente ideale di una verità scientifica puramente oggettiva non era che un'illusione. Ciò ha dato luogo a visioni pragmatiste e convenzionaliste del valore della scienza.

D'altra parte lo storicismo radicale ha distrutto la fede precedente nell'idea che la cultura occidentale abbia realizzato dei valori assoluti che sono normativi per la storia universale.

Le due guerre mondiali hanno minato la fiducia nella ragione pratica autonoma, già compromessa dalla psicanalisi.

Lo sradicamento spirituale dell'umanesimo, provocato dallo storicismo radicale, ha fatto nascere alcuni movimenti anti-umanisti che sostituiscono le idee della ragione con il mito politico. Essi non fanno appello alla verità, ma agli istinti vitali dell'uomo della massa.

L'atmosfera di declino prodotta da uno storicismo che non lascia all'uomo alcuna prospettiva al di là del processo storico, trova espressione nella celebre opera di Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes* (Il declino dell'Occidente), e nell'opera esistenzialista di Heidegger, *Sein und Zeit* (Essere e tempo), ed in quella di Sartre, *L'Être et le Néant* (L'essere e il nulla).

L'esistenzialismo umanista dei due ultimi autori, si rifà ancora al motivo della libertà autonoma dell'uomo. Ma si tratta di una libertà che finisce nella morte inevitabile, nel nulla, nella notte senz'alba. L'umanesimo dopo essere stato il potere direttivo della cultura occidentale per più di tre secoli, si trova costretto ad una posizione difensiva di fronte ad un nichilismo crescente, evocato nell'ultima fase del processo della sua dialettica religiosa e favorito dalla comparsa dell'uomo della massa sulla scena dell'era tecnologica.

Noi ci troviamo in un periodo di transizione della storia universale. Una lotta accanita è in atto per ottenere il potere di dirigere lo sviluppo futuro dell'umanità. Il mondo si è diviso in due campi opposti. La filosofia materialista dialettica del comunismo, anch'essa proveniente dal processo dialettico del pensiero umanista, non ha per fondamento religioso il solo motivo natura-libertà, nel senso originale. Ad esso si è legato quello di un messianismo secolarizzato del proletariato sofferente ma trionfante. E' quest'ultimo motivo che ha reso il comunismo una potenza totalitaria, ed ha profondamente mutato il senso del motivo umanista.

In questa situazione critica, il cattolicesimo romano ed il protestantesimo, in quanto forze culturali dirigenti soppiantate entrambe dall'umanesimo per più di due secoli, sono uscite dal loro letargo filosofico e culturale ed hanno sollevato di nuovo il vecchio problema riguardante il rapporto tra la religione cristiana, la filosofia e la cultura.

Abbiamo cercato di dimostrare che questa riflessione non può condurre ad una soluzione veramente cristiana del problema, senza l'aiuto di una critica trascendentale e radicale del pensiero teoretico.

Tanto più che tale critica si accorda perfettamente con la situazione spirituale dei nostri giorni, nella quale tutti gli assiomi e dogmi teorici delle filosofie precedenti hanno perso la loro base di fede. Tale critica non è affatto coinvolta in questo storicismo relativista che ha causato la crisi fondamentale del pensiero occidentale. Al contrario, essa si colloca alla luce consolatrice dell'Evangelo di Gesù Cristo, solo Salvatore di quell'umanità che ha perso la fede in se stessa.

V. IL NUOVO COMPITO DI UNA FILOSOFIA CRISTIANA

Dopo aver messo in luce la decisiva influenza dei motivi centrali religiosi sullo sviluppo della filosofia occidentale, la nostra critica trascendentale del pensiero filosofico ha terminato il suo compito. Senza dubbio, nel breve spazio a disposizione non abbiamo potuto che esporre questa critica in modo piuttosto superficiale. Risultava impossibile spingerci in una critica più dettagliata delle diverse tendenze filosofiche. Speriamo tuttavia d'essere riusciti a dare almeno un'idea dell'urgenza di questa critica sia per la maggiore comprensione dei problemi della filosofia cristiana, sia per uno studio storico della filosofia in generale.

Per quanto riguarda il primo problema, bisogna prima di tutto capire che il motivo centrale della Sacra Scrittura, in virtù del suo carattere radicale ed integrale, esige una riforma intrinseca del pensiero filosofico. Tale riforma è completamente diversa dall'adattamento scolastico di concezioni greche o umaniste alla dottrina della chiesa. Quest'idea di adattamento si è rivelata dipendente dal motivo religioso natura-grazia, ed è precisamente tale motivo che ha oscurato il senso radicale del motivo biblico. E' infatti stata attribuita alla cosiddetta ragione naturale, un'autonomia che non può avere, perché essa non è nulla senza l'io, senza il centro religioso dell'esistenza.

C'è senza dubbio da rallegrarsi del fatto che, a causa dell'influenza agostiniana, ci sia una tendenza crescente nella filosofia neo-scolastica ad opporsi all'idea dell'autonomia della filosofia ed a riconoscere apertamente la necessità di una filosofia cristiana. Si tratta di una tendenza filosofica strettamente legata al movimento

della teologia nuova, in seno al cattolicesimo romano. Non è per nulla sorprendente che diversi pensatori che appartengono a questo movimento abbiano manifestato viva simpatia per la critica trascendentale del pensiero filosofico che noi abbiamo sviluppata.

Il professor Michel Marlet, un eminente rappresentante di questo movimento, ha difeso all'università Gregoriana di Roma, la tesi secondo cui la nuova filosofia riformata, detta "filosofia dell'idea di legge", è in pieno accordo con la "philosophia in ecclesia accepta", così com'è intesa nell'enciclica *Humani generis*. Di conseguenza tale filosofia può essere accettata da ogni credente cattolico. Lasciamo da parte ora la questione di sapere se la filosofia dell'idea di legge si trovi effettivamente in accordo con lo spirito di quell'enciclica. Non c'è dubbio che noi ci rallegriamo per ogni manifestazione di simpatia da parte dei pensatori cattolici, tanto più che siamo del parere che questa filosofia cristiana ha in effetti carattere ecumenico e non si lascia rinchiudere entro un gruppo ecclesiastico o teologico di carattere specifico.

Il punto di partenza della nostra filosofia non è altro che il motivo centrale delle Sacre Scritture. In quanto forza motrice spirituale nata dallo Spirito Santo tale punto di partenza è indipendente da ogni interpretazione teologica da parte dell'uomo. L'interpretazione teologica delle verità di fede della religione cristiana, si rivela in effetti determinata dal motivo religioso che si trova alla base di questa interpretazione. Quest'ultima sarebbe condannata a muoversi nel circolo vizioso di un soggettivismo umano illimitato se il motivo centrale della Sacra Scrittura non fosse indipendente da ogni esegesi teologica, essendo il supremo giudice di tale esegesi. Il senso radicale e integrale della creazione, della caduta, della redenzione in Gesù Cristo nella comunione dello Spirito Santo, non può che esserci rivelato dallo Spirito Santo stesso che opera nel motivo centrale delle Sacre Scritture e si rivolge al cuore, all'unità di radice della nostra esistenza. Ogni interpretazione teologica che in qualunque modo tolga a questo motivo il suo carattere radicale ed integrale, si rivela dominata da un motivo non biblico e manca di quella chiave della conoscenza di cui parlava Gesù nella sua discussione con i farisei e gli scribi.

E' un fatto sorprendente, dal punto di vista teologico ed ecclesiastico, che ci siano degli uomini del tutto ortodossi nella loro concezione teologica, che si appoggiano ad una visione dualista della vita cristiana, ispirata dal motivo natura-grazia. Mentre ce ne sono altri la cui concezione teologica non sembra molto ortodossa (nel senso inteso dalla teologia riformata), ma dimenticano ogni controversia teologica quando si trovano confrontati con il senso radicale ed integrale del motivo biblico e vi si sottomettono con tutto il cuore. Il fatto è che la chiave della conoscenza di Dio e di se stessi non dipende da una interpretazione umana, ma ha in se stessa il criterio della sua verità ultima.

Per questo motivo dobbiamo insistere sul carattere ecumenico del punto di partenza della filosofia cristiana e sulla sua indipendenza dalla teologia. E' unicamente in virtù del carattere indipendente del nostro punto di partenza che la critica trascendentale del pensiero teoretico è in grado di penetrare fino alle fondamenta religiose della filosofia e anche della teologia. Legandoci ad una teologia o ad una dottrina ecclesiastica particolare, saremmo incapaci di arrivare fino in fondo alla nostra ricerca critica. Perché bisogna constatare che, fino ad oggi, il motivo dualista natura-grazia ha influenzato la teologia del cattolicesimo romano così come

quella del protestantesimo ortodosso, così come i libri simbolici dei vari raggruppamenti ecclesiastici. Se si volesse obiettare che staccando il punto di partenza della nostra filosofia cristiana dall'autorità dottrinale della chiesa ci facciamo portavoce di un individualismo spiritualista, potremmo solo rispondere che tale punto di partenza garantisce la comunione dello Spirito Santo. Egli è una salvaguardia ben più solida, contro l'individualismo soggettivista, di qualsiasi autorità ecclesiastica.

La filosofia cristiana non può avere che un solo ed unico punto di partenza, poiché la rivelazione di Dio in Gesù Cristo non ha che un solo motivo centrale. E' questo stesso motivo che svela il vero significato dei motivi non-biblici. In quanto motivi di apostasia essi sono riconoscibili dalla tendenza a sviare il pensiero filosofico dal suo vero centro religioso in Gesù Cristo, ed a dirigere l'impulso innato del cuore umano verso l'assolutizzazione del relativo. E' per questo che presentano un carattere dialettico che abbiamo messo in luce nella prima sezione.

Avendo stabilito che fin dall'inizio il pensiero filosofico cristiano ha subito l'influenza di questi motivi dialettici senza che ci si rendesse conto della loro vera natura, il nuovo compito della filosofia cristiana è prima di tutto di carattere radicalmente critico. Occorre in primo luogo purificare il nostro pensiero filosofico da tutte le concezioni, i modi di porre i problemi e di formare le nozioni modali, che siano dominati da un motivo religioso dialettico. In questo senso possiamo accettare le parole di Anatole France, "primum purgare, deinde philosophari" (prima purificare e in seguito filosofare).

L'influenza veramente riformatrice del motivo centrale biblico sul pensiero filosofico, si rivela nel fatto che libera questo pensiero dai pregiudizi che oscurano la visione teorica della struttura fondamentale e integrale della nostra esperienza.

Abbiamo visto che in virtù della sua struttura intrinseca il pensiero filosofico non può che partire da un motivo centrale. Esso opera nel centro religioso dell'esistenza umana, nel punto di riferimento centrale di tutto l'orizzonte temporale dell'esperienza. Tale motivo centrale e religioso si è rivelato il vero punto di partenza di ogni sintesi teorica da noi effettuata tra l'aspetto logico della nostra esperienza e gli aspetti non logici che si oppongono alla nostra funzione logica quale suo problema.

L'assolutizzazione di un certo aspetto della nostra esperienza temporale conduce ad un ismo qualsiasi nella visione filosofica della realtà empirica. L'assolutizzazione si è rivelata la conseguenza dell'azione di un motivo religioso non-biblico sul pensiero filosofico. Di conseguenza, la pretesa autonomia della ragione teoretica è un pregiudizio risultante da un qualsiasi motivo religioso apostata che determinerà in seguito il suo significato più preciso. Così abbiamo potuto spiegare anche perché tale significato non poteva mancare di presentarsi diverso a seconda del motivo religioso che si trova alla base di questo dogma.

Ci rimane da spiegare come questi motivi centrali controllano lo sviluppo interno del pensiero filosofico. Lo fanno per mezzo di una triade di idee trascendentali che corrispondono ai tre problemi fondamentali che abbiamo discusso nella prima sezione, in rapporto alla struttura antitetica e sintetica del pensiero teorico.

Che cos'è un'idea trascendentale? E' un concetto-limite per mezzo del quale il pensiero filosofico si dirige successivamente verso i suoi necessari presupposti. Questi ultimi, proprio perché tali, sfuggono ad ogni tentativo di coglierli in un concetto definito. Ora, nella prima sezione, abbiamo successivamente scoperto tre condizioni o presupposti necessari del pensiero filosofico.

Siamo partiti dalla struttura antitetica del pensiero teoretico, in virtù della quale esso dissocia i diversi aspetti o modi d'esperienza e li oppone tra di loro. A proposito di questa struttura antitetica, abbiamo constatato in primo luogo che il pensiero teorico presuppone un legame intermodale tra questi diversi modi di esperienza, legame garantito dal tempo integrale, vale a dire il tempo senza astrazione di alcuno dei suoi aspetti o modalità. Abbiamo in seguito osservato la sintesi teorica per mezzo della quale siamo costretti a formarci un concetto logico degli aspetti non-logici dell'esperienza. Abbiamo stabilito che questa sintesi presuppone un punto di riferimento centrale, un'unità di radice della nostra coscienza, cioè l'io.

Riflettendo su questa seconda condizione, abbiamo visto che questo io centrale ha necessariamente natura religiosa in quanto implica la sua relazione centrale con altri io e la sua direzione verso la sua, vera o presunta, origine assoluta. Questo implica la terza condizione necessaria della filosofia. Era il motivo religioso, come vero punto di partenza del pensiero filosofico, nel quale s'esprimeva questa doppia relazione centrale dell'io con tutti gli altri io e con l'origine assoluta. Ora, la funzione essenziale delle idee trascendentali del pensiero filosofico è dirigere tale pensiero in modo concentrico verso questi tre presupposti, cioè verso il mutuo legame dei diversi aspetti dell'esperienza, la loro unità radicale, la loro origine assoluta.

Queste idee mantengono il loro carattere teorico, vale a dire non possono sopprimere la dissociazione teorica dei diversi aspetti della nostra esperienza. Essa infatti nasce dalla stessa struttura antitetica del pensiero teoretico. Queste idee però imprimono al pensiero la direzione concentrica senza la quale non è possibile alcuna filosofia.

Le tre idee trascendentali che intervengono nelle diverse tappe della riflessione critica e che abbiamo appena indicate, formano una triade indissolubile. In effetti, la questione di sapere come ci si rappresenta la relazione ed il mutuo legame dei diversi aspetti dell'esperienza, dipende dal sapere se si accetta o meno una sola unità della nostra coscienza ed esistenza alla radice di tutti questi aspetti. E quest'ultima questione, che è una questione di conoscere se stessi, dipende dalla domanda ultima: accettiamo o no, il Dio Creatore quale origine assoluta di tutto ciò che è relativo?

Da ciò risulta che possiamo considerare queste tre idee preliminari come le tre direzioni di una sola e medesima idea trascendentale, nella quale la natura concentrica dell'io pensante trova la sua espressione teorica.

E' quest'idea fondamentale che, nel progetto iniziale della nostra critica del pensiero filosofico, è stata designata col termine idea di legge. Per mezzo di quest'idea il pensiero teorico è sottomesso alla legge centrale che si trova alla radice di ogni diversità dell'ordine temporale, e che noi abbiamo definito "legge di concentrazione dell'esistenza umana".

Per quanto ci riguarda, non siamo attaccati a questo termine. Ma in Olanda ha acquisito diritto di cittadinanza e lo si usa per caratterizzare l'intero movimento filosofico che si è ispirato a quest'idea fondamentale.

Un'idea di legge, in questo senso trascendentale e fondamentale, si trova alla base di ogni filosofia possibile, che ci si renda conto o meno di ciò. Senza intermediario, il pensiero teorico non può divenire veramente filosofico. Ma una filosofia dell'idea di legge non è possibile fintanto che ci si appoggia al dogma preconconcetto dell'autonomia della ragione teorica. Quest'idea fondamentale, nonostante il suo carattere teorico, non è affatto un'idea autonoma, poiché il suo esatto contenuto dipende dal motivo religioso che è il vero punto di partenza del pensiero filosofico.

Stabilito che i motivi religiosi di carattere dialettico, a causa della loro direzione completamente o parzialmente apostata, distolgono l'io pensante dalla vera conoscenza di Dio e di se stessi, la filosofia che parte da questi motivi non può mancare di fondarsi su false idee dell'unità radicale, e dell'unità di Origine della diversità modale dell'esperienza temporale. Ne segue che l'idea trascendentale della mutua relazione e del legame reciproco dei diversi aspetti modali, deve rivestire anch'essa un contenuto di principio erroneo. Ciò non significa che la filosofia greca, scolastica o umanista abbia prodotto solo errori e che sarebbe possibile per una filosofia cristiana rompere tutti i legami storici col pensiero anteriore ed attribuirsi il monopolio della verità nella sfera interna delle sue ricerche teoriche. Tale concezione rivoluzionaria della filosofia cristiana testimonierebbe solo di un immenso orgoglio, sorto dalla mancanza di conoscenza di se stessi. Non bisogna rifiutare l'idea scolastica di una *sancta theologia* per sostituirla poi con la falsa idea di una *sancta philosophia christiana*.

Partendo dal motivo centrale della rivelazione divina in Gesù Cristo, il filosofo cristiano deve prima di tutto riconoscere la solidarietà dell'umanità nella creazione, ma anche nella caduta. Noi non ci troviamo in uno stato di perfezione che appartiene al Regno di Dio nella sua rivelazione escatologica. Ci troviamo in questo mondo peccatore, in piena solidarietà col peccato di tutta l'umanità che è il nostro proprio peccato. Ci troviamo collocati in una civiltà occidentale, la cui tradizione storica ci ha formati in senso socio-culturale e riguardo alla quale proviamo i sintomi di uno sradicamento spirituale. Lo spirito d'apostasia che ha generato i vari motivi religiosi dialettici non ci è affatto estraneo. Sperimentiamo l'azione di questo spirito nel nostro stesso cuore, e sappiamo che anche il nostro pensare è continuamente esposto all'influenza dei motivi apostati.

Questo è il motivo per il quale una filosofia cristiana non può che essere un'opera umana fallibile e difettosa. Tuttavia, trovandosi sotto l'influenza del motivo centrale della Sacra Scrittura, il pensiero filosofico cristiano non mancherà di rivelare l'azione riformatrice del principio della vita nuova in Gesù Cristo, che imprime a questo pensiero una direzione radicalmente opposta a quella dei diversi motivi dello spirito dell'apostasia. Negare quest'azione riformatrice nel campo filosofico, significa negarla in tutta la vita temporale, compresa la vita ecclesiastica, vuol dire rinunciare all'idea fondamentale della Riforma.

Non neghiamo l'azione della grazia comune nella filosofia non-cristiana. E' grazie a quest'azione che troviamo in ogni scuola di questa filosofia delle verità relative di alto valore, che una filosofia cristiana non potrà mai trascurare impunemen-

te. Ma il problema è l'interpretazione filosofica di queste verità relative, ed è proprio in questa interpretazione che il significato centrale delle idee trascendentali sta alla base di ogni sistema, si rivela in modo decisivo. Ecco perché una filosofia cristiana non potrà mai procedere in modo eclettico, né accettare il fondamento di una filosofia che parte da un motivo dialettico.

La filosofia cristiana, anche lei, non potrà svilupparsi senza dare luogo ad una diversità di tendenze, man mano che lo sviluppo storico ci porrà di fronte a problemi nuovi, sconosciuti in una fase precedente. Ma questo sviluppo della filosofia cristiana non potrà manifestare le tensioni dialettiche sorte dai motivi religiosi di carattere non-biblico, finché resterà fedele al suo punto di partenza. Perché è quest'ultimo che le rivela il vero carattere e l'origine di queste tensioni, in modo che essa possa riconoscere l'influenza di un motivo apostata, anche se è camuffato sotto le forme più ingannevoli, a patto che la filosofia cristiana non trascuri l'autocritica trascendentale. Vale a dire che questa critica radicale del pensiero filosofico che abbiamo esposto nelle conferenze precedenti, dev'essere ugualmente applicata alla filosofia cristiana stessa, e non soltanto alla cosiddetta filosofia autonoma.

Sottolineando il carattere riformatore del motivo centrale biblico rispetto al pensiero filosofico, abbiamo in effetti sottolineato la necessità di una riforma continua di tale pensiero. Essa non può staccarsi in un colpo solo dalla potente influenza della tradizione scolastica e umanista e da pregiudizi inveterati che si riveleranno dipendenti da motivi non-biblici.

Accanto a questo compito interno, la filosofia cristiana ha un compito importante che riguarda la comunità filosofica, la quale comprende tutte le diverse correnti della filosofia. A prima vista ciò potrebbe sembrare paradossale. Ci sarà senza dubbio contestato: la vostra critica trascendentale del pensiero filosofico ha condotto al risultato che c'è un'antitesi insanabile tra il punto di partenza della filosofia cristiana riformata e quello di ogni altra filosofia. Essa ha voluto dimostrare che tale antitesi non può mancare di manifestarsi all'interno della filosofia stessa. Di conseguenza, tutta questa dimostrazione non può che portare a concludere che una collaborazione filosofica tra il pensiero cristiano e la filosofia cosiddetta autonoma è impossibile in principio.

Tuttavia questa conclusione sarebbe del tutto erronea. La filosofia cristiana riformata è capace di intrattenere con le altre correnti filosofiche relazioni più profonde e fruttuose di quelle che si possono avere tra le diverse scuole della filosofia che si auto-definisce autonoma. Il suo punto di partenza abbraccia tutti gli altri nel motivo della caduta, svelando il loro vero senso alla luce del motivo della creazione dell'uomo ad immagine di Dio. L'antitesi radicale tra questi due motivi non ha natura dialettica. Infatti il potere dello spirito di apostasia non è un potere indipendente ma preso in prestito dalla creazione, cioè dall'impulso religioso (innato nel cuore dell'uomo) a conoscere l'Origine assoluta di tutta la diversità di significato che trova concentrata in se stesso.

Di conseguenza, il motivo della redenzione non è affatto una pseudo-sintesi dialettica tra creazione e caduta. La caduta dell'uomo è piuttosto espiata in realtà dal sacrificio di Cristo. D'altra parte la filosofia cristiana è capace di intrattenere una vera collaborazione con le diverse tendenze della sedicente filosofia autonoma, in virtù della sua posizione radicalmente critica. Il dogma dell'autonomia della

ragione non può costituire in alcun modo una base sufficiente per la comunicazione filosofica tra tutte le correnti che accettano questa pretesa autonomia. Al contrario, essa conduce ad un esclusivismo infruttuoso delle diverse scuole e tendenze, che implica la vana pretesa di essere in possesso del monopolio della verità filosofica. Non ci si rende conto dei diversi motivi religiosi alla base della credenza nell'autonomia del pensiero teoretico. Quale contatto reale esiste oggi tra la scuola del positivismo logico e i sostenitori dell'esistenzialismo di Sartre o di Heidegger? E tra queste correnti e la scuola neo-hegeliana o i sostenitori di una filosofia vitalista? La filosofia cristiana riformata può contribuire alla restaurazione del dialogo tra queste diverse tendenze escludiviste, mettendo in luce il loro comune punto di partenza. Esso ha provocato la divisione in correnti opposte l'una all'altra, solamente in virtù del suo carattere dialettico.

La filosofia cristiana esercita una critica veramente immanente delle diverse correnti filosofiche, interpretandole a partire dai loro propri punti di partenza, cioè seguendo il solo metodo adatto a rendere giustizia al proprio avversario filosofico.

La critica trascendentale del pensiero filosofico perviene ad una netta distinzione tra giudizi teorici e presupposti sopra-teorici, condizioni necessarie a priori della filosofia. Essa conduce una lotta inesorabile contro ogni dogmatismo filosofico che imponga i suoi presupposti sopra-teorici sotto forma di assiomi teoretici da accettare in via preliminare come condizioni necessarie di ogni discussione, se si vuole evitare l'esclusione dalla comunità dei pensatori.

Ora, la lotta contro i motivi religiosi apostati non si fa con l'aiuto di argomentazioni filosofiche. I rapporti filosofici tra la filosofia cristiana e le diverse tendenze della filosofia autonoma, che vogliamo includere nella definizione di filosofia dell'immanenza, non possono che restringersi all'interno dell'orizzonte temporale dell'esperienza umana. Allora, come e su quale base le correnti filosofiche così radicalmente diverse nei loro motivi religiosi e nelle loro idee trascendentali, potranno cooperare nel quadro del loro comune mandato filosofico? Per rispondere a questa domanda siamo obbligati a prendere in considerazione alcune obiezioni.

Due per due fa sempre quattro, sentiamo spesso dire, a prescindere dal fatto che sia un cristiano o meno ad esprimere tale giudizio.

Questo argomento è spesso evocato contro ogni idea di scienza o di filosofia cristiana. Ma salta agli occhi che potrebbe valere anche contro il risultato della nostra critica trascendentale del pensiero teoretico, secondo la quale il pensiero è sempre dipendente da un a priori religioso.

Questo argomento sarebbe ben misero, se potesse veramente confutare i risultati della nostra critica trascendentale! Tuttavia esso è interessante perché attira la nostra attenzione su un fatto che ci aiuterà a precisare la base di una cooperazione necessaria tra le diverse tendenze filosofiche nel compimento di un comune compito.

Osserviamo, in primo luogo, che la proposizione $2 \times 2 = 4$ non è vera "in se stessa", cioè in senso assoluto, ma soltanto nel contesto delle leggi dell'aspetto numerico, delle leggi logiche del pensiero e delle leggi modali dell'aspetto linguistico, riguardanti la significazione simbolica dei segni utilizzati per formulare la proposi-

zione. Tale contesto, come abbiamo visto, presuppone il legame universale di significato di tutto il nostro orizzonte temporale d'esperienza, con la sua diversità di modalità che si rapporta all'io, unità di radice o centro religioso della nostra coscienza. Nessuna verità relativa è auto-sufficiente. Una verità teorica parziale è vera solo nel legame con altre verità teoriche e, nella sua stessa relatività, questo legame presuppone la totalità delle verità.

Ne risulta che anche una concezione filosofica della relazione e del reciproco legame tra l'aspetto numerico, logico e linguistico, è influenzato fin dall'inizio da un'idea trascendentale e dal motivo religioso che ne determina il contenuto.

In secondo luogo, e questo è direttamente importante per la collaborazione delle diverse filosofie, è fuori discussione che il giudizio $2 \times 2 = 4$ fa riferimento ad uno stato di cose che è indipendente da ogni visione teorica soggettiva, anche se questo stato di cose non è certo una "verità in sé" che possieda qualche "validità assoluta". Così come la proposizione che lo stabilisce, questo fatto dipende dall'ordine del tempo universale e dal legame intermodale di significato che esso garantisce e al di fuori di questo non ha più senso. Esso è fondato su questo ordine e non su di una concezione teorica dell'aspetto numerico e delle sue leggi modali. Quanto a questa concezione teorica, si manifesta subito una differenza di principio tra le diverse correnti della filosofia della matematica. La tendenza logicista si oppone alla tendenza intuizionista, alla tendenza formalista, empirista e sensualista. Nessuna di queste tendenze si orienta verso un'idea trascendentale che corrisponda nel contenuto a quella della filosofia cristiana. Tuttavia, l'ordine strutturale dell'orizzonte temporale dell'esperienza, con tutti i dati che vi si fondano, è senza dubbio lo stesso per ogni pensatore, qualunque sia l'orientamento del suo pensiero.

Una volta scoperti, i fatti strutturali si impongono da soli ad ognuno, e non avrebbe senso negarli. Tutte le scuole e le tendenze filosofiche ricevono ugualmente il mandato di renderne conto in modo filosofico, dunque alla luce di un'idea trascendentale tripartita. Esse sono interdipendenti e devono imparare le une dalle altre, anche dagli errori che possono aver commesso nell'interpretazione teorica delle leggi e dei fatti strutturali, fondati nell'ordine temporale del nostro orizzonte d'esperienza. La filosofia autonoma, che abbiamo definito filosofia dell'immanenza, può scoprire numerosi fatti che fino ad ora siano sfuggiti alla perspicacia di una filosofia diretta da un'idea trascendentale cristiana, ed anche l'inverso è vero. Ci può, dunque, ci deve essere tra tutte le tendenze della filosofia una nobile e sana emulazione.

La filosofia cristiana nota come filosofia dell'idea di legge non pretende di avere alcuna posizioni di privilegio, e non attribuisce ai suoi risultati provvisori e fallibili il carattere infallibile del suo punto di partenza religioso. Se ci fossero sostenitori di questa filosofia che tendessero ad alvarla a sistema canonico e definitivo, non potremmo che constatare che non hanno compreso le sue reali intenzioni. Appena fosse canonizzata, la nostra filosofia sarebbe perduta in duplice senso, dal punto di vista religioso e anche filosofico.

Tuttavia possiamo constatare che, grazie al suo punto di partenza, questa filosofia è stata capace di scoprire alcuni dati strutturali nell'orizzonte temporale dell'esperienza umana, che fino ad ora erano sconosciuti alla filosofia dell'immanenza, a causa dei suoi motivi religiosi dialettici.

In primo luogo, era destinata a sfuggire all'attenzione dei partigiani del dogma dell'autonomia del pensiero teorico, in tutti i suoi diversi significati, la struttura modale dei diversi aspetti della nostra esperienza. Tale struttura modale garantisce nello stesso tempo l'irriducibilità dei diversi aspetti ed il loro legame intrinseco reciproco. Essa esclude in principio qualsiasi tentativo di assolutizzare un aspetto qualunque. Occorreva dunque, dal punto di vista della cosiddetta autonomia del pensiero filosofico, eliminarla. Ma quest'eliminazione non poteva mancare di coinvolgere il pensiero filosofico in antinomie intrinseche che si presentano ogni volta che si tenta di ridurre uno degli aspetti modali dell'esperienza ad un altro. Queste antinomie erano già conosciute nella filosofia greca fin da Zenone, il discepolo di Parmenide. Nella filosofia moderna, Kant ha fatto particolare attenzione alle antinomie del pensiero teorico. Ai giorni nostri, la logica simbolica si è impegnata in un esame dettagliato delle antinomie in matematica, cercando di risolverle in maniera logica.

Ma bisogna constatare che la filosofia dell'immanenza non è mai penetrata fino alla vera origine di queste antinomie. Il suo punto di partenza, un motivo religioso dialettico, implica l'assolutizzazione di un aspetto qualsiasi dell'orizzonte d'esperienza, cosa che si risolve nella distruzione teorica della struttura integrale di questo orizzonte. Era di conseguenza impossibile scoprire la vera origine e la natura delle antinomie che risultavano da questa distruzione. Kant non ha fatto distinzione tra l'antinomia teorica e la contraddizione puramente logica. Egli ricercò l'origine di queste antinomie soltanto nell'utilizzazione metafisica delle categorie logiche dell'intelletto, che secondo lui non possono essere applicate che all'esperienza sensoriale. Così facendo, il pensiero è coinvolto in contraddizioni logiche, visto che cerca di difendere nello stesso tempo una tesi e la sua antitesi, cosa che contraddice un principio fondamentale della logica. Ma l'antinomia teorica non è mai di natura puramente logica, benché implichi effettivamente una contraddizione logica. Essa si rapporta sempre alla relazione tra i diversi aspetti modali dell'orizzonte temporale di esperienza. L'antinomia sorge quando il pensiero teorico trascura il senso modale irriducibile di un aspetto e si sforza di ridurlo a quello di un'altra modalità. Ora, ogni aspetto implica una sfera di leggi modali irriducibili. Non rispettando i limiti modali degli aspetti, il pensiero filosofico si trova confrontato con un apparente conflitto tra le loro leggi modali particolari. Ed è questo conflitto illusorio che si presenta nell'antinomia teorica.

Partendo dal motivo centrale della Sacra Scrittura, la filosofia cristiana dell'Idea di Legge ha sottolineato il carattere puramente soggettivo di queste antinomie, compiendo una distinzione netta tra le leggi strutturali della realtà creata ed i soggetti o gli oggetti che vi sono sottoposti, sottolineando contemporaneamente la correlazione indissolubile tra legge e soggetto. Non può essere l'ordine strutturale in quanto legge che implica delle antinomie, è solo il pensiero teorico soggettivo che causa tali antinomie, misconoscendo le leggi strutturali dell'esperienza e della realtà empirica.

Ora, la filosofia dell'immanenza si è sforzata di risolvere queste antinomie intrinseche attraverso soluzioni logiche o, alternativamente, imputando il problema alla struttura interna del pensiero teorico e della realtà. La prima via è stata scelta dalle tendenze razionaliste, mentre quelle irrazionaliste hanno preferito la seconda. Il razionalismo infatti tende a ridurre la soggettività ad una legge generale, mentre l'irrazionalismo cerca, al contrario, di ridurre ogni legge strutturale alla

soggettività, nella sua piena individualità dinamica. Ora, lo sforzo compiuto dal razionalismo per ridurre le antinomie a semplici contraddizioni logiche che si risolvono attraverso la logica stessa in accordo con regole generali, misconosce il grave significato delle antinomie. E' per questo che la concezione irrazionalista ha l'aria di prendere queste antinomie molto più sul serio, imputandole alla struttura contraddittoria del pensiero e della realtà e negando la possibilità di una vera soluzione.

Ma entrambe le posizioni non possono rendere giustizia alla struttura fondamentale del pensiero teorico ed a quella dell'esperienza e della realtà empirica. Ne segue che né l'una né l'altra sono in grado di rendere conto della vera origine e della natura intrinseca dell'antinomia teorica.

Bisogna riconoscere che la filosofia cristiana che si è sviluppata come filosofia dell'idea di legge, mettendo in luce la struttura modale degli aspetti, ha scoperto dati che hanno una validità generale e che ormai è impossibile ignorare. I partigiani della filosofia dell'immanenza saranno obbligati a rederne conto secondo il loro proprio punto di vista.

Ogni ismo nella visione teorica dell'esperienza e della realtà temporale, sorto dall'assolutizzazione di un aspetto particolare, ha prodotto il suo proprio genere di antinomie. Com'è possibile dunque che tutti questi ismi s'impongano ugualmente alla visione teorica con una tale credibilità? E' l'analisi della struttura modale degli aspetti che offre una risposta soddisfacente a questa domanda. Ciascuno degli aspetti modali dell'esperienza si rivela uno specchio dell'ordine integrale degli aspetti, in modo tale che il legame universale che esiste tra loro, si esprime in momenti analogici della loro struttura intrinseca.

Questo fatto, è definito nella filosofia dell'idea di legge "universalità di ciascun aspetto all'interno della sua propria modalità".

Esso è verificabile nel fatto che tutte le scienze speciali, il cui campo di ricerca è delimitato da un aspetto modale del nostro orizzonte temporale d'esperienza, si trovano obbligate a servirsi di nozioni fondamentali che hanno un carattere analogico. La nozione di spazio, per esempio, rivela un significato molto diverso rapportandosi successivamente allo spazio fisico, allo spazio storico-culturale, allo spazio giuridico e così via. Tuttavia, tutte queste nozioni analogiche dello spazio presuppongono in ultima analisi il senso originale dell'aspetto spaziale dell'esperienza. L'aspetto fisico, biotico, psico-sensoriale, storico, giuridico e così via, presentano nella loro struttura modale un momento analogico di spazialità. Esso è qualificato dal nucleo modale di ciascun aspetto, che è nettamente distinto dal nucleo dell'aspetto spaziale nel suo senso originario.

Troviamo un altro esempio di nozione fondamentale analogica nel concetto di movimento. Esso presenta un senso modale differente via via che si rapporta ad un movimento fisico, ad un movimento biotico, ad un movimento psichico, che è detto emozione, ad un movimento in un processo storico, eccetera.

Sono solo due esempi di nozioni fondamentali analogiche. Ma è di importanza assoluta per la filosofia, sottoporre l'insieme di questi concetti ad un'analisi strutturale, stabilito che l'assolutizzazione di un aspetto particolare dell'esperienza si serve proprio di concetti analogici per cancellare i limiti modali tra i diversi aspet-

ti. Possiamo constatare che la teoria Kantiana della conoscenza ha completamente ignorato la struttura analogica dell'aspetto logico e di quello sensoriale dell'esperienza. E' questo che ha provocato una confusione fondamentale nella sua esposizione delle cosiddette forme a priori dell'esperienza sensoriale e dell'intelletto.

La filosofia cristiana dell'idea di legge ha potuto scoprire anche altri dati destinati a sfuggire all'attenzione della filosofia dell'immanenza, a causa del suo punto di partenza.

Non possiamo che ricordarli en passant. In primo luogo, la vera struttura dell'esperienza pre-teorica, detta anche ingenua, è stata oggetto di malintesi fondamentali da parte della filosofia dell'immanenza. La causa è stata l'errata identificazione tra relazione antitetica del pensiero teoretico e relazione pre-teorica tra soggetto e oggetto. In secondo luogo ha riconosciuto le strutture tipiche di individualità, che stanno alla base della nostra esperienza integrale delle cose, degli avvenimenti concreti, delle varie sfere sociali e inter-individuali (non comunitarie) della società, e così via.

Stabilito che queste strutture integrali presuppongono quelle degli aspetti modali dell'esperienza, la filosofia dell'immanenza era ugualmente obbligata ad eliminarle. Tale eliminazione ha dato luogo a visioni ontologiche del tutto erronee, che si presentino sotto forma metafisica, positivista, criticista o fenomenologica. La filosofia cristiana riformata ha trovato un campo di ricerca inesauribile in tutti questi dati strutturali che erano stati trascurati dalla filosofia dell'immanenza. E' per questo che il suo compito particolare, rispetto alla filosofia contemporanea, non si restringe affatto ad una critica radicale del pensiero teorico, ma prevede anche un contributo positivo allo sviluppo fruttuoso della filosofia occidentale.

Ma la prima condizione per il compimento di tale mandato è che questa filosofia cristiana rimanga fedele al suo punto di partenza, e cioè al motivo centrale della rivelazione biblica.

(Trad. R. Coletto)