

35
PICCOLA
BIBLIOTHIKI

LEGGERE L'UMANESIMO

Nuovo umanesimo o nichilismo

Michele Borrelli

Nuovo umanesimo o nichilismo

Grandezza e miseria dell'Occidente

Con un saggio di Karl-Otto Apel



Asterios Editore

Trieste, 2017

Prima edizione nella collana PB: Maggio 2017

© Michele Borrelli 2016

© Asterios Abiblio editore 2016

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

Stampato in UE.

ISBN: 978-88-9313-042-4

INDICE

Premessa

CAPITOLO I

L'umanesimo delle origini e l'idea di appartenenza

- 1.1 Il linguaggio dell'essere, 11
- 1.2 *Kosmos* e *Physis*: luoghi dell'aurora della conoscenza e della verità, 17
- 1.3 L'identità di pensiero ed essere, 21
- 1.4 La ricerca del bene, 25
- 1.5 In cammino verso la modernità, 29

CAPITOLO II

L'umanesimo della modernità e l'idea di emancipazione

- 2.1 Il tramonto dell'essere e l'avvento della *ratio*, 39
- 2.2 Il tramonto del bello e del bene, 45
- 2.3 Il tramonto dell'arte e del domandare essenziale, 49
- 2.4 Il tramonto della trascendenza e l'imporsi dell'immanenza, 54

CAPITOLO III

La ricerca di un nuovo umanesimo

- 3.1 La crisi della scienza moderna e il problema del senso, 59
- 3.2 L'esperienza dell'arte tra *ratio* e ricerca dell'indicibile
 - 3.2.1 La ricerca della compiutezza della vita, 66
 - 3.2.2 Illuminismo e critica, 71
- 3.2.3 L'umanesimo integrale della ragione kantiana, 75
- 3.2.4 La ragione estetica e la scienza, 86
- 3.2.5 Per un'antropologia dell'indicibile, 89

CAPITOLO IV

Razionalità – Sentimento – Fede

- 4.1 L'antropologia dei sentimenti: l'anima, 97
- 4.2 L'antropologia dei sentimenti: il cuore, 99
- 4.3 L'antropologia dei sentimenti: la fede, 104

CAPITOLO V

Quale umanesimo?

5.1	L'umanesimo dell'essere o dell'appartenenza,	111	
5.2	L'umanesimo dell'emancipazione,	112	
5.3	Umanesimo dell'emancipazione <i>versus</i> umanesimo dell'appartenenza,	115	
5.4	L'umanesimo della responsabilità planetaria,	120	
CAPITOLO VI			
Se muore la terra?			
6.1	Dall'arma della critica alla critica delle armi,	125	
6.2	Il disfattismo della ragione,	132	
6.3	Dalla società del rischio al rischio della casa comune,	138	
CAPITOLO VII			
Verso la <i>paideia</i> della responsabilità planetaria			
7.1	L'educazione alla mondialità,	143	
7.2	La redistribuzione della ricchezza mondiale,	148	
7.3	L'incontro dell'uomo con la sua umanità,	150	
7.4	Il contesto politico-economico dell'esodo dei popoli,	154	
7.5	Il contesto pedagogico dell'antropologia interculturale,	159	
7.6	Il contesto sociologico della <i>paideia</i> interculturale,	161	
CAPITOLO VIII			
La <i>paideia</i> interculturale			
8.1	Oltre l'inganno dei ghetti culturali,	167	
8.2	La didattica interculturale,	172	
8.3	La responsabilità planetaria,	177	
8.4	L'incontro esistenziale dell'umanità con se stessa,	178	
CAPITOLO IX			
L'architettura universale,			181
CAPITOLO X			
Educazione alla mondialità			
10.1	L'idea regolativa della vita buona,	183	
10.2	La chiamata universale dell'etica,	185	
10.3	Bisogno di scienza – Bisogno di etica,	187	
10.4	L'educazione come cura dei sentimenti,	189	
CAPITOLO XI			
L'educazione dell'uomo nell'umanesimo, della responsabilità planetaria,			197
11.1	Il ritorno all'essere come ritorno alla responsabilità,	199	
APPENDICE			
Karl-Otto Apel			
Etica del discorso, democrazia e diritto internazionale (dei popoli),			207

Premessa

La presente ricerca pone al centro delle sue riflessioni l'idea di umanesimo nel pensiero occidentale. L'analisi interessa fundamentalmente tre passaggi (o paradigmi): l'umanesimo delle origini o dell'*appartenenza*, l'umanesimo della modernità o dell'*emancipazione* e l'umanesimo del futuro o della *responsabilità planetaria* (ultima spiaggia per la sopravvivenza dell'umanità).

Il primo, l'umanesimo del pensiero aurorale, ha abitato luoghi di una conoscenza che conosciamo nei termini di *kosmos* e *physis*. Il linguaggio era indice di *appartenenza* (alle cose), a tal punto che nel pensiero occidentale tra *pensiero* ed *essere* regnava identità. Essere e pensiero dicevano la stessa cosa. Nel pensiero aurorale dell'Occidente era l'essere a parlare. Il linguaggio si presentava come *linguaggio dell'essere*. L'identità-unicità di pensiero ed essere comprovava l'indissolubilità dell'*appartenenza* reciproca di pensiero (uomo) e mondo. L'umanesimo era un umanesimo dell'appartenenza e della partecipazione a un mondo (a una ragione) che già sempre ci precedeva e che non reclamava una fondazione ulteriore (razionale o religiosa).

Il secondo umanesimo, l'umanesimo della modernità, ha rotto con questa unità di pensiero ed essere e ha trasformato i luoghi dell'appartenenza (*kosmos* e *physis*) in luoghi da utilizzare e da cui emanciparsi. Dall'ontologia aurorale, in quanto auto-compimento nell'appartenenza, si è passati a un umanesimo (dell'auto-emancipazione e del soggetto) della trasformazione e dello sfruttamento dell'essere (mondo/realtà). Pensiero ed essere si sono

separati e al linguaggio dell'essere è subentrato un linguaggio del dominio sull'essere. Il pensiero moderno (non più linguaggio dell'essere ma razionalità tecnico-scientifica) ha ritenuto necessario e ineludibile rompere l'unità aurorale di pensiero ed essere, per collocarsi su un piano storico-progettuale di trasformazione e dominio della realtà e di auto-emancipazione da essa. L'umanesimo dell'emancipazione si è contrapposto all'umanesimo dell'appartenenza, quando sia l'uno che l'altro non solo sono e rimangono inseparabili, ma necessitano l'uno dell'altro.

Il presente lavoro dimostra non solo l'importanza storica dei due umanesimi nel pensiero dell'Occidente, ma anche e soprattutto la necessità esistenziale globale di riunificarli e aprire a una terza forma: all'umanesimo della responsabilità planetaria. Un umanesimo (nuovo, planetario), in grado di unire gli sforzi storici dell'emancipazione dell'uomo con i luoghi di appartenenza (l'idea originaria di *physis* e l'idea di *kosmos*), che potremmo tradurre oggi con le voci: (ricerca di) *umanità* e (cura e difesa della) *natura*. *L'umanità* è, in questo senso, la ricerca continua di una *paideia* universale all'insegna di un'etica minima condivisibile da tutti i popoli. Un umanesimo dell'emancipazione, in rottura e non in unione con l'umanesimo dell'appartenenza, trascina l'Occidente (e globalmente) verso la perdita dell'idea di umanità, sulla via inesorabile di una deriva nichilistica.

CAPITOLO I

L'umanesimo delle origini e l'idea di appartenenza

1.1 Il linguaggio dell'essere¹

Che cosa dovremmo porre al centro del *logos* (discorso) dell'Occidente, se pensiamo alle sue origini? L'*essere*? L'*idea*? Il *kosmos*? La *physis* ('natura')? La stessa *filosofia*? La *poesia*? L'*arte*, in generale? Il *mito* o la *ratio*? O possiamo presupporre che all'origine di questo *logos* ci sia tutto un insieme di aspetti di cui tener conto: per esempio quel tipo di *logos* (linguaggio) capace ancora di portare alla luce la verità delle cose? Un *logos*, inteso come *aletheia* (discoprimento), la cui verità è l'uscita dal buio e apertura alla *luce*? Un *logos* che unifica *mito* e *ratio*, in quanto elementi inseparabili che pongono la *ragione* su un piano *extrascientifico* e diverso dal concetto di ragione della nostra modernità? Un *logos* al cui centro sta la *physis* e, più in generale, il *kosmos*?

Che cosa cercavano i filosofi dell'aurora del pensiero occidentale in presenza di ciò che definivano *physis* ('natura')? Cercavano semplicemente qualcosa come l'*essenza* stessa delle cose, la singolarità che fa di una cosa un essere specifico e unico e, in generale, cercavano: il *principio* della realtà, la sostanza *ultima* (della *physis*), ma anche il *perché* di quell'ordine, in parte fermo e sta-

1. Si rinvia all'eccellente lavoro di Umberto Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 5a ed. 2015.

bile, in parte mutevole e instabile, che soggiace alle cose. I *fisici* presocratici hanno cercato risposta alle domande sull'essenza delle cose, non affidandosi ai sensi che ritenevano ingannevoli. Della *physis* cercavano, dunque, l'*arché*: il principio stesso (origine delle cose o della realtà). Principio che potevano essere gli atomi, i numeri o elementi come l'acqua, la terra, l'aria, il fuoco, oppure l'essere stabile e fisso o il fluire o divenire delle cose², o, ancora, il *logos* o legge universale che si concretizza nel mondo dei fenomeni.

Come definire l'*umanesimo* di questa *paideia*, se la centralità non è assegnata all'uomo ma all'ordine cosmico stesso? Se la priorità è il *kosmos* (e in generale l'*essere*) e non la *storia*, come prodotto dell'agire (della volontà) dell'uomo? Qualunque siano le possibili e comunque discutibili risposte, pare indubbio che nell'*umanesimo* delle origini anche l'*arte*, soprattutto sotto forma del *poetare* (che sia poesia o racconto o genericamente *mito*), abbia – forse più di ogni altro ambito di conoscenza – accolto l'uomo; ne è prova il fatto che l'aprirsi del-

2. È nota la disputa intorno alla diversità dei *logoi* che caratterizza le filosofie di Eraclito e Parmenide. Sul contesto scrive K. Jaspers: "Nell'antichità essi [Eraclito e Parmenide, M.B.] erano considerati antagonisti. Quest'opposizione era concepita sotto questa forma: Parmenide insegna l'essere, Eraclito il divenire. A partire da questo schema sembra che essi avessero risposto in maniera contraria alla stessa questione (quale sarebbe poi?), l'un ponendo l'essere immutabile eternamente uguale a se stesso, l'altro ponendo il flusso costante delle cose (*pántarei*). Ma contro ciò che dice questo schema è vero invece che ambedue pongono tanto l'essere quanto il divenire. All'essere (*ón*) di Parmenide corrisponde il *lógos* (o il *sophón* o Dio) di Eraclito; [...] alla separazione parmenidea di verità e apparenza corrisponde l'occultezza eraclitea del *lógos*. Parmenide colse con l'intellezione (*noên*) l'intera totalità dell'essere, nel presente vide l'assente come presente. Eraclito prese parte con il suo pensare riflessivo (*phroneîn*) alla lotta degli opposti in cui è presente e domina il *lógos* unico. L'antagonismo tra i due pensatori non è tale che il contenuto del pensiero dell'uno debba escludere quello del pensiero dell'altro" (*Die großen Philosophen* (1957), trad. it., *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 741).

l'uomo al mondo, come essere dotato di *logos*, non si ebbe esternamente al poetare. Forse il *logos*, in quanto linguaggio, è esso stesso espressione dello spirito poetico dell'uomo³. Se il *nascere poeti* non prende forma, necessariamente, solo e in corrispondenza all'*età degli eroi*, si può, con Vico⁴, concordare che la *sapienza primitiva* o

3. Wittgenstein, invece, fa dipendere il linguaggio dall'istinto: "Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà di ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitiva non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento" (Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, cfr. § 475; cfr. anche § 545). Similmente deve aver pensato Nietzsche quando scrisse: "Che cosa significa conoscere, 'Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!' – dice Spinoza, nel modo semplice e sublime che gli è tipico. Nel frattempo: in che cosa si differisce, in ultima analisi, questo *intelligere* dalla forma in cui appunto cominciamo a percepire questi tre fatti? Un risultato di questi istinti diversi e tra loro contrapposti, di voler schernire, deplorare, maledire! Perché sia possibile conoscere, occorre che ciascuno di questi istinti abbia esposto la sua visione unilaterale della cosa o dell'evento [...] per cui pensiamo che *intelligere* sia qualcosa di riconciliante, di giusto, di buono, qualcosa di sostanzialmente opposto agli istinti; mentre in realtà si tratta semplicemente di un *certo atteggiamento reciproco di quegli stessi istinti*" (*La gaia scienza*, trad. it. di F. Ricci, Newton Compton, Roma 1996, p. 186).

4. "Ed ecco la sapienza poetica dimostrata meritar con giustizia quelle due somme e sovrane lodi: delle quali una certamente e con costanza l'è attribuita, d'aver fondato il gener umano della gentilità, che le due borie, l'una delle nazioni, l'altra de' dotti, quella con l'idee di una vana magnificenza, questa con l'idee d'un'importuna sapienza filosofica, volendoglele affermare, gliel'hanno più tosto negata; l'altra, della quale pure una volgar tradizione n'è pervenuta, che la sapienza degli antichi faceva i suoi saggi, con uno spirito, egualmente grandi e filosofi e legislatori e capitani ed istorici ed oratori e poeti, ond'ella è stata cotanto desiderata. Ma quella gli fece o, più tosto, gli abbozzò tali, quali l'abbiamo trovati dentro le favole, nelle quali, com'in embrioni o matrici, si è scoperto essere stato abbozzato tutto il sapere riposto; che puossi dire dentro di quelle per sensi umani essere stati dalle nazioni rozamente descritti i principi di questo mondo di scienze, il quale poi con raziocinii e con massime ci è stato schiarito dalla particolare riflessione de'

delle origini del genere umano (almeno di quello occidentale) si è raccolta, comunque e per lo più, intorno alla *sapienza poetica*. Sapienza che dobbiamo distinguere da quella che Vico definisce *riposta*, perché, diversamente da quest'ultima, i suoi presupposti ci riportano essenzialmente alla *fantasia* e non a verità provabili per via *intellettiva*. Pur in mancanza di prove convalidate, a conferma delle origini poetiche del *logos*, è sensato pensare che le metafore e i miti siano state le *forme originarie* del pensiero occidentale. In questo senso, il *poetare* può essere definito l'ambito che ha da sempre accolto l'uomo e il suo dire e pronunciarsi. In termini affatto diversi, vale: il pensiero occidentale delle origini ha espresso se stesso in forma poetante. Ed è, soprattutto, Heidegger – contro il dominio del *logos* (metafisico) di matrice già platonica – a comprendere le forme di pensiero, che precedono il filosofare, come *forme poetanti*, ovvero sia come luoghi privilegiati dell'*evento* della verità⁵. Una verità che – in questa interpretazione – trattiene ancora se stessa, incorrotta, fuori dal dominio del *logos metafisico*, essendo a quest'ultimo preclusa la capacità di conoscere la *cosità* (o essenza) della cosa. La *cosità* (*Sachheit*) non si ha nella rappresentazione che l'uomo ha degli oggetti, ma nell'*apertura* dell'essere medesimo, almeno se seguiamo il percorso interpretativo di Heidegger. È l'*essere* a far sì che qualcosa ci *sia* o possa *esserci* e questo qualcosa, se ostacolato dalla metafisica che riduce il

dotti. Per lo che tutto, si ha ciò che in questo libro dovevasi dimostrare: che i poeti teologi furono il senso, i filosofi furono l'intelletto dell'umana sapienza" (G. Vico, *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2008, p. 442).

5. Si veda M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F. W. von Herrmann, Adelphi, Milano 1988. "La poesia è istituzione in parola (*worthaft*) dell'essere" (ivi, p.50). Si può concordare sia con Heidegger quando interpreta l'eccesso della scienza come un tradimento del ruolo della vita dell'uomo che con Husserl quando sottolinea che la continua specializzazione della scienza può far perdere di vista il senso della ragione umana.

tutto a oggetti di rappresentazione, non trova se non nel poetare una sua possibile *apertura*. La poesia, diversamente dagli altri linguaggi e meglio di ogni *fenomenologia*, *lascia essere* le cose per come sono. Quindi il *sens*o non è diverso dall'*essere*. Si deve al linguaggio, così in modo poetico pensato, un capovolgimento di prospettiva: è il linguaggio a chiamare e richiamare la *cosa* e non la *cosa* a chiamare e richiamare il linguaggio. Ed è ancora nel linguaggio che l'*essere accade*, in quanto *nominando* la cosa (chiamandola) la richiama al suo luogo di *appartenenza*⁶. Così inteso, l'evento dell'*essere* porta a compimento se stesso o, meglio, apre al *tra* (come unico luogo riconoscibile), ovvero sia al *tra* come luogo e non-luogo allo stesso tempo (dell'*ineffabile* e *indiscernibile*), in quel che è il rapporto originario, non contaminato dall'ente, tra linguaggio e essere, tra uomo ed essere. Solo la poesia può abitare quel che non può essere detto, quel *tra* che costituisce l'essenza di ciò che "poeticamente abita l'uomo".

La verità dell'*essere* richiama questo rapporto di *appartenenza* o *co-appartenenza* in cui all'impossibilità metafisica di definire l'*essere*, se non oggettivandolo, Heidegger fa seguire la poeticità del linguaggio come dimora originaria dell'evento dell'*essere*. Proprio in ragione dell'identità che esiste tra *evento dell'essere* e *linguaggio*, Heidegger ha potuto ritenere il *ritorno alle cose* di Husserl un fallimento fenomenologico, il *dominio* di un *logos*, declinato solo in *razionalismo* (in quel lungo cammino che va da Platone alla modernità) e che ha impedito il rientro nel *dire originario* che non è parola che posso a mio piacimento esprimere, ma quell'essenza che *risuona di silenzio*. Il *dire originario* non si lascia

6. "Il linguaggio parla. L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile solo in quanto legato alla Chiamata della quiete da un vincolo di appartenenza." (M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p.43).

intrappolare in nessun *enunciato*, in quanto, più che al dire, apre all'*ascolto*⁷ in un rapporto di co-appartenenza che *lascia-essere* e che invoca, appunto, l'ascolto e più che la scienza richiama la *sacralità* in cui l'evento si dà nella sua autonomia di accadimento.

Se questi sono alcuni rimarchevoli presupposti della *paideia* delle origini, vale la pena tentare di circoscrivere i *contorni* ai quali essa si è, di volta in volta, legata o dovuta legare, nel lungo percorso della sua storia e cercare, al contempo, di individuare l'idea di fondo del suo *umanesimo* separandola dall'idea che si articolerà successivamente intorno all'*umanesimo* della modernità. È chiaro che, nel contesto specifico qui analizzato, il termine *umanesimo* non viene usato come delimitazione di quel periodo storico che lo lega alla *rinascita* degli studi umanistici, piuttosto come idea generica caratterizzante il *senso antropologico* che l'uomo occidentale ha, di volta in volta, assegnato a se stesso. Parliamo di *umanesimo* come di un passaggio epocale che, in Occidente, va dall'*uomo mitologico* all'*uomo tecnologico* per concludersi nell'odierno *uomo post-tecnologico* o *post-umano*, come qualcuno di recente ha teorizzato. In definitiva si tratta del passaggio dall'*essere* all'*Io*, passaggio in cui la sog-

7. "Il linguaggio parla in quanto suono della quiete" (ivi, p. 41). Heidegger ritiene il filosofare occidentale, a partire da Platone, un *dominio del logos* sulle cose, di qui il suo tentativo importante e originale di ricorrere ad un pensiero, ad una verità (della realtà) *antecedente* alla filosofia, come si dà nella poesia. Scrive Heidegger: "Fare esperienza del linguaggio significa quindi: lasciarsi prendere dall'appello del linguaggio, assentendo ad esso, conformandosi ad esso. Se è vero che l'uomo ha l'autentica dimora della sua esistenza nel linguaggio, indipendentemente dal fatto che ne sia consapevole o no, allora un'esperienza che facciamo del linguaggio ci tocca nell'intima struttura del nostro esistere. In quanto parliamo il linguaggio, possiamo allora, in virtù di siffatte esperienze, essere trasformati sul momento oppure col tempo. Ora, per noi uomini di oggi, un'esperienza che facciamo del linguaggio è già fin troppo grande, forse, quando ci tocchi anche solo quanto basta a richiamare la nostra attenzione sul *nostro rapporto con il linguaggio* e a serbarci poi memori di tale rapporto" (ivi, IV, L'essenza del linguaggio, I, p. 127).

gettività prevarrà definitivamente sull'essere elevandosi a dominio assoluto su tutte le cose⁸.

1.2 *Kosmos e Physis*: luoghi dell'aurora della conoscenza e della verità

Quali sono le categorie portanti dell'*umanesimo* se pensiamo alla *paideia delle origini*? Una domanda del genere ci riporta, indietro nel tempo, a due elementi fondamentali: l'idea di *kosmos* e l'idea di *physis*. L'idea di *kosmos* era pensata come un ordine celeste che ripete nella perfezione se stesso in eterno⁹. L'idea di *physis*¹⁰ costituiva un concetto onnicomprensivo, cioè includente tutte le cose (tanto la *natura rerum* che la *natura deorum*). In questa *idea onnicomprensiva* e che vorremmo definire *umanesimo delle origini*, è la *physis* la vera creatrice delle cose quale mondo che dischiudendosi si mani-

8. Passaggio ben documentato nell'*ego cogito* descartiano e nel soggettivismo (dell'Io empirico e dell'Io trascendentale) kantiano. Scrive Descartes: "E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo" (*Discorso sul metodo*, IV Parte, Mondadori, Milano 2008, p. 38).

9. "Di questo *logos* che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadono secondo questo *logos*, essi assomigliano a persone inesperte (si comportano come ignoranti), anche quando sperimentano parole e opere come quelle io spiego, distinguendo secondo natura ogni cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo" (Eraclito, fr. B 1, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di H. Diels e W. Kranz, Berlin, 1966, trad. it. (a cura di G. Giannantoni), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, frammento B, Laterza, Bari 1969, p. 194).

10. In Heidegger: "La *physis* è l'essere stesso in forza del quale soltanto l'ente diviene osservabile e tale rimane" (*Introduzione alla metafisica*, trad. it. a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 26).

fešta e nel manifestarsi le *cose appaiono* o, meglio, *vengono alla luce*. L'uomo è parte di questo mondo (della *physis*), ente fra altri enti, ma non si vede assegnato un ruolo di supremazia o superiorità rispetto alle cose. Non c'è un *soggetto-uomo* rispetto all'*oggetto* 'natura' (inversione tipica della *paideia* della modernità), né un soggetto-uomo rispetto all'eterno movimento circolare degli astri o dei cieli. Le *cose*, nella *paideia* dell'umanesimo delle origini, semplicemente, *sono*; valgono per come sono, per come esse stesse vengono alla luce e si manifestano a noi nella loro presenza. L'uomo stesso *appartiene* alla *physis* ('natura').

È con la modernità che si avvia la rottura che caratterizzerà il passaggio dal *kosmos*, inteso come soggetto, al *soggetto-uomo* (rottura che segna definitivamente la separazione e la contrapposizione tra uomo e mondo): dal *logos-kosmos* si passerà al *logos-uomo*. Si tratta del distacco da un *kosmos*, pensato nella sua eternità e armonia, a favore di un *mondo storico*, assoggettato all'uomo e alla sua logica sempre più razionalistica. Dal primato della *physis* ('natura') sull'uomo si passerà al primato dell'uomo sulla *physis*; ed è in questo passaggio che la *physis* si trasformerà in *oggetto utilizzabile* e di sfruttamento, sottoposto alle *leggi* dell'uomo (e più in là del *mercato*). Da questo momento, le cose non valgono più per quello che *sono*, ma per la loro *utilità*. Una trasformazione che vede le leggi dell'uomo assegnarsi l'assolutezza che era riservata alle *leggi divine*, alla *ragione divina* (Hegel)¹¹, e legittimare, così, ogni tipo di intervento su una *physis* scaduta e degradata a *oggetto*. D'altra parte, più in là nei tempi, il

11. In Hegel vi è unità tra *finito* e *infinito*, tra l'*anima* e il *divino*. Se il domandare greco aveva il compito di cogliere la ragione nella *physis*, il domandare di Hegel è rivolto a cogliere la razionalità nella storia (dell'uomo) nel senso di *realtà* come *spirito assoluto* o *infinito* (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, *La razionalità della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 2a rist. 1961 (1a ed. 1941)).

mondo biblico offriva, senza eccezione, all'uomo (in quanto *imago Dei*) tutto il potere di *dominio* sulla *natura* e, quindi, il diritto di servirsi di tutto ciò che, originariamente, era considerato, quasi con sacralità, *physis*. Posto al centro della riflessione, l'uomo diventava il soggetto privilegiato del creato, nonostante l'*espiazione* di una colpa, *ab origine*, pena la perdita della sua *salvezza eterna*. Ma la differenza più rilevante tra l'idea di mondo nel senso di *kosmos*, con il suo umanesimo intrinseco, e l'umanesimo dell'idea di *mondo* nel senso *biblico*, è ben individuabile nel concetto di *verità*. L'idea di verità della *paideia* delle origini rinviava al dischiudersi della *physis*, a quell'evento del manifestarsi di ciò che di ogni ente era occulto: rinvia poi in Platone al scoprirsi o disoccultarsi (*aletheia*) della cosa stessa¹². *Idea* (nel senso platonico) era, in origine, il dischiudersi della cosa, il *vedere*, il venire alla *luce* di ciò che splende da sé. L'*idea*, in quanto *essere*, è un evento di auto-manifestazione al cui centro vi è il sé, non l'uomo. Nessun uomo è mai il soggetto (dell'evento) dell'essere, anzi è vero il contrario: in sua presenza, l'uomo *subisce* l'essere divenendone, suo malgrado, l'*oggetto*.

In che cosa consiste, allora e fondamentalmente, la rottura tra umanesimo delle origini e umanesimo della modernità? Intanto, entrambi gli umanesimi sembrano convergere su un punto: sul concetto di *ragione*. Una convergenza che si dimostra, a ben vedere, inesistente o quanto meno in contrapposizione. Infatti, la *ragione delle origini* segue ancora la *logica* di un *kosmos* che si presenta

12. Scrive Galimberti: "A questo punto, se la successione dei passaggi, che dalle tenebre della caverna conducono alla luce del giorno, trova la sua spiegazione nella verità come *aletheia* che, strappando l'ente manifesto dal suo isolamento, lo sottrae a quel nascondimento in cui sarebbe abbandonato qualora non fosse trasceso dall'infinità luminosa dell'essere, i termini entro cui i passaggi si succedono sono intenzionati al raggiungimento di un elemento ultimo che, oltre a rendere possibili gli stadi precedenti, li dispone in una graduazione gerarchica a seconda della loro maggiore o minore distanza dall'efficacia della sua azione" (*Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., p. 184).

nella sua staticità e immutabilità di *ordine perfetto*. Di questa logica cosmica l'uomo è parte e partecipe, al contempo, nella funzione di un suo adeguarsi all'ordine già stabilito, ad una ragione che già lo precede. È intrinseca a questa logica cosmica l'*appartenenza* di tutte le cose al Tutto¹³, sia rispetto alla loro *collocazione fisica* che rispetto alla *collocazione di senso* di ogni singola parte. Quel che vale, incondizionatamente, è la ragione di un *logos-universo* a cui anche l'uomo deve orientarsi per la sua armonia e per l'armonia generale del tutto (Platone). Anche l'esistenza dell'uomo si svolge, quindi, in ragione di questa *ragione universale* che la trascende e le assegna un *senso* che, solo nell'*appartenenza* all'unità delle singole parti, è concesso ed è dato. La singola parte non trova una ragione vincolante svincolata da questo senso generale dato col Tutto. Il tutto vale più delle singole parti (Parmenide)¹⁴, non solo perché è causa delle parti, ma anche perché dona alle parti il senso specifico della loro esistenza.

13. "Principio di tutte le cose è l'*apeiron* che comprende in sé tutte le cose e a tutte le cose è guida. Immortale e imperituro. Da dove infatti gli esseri hanno l'origine li hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo" (Anassimandro, fr. B1, in *I presocratici*, cit.). Ordine (del tempo) che K. Jaspers interpreta in questo modo: "Il tempo non è il giudice, ma solo colui che reca il giudizio. Il tempo, infatti, non è l'*apeiron*, ma questo governa il mondo negli eventi del tempo, secondo necessità. Ma che cos'è la necessità? Si è creduto di trovare in Anassimandro l'idea che solo più tardi sarà intesa come legge del mondo, legge naturale, necessità del divenire. Le cose in Anassimandro sorgono e tramontano 'secondo necessità' [...] Non siamo affatto di fronte all'idea di una legge naturale scientificamente conoscibile, o a una norma causale, ma piuttosto di fronte all'idea di destinazione o destino" (*I grandi filosofi*, cit., p. 715).

14. "Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura" (in H. Diels e W. Kranz, *I presocratici*, cit., fr. 30, p. 22). "Un'unica cosa è la saggezza, comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto" (fr. 41, *I presocratici*, *ibidem*). Nel Libro IV, 1, 1003 a, 20/30, della *Metafisica*, Aristotele precisa che l'oggetto della metafisica è l'*essere in quanto esse-*

1.3 L'identità di *pensiero* e *essere*

L'ordinamento perfetto del *kosmos* indurrà l'umanesimo delle origini ad orientarsi alla ragione cosmica e a seguir-la nella vita pratica della *polis* con tutte le difficoltà che la vita quotidiana riserva. Abbiamo, così, per esempio, la successione dei gradi della conoscenza che trovano specificazione nei passaggi dal *non sapere* al *sapere*, in Socrate¹⁵, e quella dalle *ombre* alla *luce*, in Platone¹⁶. Ma è comunque attraverso la *ragione* che l'uomo penetra nelle *essenze* delle cose (Socrate), cioè passa dal *mutevole* alle *cose fisse* o *eterne* (Platone)¹⁷. L'idea illuministica di ragione, nonostante i lumi e la luce, è però diversa dal-

re: "C'è una scienza che studia l'essere-in-quanto-essere e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura. Questa scienza non si identifica con nessuna delle cosiddette scienze particolari, giacché nessuna delle altre ha come suo universale oggetto di indagine l'essere-in-quanto-essere, ma ciascuna di esse ritaglia per proprio conto una qualche parte dell'essere e ne studia gli attributi, come fanno, ad esempio, le scienze matematiche. E poiché noi stiamo cercando i principi e le cause supreme, non v'è dubbio che questi principi e queste cause son propri di una certa realtà in virtù della sua stessa natura" (Aristotele, *Metafisica*, vol. 1, Mondadori, Milano 2008, p. 741).

15. Su Socrate, cfr. per ampiezza di riflessione e taglio analitico-sistematico l'ottima ricostruzione che Jörg Ruhloff sviluppa sulla genesi della *paideia* antica nel suo saggio "Bildungsphilosophie. Wahrheitsfragen und kulturgeschichtliche Erläuterungen ihrer Anfänge", in *topologik*, n. 17/2015, Pellegrini, Cosenza 2015, pp. 113-164.

16. In Platone, l'educazione (e l'istruzione) non è trasmissione di sapere da parte di chi lo possiede a chi non lo possiede, ma una sorta di 'conversione', in cui l'anima di chi ascende dal mondo sensibile al mondo intelligibile culmina nella contemplazione dell'idea del bene. Sulla base di questa contemplazione (che porta alla conoscenza della verità sul bello, sul giusto e sul bene), "Ciascuno deve, a turno, discendere nella dimora comune agli altri". "Ora, ripresi, se questa è la verità, dobbiamo trarne la seguente conclusione: l'educazione non è proprio come la definiscono taluni che ne fanno professione. Essi dicono che, essendo l'anima priva di scienza, sono loro che la istruiscono, come se in occhi ciechi ponessero la vista" ("Repubblica", 514a-520d, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, pp.1238-1242).

17. "Il sole – così Platone – produce le stagioni e il corso degli anni, a

l'idea di luce dell'umanesimo delle origini. Lo vediamo bene in Platone, in cui la *luce* e l'*uscita dal buio* rappresentano il cammino faticoso a cui il raggiungimento della conoscenza è sottoposto. Si nota che le differenze e le contraddizioni tra la *paideia delle origini* e la *paideia della modernità* non sono poi da cercare sul piano, per così dire, *terminologico*, ma sul piano della comprensione del termine *luce* e dell'espressione *stare alla luce*. La luce del *logos* delle origini è tutta raccolta nell'*idea* di *essere*. Da un lato, si tratta dell'essere che precede il mondo delle apparenze (Platone)¹⁸; dall'altro, sono le domande sul *che cos'è* (l'essere, la verità, il senso, ecc.) a tracciare la via del perseguimento della verità, ma anche il punto fondamentale della ricerca di ciò che può essere ritenuto *bene, bello, giusto*, ecc. Questa ricerca dell'*essere in quanto essere* (anche nell'accezione aristotelica)¹⁹, si distingue e anzi si contrappone al *logos* della modernità, i cui presupposti sono radicati interamente sul piano esperienziale di conoscenza e seguono di conseguenza i criteri della logica della razionalità che fa capo al soggetto pensante²⁰. Nella *Metafisica*, Aristotele, parla di *filosofia prima* come *studio dell'essere in quanto essere*. Discute,

tutto presiede in questo regno dell'essere visibile, ed è causa anche di tutte quelle realtà che lui e i suoi compagni di prigionia vedevano" ("Repubblica", VII, 516 b-c, in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1239).

18. Scrive Heidegger, riassumendo la dottrina platonica: "Queste cose che sono le più vicine, e tuttavia hanno la consistenza dell'ombra, tengono quotidianamente prigioniero l'uomo. Egli vive in una prigione e lascia tutte le 'idee' dietro di sé. E poiché non riconosce come tale questa prigione, ritiene che questo ambito quotidiano, che è tutto sotto la volta del cielo, sia lo spazio appropriato dell'esperienza e del giudizio che, soli, danno la misura a tutte le cose e ai loro rapporti, e soli forniscono la regola per la loro disposizione e organizzazione" (Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930/31), trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1997, p. 170).

19. Il problema è posto già da Parmenide, frammenti 2, 3.

20. Da Galilei a Descartes. A partire dal *cogito* cartesiano la preoccupazione non è più la conoscenza dell'*essere* ma come l'ente uomo (attraverso la sua *ratio*) possa farsi strada tra tutti gli altri enti.

cioè, il problema di come comprendere le *cose sensibili*, ponendosi la domanda sulla *sostanza* o sul significato primario dell'*essere*. Platone riteneva entità reali universali le *idee*; Aristotele rileva, invece, che solo le entità singole, individualizzabili, hanno proprie sostanze e che gli universali entrano nella definizione di queste sostanze ma non sono rispetto ad esse separabili o autonome. Per Aristotele, la sostanza di una cosa è data con la cosa stessa ed è specifica ad essa. In altri termini, la sostanza non è mai il predicato di un soggetto, al contrario dell'universale che è sempre predicativo di quest'ultimo²¹.

Se il *domandare filosofico* delle origini è ricerca di *sensò*²², il *domandare della scienza* (se di domandare si può parlare) è proteso verso la *spiegazione* di ciò che avviene e indaga sulle *cause* delle cose. Il domandare filosofico non indaga semplicemente sull'*essere* (dell'ente), ma, fondamentalmente, sul *sensò* dell'essere (dell'ente). A tal riguardo, vale la pena ricordare che nell'idea originaria della *paideia* greca (pre-socratica), la *ricerca del sensò* (delle cose) era sciolta anche dall'*idea* platonica successiva del *to agathon* come ente supremo che dà e riconosce all'essere la possibilità di essere²³. In altri termini, nel pensiero *aurorale* della grecità, la ricerca del

21. "Inoltre, si chiama sostanza ciò che non è predicato di alcun sostrato, mentre il termine 'animale' è sempre predicato di un sostrato" ("Metafisica", libro VII,13, 1038b, 6-34, in *Aristotele*, vol. I, Mondadori, Milano, 2008, p. 876).

22. E. Severino, in rinvio ad Aristotele, fa dipendere il filosofare non dalla *meraviglia*, ma da un'interpretazione più ampia di *thauma*. Più che dallo stupore, il filosofare sarebbe sorto dal timore, dal terrore, dalla paura (del dolore, della morte, dell'infelicità). Cfr. E. Severino, *Tecnica Nichilismo Verità*, in M. Borrelli (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, vol. 1, Pellegrini, Cosenza 2003, pp. 223-244.

23. In rinvio ad Heidegger, Galimberti fa notare questa trasformazione già in Platone: "Platone chiama *paideia* il progressivo assuefarsi alla luce. *Paideia* è quindi educarsi alla verità, ovvero assuefarsi alla luminosità dell'essere, che strappa le cose dal nascondimento solo per coloro che si sono assuefatti alla luce. La *paideia* è oltrepassamento dell'*apaideusia*, ovvero di quell'ignoranza in cui rimangono coloro che, non

sensu era ancora pensata distinta e separata da una sua interpretazione *causalistica* e anche dalla ricerca di *cause prime*. Per l'umanesimo delle origini è e rimane fondamentale, invece, il fatto che *pensiero* ed *essere* sono ancora indissolubilmente connessi e uniti. In Parmenide, per esempio, pensare (*noein*) ed essere (*einai*) formano un'identità²⁴ a conferma che il *logos* originario o aurorale non aveva compiuto nessuna rottura tra essere e pensiero, per cui quest'ultimo nemmeno poteva reclamare una sua superiorità nei confronti del primo. Come fa rilevare soprattutto Heidegger²⁵, il *logos delle origini* esprime ancora il *cogliere/raccogliere* le cose nel loro (*lasciar-*) *essere*, per come, appunto, la *physis* le rende manifeste o *le fa stare alla luce*. Nel *logos* originario dimora quel tipo di essere che chiama ancora all'*ascolto*, proprio in quanto *logos* che, come faceva rilevare Parmenide²⁶, ha qualcosa da *dirci*. E ha qualcosa da *dirci* poiché la *casa dell'essere* è nel *logos* stesso (che di questa casa è dimora) e non nella *volontà* o *ratio* dell'uomo. Se il dire del *logos* è *lo stare alla luce*, ciò vale e dovrebbe

sopportando il bagliore accecante del fuoco e del sole, si trattengono presso le ombre che offrono contorni più precisi e più fermi" (*Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., p. 183).

24. "... Orbene io ti dirò, e tu ascolta accuratamente il discorso, quali sono le vie di ricerca che sole sono da pensare: l'una che 'è' e che non è possibile che non sia, e questo è il sentiero della Persuasione (infatti segue la Verità); l'altra che 'non è' e che è necessario che non sia, e io ti dico che questo è un sentiero del tutto inaccessibile: infatti non potresti avere cognizione di ciò che non è (poiché non è possibile), né potresti esprimerlo ... Infatti lo stesso è pensare ed essere" (Parmenide, *Della Natura*, in H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, cit., fr. 2 e 3)

25. L'ente è ciò che l'essere permette di vedere; ciò che nell'accadere dell'essere viene alla luce: *a-letheia* (svelatezza). Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt A. M. 1943/1949, trad. it. *Sull'essenza della verità* (a cura di U. Galimberti), Editrice La Scuola, Brescia 1977.

26. L'essere, contrariamente al non-essere, è dicibile, pensabile, anzi: dire e pensare sono l'essere (fr. 6). Ne consegue che, in Parmenide, tra piano ontologico e piano logico c'è fusione.

valere non meno per il *sostare* fuori dal buio dell'essere di quell'ente che chiamiamo uomo. Per trovarsi o ritrovarsi, l'ente-uomo non ha altra dimora che questa *casa* (dell'essere), l'unica casa che può accoglierlo, tenerlo raccolto e rimetterlo in ascolto dell'essere.

1.4 La ricerca del *Bene*

Nell'umanesimo che separa e distingue i mondi, quello *sensibile* (empirico/fenomenico) e quello *sovrasensibile* (ideale), Platone ha dato rilievo soprattutto al mondo degli *arché* (principi, forme, archetipi o idee). Il mondo che a noi sembra, in effetti, vero in quanto mondo sperimentato e vissuto nella quotidianità, cioè il mondo *fenomenico* o dei *sensi* (*fenomeno*, in greco, è tutto ciò che si manifesta ai sensi), non gode pienamente della *luce* della verità²⁷. In termini di conoscenza – una tesi ovviamente che a nessuno è vietato contestare (e già Aristotele ha contestato fermamente la visione platonica e dei platonici) –, il mondo fenomenico (o dell'esperienza) è delimitato dalle *ombre* e in esse rimarremo intrappolati fino a

27. In Platone anche la verità è fatta dipendere dal *to agathon*, quale ente che presiedendo l'essere dà ad ogni cosa la possibilità di apparire. Così pensato il *bene* è causa di tutto ciò che è. Scrive Platone: “Paragona il mondo visibile alla dimora in prigione, e la fiamma che vi risplende al sole; e non deluderai la mia attesa considerando l'ascesa verso la contemplazione della realtà superiore come l'ascesa dell'anima verso il mondo intelligibile. Questa è la mia interpretazione, dato che vuoi conoscerla. Ma Dio solo sa se è vera; in ogni caso io la penso così: l'idea del bene rappresenta il limite estremo e appena discernibile del mondo intelligibile. Quando si comprende quella, occorre dedurre che essa è causa per tutti di tutto ciò che è retto e bello: nel mondo visibile ha generato la luce e il signore della luce, mentre nel mondo intelligibile offre essa stessa la verità e l'intelligenza, e chi voglia comportarsi saggiamente in privato e in pubblico deve contemplare questa idea” (“Repubblica”, in *Platone*, vol. II, Libro VII, III, cit., p. 316). Sulla dipendenza della verità dal bene in Platone, vedi anche Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 184).

quando il nostro sguardo si farà guidare dai *sensi* e non dalla *ragione*²⁸. È la *ragione* la fonte, infallibile e unica, capace di oltrepassare e trascendere i *sensi* e aprire il varco verso il cammino faticoso dell'ascesa alla verità²⁹. Non si tratta, però, della ragione pensata nei limiti posti dalla *razionalità metodica* della scienza moderna. Al centro della ragione delle origini c'è un concetto di *verità* (conoscenza) che è il *discoprirsi/manifestarsi dell'essere (aletheia)* e che – similmente al *bene (to agathon)* che lo sovrasta – è collocato (in Platone) nel mondo sovrasensibile, ossia fuori dai *sensi*. La *ragione empirica* (della modernità) è agli antipodi del procedere aurorale e anche post-aurorale della dialettica platonica. Il *bene (to agathon)*, in senso platonico, è superiore ad ogni cosa e anche alla stessa *episteme* (conoscenza)³⁰ e, in quanto

28. “ [...] a certuni pare che anche l'universale sia causa nella maniera più autentica, e che esso sia anche principio; ed è questo il motivo per cui dobbiamo passare a discutere anche di questo argomento. Sembra, infatti, che non sia possibile identificare la sostanza con nessuno dei termini universali, qualunque esso sia. In primo luogo, infatti, sembra sostanza dell'oggetto individuale quella che appartiene propriamente a questo, quella, cioè, che non appartiene ad altro, mentre, al contrario, l'universale è comune anche ad altro, giacché si chiama universale proprio quello che per natura appartiene a più cose. E di quale cosa in particolare questo può essere sostanza? O di tutte o di nessuna; ma di tutte non è possibile; se, d'altra parte, sarà sostanza di una sola cosa, anche le altre cose si identificheranno con questa, giacché quelle cose che hanno un'unica sostanza e un'unica essenza sono anch'esse un'unica cosa” (Aristotele, *Metafisica*, Mondadori, Milano 2008, Libro VII, 13, 1038b, p. 876).

29. Scrive Heidegger: “Di solito l'uomo pensa di vedere direttamente questa casa, quell'albero e così ogni ente. Innanzitutto e per lo più non sospetta minimamente che tutto ciò che di solito vale per lui come 'il reale' egli lo vede sempre e solo alla luce delle 'idee'. Quel reale che si presume unico e autentico, ossia ciò che è immediatamente visibile, udibile, tangibile e calcolabile, per Platone resta sempre e solo un adombramento delle idee, e perciò un'ombra” (*La dottrina platonica della verità*, cit., p. 170).

30. Ne *La Repubblica*, Libro VI, si precisa: “Di' pure, dunque, che solo l'idea del bene conferisce la loro verità agli oggetti della conoscenza e a colui che li conosce: essa è dunque causa della scienza e della verità in quanto

fonte di tutto, è, al tempo stesso, donazione di *vita*. Ma anche l'episteme – che è decisiva per l'ascesa verso l'*agathon* – non è, come spesso ed erroneamente si crede, *scienza* e, ancor meno, *scienza empirica* nel senso delle vie empirico-sperimentali percorse dalla nostra modernità. Né ci tiriamo fuori da questo errore, se affidiamo l'episteme all'ampio raggio del *senso filosofico* – certamente significativo ma non per questo pertinente al senso originario del termine – articolato dal pensiero idealistico (Fichte, Schelling o Hegel).

Come era avvenuto per il concetto di *luce*, anche il concetto di *ragione* del primo umanesimo non è in sintonia col concetto di ragione dell'umanesimo della modernità e di quello della post-modernità, non solo per quel che riguarda la *visione* del mondo (la domanda: "cos'è il mondo?"), ma anche per quel che riguarda l'*accesso* al mondo (la domanda sul *come* dell'appartenenza e della partecipazione al mondo). Nell'umanesimo delle origini, e fin dentro lo stoicismo, l'uomo è *partecipe* tanto della *polis* quanto del *mondo*; è sia *cittadino* della *polis* che *cittadino* del *kosmos*; è parte, cioè, di un Tutto, tant'è che vivere in senso virtuoso significa conformarsi alla natura umana (= alla natura dell'universo = alla ragione cosmica). Nell'umanesimo moderno, caduto il senso di *appartenenza* (alla *polis* e al *cosmo*), l'uomo si ritiene *emancipato*, *padrone* delle cose e del mondo. Il mondo si trasforma in *oggetto* in balia di un nuovo soggetto: del *Dio razionalistico*, che spiega e piega tutto a proprio gusto e piacimento conformemente all'idea che il mondo è a *dis-*

oggetti di conoscenza. Ma quantunque la scienza e la verità siano belle entrambe, farai bene a pensare che esiste qualcosa di ancora più bello" (cit., p. 307). "Tu affermerai, penso, che il sole dà alle cose visibili non soltanto la capacità di essere viste, ma anche la vita, la crescita e il nutrimento, pur non identificandosi con la vita stessa" (ivi, p. 308). "Dunque anche a proposito delle cose intelligibili si può affermare che dal bene esse ricevono non solo il dono di essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non s'identifichi con l'essenza, ma per dignità e potenza sia superiore anche a questa" (*ibidem*).

posizione dell'uomo e della sua totale razionalizzazione e strumentalizzazione.

Nell'umanesimo delle origini, il forte senso di *appartenenza* al mondo, traspariva anche in ciò che dobbiamo definire *rapporto col mondo*. Mondo inteso nel senso ampio di *kosmos*. Ciò è talmente vero che la risposta alle domande che strutturavano l'*episteme* (conoscenza vera) delle origini, diversamente dalla risposta alle domande che strutturavano la *doxa* (opinione/conoscenza imperfetta)³¹, si incentrava sulla ricerca dei *principi primi* da non confondere con la ricerca delle *cause* (rapportocausa-effetto) tipica della modernità. Si trattava della ricerca dell'*essere* (dell'essente) o essenza dell'essere che riconosciamo sia nella struttura interrogante-dialogante del socratico *che cos'è (ti estin)*, in cui si dispiegava la ricerca della conoscenza discorsiva del *bello*, del *giusto*, del *bene*, della *virtù*, della *filosofia*, ecc., sia nella forma della *trascendenza* dei presupposti platonici, cioè nel passaggio dalle *ombre* (piano sensibile della conoscenza) alle *idee* (piano sovrasensibile della conoscenza), che aveva come fine ultimo il perseguimento del *bene* (*to agathon*). Un'ascesa da comprendere non in senso *causalistico* né come prodotto di *creazione* (o di provvidenza e di *espiazione*), piuttosto come evento in cui si avvera l'essenza (dell'essere) affinché le cose (nel loro essere) stiano (per come sono) alla luce³².

31. Sul contesto si può leggere: "Insomma, tu vuoi affermare che la conoscenza dell'essere intelligibile ottenuta con la dialettica è più certa di quella offerta dalle cosiddette scienze, i cui principi sono ipotetici: ipotesi che occorre studiare con il pensiero, non con i sensi. Ma poiché gli scienziati non risalgono al principio, ma partono dalle ipotesi, a te sembra che essi non colgano pienamente queste realtà, sebbene intelligibili con un principio. E credo che tu consideri pensiero discorsivo, non intelligenza, la condizione della geometria e delle altre discipline affini, ossia un pensiero intermedio tra l'opinione e l'intelligenza" (*La Repubblica*, libro VI, cit., p. 311).

32. Nella versione di Aristotele, il *bene* o, meglio, il *sommo bene* è rapportato (non da ultimo) al vivere secondo virtù: "Ma viver bene e agire bene diciamo che non è nulla di diverso che essere felici. Dunque l'es-

1.5 In cammino verso la modernità

L'ellenismo filosofico raccoglie un insieme di correnti (cinica, epicurea, stoica e scettica) che aprono alla modernità da prospettive diverse, ma, se ci soffermiamo sul versante delle conseguenze, l'intento è abbastanza simile: si tratta di portare la filosofia dal piano *teorico* (delle idee) al piano *pratico conoscitivo* di ciò che è utile e serve per la vita dell'uomo. Infatti, queste correnti, per il tipo di approccio che sviluppano, rappresentano, rispetto al passato, una chiara svolta paradigmatica. Anticipano, nel vero senso della parola, anche se, inizialmente, con un po' di timidezza (vale per gli stoici) ma, poi, con sempre più vigore e decisione (con gli epicurei e poi con i cinici e gli scettici), il passaggio dal piano dell'essere (*bene cosmico*) al piano dell'esistenza dell'uomo (*bene del singolo*). Questo passaggio vale per gli stoici (solo parzialmente) perché, diversamente dalla scissione che si è avverata nella modernità, per essi, *uomo* e *natura* non sono separati, piuttosto campi connessi e uniti da un ordinamento *etico* generale. L'aspetto moderno, però, o, addirittura, postmoderno, è confermato da elementi strutturali come la ricerca ripiegata su ciò che è importante e buono per l'esistenza dell'uomo in quanto individuo; non ciò che è importante e buono per l'uomo come *idea generale*, ma per l'uomo considerato sotto l'aspetto individualistico e singolarizzato. Un uomo che, via via, non sarà, prioritariamente, nemmeno più legato alla vita della collettività e che in parte si ritira dalla stessa *polis* a vita privata (è il caso di Epicuro e i suoi seguaci). Come organizza l'uomo, così singolarizzato, il suo

sere felici e la felicità consistono nel vivere bene, e il vivere bene consiste nel vivere secondo le virtù. Questo è dunque il fine, la felicità e il sommo bene" (Aristotele, vol. II, *Grande Etica*, I (A), 4, 1184b, 30, Mondadori, Milano 2008, p. 291). "Poiché dunque il sommo bene è la felicità, e poiché essa è il fine e il fine completo l'attività, ne consegue che vivendo conformemente alle virtù possiamo essere felici e possedere il sommo bene" (*ibidem*, 1184b, 35).

esistere? Ci accorgiamo che non siamo più all'interno del concetto aristotelico del *zoon politikòn*³³ in cui il cittadino realizza se stesso nel rispetto delle regole e dei principi della *polis*, cioè nell'appartenenza alla vita associata della comunità che detta le regole e i principi del giusto vivere. Avanza, piuttosto, se pur con le dovute differenze, l'obiettivo della priorità della *felicità personale*. La centralità della ricerca viene così spostata dalla preoccupazione *per la vita della polis* alla preoccupazione *per la vita del singolo individuo*. Non che nella 'personalizzazione' le correnti dello stoicismo, dell'epicureismo, dello scetticismo o del cinismo non pensassero anche in termini di *conoscenza* (teoria della conoscenza) e di *natura* (teoria fisica). Si riteneva, però, centrale la ricerca dell'*etica* (umana), cioè l'indagine sul tipo di vita che meglio corrispondeva alla *natura dell'uomo*. Gli stoici, diversamente dagli epicurei, cercavano non solo un modello di virtù a cui orientarsi, ma anche di essere un esempio di vita nel quale i giovani potessero immedesimarsi. Ciò spiega perché, per esempio, Zenone, similmente a Socrate, preferisse scendere nell'agorà e discutere direttamente con i giovani, presentandosi in carne ed ossa. E anche i cinici preferivano essere testimoni di vita (virtuosa) nelle strade della città piuttosto che dedicarsi al ritiro riflessivo nel circolo ristretto (del *Giardino*) di Epicuro³⁴. Le cose sono comunque relative,

33. Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 2253a, 5, volume secondo, Mondadori, Milano 2008, p. 478. Scrive Aristotele: "Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori dalla comunità statale per natura e non per qualche caso è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero, 'privo di fratria, di leggi, di focolare'" (*ibidem*). "Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come, quando è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte". Aristotele, *Politica*, I, (A), 2, 2253a, 30 (cit., p. 479).

34. "Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non ci riferiamo affatto ai piaceri dei dissoluti, come credono alcuni che non conoscono e non condividono o interpretano male la nostra

visto che il tutto avrebbe dovuto dispiegarsi all'insegna di un concetto di *etica* che seguisse l'ordine (etico) generale del cosmo (ciò vale in particolar modo per stoici come Zenone, Cleante e Crisippo). Si può comunque notare che anche se queste correnti anticipino molti tratti della modernità, l'uomo (almeno quello stoico) non è svincolato dall'*appartenenza* all'ordine generale o cosmico dalla cui conoscenza anzi sarà fatto dipendere il suo bene e, in ultima analisi, la sua felicità. In una formula, potremmo dire che l'etica umana risponde all'appello di quel principio universale che è motore del tutto, segue il destino (come anima se vogliamo inferiore) di morte e rinascita del tutto e di ciò che accade all'interno del tutto. L'umano (di provenienza stoica) non sfugge a questo destino generale di morte e rinascita del tutto, anzi trova nell'*etica dell'universo* l'orizzonte morale a cui far corrispondere e adeguare il suo modo di condotta di vita. Soprattutto per lo stoicismo la comprensione del mondo (la comprensione della struttura dell'ordine generale) apre (dovrebbe aprire) al comportamento giusto, in ultima analisi, alla *felicità* (obiettivo primario) del singolo individuo.

Indipendentemente da come vogliamo giudicare l'intreccio di *etica dell'universo* ed *etica dell'uomo* e il legame imprescindibile tra universo e uomo, lo sforzo stoico è adeguare la ragione umana alla ragione generale dell'ordine cosmico. Ma quali i mezzi che avvicinano la ragione umana alla ragione dell'universo? A questa domanda viene incontro la *dialettica* che è intesa non solamente come *tecnica* o *arte* dell'argomentare (era il caso in Aristotele), ma, anche e soprattutto, come mezzo per *discernere* ciò che è vero da ciò che è falso. Così concepita, la dialettica non solo ha una base logico-argomentativa su cui collocarsi, ma anche una base empirica di riferimento (il mondo fenomenico o delle cose). Se

dottrina; il piacere per noi è invece non avere dolore nel corpo né turbamento nell'anima" ("Epistola III, a Meneceo", *Epicuro, Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Mondadori, Milano 2008, p. 132).

parliamo di virtù, per lo stoico non si tratta di un concetto generale astratto, ma della *propria* virtù, della virtù che obbliga il singolo a se stesso. Più che cittadino della *polis*, lo stoico si reputa cittadino della *razionalità in generale*, di una comunità universale soggetta alle leggi generali della ragione. Si apre all'orizzonte normativo non del cosa bisogna *fare*, ma di ciò che bisogna *essere*. Con un tratto analitico in anticipo sui tempi, nella dialettica vengono uniti non solo gli ambiti linguistici (significato-significante), ma anche i rapporti concetti-impressioni sensoriali. Un procedere (dialettico) che si dimostrerà molto vicino al futuro empirismo inglese in cui la coscienza parte non da categorie astratte, ma dai dati empirici sensoriali, ovverosia dalla percezione. Certo, rimane tutt'altro che risolta la questione di *come* far corrispondere la natura dell'uomo alla natura dell'universo e fino a che punto la ragione dell'uomo possa seguire le orme di quest'ultima. È interessante, però, constatare come, nonostante i tratti empiristici, lo stoicismo rinvii al preesistere di un universo razionale entro cui l'uomo possa riconoscersi e al cui *logos* affidarsi per vivere in compiutezza la propria vita.

Questo passaggio dall'*essere* all'*esistenza* (del singolo) è documentato, in modo anche maggiore, nella corrente epicurea (per la quale, sul piano pratico, i valori prioritari sono la *prudenza* e la *moderazione*). Fermo restando l'obiettivo della *felicità* o, meglio, del *piacere*³⁵, l'obiettivo prioritario è far di tutto per evitare il *turbamento* della serenità (o *tranquillità*) dell'animo, evitando piaceri irreflessivi e tenendo a freno le esuberanze delle passioni³⁶. In modo ancora più deciso degli stoici, Epicuro e gli epicurei più che alla *spiegazione* del mondo si dedicano alla ricerca

35. "Per questo diciamo che il piacere è principio e fine del vivere felicemente" (Epicuro, "Lettera a Meneceo", cit., p. 200).

36. "Non dunque le libagioni e le feste ininterrotte, né il godersi fanciulli e donne, né il mangiare pesci e tutto il resto che una ricca mensa può offrire è fonte di vita felice" (ivi, p. 201).

di come *meglio vivere* (nel mondo), auto-procurandosi gioia e felicità³⁷. L'edonismo, a cui qui si aspira con tanta decisione, non esclude, anzi insiste sul principio di razionalità, in quanto bisogna tener d'occhio i possibili effetti che determinate decisioni possano apportare o non apportare alla causa del *piacere massimo*³⁸. Ciò inteso, il *piacere* non è un obiettivo che si limita al corpo (mancanza di dolore in senso fisico³⁹), piuttosto si estende all'anima⁴⁰, anzi soprattutto a quest'ultima, perché se il dolore fisico di solito è circoscritto a un determinato periodo di tempo, il dolore dell'anima è più grave perché può accompagnare l'uomo fino alla sua morte, mettendo a rischio, in modo radicale, il raggiungimento della *tranquillità* che è l'obiettivo massimo al quale aspira l'epicureo.

Seguendo l'idea del raggiungimento di un massimo di piacere del corpo e dell'anima, gli epicurei, più che confondersi nella *polis*, preferiscono ritirarsi in luoghi ristretti come il *Giardino* di cui si è detto sopra, convinti, come gli stoici, che alla domanda sicuramente importante su *che cos'è il mondo* sia preferibile quella su *come vivere nel mondo*⁴¹. Non che mancasse all'epicureismo un orientamento politico, che, anzi, in senso proprio moder-

37. Il saggio “non chiede di vivere né teme il non vivere; non è contrario alla vita, ma neanche ritiene che la morte sia un male. E così come del cibo non aspira al più abbondante ma al più gradevole, del tempo cerca di godere non il più lungo, ma il più dolce” (ivi, pp. 198-199).

38. [...] giacché certe volte un bene viene ad essere per noi un male e un male per contro un bene” (ivi, p. 200).

39. “Il limite estremo della grandezza dei piaceri è la rimozione di tutto il dolore. Dove sia il piacere, e per tutto il tempo che vi sia, non vi è posto per dolore fisico, o dell'anima, o per l'uno e l'altro insieme” (“Massime capitali” (III), in *Epicuro, Opere*, cit., p. 206).

40. Si tenga presente che per Epicuro anche l'anima è composta da atomi, per cui i piaceri dell'anima, come i piaceri del corpo, sono piaceri fisici.

41. Fonte di vita felice è “quel sobrio ragionare che scruta a fondo le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, e che scaccia le false opinioni, per via delle quali grande turbamento s'impadronisce dell'anima” (Epicuro, *Lettera a Meneceo*, cit., p. 201).

no, anticipa l'idea del 'contratto' (sociale) di teorici come Hobbes, Locke, Rousseau. Altrettanto in anticipo e sulle orme della modernità, se non oltre, è il presupposto della non-universalizzazione di norme, principi, regole, leggi⁴². Un relativismo che viviamo oggi in tutta la sua ampiezza politica, in tempi cosiddetti 'post-moderni'⁴³ o 'liquidi'⁴⁴, dove è in crisi non solo ogni tipo o tentativo di fondazione, ma il concetto stesso di ragione. Questa incapacità-impossibilità di pensare in termini di etica (universale), legittima, ampiamente, l'etica edonistica e individualistica dell'epicureismo, che, però, non rinunciava affatto (diversamente dal disfattismo di molto pensiero postmoderno attuale) all'idea che si potesse giungere alla verità e di conseguenza alla *tranquillità e serenità* dell'anima.

42. Il dibattito sulle norme e la loro universalizzazione alimenta, oggi, più che mai, le dispute anche radicali e polemiche, tra Apel e figure del pensiero francese come Derrida, Lyotard, Foucault, ma anche tra Apel e l'ultimo Habermas. Sul contesto si veda M. Borrelli, "L'etica del discorso – Lectio magistralis" tenuta in occasione del conferimento della *Laurea ad Honorem* in Scienze della formazione primaria a K.-O. Apel nell'Università degli Studi della Calabria, il 19 ottobre 2015, in *topologik*, n. 18/2015, Pellegrini, Cosenza, 2015, pp.29-37. Lyotard riassume nel modo seguente lo *status* della condizione postmoderna: "Semplificando al massimo, possiamo considerare 'postmoderna' l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni" (*La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1997 (10a ed.), p. 6). "Dove può risiedere la legittimità, dopo la fine delle metanarrazioni? Il criterio di operatività è tecnologico, non è pertinente per giudicare del vero e del giusto. Forse nel consenso ottenuto attraverso la discussione, come ritiene Habermas? È una soluzione che violenta l'eterogeneità dei giochi linguistici" (ivi, p. 7).

43. Cfr. M. Borrelli, *Postmodernità e fine della ragione*, con postfazione di R. Fernet-Betancourt, Pellegrini, Cosenza 2010.

44. Z. Bauman (*Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Laterza-Bari, 2011, p. 216) scrive: "La nuova solitudine del corpo e della comunità è il risultato di un'ampia serie di preganti mutamenti riassunti sotto la voce della modernità liquida. Uno di tali mutamenti riveste tuttavia un'importanza particolare: la rinuncia, l'eliminazione graduale o la svenduta da parte dello Stato di tutti i maggiori strumenti inerenti il suo ruolo di principale (forse anche unico) dispensatore di certezza e sicurezza, cui ha fatto seguito il rifiuto di soddisfare le aspirazioni di certezza/sicurezza dei suoi cittadini".

Se questo è il piano che tocca da vicino soprattutto l'*etica* (in prospettiva individuale o collettiva), non meno interessante è il piano della (teoria della) *conoscenza*, ovverosia la domanda su come veniamo a capo della realtà se la osserviamo sotto l'aspetto della verità o falsità (delle cose). Il piano della conoscenza epicurea non si stacca da quello teorizzato dallo stoicismo che, in rinvio ad Aristotele, lo faceva dipendere dai *sensi*. Anche in questo come nel caso dello stoicismo, vale l'assunto secondo cui (nuovamente anticipando in questo caso, però, la *logica* dell'empirismo moderno) la verità non è fatta dipendere da idee pre-esistenti (in noi) o da interventi sovrasensibili o soprannaturali, ma dalle nostre *percezioni sensoriali*. Più chiara è la percezione dell'oggetto (*enargeia*), più alto è il grado di avvicinamento alla verità. I concetti non precedono (kantianamente) l'*osservazione* e non sono decisivi per il piano teorico o empirico di ciò che si osserva (percezione dell'oggetto); è, piuttosto, dall'osservazione (dalla percezione dell'oggetto) che si desumono i concetti (relativi a ciò che si è osservato). In termini di comparazione tra le varie correnti dell'ellenismo filosofico, si notano alcune differenze sostanziali, pur se rimane fermo l'obiettivo della ricerca della *felicità* o del *piacere* come orientamento etico generale dell'uomo. Da un lato, abbiamo (per lo stoicismo) il prevalere dell'etica cosmica sull'etica umana e l'architettonica degli obiettivi a cui l'uomo deve mirare nella sua vita pratica: freno alle passioni, ricerca di impassibilità e serenità dell'animo, impegno nella vita pubblica. Dall'altro (per l'epicureismo), ritiro a vita privata, con pochi amici, fuori dalle risse politiche, alla ricerca della felicità personale, seguendo il criterio etico del primato del *piacere* individuale. Se estendiamo la comparazione alle altre correnti (anche se minori) in seno all'ellenismo filosofico, ai *cinici* (Diogene, Antistene, Cratete)⁴⁵ e agli

45. Nel suo testo *Hellenistic Philosophy. Stoics, epicureans, sceptics* (1974), trad. it. *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Il

scettici (Pirrone, Arcesilao, Sesto Empirico⁴⁶, Carneade), il quadro di elementi che anticipano la modernità diventa ancora più chiaro e differenziato. Intanto perché i cinici radicalizzano alcuni momenti della modernità filosofica come la *negazione* delle ontologie metafisiche o della tradizione *tout court* (radicalizzazione presente in molto pensiero postmoderno, ma anche nella filosofia analitica del più recente *razionalismo critico*)⁴⁷ per un – se vogliamo – *ritorno alla natura*, nel totale disprezzo delle convenzioni che regolano la vita sociale e politica, incluso il diniego dell'aspetto della moralità o dell'etica. Gli *scettici* completano questa svolta paradigmatica verso la modernità in modo ancora più deciso delle altre correnti qui menzionate (stoica, epicurea, cinica), salvaguardando, però, anche se in modo parziale e con molti *dubbi metodici*, la prospettiva empiristica di conoscenza. Da questo quadro relativistico (che con gli scettici giunge al suo massimo grado e che sembra effettivamente antici-

Mulino, Bologna 1991, p. 150, Anthony A. Long commenta in questo modo la corrente di pensiero cinica: “La vera felicità non può avere nulla a che fare con tutto quello che non superi il vaglio posto nell’interrogativo: ‘È ciò conforme alla natura che mi è propria in quanto essere razionale?’. Appare difficile precisare ulteriormente che cosa per ragione, *logos*, intendesse Diogene, ma io credo ch’egli avesse in mente l’ambito identificato dalla *phronesis*, la ‘saggezza pratica’. Egli propugnava un modo di vita in cui l’azione, il comportamento dell’uomo è tutto volto a rendere ciò che veramente ha valor per lui, la sua felicità interiore, inalterabile dai giudizi sociali e morali convenzionali o dai mutamenti della sorte; sol così può essere conquistata la vera libertà”.

46. Sul problema della verità, Sesto Empirico scrive: “Alcuni hanno affermato di aver trovato la verità, altri hanno dichiarato che si tratta di una cosa incomprensibile, altri persistono tuttora nella ricerca. Coloro che credono di averla trovata sono quelli che più propriamente definiamo dogmatici, per esempio i seguaci di Aristotele ed Epicuro, gli stoici e alcuni altri; Clitomaco, Carneade e gli altri Accademici affermano che è impossibile afferrarla; gli scettici continuano a cercarla” (Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, 1.2.-3, cit., in J. A. Cardona, *Filosofia ellenistica. Cinici, stoici ed epicurei*, Hachette, Milano 2015, p. 119).

47. M. Borrelli, *La ricerca del fondamento in pedagogia. Contro una pedagogia ridotta a scienza empirica*, Pellegrini, Cosenza 2011.

pare il dibattito odierno sulla crisi del fondamento e della ragione)⁴⁸ è fatta dipendere l'impossibilità della conoscenza certa e la necessità di *sospendere il giudizio (epoché)*⁴⁹ di cui si servirà la fenomenologia di Husserl. Sul piano pratico dell'etica, gli scettici si affidano solo ancora alle convenzioni e alle leggi valide nel contesto storico in cui vivono (o si vive) e alle *abitudini* che vengono tramandate (è quanto di nuovo, ma antico, il pragmatista Rorty va proponendo, oggi, ovviamente privilegiando il contesto storico americano).

48. M. Borrelli, *Postmodernità e fine della ragione*, postfazione di Raúl Fornet-Betancourt, Pellegrini, Cosenza 2010.

49. Per gli scettici non c'è certezza sull'essere reale delle cose o degli oggetti. Non potendo affermare nulla che sia veramente certo sul mondo (esterno) scaturisce la propensione a *sospendere il giudizio*. La categoria dell'*epoché* è stata utilizzata ampiamente nella fenomenologia di Husserl (cfr. tra l'altro: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1a ed. 1997).

CAPITOLO II

L'umanesimo della modernità e l'idea di *emancipazione*

2.1 Il tramonto dell'*essere* e l'avvento della *ratio*

La modernità va di pari passo con la demolizione non solo della filosofia naturale – di matrice medievale –, ma anche con la demolizione del fondamento dell'idea greca di verità: l'idea di *essere* o di *bene* (τὸ ἀγαθόν). Nella (prima) modernità si avvia quel processo sistematico e rigoroso che, con Descartes, possiamo definire *dubbio metodico*. Il nuovo tribunale della ragione è il *metodo* (metodizzazione e matematizzazione sono le voci centrali della svolta). L'obiettivo della ricerca è unire, possibilmente, *filosofia naturale* e *matematica*, formulare *ipotesi* e avviare dei tentativi di *deduzione* (previsioni) e passare, poi, a una loro convalida empirica o *dimostrazione* su basi sperimentali. Ma, tutto sommato, con Descartes non viene meno l'esigenza fortemente filosofica all'interno di quella che sembra già una svolta radicale verso l'*empirismo* (come sarà, invece, quella dell'empirismo di Locke e Hume)¹. Descartes cerca, sempre ancora, qualco-

1. Contro un puro empirismo e riguardo (addirittura all'esistenza di Dio), Descartes scrive: "Ma la ragione per cui parecchi sono persuasi che sia difficile conoscerlo [Dio, M.B.], e persino conoscere che cos'è l'anima loro, è che non elevano mai il loro spirito al di sopra delle cose sensibili, e che sono talmente abituati a considerare tutto per immagini – maniera di pensare che si adatta peculiarmente alle cose materiali – da non ritenere intelligibile tutto ciò che non è immaginabile. Lo atte-

sa come un *fondamento ontologico* della conoscenza². Una ricerca che sposta solo in parte il piano della riflessione dall'*oggetto (essere)* al *soggetto conoscente*. Non siamo completamente alla radicalizzazione del dubbio del criticismo della filosofia kantiana e all'abbandono radicale dei presupposti metafisici della tradizione. Il *soggetto* cartesiano, rispetto all'*oggetto*, assume un ruolo certamente di priorità e l'*ego cogito* forma un punto di partenza sicuramente nuovo ma, non per questo, in contrapposizione alla tradizione filosofica³. Ovviamente, Descartes non si pone prioritariamente la domanda sull'*essere ultimo delle cose* in quanto, per lui, non è importante ciò che *pensiamo* delle cose, piuttosto le *idee* che, delle cose, noi ci facciamo. È degno di nota come la riflessione si sposti già sul soggetto pensante (mente) e non sull'oggetto pensato (mondo). Siamo *in cammino* verso la modernità e in essa, effettivamente, il

sta in modo abbastanza manifesto la massima che anche i filosofi adottano nelle scuole, 'che non vi è nulla nell'intelletto che prima non sia stato nel senso', nel quale tuttavia è certo che non ci sono mai state le idee di Dio e dell'anima" (*Discorso sul metodo*, op. cit., IV Parte, p. 41). Descartes fa riferimento alla massima scolastica *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

2. Prova di ciò è, non da ultimo, l'argomentazione cartesiana che riguarda l'esistenza di Dio. Per Descartes la causa che origina nell'uomo (quindi in lui, nel soggetto, imperfetto, limitato e incapace di essere l'artefice del proprio essere) l'idea di Dio è Dio stesso: "Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, dalla quale sia io stesso, sia ogni altra cosa esistente – se pure c'è qualcos'altro – siamo stati creati" (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, III, Mondadori, Milano 2008, p. 121).

3. "E osservando che questa verità: penso, dunque sono, era così ferma e sicura, che tutte le supposizioni più stravaganti degli scettici non avrebbero potuto smuoverla, giudicai che potevo accoglierla senza timore come il primo principio della filosofia che cercavo. [...] vedendo che potevo fingere di non avere nessun corpo, e che non ci fosse mondo né luogo alcuno in cui mi trovassi, ma che non potevo fingere, perciò, di non esserci; e che al contrario, dal fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva con assoluta evidenza e certezza che esisteva [...]" (Cartesio, *Discorso sul metodo*, cit., IV parte, p. 38).

problema della conoscenza non è più la ricerca del *che cosa*, ma del *come* si viene a conoscenza di qualcosa. Quali le categorie che aprono all'esperienza e quale l'esperienza capace di convalidare i presupposti teorici? Si tratta ovviamente dell'*esperienza fenomenica*. Siamo al passaggio, avviato da Descartes e sempre più marcato, dalla conoscenza di *qualcosa* (l'episteme tradizionale) al *come* della teoria della conoscenza (episteme della modernità). Non sono più le idee metafisiche, della tradizione greca, ad aprire al piano della conoscenza. È il piano della conoscenza (il ruolo dell'intelletto umano nella percezione delle cose attraverso le categorie) a determinare l'*oggetto* della conoscenza. Sappiamo che la ricerca delle *condizioni di possibilità della conoscenza* condurrà poi Kant a impostare, in modo nuovo, la *domanda filosofica*. Domanda che lo condurrà a quella che definirà la *svolta copernicana del pensiero*. Ma se questa svolta, a partire da Kant, costituirà un punto fondamentale di approdo e una nuova ripartenza per la filosofia della modernità, in Descartes *pensiero* e *realtà* sono ancora uniti (l'idea della cosa e la cosa non sono separate), nella convinzione che c'è certo una *realtà oggettiva*, esterna a noi e al di fuori del soggetto pensante, che nessun dubbio potrà mai intaccare; dunque, la ragione (umana) non dà al mondo nessuna *forma* e nessuna *oggettività*. Ciò che al soggetto si presenta, in modo *chiaro e distinto*, è già qualcosa di vero e di reale ed è conoscibile, appunto, come tale (in quanto già vero e reale) e non come *produzione categoriale* del soggetto. Le *idee*, di cui parlava Descartes, non sono solo e semplicemente *idee della mente*, ma idee che *corrispondono alla realtà*. Sappiamo, però, che con Kant, prima, e con l'idealismo tedesco (Fichte, Hegel), poi, le *idee* (del soggetto) saranno fondamentali per la 'costituzione' del mondo; e il soggetto, con le sue *categorie* (dell'intelletto), 'costruirà' la *realtà*. Al dubbio *metodico* descartiano⁴,

4. Ne *I principi della filosofia* (7) Descartes insiste anzi sul rapporto

seguirà un dubbio ancora più radicale che chiuderà definitivamente con l'esperienza metafisica della tradizione e aprirà alla conoscenza empirica come unica fonte della ricerca scientifica. La filosofia, con sempre più convinzione, ha cercato di porsi su un piano strettamente scientifico, sottoponendo se stessa al tribunale dei metodi della conoscenza. Astraendo dal razionalismo di Descartes, l'empirismo di Locke prova a fondare la conoscenza sull'esperienza, concependola come presa d'atto dei dati percepiti dai sensi. I *dati sensoriali* diventano, per Locke⁵, la fonte più sicura della conoscenza. I *razionalisti*, come sappiamo, hanno idee, a dir poco, diverse sulle possibilità o meno di un fondamento empirico della conoscenza. E la questione del *fondamento* diventa, non a caso, un tema centrale della modernità filosofica. Descartes pensava di aver trovato questo fondamento nel *soggetto pensante* a partire dal quale era possibile sottrarsi dalla deriva del *dubbio metodico* o *metodologico* e

(dovremmo dire dialettico) tra *dubitare* ed *essere*: "Mentre rigettiamo in questo modo tutto ciò di cui possiamo dubitare, e fingiamo anzi che sia falso, facilmente supponiamo che non v'ha né Dio, né cielo, né terra, che noi non abbiamo corpo; ma non sapremo supporre in egual modo che noi non esistiamo mentre dubitiamo della verità di tutte queste cose: poiché non abbiamo tanta ripugnanza a concepire che quello che pensa non esiste veramente nel tempo stesso che pensa, che, nonostante tutte le più stravaganti supposizioni, non sapremmo evitar di credere che questa conclusione: *Io penso, dunque sono*, non sia vera e, per conseguenza, la prima e la più certa che si presenti a chi conduce i suoi pensieri per ordine" (Cartesio, Mondadori, Milano 2008, p.632).

5. Nel *Saggio sull'intelligenza umana* (cap. I, "Delle idee in generale e della loro origine", Mondadori, Milano 2008, p. 95) Locke puntualizza l'importanza dell'esperienza, intesa come percezione sensibile, per la conoscenza: "Supponiamo dunque che la mente sia quel che si chiama un foglio bianco, privo di ogni carattere, senza alcuna idea. In che modo giungerà esso a ricevere delle idee? Donde e come ne acquista quella quantità prodigiosa che l'immaginazione dell'uomo, sempre all'opera senza limiti, le offre con una varietà quasi infinita? Donde ha tratto tutti questi materiali della ragione e della conoscenza? Rispondo con una sola parola: dall'esperienza. È questo il fondamento di tutte le nostre conoscenze; da qui esse traggono la loro prima origine".

fissare le fondamenta per una conoscenza solida e non messa continuamente in discussione dall'esperienza. Conseguentemente, nella svolta razionalistica descartiana si poneva il soggetto e non l'idea di Dio sul gradino più alto della conoscenza e si assegnava all'uomo la possibilità di giungere ad una certezza assoluta della conoscenza da cui, poi, *dedurre* tutte le altre conoscenze (per esempio la stessa idea di Dio)⁶. Le *idee chiare e distinte*⁷ potevano così reclamare una forza simile all'affidabilità delle conoscenze matematiche e fisiche. Sulla scia dell'alto grado di esattezza delle scienze, anche Locke pensava che una esattezza simile potesse e dovesse valere anche per gli ambiti filosofici, in generale, e morali e politici, in particolare. Ma lo sguardo di Locke non è quello descartiano proteso com'è verso la *sperimentazione*, l'*osservazione* e la *descrizione*. Categorie queste ultime che ci permettono di accantonare le idee metafisiche della tradizione e che spostano l'analisi e la riflessione della ricerca sul mondo empirico o dei fatti. Questo comporta il distacco da *a priori* e deduzioni indipendenti dall'e-

6. Descartes fa derivare l'idea di Dio dall'esistenza di un essere perfetto: "Ma non poteva dirsi lo stesso dell'idea di un essere più perfetto del mio: manifestamente impossibile che mi venisse dal nulla; ma neanche poteva venirmi da me, perché una derivazione e dipendenza del più perfetto dal meno perfetto non implica minor contraddizione di una derivazione di qualcosa dal nulla. Restava solo che fosse stata messa in me da una natura davvero più perfetta di quella che io non fossi, anzi che avesse in sé tutte le perfezioni di cui potevo avere idea, cioè, per spiegarmi con una parola sola, che fosse Dio" (*Discorso sul metodo*, IV Parte, Mondadori, Milano 2008, p. 39).

7. "Dopo di ciò considerai in generale ciò che si richiede perché una proposizione sia vera e certa; infatti, avendone trovata una che sapevo tale, pensai che dovevo anche sapere in che una tale certezza consiste. E, avendo notato che nella proposizione *penso dunque sono*, nulla mi assicura che sono nel vero se non il fatto di vedere molto chiaramente che per pensare bisogna esistere, giudicai di poter assumere come regola generale che le cose da noi percepite in modo molto chiaro e distinto sono tutte vere; ma che solo sussiste qualche difficoltà a stabilire giustamente quali sono quelle che concepiamo distintamente" (ivi, pp. 38-39).

sperienza e la riscoperta del mondo empirico nel quadro lockiano del *come* poter vivere moralmente. Sappiamo che, per Locke, la conoscenza non ha un *fine in sé*, ma serve, piuttosto, a costruire una vita futura migliore⁸.

Se seguiamo queste correnti, notiamo che lo scientismo della modernità non rompe solo con tutta la tradizione del pensiero metafisico-speculativo; rompe, anche, con le sfere simboliche e normative e con tutto ciò che fuoriesce dal metodo e dai suoi presupposti.

È indubbio che l'umanesimo della modernità abbia completamente stravolto il senso dell'*idea* greca di *episteme* che aveva il suo *fondamento* (se di fondamento vogliamo parlare) soprattutto nella *dialettica*, una via che non ha niente in comune con la *sperimentazione* e la *misurazione* della nostra modernità. La forma del *domandare*, del *ti estin*, è tipica del procedere dialogico che è, innanzi tutto, uno scontro (*dialegesthai*) piuttosto che un incontro tra opinioni e visioni del mondo; nel caso socratico, *sapere e non sapere* si sfidano sul piano di argomenti, contro-argomenti e confutazioni. Se ci fermiamo al quadro teorico dei presupposti platonici, notiamo che il mondo sensibile, ovverosia tutto ciò che sperimentiamo nella nostra vita quotidiana come *mondo reale*, è ritenuto un *prodotto* e, perciò stesso, fortemente limitato e fallibile, della *percezione* (o dei *sensi*). Si tratta di un mondo la cui *conoscenza percettiva* – proprio perché dipendente dai sensi – non penetra nella profondità dell'*essere* e non lo coglie nella sua *essenza* o *sostanza*. Non è la *verifica empirica* degli enunciati a costituire la verità (il *quid* o la *quidditas*) di qualcosa con pretesa di *oggettività* come pensa la scienza moderna. Al contrario, per Platone, si dimostra mondo *oggettivo* o della *verità* il

8. Locke ha compreso la filosofia come uno strumento che permettesse agli umani di giungere alla conoscenza per vivere in modo retto conforme al *common sense*. Per questo suo sguardo pratico, Locke viene considerato, da un lato, il padre dell'empirismo britannico, dall'altro un originale teorico della democrazia liberale.

mondo sovrasensibile, cioè quel mondo che non si può sperimentare o misurare perché *al di sopra* dei fallibili sensi. Nel *logos* platonico, il mondo vero è quello *concettuale* (degli archetipi o delle *idee*) di cui non si trovano riscontri nella percezione empirica se non in forma imperfetta. Il trovarsi empiricamente al cospetto di *un* cavallo, di un determinato peso, un determinato colore, un'altezza specifica, ecc., non significa essere in presenza *del* cavallo. L'idea (*del* cavallo), ecco il punto vero di riferimento o l'*arché* (principio) a cui – secondo Platone – dobbiamo volgere la nostra attenzione se, realmente, vogliamo accedere all'orizzonte conoscitivo che decide sulla verità o essenza delle cose, in questo caso del cavallo. Il mondo empirico non potrà mai rappresentare alla perfezione l'*idea*, il concetto, l'essenza o la verità delle cose. Quest'ultima, infatti, si differenzia dal *mutevole*, che la percezione rende a noi accessibile e cosciente, in ragione del fatto che è; e poiché è, non è sottoposta e sottoponibile a cambiamenti o mutazioni. L'*idea* non rappresenta solo ciò che è vero realmente, ma anche ciò che costituisce l'*essenza* dell'essente (o dell'essere) in generale; l'*idea* (ciò che sembra astratto) è la parte concreta, il *mutevole* (ciò che sembra concreto) è la parte veramente astratta. E sappiamo che il mondo che si dà a noi nell'osservazione, nell'*esperienza fenomenica*, è sempre diverso, frantumato, contraddittorio, in continua mutazione, mai ricomponibile in una unità concettuale universalizzabile. Platonicamente, viviamo una situazione di *ombre* e non di *luce* (o *conoscenza vera*), come la metafora poetica degli incatenati nella *caverna* chiarisce bene, nonostante Platone non ami la poesia e l'arte in generale.

2.2 Il tramonto del *bello* e del *bene*

Non è di poco conto, anche riguardo all'aspetto dell'idea del *bello*, cercare di definire l'umanesimo della *paideia*

greca in generale, oltreché l'umanesimo della *paideia* di Platone in particolare, il cui centro è tutto nello spirito che osserva l'idea, ossia nell'elevazione dell'anima all'essenza dell'*idea*. Il *bello* delle nostre origini o aurorale si designava come *armonia* del cosmo, come un ordinamento che legava cielo e terra, uomini e dei. Se bello è il *cosmo*, bella deve essere (così poi per Platone) anche l'*anima* che ha il compito di cogliere l'armonia della perfezione dell'universo e dimorarvi. L'anima, come dice Platone (*Fedone*)⁹, è amica delle idee e ad esse tende, spinta dalla nostalgia del ritorno alla sua casa. *Che cos'è*, in fondo, il *bello*, dalle nostre origini alla modernità, fino ad oggi? In Platone, il *bello* non è un concetto tipicamente *estetico*, piuttosto l'armonia che regge il cosmo. Il *bello*, sottraendosi alla *ragione calcolante* della modernità, si *autodetermina* indipendentemente da interessi che mirano a uno *scopo*. In altri termini, il *bello* è qualcosa che rappresenta se stesso e non solo¹⁰. Per il mondo greco, lo stesso *cosmo*, cioè l'ordine del mondo o dei mondi, il firmamento (ciò che è, quindi, fermo e fisso), e i cieli rappresentano non solo l'armonia ma anche il *bello* nella sua espressione massima. L'ordine dei cieli è l'espressione del *kalon* (del bello) e della perfezione. E sarà nuovamente Platone (*Fedro*) a raccogliere e rimarcare –

9. "Un'anima [...] s'avvia dunque a ciò che le somiglia, a ciò che è invisibile, a ciò che è divino e intellettuale e immortale, dove giungendo le toccherà di esser beata, libera dei vagamenti, delle stoltizie, delle paure, dei selvaggi amori e delle altre sciagure umane, passando tutto il tempo cogl'Iddei, secondoché raccontasi degli Iniziati" (Platone, *Fedone*, XXIX, vol. 1, Mondadori, Milano 2008, p. 149).

10. Nel *Fedone* possiamo leggere: "A me pare se v'ha cosa alcuna bella oltre all'istessa *bellezza*, che per niun'altra ragione sia bella, se non perché partecipa alla *bellezza*; e così di ogni cosa" (Platone, *Fedone*, ivi, p. 176). "E rispondendo così io o altri, penso che si sta sul sicuro; e tenendomi io forte a questa risposta, non credo d'aver mai a cascare; ella è, come dico, una risposta sicura questa: *le cose belle sono belle per la bellezza*" (Platone, *Fedone*, *ibidem*). Sul tema della bellezza vedi inoltre: Platone, *Gorgia*, vol. II, Mondadori, Milano 2008, pp. 308-663.

sotto forma di *mito* – la differenza tra *umanità* e *divinità*¹¹. L'anima dell'uomo, seguendo la divinità verso l'alto del firmamento, lascia indietro la sua esperienza disordinata del mondo terreno e accede al *mondo vero*, delle *costanti* ed *essenze* eterne dell'essere¹². L'ascesa verso l'ordinamento del cosmo, verso l'*agathon (bene)*, non è qualcosa di disinteressato; in essa si avvera l'esperienza dell'*amore* e del *bello*. È un'ascesa pedagogica, verso la perfezione dell'anima, mediata dall'*amore* e dal *bello*. Paradigmi, questi ultimi, che svolgono una funzione soprattutto *ontologica* e, quindi, non solo *ontica* (ciò vale non meno per l'aspetto specificamente pedagogico), pensata, cioè, come percorso di realizzazione dell'*essenza* intrinseca ad ogni cosa e al tutto a cui ogni cosa partecipa e al quale ogni cosa è destinata (inclusa l'essenza dell'uomo). Un percorso ontico-ontologico che ricomponе – almeno in Platone – la rottura tra mondo empirico (o sensibile o delle apparenze e della rappresentazione) e

11. "Il sopraccelstiale luogo non lo inneggiò alcun de' poeti di qua mai, e mai non lo inneggerà degnamente. Ecco: e si ha a dir vero, parlando specialmente della verità. La verace essenza, che né colore ha, né figura, e non può essere toccata; che può essere contemplata solo dalla mente, reggitrice dell'anima; che è obbietto della verace scienza, ha questo luogo. E come si nutre di intellezione e scienza sincera la ragione di Dio, così quella di ciascuna anima che deputata sia a conseguir ciò che le si conviene, veggendo per alcun tempo e contemplando i veraci enti, si letifica e ne prende nutrimento, e gode; infino anche dal circolato volgimento del cielo là non sia rimenata, dove ella era. E vede in cotesta circolazione la giustizia istessa, vede la prudenza, vede la scienza; non quella mutabile, né quella in uno così e così in altro di quelli quaggiù detti da noi enti, ma sì la scienza che è da vero, ed è in quello che ente è da vero. E contemplato somigliantemente gli altri enti, e nutricatasene, giù calando ella sotto il cielo, vassene a casa; e, entrata dentro, l'auriga, obbligati i cavalli alla mangiatoia, gitta loro ambrosia, e nettare dà poi a bere" (Platone, *Fedro*, XXVII, vol. I., cit., p. 693).

12. Si ascende alle realtà vere (alle essenze, alle idee dal legame che *bellezza costituisce* tra l'*amore* e la mente desiderosa di conoscenza autentica e pura verità: "[...] veggendo alcuno la bellezza di quaggiù, si rammenta la verace bellezza, egli mette ali; e fatto alato, desia di volare in su [...]"] (ivi, p. 696).

mondo sovrasensibile (noumenico o delle essenze e archetipi). Nell'umanesimo della modernità, invece, *l'amore* e il *bello*¹³ sono categorie che si esplicitano all'interno della logica della *ragione calcolante*; ne sono prova documentabile l'industrializzazione e la commercializzazione dell'opera d'arte. L'arte viene fatta dipendere dal valore commerciale; più essa *vale*, in senso economico, più è stimata ed elevata nei giudizi¹⁴ estetici e critici. Ovviamente, ci sarebbe molto da discutere anche a proposito delle riflessioni di Benjamin sull'*industria del bello* come *esperienza di massa*¹⁵. Nel frattempo, Gilles Lipovetsky e Jean Serroy¹⁶ hanno coniato il termine *capi-*

13. Non la pensava così Kant per il quale il bello era una voce disinterezzata, non commercializzabile, legata ai sentimenti dell'uomo. Il paragrafo 2 della *Critica del giudizio*, recita: "*Il piacere che determina il giudizio di gusto è scevro di ogni interesse*". Kant sottolinea: "Per discernere se una cosa è bella o no, noi riferiamo la rappresentazione all'oggetto mediante l'immaginazione (forse congiunta con l'intelletto), la riferiamo al soggetto, e al suo sentimento di piacere o dispiacere. Il giudizio di gusto non è dunque un giudizio di conoscenza, cioè logico, ma è estetico; il che significa che il suo fondamento non può essere se non soggettivo" (*Analitica del giudizio estetico*, libro primo, analitica del bello, § 1., cit., p. 949).

14. Il quadro di Picasso, "Le donne di Algeri (versione O)", è stato, di recente, quotato all'asta più 179 milioni di dollari.

15. Cfr. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), trad. it. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000.

16. "È vero che, come diceva Raymond Loewy tra le due guerre, il brutto si vende male. I prodotti di consumo usano quindi l'estetica della seduzione per imporsi sul mercato. Ma il capitalismo artista non produce solo illusioni. In realtà, contribuisce a cambiare il mondo e soprattutto le persone. Il capitalismo artista ha cambiato le nostre aspirazioni, il nostro sguardo sulla realtà e i nostri comportamenti. Ci ha trasformato interiormente, facendo di noi dei consumatori estetici. Una volta la bellezza era un'esperienza riservata ai ricchi. Oggi tutti possiedono un senso estetico e desiderano una relazione estetica con la realtà. La fruizione artistica si è democratizzata, dando luogo a un edonismo diffuso" (G. Lipovetsky, "Ormai siamo tutti consumatori estetici", in *la Repubblica*, 22 agosto 2013). Di G. Lipovetsky e J. Serroy vedi soprattutto *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Gallimard, Paris 2013.

talismo artista. Secondo l'interpretazione di questi due sociologi, la novità dell'arte odierna non è più *bellezza*, ma la *ricerca di sensazioni*. Il capitalismo, dalle tante metamorfosi, veste oggi i panni dell'artista e diffonde una *nuova percezione estetica*¹⁷. Sfruttando la sensibilità degli individui, *produce emozioni* e dà luogo a un *edonismo diffuso*. Secondo l'attenta analisi di questi sociologi, siamo passati a una *fruizione democratizzata* dell'opera d'arte e alla sostituzione dell'*homo oeconomicus* con l'*homo aestheticus*.

2.3 Il tramonto dell'arte e del domandare essenziale

Perché, oggi ancora – in uno scenario di industrializzazione e commercializzazione dirompenti – dovremmo pensare all'importanza dell'*esperienza del bello* o dell'arte in generale? Ed è pensabile ancora un'*esperienza del bello*, nel senso, diciamo, *aurorale* e come esperienza di conoscenza che preserva una sua validità universale? Se riprendiamo il quadro architettonico dei *due mondi* di Platone, l'arte, come riproduzione che dimora nel mondo sensibile, è impossibilitata a svolgere un compito *ontologico*, quindi di ricerca o rappresentazione dell'*essenza* (o *sostanza*) della verità, a meno che non si ripercorra quel cammino – lungo e faticoso – di *reminiscenza* o riappropriazione delle *idee*, specchio dell'essere immutabile delle cose. Ma oggi, prescindendo dalla visione platonica, se diamo uno sguardo all'umanesimo della *pai-*

17. Molto critica sul punto è l'analisi di Horkheimer e Adorno che definiscono l'*industria culturale* una *mistificazione di massa* (*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944/1947), tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1974, p. 130). "Per il momento la tecnica dell'industria culturale è giunta solo alla standardizzazione e alla produzione in serie, sacrificando ciò per cui la logica dell'opera si distingueva da quella del sistema sociale. Ma ciò non va imputato a una legge di sviluppo della tecnica in quanto tale, ma alla sua funzione nell'economia attuale" (ivi, p. 131).

deia della modernità, che cosa è rimasto dell'idea originaria dell'*esperienza del bello* o dell'*esperienza dell'arte* (o estetica) o della poesia e del poetare in senso specifico o in generale? Che cosa possiamo ancora intendere con *esperienza del bello*, se essa è collocata nella sfera del *piacimento* o *gradimento individualistico*? Quale risposta è ancora pensabile internamente ad un *umanesimo soggettivistico* che affida se stesso ad una *ratio umana* che si è *liberata del domandare essenziale*, del *logos* delle origini, della ricerca dell'*essere*? In questo scenario di rovesciamento di paradigma, l'*esperienza dell'arte* è, a priori, già fuori da ogni possibilità di una sua *universalizzazione*? In senso opposto, si potrebbe chiedere: ma l'*esperienza del bello* deve poi essere necessariamente *universalizzabile*? Non è sufficiente vedere nell'*esperienza del bello* un *incontro ermeneutico* che il singolo fa, individualmente, con l'*altro* (l'opera d'arte)? In verità, entrambe le prospettive sono intrinseche all'*umanesimo delle nostre origini*. E, infatti, se per un momento mettiamo da parte l'*umanesimo della paideia platonica* e ritorniamo all'*umanesimo della paideia aristotelica*, si nota bene l'*alternarsi e compenetrarsi* di tutte e due le prospettive. In Aristotele – contrariamente all'*impostazione platonica* –, l'*arte del poetare*, come ambito che raccoglie i *sentimenti*, esprime l'*universale dell'uomo*¹⁸. Se l'*interpretazione aristotelica* dovesse avere un suo *fondamento*, è tutt'altro che impossibile passare dalla *prospettiva ontica* alla *prospettiva ontologica* (della *comprensione dell'arte*). In rinvio ad Aristotele e radicalizzando il *Vico dell'età degli eroi*¹⁹, si può avanzare l'*ipote-*

18. Scrive Aristotele: “[...] la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare” (Aristotele, *Poetica*, 9 1451b, 5, in vol. II, Mondadori, Milano 2008, p. 1007).

19. “Così questa nuova scienza, o sia la metafisica, al lume della provvidenza divina meditando la comune natura delle nazioni, avendo sco-

si che l'uomo non solo nasce poeta, ma è essenzialmente uomo (o se stesso) nell'arte o, nel caso specifico, *poetando*. Anzi, il poetare e solo il poetare, diversamente dagli altri ambiti esperienziali, è forse l'ambito per eccellenza e unico capace di cogliere e portare alla luce l'*universale* in ognuno di noi. Ma riprendendo la domanda: che cosa è rimasto a noi oggi del poetare (o dell'arte) in senso *ontologico*? In verità, per noi, oggi, non è affatto consuetudine accostarci al poetare e al pensiero poetante o al mito in generale. Siamo figli di un *umanesimo* che ha situato la verità (quindi l'*universalità* della conoscenza) tutta nei *metodi*, intendendola come prodotto esclusivo di essi. I teorici più recenti del neo-positivismo (del *razionalismo logico del circolo viennese*)²⁰, radicalizzano in modo

verte tali origini delle divine ed umane cose tralle nazioni gentili, ne stabilisce un sistema di diritto natural delle genti, che procede con somma egualità e costanza per le tre età che gli egizi ci lasciarono detto aver camminato per tutto il tempo del mondo corso loro dinanzi, e cioè; l'età degli dèi, nella quale gli uomini gentili cedettero vivere sotto divini governi, e ogni cosa essere loro comandata con gli auspicci e con gli oracoli, che sono le più vecchie cose della storia profana; – l'età degli eroi, nella quale dappertutto essi regnarono in repubbliche aristocratiche, per una certa da essi reputata differenza di superior natura a quella de' loro plebei; – e finalmente l'età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero esser uguali in natura umana, e perciò vi si celebrarono prima le repubbliche popolari e finalmente le monarchie, le quali entrambe sono forme di governi umani, come poco sopra si è detto" (G. Vico, *Principi di scienza nuova*, Mondadori, Milano 2008, p. 72).

20. La logica neopositivistica del circolo viennese verrà ribaltata dal razionalismo critico di Popper. Popper sostituisce il criterio di verificabilità col criterio di falsificazione: "Ma io ammetterò certamente come empirico, o scientifico, soltanto un sistema che possa essere *controllato* dall'esperienza. Queste considerazioni suggeriscono che, come criterio di demarcazione, non si deve prendere la *verificabilità*, ma la *falsificabilità* di un sistema. In altre parole: da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di esser scelto, in senso positivo, una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza*" (*Logica della scoperta scientifica*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1970, parte I, cap., I, § 6, p. 21).

ancora più deciso la *metodizzazione* della conoscenza. Una proposizione *non verificabile*, non solo non è scientifica – il che ci può ben stare – ma è, anche, *priva di senso*. Con l'identificazione di *verità* e *verifica* (o prova empirica), la modernità liquida non solo i miti (o forme del raccontare e del raccontarsi), ma, allo stesso tempo, il *sensu* in generale di tutte le proposizioni che si sottraggono a tali procedure metodiche²¹. Se pensiamo in termini di verità rapportandoci ai canoni del *razionalismo critico*, non c'è posto per l'arte o le narrazioni (mitologiche) o per il poetare, in generale: che sia quello delle origini o il poetare moderno, nulla cambia. La verità appartiene alla scienza e non ai racconti. In altri termini: se vale il criterio verità-verifica empirica, non ha senso dire che è la parola ad aprire al senso in essa racchiuso. Il pensiero mitico-poetico (come ogni pensiero non suffragato da conferme empiriche) è costretto all'esilio, alla fuga da se stesso e a nascondersi per come può timido e solitario. Eppure è in questo esilio che risiede l'anima (che Aristotele definiva *universale*) dell'uomo. Anima che, pur uccisa e abbandonata, si appella sempre ancora a se stessa per quel ritorno alla *sua casa*, che, per Platone, rimane la *casa dell'essere*.

E nella nostra modernità, non sono affatto mancati gli appelli all'importanza antropologica dei *sentimenti* e delle *emozioni*, ambiti in cui lo spirito umano riesce ad esprimere se stesso nelle forme più svariate e articolate. Diderot scrive: "Il colmo della follia è di proporsi la rovina delle passioni. Bel progetto quello di un devoto che si

21. "Per il positivismo, che è successo, come giudice, alla ragione illuminata, spaziare in mondi intelligibili non è più semplicemente proibito, ma è un cicaleccio senza senso. Esso non ha bisogno – per sua fortuna – di essere ateo, perché il pensiero reificato non può nemmeno porre la questione. Il censore positivista lascia volentieri passare, come l'arte, il culto ufficiale, come un settore speciale ed extrateoretico di attività sociale; la negazione, che si affaccia con la pretesa di essere conoscenza, mai" (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 34).

tormenta come un forsennato per non desiderare niente, per non amare niente, per non sentire niente, e che finirebbe per diventare un vero mostro, se ci riuscisse”²². E Rousseau ha insistito ancora con più forza sull'importanza antropologica del *sentimento*. Al *penso, dunque sono* di Descartes ha contrapposto il *senso, dunque sono*²³. Nelle *Lettere morali a Sophie, esistere* equivale a *sentire*. Rousseau ha fatto dipendere tutto, e quindi anche la *morale*, dal sentimento. Per Rousseau, tutto proviene dal sentimento, per cui, contrariamente a quanto ne pensasse Descartes, per lui valeva la massima: *penso come sento*. In conformità di ciò, in Rousseau la *morale* è un derivato dei *sensi* e non della *ratio*. E anche Kant, nella *Critica della ragion pratica*²⁴, ha dovuto *ammettere* che

22. D. Diderot, *Pensieri filosofici*, (V aforisma), a cura di Tomaso Cavallo, Pisa: Jaques e i suoi quaderni, 1998, p. 29.

23. Ne *Le Confessioni*, Mondadori, Milano 2008, parte prima, libro primo, p. 7, Rousseau afferma: “Sentii prima di pensare: è la sorte comune degli uomini. Ne feci la prova più d’ogni altro. Non so quel che feci sino a cinque o sei anni, non so come imparai a leggere, ricordo soltanto le mie prime letture e l’effetto che produssero su di me: è il tempo al quale faccio risalire senza più interruzioni la coscienza di me stesso. [...] In breve tempo, non tardai ad acquistare, con quel pericoloso metodo, non solo una facilità estrema di leggere e di capire me stesso, ma una intelligenza delle passioni unica per la mia età. Non avevo nessuna idea delle cose, e già conoscevo tutti i sentimenti. Non avevo concepito nulla, e avevo sentito tutto”.

24. “Questo sentimento (col nome di sentimento morale) è, dunque, prodotto soltanto della ragione. Esso non serve al giudizio delle azioni né a fondare la legge morale oggettiva, ma semplicemente come movente a fare in sé di questa legge una massima. Ma con che nome si potrebbe chiamare più convenientemente questo sentimento singolare, il quale non può essere messo a confronto con alcun sentimento patologico? Esso è d’una natura così caratteristica, che sembra stare soltanto a disposizione della ragione e precisamente della ragion pura pratica” (*Critica della ragion pratica* – I. Dottrina degli elementi della ragion pura pratica, Mondadori, Milano 2008, p. 751). “Perciò questo sentimento si può anche chiamare un sentimento di rispetto alla legge morale; e per tutt’e due queste ragioni riunite un *sentimento morale*” (ivi, p. 750). “Il piacere che proviene dalla rappresentazione dell’esistenza di una cosa, in quanto dev’essere un motivo determinante nel

il rispetto che la *legge morale* ci infonde è *sentimento* morale. L'umanesimo della razionalità moderna ha chiuso la strada ai sentimenti e, conseguentemente, alla forma *a-razionale* del dire e del dirsi in generale, per idolatrare i *saperi*. Il nichilismo monolitico dell'assoluta razionalità (empiristica) ha fatto il resto: ha spogliato l'uomo del suo senso. Facciamo fatica a pronunciarci sull'uomo e sulla sua verità. Il tramonto della *paideia* dell'Occidente ha origine nell'umanesimo dell'assolutizzazione di questa forma nichilistica di razionalità²⁵. Alla spoliazione del senso dell'uomo è seguita l'elevazione della tecnica e dei suoi derivati (l'efficienza, la produttività, l'ottimizzazione degli strumenti per incrementare gli utili sulle fasce di mercato) a nuovo *logos* assoluto. Mentre la ricerca della *paideia* delle origini – interrogandosi sui *perché* e sul *che cos'è* – affrontava i problemi del *senso* delle cose (e dell'uomo), cercando spiegazioni ragionevoli, la scienza-tecnica (o tecnico-scienza) mira al *funzionamento*, sostituisce il *comprendere* (la ricerca della *verità*, dell'*essere*, il *senso*) con il *fare*, il produrre, il calcolo e l'efficienza.

2.4 Il tramonto della trascendenza e l'imposarsi dell'immanenza

Questo rovesciamento di paradigma è dovuto alla centralità riservata alla metodizzazione della conoscenza. Già Galilei polemizzava e certo non a torto, dal suo punto di vista, contro il *mondo di carta* degli aristotelici, con lo

desiderio di questa cosa, si fonda sulla *capacità di sentire* del soggetto, perché dipende dall'esistenza di un oggetto; appartiene quindi al senso (sentimento) e non all'intelletto, il quale esprime una relazione della rappresentazione *con un oggetto* secondo concetti, ma non col soggetto secondo sentimenti" (Dottrina degli elementi della ragion pura pratica, § 3. Teorema II, cit., pp.688-689).

25. M. Borrelli, *Il tramonto della paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza 2013.

scopo di sottrarre la *ricerca scientifica* dalla cultura *teologica* e collocarla sul piano empirico dell'esperienza²⁶. Non dimentichiamo che per Galilei l'*oggetto* della scienza è la *natura*, la cui realtà *oggettiva* ha struttura matematica. Interpretare la natura, significa rimanere nell'ambito dell'*esperienza*. L'esperienza, sulla cui via si incanalerà tutta la scienza moderna, diventerà la fonte principale della ricerca, ma non sarà più, come nell'umanesimo delle origini, ricerca dell'*essere* e ricerca del *senso* dell'essere, in quanto la scienza moderna non si pone domande sull'essere e sul senso dell'essere. Eppure, nonostante la centralità assegnata all'esperienza e ai metodi empirici, sembra paradossale, ma è un dato di fatto che proprio con la ricerca empirica si entrò in quel *continuum* di scoperte e conoscenze (nuove) che spingeranno Bacone ad affermare che la verità è figlia del tempo (*veritas filia temporis*), conclusione che fa presupporre che la verità (scientifica) non è qualcosa di definitivo. Spinoza nella sua *Etica*²⁷ fa sua l'idea galileiana, quando scrive: "Tratterò dunque della natura e delle forze degli affetti, come anche del potere della mente su di essi, con lo stesso metodo con il quale nelle parti precedenti ho discusso di Dio e della

26. Nella *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, Galilei scrive: "Ma non però doviamo, per quel che io stimo, distorci totalmente dalle contemplazioni delle cose, ancor che lontanissime da noi, se già non avessimo prima determinato, esser ottima risoluzione il posporre ogni atto speculativo a tutte le altre nostre occupazioni. Perché, o noi vogliamo speculando tentar di penetrar l'essenza vera e intrinseca delle sustanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non meno vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti [...]" (G. Galilei, "Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti", *Opere*, vol. I, Mondadori, Milano 2008, p. 374). "E nell'istesso modo non più intendo della vera essenza della terra e del fuoco, che della Luna o del Sole: e questa è quella cognizione che ci vien riservata da intendersi nello stato di beatitudine, e non prima" (ivi, p. 375).

27. Spinoza (a cura di F. Mignini), Mondadori, Milano 2008, vedi *Etica*, III, Dell'origine e della natura degli effetti, prefazione, p. 552.

mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici o di corpi”. Contemporaneamente, anche Spinoza riprende l’idea di scienza unitaria, del razionalismo descartiano, e la estende anche lui a tutti i campi della conoscenza. Il *metodo* di questa scienza unificata è una *matematica* a carattere universale su basi *deduttive*. Diversamente da Descartes, Spinoza non pensa a due realtà (una trascendente o divina e una fenomenica), ma ad un’unica realtà: a quella nella quale l’uomo deve farsi strada alla ricerca della sua via *etica*. Col che, Spinoza pone sullo steso piano l’*ordine delle idee* e l’*ordine dei fenomeni*²⁸, l’ordine dei principi (leggi etiche) e l’ordine della natura (leggi di natura), partendo dal presupposto che non c’è differenza tra l’ordine delle idee e l’ordine delle cose. Ovviamente, non è chiaro fino a che punto Spinoza sia consapevole del fatto che razionalismo (deduzione) ed empirismo (induzione) non sono la stessa cosa, tant’è che le critiche al suo metodo non si ritrovano solo – cosa più che ovvia – nello scetticismo di Hume, ma anche nel razionalismo di Kant che (nella *Critica della ragione pura*) demolirà anche gli ultimi resti del *razionalismo dogmatico*, unificando i concetti dell’intelletto (*Verstand*) con i dati sensoriali. Kant riterrà la conoscenza impossibile ogniqualevolta questa unificazione dovesse venir meno²⁹.

28. Spinoza scrive: “Questo è il mio ragionamento: in natura non si dà nulla che possa essere attribuito a un suo difetto. La natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza di agire sono ovunque una e medesima; cioè, le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma all’altra, sono ovunque e sempre le stesse. Perciò uno e medesimo deve anche essere il modo di intendere la natura di qualunque cosa, cioè mediante le leggi e le regole universali della natura. Dunque gli affetti dell’odio, dell’ira, dell’invidia ecc., considerati in sé, conseguono dalla stessa necessità e potenza della natura dalla quale conseguono le altre cose singole. Perciò ammettono cause certe, mediante le quali si comprendono, e hanno proprietà determinate degne della nostra conoscenza al pari delle proprietà di qualunque altra cosa” (Spinoza, *Etica*, cit., p. 552).

Quali pur siano le dispute tra razionalisti e razionalisti e tra razionalisti ed empiristi, di certo possiamo affermare di essere di fronte ad un cambiamento di paradigma: dalla *trascendenza* alla *contingenza*. Non più il dualismo tra mondo trascendente e mondo empirico, né più la dipendenza del mondo fenomenico da una volontà (divina) superiore. Se il teorico del *dubbio metodico* (Descartes) fa dipendere l'ordine della realtà del mondo dalla sostanza superiore (Dio), Spinoza rigetta il dualismo e formula un'unica realtà: *Deus sive natura = Dio, o natura, o realtà*.

Messo da parte ogni ordine trascendente, la scienza moderna apriva sul terreno della sperimentazione a campi nuovi di ricerca. Al contempo, il ripiegare generale sull'ambito empirico dell'esperienza aveva, da un lato, effetti travolgenti sul piano di sempre nuove conoscenze, ma, imponendo la sua logica esclusivamente esperienziale, impoveriva e screditava la credibilità e l'importanza delle sfere conoscitive simboliche e normative. Riguardo a ciò, è interessante l'intuizione di Bacone³⁰ di far dipen-

29. "La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per la prima, un oggetto *ci è dato*; per la seconda esso è *pensato* in rapporto con quella rappresentazione (come semplice determinazione dello spirito). Intuizione e concetti costituiscono, dunque, gli elementi di ogni nostra conoscenza; per modo che, né concetti, senza che a loro corrisponda in qualche modo una intuizione, né intuizione, senza concetti, possono darci una conoscenza" (Kant, *Critica della ragion pura*, Parte seconda, Logica trascendentale, I, Mondadori, Milano 2008, p. 133).

30. Sul necessario rapporto tra esperienza sensibile e intelletto Bacone scrive: "Coloro che trattarono le scienze furono o empirici o dogmatici. Gli empirici, come le formiche, raccolgono per poi consumare; i razionalisti, come i ragni, tessono la tela con la loro stessa sostanza; il metodo delle api sta a metà, dato che consiste nell'estrarre la materia dai fiori dei giardini e dei campi, e tuttavia esse la trasformano e la digeriscono grazie ad una propria facoltà. Il lavoro della vera filosofia non è dissimile, perché essa non conta soltanto o soprattutto sulle forze della

dere la conoscenza (vera) dall'imporre all'*esperienza sensibile* la logica dell'intelletto e all'*intelletto* la logica dell'esperienza sensibile. Il modello fisico-matematico attraverserà la modernità, inclusa la contemporaneità, finendo per immedesimarsi con *la* scienza stessa e ritenersi *unico campo* capace di aprire alla conoscenza di *verità oggettive*. Con chiarezza, ma anche con amarezza, si potrà notare, d'ora in avanti, questo ruolo forte e dominante che spetterà alle *scienze dello spiegare* (scienze naturali) rispetto al viepiù indebolirsi delle *scienze del comprendere* (o ermeneutiche)³¹.

mente, né ripone intatta nella memoria la materia fornita dalla storia naturale e dagli esperimenti meccanici, che viene invece trasformata e dissodata nell'intelletto. Si deve dunque ben sperare dall'unione, non ancora realizzata, più stretta e inviolabile fra queste due facoltà, cioè quella sperimentale e quella razionale" (*Nuovo Organo*, Bompiani, Milano 2010, I, 95, p. 183).

31. M. Borrelli, *La ricerca del fondamento in pedagogia – Contro una pedagogia ridotta a scienza empirica*, Pellegrini, Cosenza 2011.