

CHI È L'UOMO? Umano, Post-umano, Dis-umano

Lezione 3 30/01/2020

3a. UNO SGUARDO SUL PASSATO Le tradizioni "fondanti" 2ª parte

4. Umanesimo e Rinascimento

Fenomeno molto complesso con molte somiglianze con il nostro tempo:

- decadenza/rinnovamento;
- continuità/frattura;
- centralità dell'uomo "nodo dell'essere" [ieri in verticale oggi in orizzontale];
- rottura dell'unità religiosa convivenza di esperienze diverse.

Umanesimo e Rinascimento sono quei movimenti artistico-letterari-culturali, che si sono sviluppati nei secoli XV e XVI. In quel periodo, in Italia come negli altri paesi dell'Europa occidentale, si assiste ad una grande rivalutazione dell'essere umano, che, in contrasto con il pensiero medievale precedente, viene ora considerato il centro dell'Universo.

L'uomo prende il posto di Dio, in quanto capace di costruire da sé il proprio destino, di governare la natura e di rendersi protagonista della storia senza dover ricorrere all'intervento divino. Si ha, infatti, una visione **antropocentrica**, contro la precedente visione **teocentrica** della realtà, che vedeva Dio al centro e l'uomo sottoposto al suo volere, l'uomo è ora artefice del proprio destino, in quanto può costruire la propria ricchezza e la propria felicità attraverso la sua fatica, la sua intelligenza.

Pico della Mirandola afferma che l'uomo, creatura di Dio, fu creato come una creatura indefinita, che ha la libertà di plasmarsi a proprio piacimento, decidendo se elevarsi al rango delle "cose superiori che sono divine" oppure "degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti", ciò che quindi caratterizza l'uomo è l'assenza di condizioni, la totale libertà di costruire il proprio destino, scegliendo deliberatamente la via del bene o del male.

L'uomo non è più visto come una creatura debole sottomessa alla forza del destino ma, al contrario, può opporre ad esso le sue capacità intellettive che lo rendono diverso dagli altri animali.

Tutto questo in contrasto con quanto due secoli prima, il **Papa Innocenzo III** interpretava la negatività della figura umana, che per propria natura tende al cielo, ma tuttavia essa è frenata

dal peso dei propri peccati, che la trascina verso il basso.

Nel Medioevo, quindi, la natura e la sfera mondana erano viste come una fonte di perdizione per l'uomo.

Durante l'Umanesimo prima, e il Rinascimento poi, l'uomo è ritenuto simile alla natura: come la roccia che sostiene la terra e gli oceani che la riempiono di acqua, così pure le ossa sostengono il corpo dell'uomo e le vene lo irrorano di sangue.

Secondo **Marsilio Ficino** (vedi pagina seguente) l'uomo non è solo simile alla natura, ma anche a Dio stesso: nell'opera *Theologia Platonica*, dapprima esalta l'uomo come creatura in grado di esercitare delle arti e di migliorarle con la pratica; in seguito lo elogia per la sua capacità di piegare la natura al proprio volere, rendendosi così autosufficiente. In tal senso, l'uomo è creatore, perché corregge le opere della "natura inferiore" e imita la natura divina, quindi è simile a Dio.

Il rinnovamento culturale proposto dai due movimenti, guardava alla cultura classica come fonte ispiratoria da cui prendere esempio moralmente e artisticamente.

I testi antichi, venivano contrapposti ai testi sacri, fino ad allora al centro dell'interesse della filosofia cristiana medioevale.

Questa "rivoluzione del pensiero" segna l'inizio di una feconda e ricchissima produzione artistico-letteraria. Lo stesso termine "**Rinascimento**" venne coniato dagli intellettuali dell'epoca, convinti di vivere un momento di rinascita delle arti, della cultura, della fiducia nell'uomo e nelle sue capacità. L'Umanesimo, quindi, non può esser visto come qualcosa di separato dal Rinascimento: pur avendo con esso qualche differenza, il primo movimento confluì nel secondo e diede vita ad una delle epoche più feconde della nostra storia nazionale.

Le voci dell'Umanesimo e del Rinascimento

MARSILIO FICINO

Filosofo (Figline Valdarno 1433 - Careggi 1499). Autore di un ampio lavoro di traduzione e di commento dell'opera di Platone, di Plotino e degli scritti ermetici, fece conoscere alla cultura europea un patrimonio fino allora sconosciuto nella sua complessità. La sua opera più personale è la **Theologia platonica** (1469-74), in cui, contro gli sviluppi naturalistici e irreligiosi dell'aristotelismo, propose la ripresa del pensiero platonico e ne mostrò l'affinità con il cristianesimo.»

Aristotele concepiva l'essere umano come insieme indissolubile di materia e forma, di corpo

e anima, deducendo in questo modo la mortalità dell'anima. Al contrario, **Platone** distingueva le due sostanze, concedendo all'anima una vita separata e indipendente dal destino del corpo.

A questa concezione aderisce Ficino, che in polemica contro Aristotele esalta la dottrina platonica, al punto da interpretarla come una forma di religiosità propedeutica alla fede cristiana. La sua *Theologia platonica* si apre con una esortazione a liberarsi dai "lacci delle cose terrene" per elevarsi a Dio.

1. Marsilio Ficino, L'uomo è 'copula mundi', il nodo dell'essere.



Se le menti umane, sepolte nelle profonde tenebre del loro oscuro carcere che ci inducono spesso a dubitare della nostra natura divina, non sanno vedere la luce propria della loro natura, noi, che siamo animi di natura celeste bruciati dal desiderio della celeste patria, sciogliamo, dunque, al più presto questi duri ceppi che ci legano alla terra per essere pronti a

volare, liberi, verso la sede eterna, sollevati dalle ali platoniche e sotto la guida di Dio verso quella sede ove, appena giunti, potremo contemplare in beatitudine l'eccellenza della nostra natura. E affinché sia evidente in qual modo soprattutto le menti umane possano spalancare le porte di questa prigione mortale, vedere la propria immortalità e raggiungere lo stato di beatitudine, cercheremo, per quanto le nostre forze ce lo consentiranno, di dimostrare, nel presente trattato, che oltre a questa mole inerte del corpo, [...] c'è anche una qualità potente ed attiva [...].

Cercheremo di dimostrare, poi, come al di sopra dell'anima razionale si trovi una mente angelica, non solamente indivisibile ma anche immutabile [...]; e che, infine, all'occhio di tale mente angelica, occhio che tende per innato desiderio alla luce della verità e che a tale luce è in grado di pervenire, presiede lo stesso Sole divino, nel quale il nostro Platone ci stimolò, ci insegnò ed egli stesso si sforzò di fissare lo sguardo della mente purificata. E quando saremo riusciti ad innalzarci fino a quel Sole, tramite la luce che da esso ci illuminerà potremo mettere

a confronto i cinque gradi di tutte le cose, cioè la corporeità, la qualità, l'anima, la natura angelica e Dio. Ma la natura della stessa anima razionale, dato che occupa una posizione intermedia fra tutti questi cinque gradi, è chiaro che costituisce l'elemento di unione di tutta la natura, regge da un lato le qualità e i corpi, dall'altro si congiunge alla natura angelica e a Dio: per cui mostreremo come tale anima sia indissolubile, sotto l'aspetto di elemento costitutivo dell'unità dei diversi gradi della natura; superiore a ogni altro grado sotto

l'aspetto di reggitore della macchina del mondo; il più beato di tutti nel partecipare ai gradi divini.

[...] [L'anima] è tale che afferra le cose superiori senza lasciare le inferiori; e così in essa si collegano le cose superiori con le inferiori.

Essa infatti è immobile e mobile; e perciò da un lato concorda con le cose superiori, dall'altro con le inferiori. E se concorda con entrambe, desidera entrambe. Per un istinto naturale ascende alle superiori, discende alle inferiori; e mentre ascende non abbandona le inferiori; e mentre discende non lascia le più alte.

Giacché se abbandonasse un estremo, inclinerebbe all'altro; e non sarebbe più la vera copula del mondo. [...]

E mentre aderisce al divino, poiché è spiritualmente unita ad esso e l'unione spirituale genera la cognizione, conosce il divino.

Mentre riempie i corpi, li muove intrinsecamente e li vivifica; essa è dunque specchio delle cose divine, vita delle cose mortali e connessione delle une e delle altre.

Ma in che modo si congiunge ai corpi? Forse quando entra in un corpo tocca un solo punto di quel corpo e così si dice che è unita al corpo?

Per nulla. Si unirebbe infatti al punto, non al corpo e non vivificherebbe tutto il corpo, ma solo quel punto mentre l'intero corpo rimarrebbe privo di vita. Anzi, se fosse sempre unita ad un unico punto, e perseverasse così, sarebbe identica all'angelo, che dista di gran lunga dal corpo.

E in realtà ogni cosa che aderisce così al divino lascerebbe i corpi. Dunque l'anima non si congiunge ad un punto solo del corpo, ma a più punti; e così riempie le parti del corpo. [...]

Questo è il massimo miracolo della natura. Le altre cose al di sotto di Dio sono, ognuna in sé, un'entità singola: essa è simultaneamente tutte le cose. Ha in sé l'immagine delle cose divine, dalle quali dipende, e le ragioni e gli esemplari delle cose inferiori, che in certo modo essa stessa produce. Facendosi l'intermediaria di tutte le cose, possiede le facoltà di tutte le cose. E se è così, essa trapassa in tutte. Ma poiché è la vera connessione di tutte, quando migra in una non lascia l'altra, ma migra dall'una all'altra e sempre le conserva tutte sicché giustamente si può chiamare il centro della natura, intermediaria di tutte le cose, la catena del mondo, il volto del tutto, il nodo e la copula del mondo.

[da MARSILIO FICINO *Theologia platonica*, 1482]

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, conte di



Concordia. - Filosofo (1463 - 1494). Si propose di raggiungere una sintesi tra le dottrine più diverse, non solo quelle di ispirazione cristiana e pagana, ma anche quelle di derivazione ebraica e araba e senza escludere il lascito della filosofia medievale: egli scrisse a tal fine un documento articolato in

900 tesi che avrebbe dovuto essere discusso a in una riunione tra dotti provenienti da ogni parte del mondo. La discussione, tuttavia, non si poté tenere, perché alcune di quelle tesi furono ritenute eretiche. Pubblicò quindi l'orazione **De hominis dignitate**, che avrebbe dovuto inaugurare il congresso e che può essere considerata il «manifesto» dello spirito umanistico-rinascimentale: in essa, infatti, si individua nella libertà la caratteristica fondamentale dell'uomo, garantita dal non essere egli di una natura determinata, ma capace di darsi la natura che vuole, dal non aver limite né chiusura, dal suo essere aperto a tutto, capace di diventare tutto, fino ad ascendere con il suo intelletto al termine ultimo, alla congiunzione con Dio. [Enciclopedia Treccani]

2. Pico della Mirandola (1463-1494), Dignità e centralità dell'uomo

Negli scritti degli Arabi ho letto, Padri venerandi, che Abdalla Saraceno, richiesto di che gli apparisse sommamente mirabile in questa scena del mondo, rispondesse che nulla scorgeva più splendido dell'uomo. E, con questo detto si accorda quello famoso di Ermete: «Grande miracolo, o Asclepio, è l'uomo». Ora mentre ricercavo il senso di queste sentenze non mi soddisfacevano gli argomenti che in gran numero vengono recati da molti sulla grandezza della natura umana: essere l'uomo vincolo delle creature, familiare alle superiori, sovrano delle inferiori; interprete della natura per l'acume dei sensi, per l'indagine della ragione, per la luce dell'intelletto, intermedio fra il tempo e l'eternità e, come dicono i Persiani, copula, anzi imeneo del mondo, di poco inferiore agli angeli, secondo la testimonianza di David.

Grandi cose queste, certo, ma non le più importanti, non tali cioè per cui possa arrogarsi il privilegio di una ammirazione senza limiti. Perché, infatti, non ammirare di più gli angeli e i beatissimi cori del cielo? Ma finalmente mi parve di avere compreso perché l'uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell'ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e mirabile! E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo viene detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato?

Ma quale essa sia ascoltate, o Padri, e porgete benigno orecchio, nella vostra cortesia, a questo mio discorso. Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. Aveva abbellito con le intelligenze la zona iperurania, aveva avvivato di anime eterne gli eterei globi, aveva popolato di una turba di animali d'ogni specie le parti vili e turpi del mondo inferiore. Senonché, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace

di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi. Ma non sarebbe stato degno della paterna potestà venir meno, quasi impotente, nell'ultima fattura; non della sua sapienza rimanere incerto in un'opera necessaria per mancanza di consiglio; non del suo benefico amore, che colui che era destinato a lodare negli altri la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in se stesso.

Stabilì finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò:

“Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi”.

La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine». O suprema liberalità di Dio Padre, o suprema e mirabile felicità dell'uomo a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole! I bruti nel nascere esco recano come dice Lucilio dall'utero materno tutto quello che avranno. Gli spiriti superni dall'inizio o da poco dopo furono ciò che saranno nei secoli dei secoli. Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. Quelli che ciascuno avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. Se saranno vegetali sarà pianta; se sensibili, sarà brutto; se razionali, diventerà animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Ma se, non contento della sorte di nessuna creatura, si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose. Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? O piuttosto chi ammirerà altra cosa di più? [...] Chi dunque non ammirerà l'uomo? Non a torto nelle Sacre Scritture mosaiche e cristiane vien chiamato ora

col nome di ogni essere di carne, ora con quello di ogni creatura, poiché foggia, plasma e trasforma la sua persona secondo l'aspetto di ogni essere, il suo ingegno secondo quello di ogni creatura. [...] Ma a che ricordar tutto ciò?

Perché comprendiamo, dal momento che siamo nati nella condizione di essere ciò che vogliamo, che è nostro dovere avere cura specialmente di questo: che non si dica di noi che essendo in onore non ci siamo accorti di essere diventati simili a bruti e a stolti giumenti, ma di noi si ripetano piuttosto le parole del profeta Asaph: «Siete Dei e tutti figli dell'Altissimo». Sì che, abusando dell'indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la libera scelta che egli ci concesse. Ci afferrì l'animo una santa ambizione di non contentarci delle cose mediocri, ma di anelare alle più alte e di sforzarci con ogni vigore di raggiungerle, dal momento che se vogliamo lo possiamo. Disdegniamo le cose della terra, disprezziamo quelle del cielo, e abbandonando tutto quello che è nel mondo voliamo alla sede iperurania prossima alla sommità di Dio.

[da PICO DELLA MIRANDOLA, Orazione sulla dignità dell'uomo (1486)]

"... è uno natural difetto degli uomini di non credere che possa essere quel che non è stato" [N. Machiavelli]

NICCOLÒ MACHIAVELLI (Firenze, 3 maggio 1469 - Firenze, 21 giugno 1527) è stato uno storico, filosofo, scrittore, politico e drammaturgo italiano, secondo cancelliere della Repubblica Fiorentina dal 1498 al 1512.



Considerato, come Leonardo da Vinci, un uomo universale, nonché figura controversa nella Firenze dei Medici, è noto come il fondatore della scienza politica moderna, i cui principi base emergono dalla sua opera più famosa, *Il Principe*, nella quale è esposto il concetto di ragion di stato e la concezione ciclica della storia. Questa definizione - secondo molti - descrive in maniera compiuta sia l'uomo sia il letterato più del termine machiavelliano, entrato peraltro nel linguaggio corrente ad indicare un'intelligenza acuta e sottile, ma anche spregiudicata e, proprio per questa connotazione negativa del termine, negli ambiti letterari viene preferito il termine "machiavelliano".

Con Machiavelli l'Italia ha conosciuto il più grande teorico della politica. Secondo Machiavelli la politica è il campo nel quale l'uomo può mostrare nel modo più evidente la propria capacità di iniziativa, il proprio ardimento, la capacità di costruire il proprio destino secondo il classico modello del "*faber fortunae suae*". Nel suo pensiero si risolve il conflitto fra regole morali e ragion di

Stato che impone talvolta di sacrificare i propri principi in nome del superiore interesse di un popolo. La politica deve essere autonoma da teologia e morale e non ammette ideali, è un gioco di forze finalizzate al bene della collettività e dello stato. La politica, svincolata da dogmatismi e principi teorici, guarda alla realtà effettuale, ai "fatti": "Mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa piuttosto che alla immaginazione di essa".

Si tratta di una visione antropocentrica che si richiama all'Umanesimo quattrocentesco ed esprime gli ideali del Rinascimento.

[Wikipedia]

GUICCIARDINI FRANCESCO (Firenze, 6 marzo

1483 - Arcetri, 22

maggio 1540) è stato

uno scrittore, storico e

politico italiano.

Guicciardini è noto

soprattutto per la *Storia*

d'Italia, vasto e

dettagliato affresco delle

vicende italiane tra il

1494 (anno della discesa

in Italia del Re francese

Carlo VIII) e il 1534 (anno

della morte di Papa

Clemente VII) e

capolavoro della storiografia della prima epoca

moderna e della storiografia scientifica in

generale. L'opera districa la rete attorcigliata della

politica degli stati italiani del Rinascimento con

pazienza ed intuito. L'autore volutamente si pone

come spettatore imparziale, come critico freddo e

curioso, raggiungendo risultati eccellenti come

analista e pensatore (anche se più debole è la

comprensione delle forze in gioco nel più vasto

quadro europeo). Guicciardini è l'uomo dei

programmi che mutano per cui al saggio è

richiesta la discrezione, ovvero la capacità di

percepire "con buono e perspicace occhio" tutti gli

elementi da cui si determina la varietà delle

circostanze. La realtà non è quindi costituita da

leggi universali immutabili. [Wikipedia]

lezione della storia, Guicciardini rimane ancorato a un empirismo assoluto e radicale: egli crede solo all'esperienza e alla necessità di giudicare caso per caso, in quanto ogni evento o fenomeno storico è unico e irripetibile e non può quindi essere analizzato a partire da categorie astratte e universali. Machiavelli, inoltre, pur consapevole del limite opposto dalla Fortuna all'agire umano, crede tuttavia nella storia come costruzione razionale e umana e trova nella virtù il fondamento e la legittimazione della libertà dell'uomo e della sua capacità attiva ed energica di costruire e modificare la storia secondo i suoi fini e i suoi progetti. La meditazione del Guicciardini parte, invece, dal riconoscimento amaro dell'incapacità, da parte del singolo, di riuscire a modificare il corso degli eventi e di ridurli in schemi razionali.[filosofico]

GIORDANO BRUNO (Nola, 1548 - Roma, 17 febbraio 1600), è stato un filosofo, scrittore e frate domenicano italiano vissuto nel XVI secolo.



Il suo pensiero, inquadrabile nel naturalismo del Rinascimento, fondeva le più diverse tradizioni filosofiche del tempo tra cui materialismo antico, neoplatonismo, ermetismo, influssi ebraici e cabalistici, ma ruotava intorno a un'unica idea: l'infinito, inteso come l'universo infinito, effetto di un Dio infinito, fatto di infiniti mondi, da amare infinitamente.

Per le sue opinioni sulla Sacra Scrittura, sulla Trinità e sul Cristianesimo e la sua negazione della creazione divina, della immortalità dell'anima, la sua concezione dell'infinità dell'universo e del movimento della Terra, Giordano Bruno, fu scomunicato, incarcerato e giudicato eretico. L'8 febbraio 1600 al cospetto dei cardinali inquisitori è costretto ad ascoltare in ginocchio la sentenza che lo scaccia dal foro ecclesiastico e lo consegna al braccio secolare. Giordano Bruno; terminata la lettura della sentenza, secondo la testimonianza di **Caspar Schoppe** (*studioso e un umanista tedesco, uno dei maggiori cultori di Giordano Bruno che assistette alla pronuncia della sentenza e al rogo di Bruno*), si alza e ai giudici indirizza la storica frase:

"Forse tremate più voi nel pronunciare contro di me questa sentenza che io nell'ascoltarla".

Dopo aver rifiutato i conforti religiosi e il crocefisso, il 17 febbraio, con la lingua serrata in un bavaglio di ferro, perché non possa parlare, viene condotto in piazza Campo de' Fiori, denudato, legato a un palo e arso vivo. Le sue ceneri saranno gettate nel Tevere.

Ma la sua filosofia sopravvisse alla sua morte, portò all'abbattimento delle barriere **tolemaiche** (*ipotesi geocentrica della Terra collocata al centro dell'universo sostenuta da Tolomeo*), rivelò un universo molteplice e non centralizzato e aprì la strada alla

Rivoluzione scientifica: per il suo pensiero Bruno è quindi ritenuto un precursore di alcune idee della cosmologia moderna, per la sua morte, è considerato un **martire del libero pensiero**.

Giordano Bruno - FILM

La storia del processo indetto contro Giordano Bruno è raccontata in un film del 1973 diretto da **Giuliano Montaldo**. Il film parla di un uomo vittima del potere, che non rinuncia alle sue idee nonostante le continue torture e del suo pensiero filosofico.

Ottima l'interpretazione di Gian Maria Volonté, particolare la fotografia di Vittorio Storaro, magnifica la ricostruzione della Venezia del 1500 e fantastiche le musiche di Ennio Morricone.

ERASMO DA ROTTERDAM (Rotterdam, 27



ottobre 1467 - Basilea, 12 luglio 1536), è stato un teologo, umanista, filosofo e saggista olandese.

Ammiratore di **Lorenzo Valla** (Roma, 1407 - Roma, 1° agosto 1457 - è stato un umanista, filologo, scrittore, filosofo e accademico italiano), Erasmo venne influenzato nella sua formazione anche dal movimento religioso della Devotio moderna (che significa

letteralmente "Devozione moderna" ossia "religiosità di nuovo tipo"), che, diffuso nei Paesi Bassi da Geert Groote nel XIV secolo, assunse come modello diretto della vita quotidiana la vita di Cristo e sostenne la lettura personale della Bibbia.

È considerato il maggiore esponente del movimento dell'Umanesimo cristiano.

Sebbene Erasmo fosse rimasto per tutta la vita cattolico, criticò con magistrale e caustica ironia gli eccessi presenti nella Chiesa cattolica del suo tempo, per proporre invece una *philosophia Christi* che si incardinasse su una religiosità interiore, sostanziata da una pratica costante della carità. Utilizzando i lavori filologici di Lorenzo Valla preparò una nuova versione greca e latina del Nuovo Testamento apprezzata tra l'altro da Lutero, nei confronti del quale tuttavia Erasmo fu protagonista di una celebre polemica sulla questione del libero arbitrio.

Il pensiero umanistico e riformatore:

Al centro dello spirito innovatore con cui Erasmo intendeva riformare la Chiesa vi erano da un lato i valori del mondo classico, dall'altro la riscoperta del cristianesimo delle origini. Egli cercò sempre una sintesi tra queste due visioni della vita, sintesi che del resto era già al centro dei propositi dei filosofi rinascimentali e neoplatonici, come ad esempio, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola. Nel tentativo di conciliare l'*humanitas* classica con la pietas cristiana, egli partiva comunque da posizioni meno dottrinali e più attinenti all'aspetto

della condotta pratica. In ossequio all'ideale dell'humanitas, cioè della greca "filantropia" (l'amore per l'umanità), Erasmo credeva nel rispetto della dignità dell'uomo, il cui riconoscimento passa per la concordia e la pace, da realizzare con l'uso sapiente della ragione. Richiamandosi a Seneca, Cicerone e Agostino, **condannava le varie forme di violenza e di prevaricazione dei potenti sui deboli, deprecando le torture e la pena di morte.**

Riguardo invece al sentimento della pietas, che per Erasmo costituisce il nucleo centrale del cristianesimo, era convinto dell'importanza di una fede radicata nell'interiorità dell'animo. Le pratiche esteriori della vita religiosa secondo Erasmo non hanno valore se non sono ricondotte alle virtù essenziali del cristiano, cioè l'umiltà, il perdono, la compassione e la pazienza. Predicò una tolleranza religiosa che facesse a meno di cacce all'eretico e di aspre contese critiche e dottrinali.

Per riformare e purificare la vita della fede, Erasmo elaborò quindi un progetto generale di riforma religiosa fondata su un'educazione culturale, volta a porre rimedio ai maggiori pericoli da lui paventati, che erano principalmente:

- 1. il decadimento morale del clero e l'ostentata ricchezza dei vescovi;**
- 2. l'esplosione di interessi nazionalistici e particolaristici tali da poter frantumare l'unità dei cristiani;**
- 3. una teologia scolastica che gli sembrava impaludata in questioni inutili e distanti dalla prassi cristiana.**

Erasmo si impegnò soprattutto per diffondere il sapere dei classici, tramite l'eloquentia (ovvero l'arte di persuadere), e per depurare la Bibbia dalle incrostazioni medievali rendendola accessibile a tutti.

La polemica con Lutero: Il proposito riformatore di Erasmo, che pure aveva incontrato l'atteggiamento favorevole di varie personalità eminenti come l'imperatore Carlo V, il papa Leone X, il re Francesco I ed Enrico VIII, era destinato però a naufragare completamente. Le lotte e le contese religiose seguite alla riforma luterana vanificarono quei progetti di concordia e tolleranza religiosa che gli stavano tanto a cuore. Sebbene avesse fatto di tutto per evitarlo, lo scontro con Lutero era stato alla fine inevitabile, in particolare sul tema del libero arbitrio, non tanto da un punto di vista dottrinale, quanto sul piano del risvolto pratico che la predicazione luterana comportava.

La negazione della libertà umana era per Erasmo incompatibile con la mentalità umanista e rinascimentale che esaltava la capacità dell'individuo di essere libero artefice del proprio destino, e sembrava svilisse la dignità stessa dell'uomo. Se, come affermava Lutero, l'essere umano non ha la facoltà di accettare o rifiutare liberamente la grazia divina che gli viene offerta,

a che scopo nelle Scritture sono presenti ammonimenti e biasimi, minacce di castighi ed encomi all'obbedienza? Se inoltre, come predicava Lutero, l'uomo non ha bisogno di chiese e organi intermediari tra sé e Dio, ma è in grado da solo di accedere ai contenuti della Bibbia essendo l'unico sacerdote di se stesso, come si concilia questa supposta autonomia con la sua assoluta incapacità di scelta in ambito morale?

Questi furono alcuni dei punti toccati da Erasmo nella polemica da lui intrapresa, mirante a ribadire che il libero arbitrio è stato viziato ma non distrutto completamente dal peccato originale, e che senza un minimo di libertà da parte dell'uomo la giustizia e la misericordia divina diventano prive di significato. [Wikipedia]

Erasmo dedicò la maggior parte dei suoi studi all'ambito religioso. Tutte le sue opere, pubblicate in latino, furono rapidamente tradotte nelle lingue moderne. Firmò i suoi scritti con lo pseudonimo di Desiderius Erasmus. La sua opera più conosciuta è l'**Elogio della follia** (qui di seguito una breve sintesi).

3. Erasmo da Rotterdam, Elogio della follia

Qualsiasi cosa dicano di me i mortali - non ignoro, infatti, quanto la Follia sia portata per bocca anche dai più folli- tuttavia, ecco qui la prova decisiva che io, io sola, dico, ho il dono di rallegrare gli Dèi e gli uomini. Non appena mi sono presentata per parlare a questa affollatissima assemblea, di colpo tutti i volti si sono illuminati di non so quale insolita ilarità. D'improvviso le vostre fronti si sono spianate, e mi avete applaudito con una risata così lieta e amichevole che tutti voi qui presenti, da qualunque parte mi giri, mi sembrate ebbri del nettare misto a nepente degli Dèi d'Omero, mentre prima sedevate cupi e ansiosi come se foste tornati allora dall'antro di Trofonio.

Appena mi avete notata, avete cambiato subito faccia, come di solito avviene quando il primo sole mostra alla terra il suo aureo splendore, o quando, dopo un crudo inverno, all'inizio della primavera, spirano i dolci venti di Favonio, e tutte le cose mutando di colpo aspetto assumono nuovi colori e tornano a vivere visibilmente un'altra giovinezza. Così col mio solo presentarmi sono riuscita a ottenere subito quello che oratori, peraltro insigni, ottengono a stento con lunga e lungamente meditata orazione. [...]

Certamente, io non faccio alcun conto di quei sapientoni che vanno blaterando dell'estrema dissennatezza e tracotanza di chi si loda da sé. Sia pure folle quanto vogliono; dovranno riconoscerne la coerenza. Che cosa c'è, infatti, di più coerente della Follia che canta le proprie lodi? Chi meglio di me potrebbe descrivermi? a meno che non si dia il caso che a qualcuno io sia più nota che a me stessa. D'altra parte io trovo questo sistema più modesto, e non di poco, di quello adottato dalla massa dei grandi e dei sapienti; costoro, di solito, per una falsa modestia, subornano qualche retore adulatore, o un poeta dedito al vaniloquio, e lo

pagano per sentirlo cantare le proprie lodi, e cioè un sacco di bugie. Così il nostro fiore di pudicizia drizza le penne come un pavone, alza la cresta, mentre lo sfacciato adulatore lo va paragonando, lui che è un pover'uomo, agli Dèi, e lo propone quale modello assoluto di virtù, lui che da quel modello sa di essere lontanissimo. Insomma, veste la cornacchia con le penne altrui, fa diventare bianco l'Etiopio, e di una mosca fa un elefante. Io invece seguo quel vecchio detto popolare secondo il quale, chi non trova un altro che lo lodi, fa bene a lodarsi da sé. Ora, tuttavia, devo esprimere la mia meraviglia per l'ingratitude, o, come dire?, per la indifferenza dei mortali. Tutti mi fanno la corte e riconoscono di buon grado i miei benefici, eppure, in tanti secoli, non si è trovato nessuno che desse voce alla gratitudine con un discorso in lode della Follia. [...] Sono come mi vedete, quell'autentica dispensatrice di beni che i Latini chiamano Stulticia e i Greci Moria. [...] Da me è lontano ogni trucco; non simulo in volto una cosa, mentre ne ho un'altra nel cuore. Sotto ogni rispetto sono a tal punto inconfondibile, che non possono tenermi nascosta nemmeno quelli che si arrogano la maschera e il titolo della Saggiezza, e se ne vanno in giro come scimmie ammantate di porpora o come asini vestiti della pelle del leone. [...] sarebbe ben poco dovermi il seme e la fonte della vita, se non dimostrassi che quanto vi è di buono nella vita è anch'esso un mio dono. E che cos'è poi questa vita? e se le togli il piacere, si può ancora chiamarla vita? Avete applaudito! Lo sapevo bene, io, che nessuno di voi era così saggio, anzi così folle - no, è meglio dire saggio, da non andare d'accordo con me. [...] Ditemi, per Giove, quale momento della vita non sarebbe triste, difficile, brutto, insipido, fastidioso, senza il piacere, e cioè senza un pizzico di follia? [...]

Poi ci sono i filosofi, venerandi per barba e mantello: affermano di essere i soli sapienti; tutti gli altri sono soltanto ombre inquiete. Ma com'è bello il loro delirio quando costruiscono mondi innumerevoli; quando misurano, quasi col pollice e il filo, il sole, la luna, le stelle, le sfere; quando rendono ragione dei fulmini, dei venti, delle eclissi e degli altri fenomeni inesplicabili, senza la minima esitazione, come se fossero a parte dei segreti della natura artefice delle cose, come se venissero a noi dal consiglio degli Dèi! La natura, intanto, si fa le grandi risate su di loro e sulle loro ipotesi. A dimostrare che nulla sanno con certezza, basterebbe quel loro polemizzare sulla spiegazione di ogni singolo fenomeno. Loro, pur non sapendo nulla, affermano di sapere tutto; non conoscendo se stessi e non accorgendosi, a volte, della buca o del sasso che hanno sotto il naso, o perché in molti casi ci vedono poco, o perché sono altrove con la testa, sostengono di vedere idee, universali, forme separate, materie prime, quiddità, eccellenze, e cose tanto sottili da sfuggire, credo, persino agli occhi di Linceo. Disprezzano in particolare il profano volgo, quando confondono le idee agli ignoranti con triangoli, quadrati, cerchi, e

figure geometriche siffatte, disposte le une sulle altre a formare una specie di labirinto, e poi con lettere collocate quasi in ordine di battaglia e variamente manovrate. Né mancano, fra loro, quelli che, consultando gli astri, predicano l'avvenire promettendo miracoli che vanno al di là della magia; e, beati loro, trovano anche chi ci crede. [...]

Dimentica di me stessa, ho passato da un pezzo i limiti. Tuttavia, se vi pare che il discorso abbia peccato di petulanza e prolissità, pensate che chi parla è la Follia, e che è donna. Ricordate però il detto greco: "spesso anche un pazzo parla a proposito"; a meno che non riteniate che il proverbio non possa estendersi alle donne.

Vedo che aspettate una conclusione: ma siete proprio scemi, se credete che dopo essermi abbandonata ad un simile profluvio di chiacchiere, io mi ricordi ancora di ciò che ho detto. Un vecchio proverbio dice: "Odio il convitato che ha buona memoria". Oggi ce n'è un altro: "Odio l'ascoltatore che ricorda". Perciò addio! Applaudite, bevete, vivete, famosissimi iniziati alla Follia. [Da ERASMO DA ROTTERDAM, Elogio della follia (1509)]

E possibile ascoltare l'opera in un audiolibro [ascoltabile da qui](#)

CARTESIO vs PASCAL

RENATO CARTESIO, in francese René Descartes, 31 marzo 1596 - Stoccolma, 11 febbraio 1650), è stato un filosofo e matematico francese, ritenuto fondatore della matematica e della filosofia moderna. Cartesio estese la concezione razionalistica di una conoscenza ispirata alla precisione e certezza delle scienze matematiche a ogni aspetto del sapere, dando vita a quello che oggi è conosciuto con il nome di razionalismo continentale, una posizione filosofica dominante in Europa tra il XVII e il XVIII secolo.



La finalità della filosofia di Cartesio è la ricerca della verità attraverso la filosofia, intesa come uno strumento di miglioramento della vita dell'uomo: perseguendo questa via il filosofo intende ricostruire l'edificio del sapere, fondare la scienza. Cartesio ritiene che criterio basilare della verità sia l'evidenza, ciò che appare semplicemente e indiscutibilmente certo, mediante l'intuito. Il problema nasce nella individuazione della evidenza, che si traduce nella ricerca di ciò che non può essere soggetto al dubbio.

Pertanto, dacché la realtà tangibile può essere ingannevole in quanto soggetta alla percezione sensibile (dubbio metodico) e al contempo anche la matematica e la geometria (discipline che esulano dal mondo sensibile) si rivelano fasulle nel momento in cui si ammette la possibilità che

un'entità superiore (colui che Cartesio soprannomina **genio maligno**) faccia apparire come reale ciò che non lo è (dubbio iperbolico), l'unica certezza che resta all'uomo è che, per lo meno, dubitando, l'uomo è sicuro di esistere. L'uomo riscopre la sua esistenza nell'esercizio del dubbio. *Cogito ergo sum*: dal momento che è propria dell'uomo la facoltà di dubitare, l'uomo esiste.

Partendo dalla certezza di sé, Cartesio arriva, formulando due prove ontologiche e una prova cosmologica, alla certezza dell'esistenza di Dio. Dio, che nella concezione cartesiana è bene e pertanto non può ingannare la sua creazione (l'uomo), si rende garante del metodo, permettendo al filosofo di procedere alla creazione dell'edificio del sapere. Le maggiori critiche ricevute da Cartesio furono apportate da Pascal (che gli rimprovera di sfruttare Dio per dare un tocco al mondo) e da alcuni suoi avversari contemporanei (tra cui il filosofo inglese Hobbes e il teologo Antoine Arnauld), che lo accusarono di essere caduto in una trappola solipsistica (assimilabile a un circolo vizioso): Cartesio teorizza Dio per garantirsi quei criteri di verità che gli sono serviti a dimostrare l'esistenza di Dio. [Wikipedia]

1. Cartesio. Il pensiero è evidente a se stesso

Il buon senso è fra le cose del mondo quella più equamente distribuita, giacché ognuno pensa di esserne così ben dotato, che perfino quelli che sono più difficili da soddisfare riguardo a ogni altro bene non sogliono desiderarne più di quanto ne abbiano. E in questo non è verosimile che tutti si sbagliano; è la prova, piuttosto, che il potere di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso, che è propriamente quel che si dice buon senso o ragione, è per natura uguale in tutti gli uomini; e quindi che la diversità delle nostre opinioni non dipende dal fatto che alcuni siano più ragionevoli di altri, ma soltanto da questo, che facciamo andare i nostri pensieri per strade diverse e non prestiamo attenzione alle stesse cose. Perché non basta avere buono l'ingegno; la cosa principale è usarlo bene. [...] Quanto alla ragione o discernimento, che è la sola cosa che ci rende uomini e ci distingue dai bruti, credo che essa sia tutta intera in ciascuno di noi. [...] Dal momento che desideravo occuparmi soltanto della ricerca della verità, pensai che dovevo [...] rigettare come assolutamente falso tutto ciò in cui potevo immaginare il minimo dubbio, e questo per vedere se non sarebbe rimasto, dopo, qualcosa tra le mie convinzioni che fosse interamente indubitabile. Così, poiché i nostri sensi a volte ci ingannano, vollero supporre che non ci fosse cosa quale essi ce la fanno immaginare. E dal momento che ci sono uomini che sbagliano ragionando, anche quando considerano gli oggetti più semplici della geometria, e cadono in paralogismi, rifiutai come false, pensando di essere al pari di chiunque altro esposto all'errore, tutte le ragioni che un tempo avevo preso per dimostrazioni. Infine,

considerando che tutti gli stessi pensieri che abbiamo da svegli possono venirci anche quando dormiamo senza che ce ne sia uno solo, allora, che sia vero, presi la decisione di fingere che tutte le cose che da sempre si erano introdotte nel mio animo non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi accorsi che mentre volevo pensare, così, che tutto è falso, bisognava necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualcosa. 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.

Poi, esaminando esattamente quel che ero, e 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 esistevo; mentre, appena avessi cessato di pensare, ancorché fosse stato vero tutto il resto di quel che avevo da sempre immaginato, non avrei avuto alcuna ragione di credere ch'io esistessi: da tutto ciò conobbi che ero una sostanza la cui essenza o natura sta solo nel pensare e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo né dipende da qualcosa di materiale. Di modo che questo io, e cioè la mente per cui sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, del quale è anche più facile a conoscersi; e non cesserebbe di essere tutto quello che è anche se il corpo non esistesse. Dopo di ciò, considerai in generale quel che si richiede ad una proposizione perché sia vera e certa; infatti, poiché ne avevo appena trovata una che sapevo essere tale, pensai che dovevo anche sapere in che cosa consiste questa certezza. E avendo notato che non c'è niente altro in questo io penso, dunque sono, che mi assicuri di dire la verità, se non il fatto di vedere molto chiaramente che, per pensare, bisogna essere, giudicai che potevo prendere come regola generale che le cose che concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono tutte vere; e che c'è solo qualche difficoltà a vedere bene quali sono quelle che concepiamo distintamente.

[da CARTESIO, *Discorso sul metodo*]

BLAISE PASCAL (Clermont-Ferrand, 19 giugno 1623[1] - Parigi, 19 agosto 1662) è stato un matematico, fisico, filosofo e teologo francese.



Per Pascal la condizione umana è nient'altro che estrema precarietà, impossibilità di raggiungere punti fermi, insanabile contraddizione fra il volere e l'ottenere, volubilità e continuo movimento nell'

avere e nel volere stesso. L'uomo è una pura contraddizione in sé, posto tra i due abissi dell'infinito e del nulla, fra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, fra l'essere spirituale (eterno) e l'essere corporeo (temporale). L'uomo non può sapere né ignorare totalmente. In sostanza:

«che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto a l'infinito, un tutto in confronto al nulla, un qualcosa di mezzo fra nulla e tutto.» (Blaise Pascal, *Pensieri*, 72)

La miseria dell'uomo, secondo Pascal, è di essere senza Dio; la sua natura è decaduta dalla natura immortale e divina in cui era nato, a causa del peccato originale. Pascal ebbe anche modo di scontrarsi col cartesianesimo, assai diffuso nella Francia della sua epoca. Col criticare il cartesianesimo, Pascal metteva sotto accusa soprattutto il razionalismo di Cartesio per il quale, criterio di verità e di conoscenza sono le idee chiare ed evidenti del nostro intelletto. Infatti, tali obiettivi non sarebbero perseguibili dall'uomo, che, al contrario, per sua natura è pieno di incertezza, di dubbio e di contraddizione.

Seguendo il percorso razionale di Cartesio, Pascal critica ciò a cui giunge il filosofo con la sua ragione, ovvero la dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso il metodo del dubbio.

Quando infatti Pascal nega il mero "Dio dei filosofi", si riferisce soprattutto al Dio pensato da Cartesio come motore dell'universo.

Dice, infatti:

«Non posso perdonarla a Cartesio, il quale in tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpo al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio.» (Blaise Pascal, *Pensieri*, 77)

Pascal si riferisce al pensiero di Cartesio secondo cui noi abbiamo certezza del mondo fisico solo perché vi è un Dio a darne garanzia; tuttavia, critica Pascal, tale divinità non sarebbe affatto utile, ma una semplice idea usata per dare ragione di altre cose. Cartesio, dunque, secondo Pascal si dimentica che Iddio non è una semplice macchina che serve a muovere ogni altra macchina, ma è il Dio d'infinito amore e misericordia di cui scrive poi nel Memoriale.

Altre due critiche precise mosse da Pascal contro il pensiero di Cartesio sono la negazione del **conatus recedendi** (la forza centrifuga che animerebbe tutti i corpi) e degli spiriti vitali (cause delle passioni), e la critica alla spiegazione dell'Eucaristia data dallo stesso Cartesio (unione dell'anima di Gesù Cristo alla materia dell'ostia, e dunque l'ostia sarebbe l'intero corpo di Cristo).

Riguardo alla prima critica, Pascal nega, quasi ironicamente, sia il **conatus recedendi** che gli spiriti vitali; riguardo alla seconda, invece, Pascal ribatte che l'ostia non è una semplice unione di anima e

materia, ma è tutto il corpo di Cristo, inteso come carne, anima, sangue e divinità.

Ciò richiederebbe un cambiamento della sostanza dell'ostia nella sostanza del corpo di Gesù. Pascal, dunque, sostiene che l'Eucaristia sia un pieno mistero, nonostante la chiarezza che voleva dargli Cartesio. [Wikipedia]

2. Pascal. La canna pensante

50. Descartes inutile e incerto (*Comune francese nella regione della Loira dove nacque Cartesio*).

128. Due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione.

139. Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole, se non giunge a riconoscerlo.

144. Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i principî primi; e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca d'impugnare la certezza. [...]

146. Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose.

173. Bisogna conoscere se stessi: quand'anche non servisse a trovare la verità, giova per lo meno a regolare la propria vita; e non c'è nulla di più giusto.

177. L'uomo è manifestamente nato a pensare; qui sta tutta la sua dignità e tutto il suo pregio; e tutto il suo dovere sta nel pensare rettamente. Ora, l'ordine del pensiero esige che cominci da sé, e dal suo autore e dal suo fine. Ora, a che pensa la gente? Mai a questo; bensì a ballare, a suonare il liuto, a cantare, a far versi, a correre all'anello, ecc., a battersi, a farsi re, senza pensare a quel che significa esser re, ed essere uomo.

223. [...] L'uomo contempli, dunque, la natura tutt'intera nella sua alta e piena maestà, allontanando lo sguardo dagli oggetti meschini che lo circondano.

Miri quella luce sfolgorante, collocata come una lampada eterna a illuminare l'universo, la terra gli appaia come un punto in confronto dell'immenso giro che quell'astro descrive, e lo riempia di stupore il fatto che questo stesso vasto giro è soltanto un tratto minutissimo in confronto di quello descritto dagli astri roteanti nel firmamento. E se, a questo punto, la nostra vista si arresterà, l'immaginazione vada oltre: si stancherà di concepire prima che la natura di offrirle materia. Tutto questo mondo visibile è solo un punto impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessun'idea vi si approssima. Possiamo pur gonfiare le nostre concezioni di là dagli spazi immaginabili: in confronto della realtà delle cose, partoriamo solo atomi. È una sfera infinita, il cui centro è in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo. Infine, è il maggior segno sensibile dell'onnipotenza di Dio che la nostra immaginazione si perda in quel pensiero. L'uomo, ritornato a sé, consideri quel che è in confronto a quel che esiste.

Si veda come sperduto in questo remoto angolo della natura; e da quest'angusta prigione dove si trova, intendo dire l'universo, impari a stimare al giusto valore la terra, i reami, le città e se stesso. Che cos'è un uomo nell'infinito?

Ma per presentargli un altro prodigio altrettanto meraviglioso, cerchi, tra quel che conosce, le cose più minute. Un àcaro gli offra, nella piccolezza del suo corpo, parti incomparabilmente più piccole: zampe con giunture, vene in queste zampe, sangue in queste vene, umori in queste zampe, gocce in questi umori, vapori in queste gocce; e, suddividendo ancora queste ultime cose, esaurisca le sue forze in tali concezioni, sicché l'ultimo oggetto cui possa pervenire sia per ora quello del nostro ragionamento. Egli crederà forse che sia questa l'estrema minuzia della natura. Voglio mostrargli là dentro un nuovo abisso. Voglio raffigurargli non solo l'universo visibile, ma l'immensità naturale che si può concepire nell'ambito di quello scorcio di atomo. Ci scorga un'infinità di universi, ciascuno dei quali avente il suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra, nelle stesse proporzioni del mondo visibile; e, in quella terra, animali e, infine, altri acari, nei quali ritroverà quel che ha scoperto nei primi. E, trovando via via negli altri le stesse cose, senza posa e senza fine, si perda in tali meraviglie, che fanno stupire con la loro piccolezza come le altre con la loro immensità. Invero, chi non sarà preso da stupore al pensiero che il nostro corpo, che dianzi non era percepibile nell'universo, che a sua volta era impercettibile in seno al Tutto, sia ora un colosso, un mondo, anzi un tutto rispetto al nulla, al quale non si può mai pervenire? Chi si considererà in questa maniera sentirà sgomento di se stesso e, vedendosi sospeso, nella massa datagli dalla natura, tra i due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà alla vista di tali meraviglie; e credo che, mutando la propria curiosità in ammirazione, sarà disposto a contemplarle in silenzio più che a indagarle con presunzione.

Perché, insomma, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla. Infinitamente lontano dalla comprensione di questi estremi, il termine delle cose e il loro principio restano per lui invincibilmente celati in un segreto imperscrutabile: egualmente incapace d'intendere il nulla donde è tratto e l'infinito che lo inghiotte. Che farà, dunque, se non scorgere qualche apparenza della zona mediana delle cose, in un'eterna disperazione di conoscerne il principio e il termine? Tutte le cose sono uscite dal nulla, e vanno sino all'infinito. Chi seguirà quei meravigliosi processi? Solo l'autore di quelle meraviglie le comprende; nessun altro lo può.

Per non aver considerato questi due infiniti, gli uomini si son vólti temerariamente all'indagine della natura, come se avessero qualche proporzione con essa. È strano che abbiano voluto scoprire i principi delle cose, e giungere da questi sino a conoscere tutto, con una presunzione infinita come il loro oggetto: perché è certo che

non si può concepire un tal disegno senza una presunzione o una capacità infinite, come la natura. Impariamo, dunque, a conoscere le nostre capacità. Siamo qualche cosa e non siamo tutto. Quel tanto di essere che possediamo c'inibisce la conoscenza dei primi principi, che derivano dal nulla, e la pochezza del nostro essere ci preclude la vista dell'infinito.

Il nostro intelletto tiene nell'ordine delle cose intelligibili lo stesso posto che il nostro corpo nell'immensità della natura.

Limitati, come siamo, in ogni campo, questa condizione intermedia tra due estremi si riscontra in tutte le nostre facoltà. I nostri sensi non percepiscono nulla di estremo: troppo rumore ci assorda, troppa luce abbaglia; l'eccessiva distanza e l'eccessiva prossimità impediscono la vista; troppa lunghezza e troppa brevità rendono oscuro il discorso; troppa verità c'intontisce (conosco taluni che non riescono a capire che zero meno quattro resta zero);

i primi principi son per noi troppo elevati; troppo piacere c'incomoda; le troppo frequenti consonanze spiacciono nella musica; e troppi benefici ci irritano, giacché vogliamo avere di che ripagarli a dovizia[...]. Noi non sentiamo né l'estremo caldo né l'estremo freddo. Le qualità eccessive ci sono nemiche, e non vengono da noi sentite: non le percepiamo più, le soffriamo. L'esser troppo giovani o troppo vecchi è d'impaccio alla nostra intelligenza. Troppa o troppa poca istruzione, egualmente. In breve, è come se le cose estreme per noi non esistessero, e noi rispetto a loro non esistiamo: esse sfuggono a noi, noi a loro.

Tale la nostra effettiva condizione. Essa ci rende incapaci sia di conoscere con piena certezza come di ignorare in maniera assoluta. Noi voghiamo in un vasto mare, sospinti da un estremo all'altro, sempre incerti e fluttuanti.

Ogni termine al quale pensiamo di ormeggiarci e di fissarci vacilla e ci lascia; e, se lo seguiamo, ci si sottrae, scorre via e fugge in un'eterna fuga. Nulla si ferma per noi. È questo lo stato che ci è naturale e che, tuttavia, è più contrario alle nostre inclinazioni. Noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base sicura per edificarci una torre che s'innalzi all'infinito; ma ogni nostro fondamento scricchiola, e la terra si apre sino agli abissi. Non cerchiamo, dunque, né sicurezza, né stabilità. La nostra ragione è sempre delusa dalla mutevolezza delle apparenze; nulla può fissare il finito tra i due infiniti che lo racchiudono e lo fuggono. Quando avremo compreso ciò, credo che ce ne staremo tranquilli, ognuno nella condizione in cui la natura lo ha messo. Poiché lo stato mediano toccatoci in sorte rimane sempre distante dagli estremi, che importa avere un po' più di conoscenza delle cose? Chi ne ha di più, le guarderà un po' più dall'alto, ma resterà pur sempre infinitamente lontano dal termine: così come la durata della nostra vita resta infinitamente lontana dall'eternità, anche se si prolunghi di dieci anni. Davanti a quegli infiniti,

tutti i finiti sono eguali; e non vedo perché dobbiamo fermare l'immaginazione sull'uno piuttosto che sull'altro. Il semplice confronto che facciamo tra noi e il finito ci riesce penoso. Se l'uomo cominciasse con lo studiare se stesso, capirebbe quant'è incapace di spingersi oltre.

377. L'uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano a ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui; mentre l'universo non ne sa nulla.

da B. PASCAL (1623-1662), *Pensieri*, Ed. Einaudi]

L' ILLUMINISMO e le grandi speranze contro le "autorità" RAZIONALITÀ e LAICITÀ

ILLUMINISMO

1. D'Alembert: un tempo di grandi mutamenti

Se si considera attentamente il secolo, alla cui metà ci troviamo, se si tengono presenti gli avvenimenti che si svolgono davanti a noi, i costumi nei quali viviamo, le opere che produciamo e fin le conversazioni che teniamo, si nota senza fatica che in tutte le nostre idee è avvenuto un mutamento notevole: un mutamento che per la sua rapidità fa prevedere una rivoluzione ancor maggiore nell'avvenire. Solo col tempo sarà possibile determinare esattamente l'oggetto di questa rivoluzione e indicarne la natura e i limiti... e i posteri saranno in grado di conoscerne meglio di noi i difetti e i pregi. La nostra epoca ama chiamarsi anzitutto l'epoca della filosofia. Di fatti, quando si studi senza pregiudizi lo stato presente della nostra conoscenza, non si può negare che la filosofia abbia fatto tra noi progressi notevoli.

La scienza della natura acquista di giorno in giorno nuove ricchezze; la geometria allarga il suo territorio ed è già penetrata in quei campi della fisica che le erano più vicini; il vero sistema dell'universo è stato finalmente conosciuto, sviluppato e perfezionato.

Dalla Terra a Saturno, dalla storia dei cieli a quella degli insetti, la scienza naturale ha mutato faccia. E con essa tutte le altre scienze hanno assunto una forma nuova. Certo, lo studio della natura, considerato per sé solo, sembra freddo e pacato; e non è veramente adatto ad eccitare le passioni; ma sembra piuttosto che la soddisfazione che esso ci dà consista in un sentimento tranquillo, costante e uniforme. La scoperta, però, e l'uso di un nuovo metodo di filosofare suscita ciò nondimeno per l'entusiasmo che accompagna

tutte le grandi scoperte, una fioritura universale delle idee. Tutte queste cause hanno contribuito a produrre un vivo fermento degli spiriti. Questo fermento che agisce in tutte le direzioni ha afferrato tutto quanto gli si presentava, con violenza, come un torrente che rompa gli argini. Dai principi della scienza ai fondamenti della religione rivelata, dai problemi della metafisica a quelli del gusto, dalla musica alla morale, dalle controversie teologiche alle questioni dell'economia e del commercio, dalla politica al diritto dei popoli e alla giurisprudenza civile, tutto fu discusso, analizzato, agitato. Una luce nuova che si stese su molti argomenti, nuove oscurità che ne derivarono, furono il frutto di quel generale fermento degli spiriti: così come l'effetto dell'alta e della bassa marea consiste nel portare a riva parecchie cose nuove e nello staccarne delle altre. [da D'ALEMBERT, *Elementi di Filosofia* (1758), Ed. Laterza]

Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (Parigi, 16 novembre 1717 - Parigi, 29 ottobre 1783) è stato un enciclopedista, matematico, fisico, filosofo e astronomo francese, tra i più importanti protagonisti dell'Illuminismo. [Wikipedia]

2. L'Enciclopedia

ENCICLOPEDIA. Questa parola significa «concatenazione delle scienze»; è composta dalla preposizione greca **en**, in, e dai sostantivi **kyklos**, circolo, e **paideia**, istituzione, scienza, conoscenza. Lo scopo di un'enciclopedia è infatti raccogliere le conoscenze sparse sulla taccia della terra, esporne ai nostri contemporanei il sistema generale, trasmetterle ai posteri, affinché l'opera dei secoli passati non sia stata inutile per i secoli avvenire; affinché i nostri nipoti, diventando più istruiti, diventino nello stesso tempo più virtuosi e più felici; affinché noi non si debba morire senza avere ben meritato del genere umano.

Poiché l'assoluta perfezione di un piano universale non costituirebbe un rimedio per la debolezza del nostro intelletto, **dedichiamoci a ciò che si addice alla nostra condizione di uomini**, e contentiamoci di risalire ad alcune nozioni generalissime. Quanto più elevato sarà il punto di vista dal quale considereremo gli oggetti, tanto più vasto sarà il panorama e più istruttivo e ampio l'ordine che seguiremo. Bisogna perciò che sia semplice, perché di rado la grandezza va scompagnata dalla semplicità; che sia chiaro ed evidente, non un labirinto tortuoso nel quale si smarrisca, senza scorgere nulla al di là del punto che si occupa, bensì un viale largo e spazioso che si stenda in lontananza, e lungo il quale si incontrino altri viali ugualmente ben distribuiti, che conducono per la via più breve e agevole a luoghi solitari e appartati. [...]

L'uomo è il termine unico dal quale occorre partire e al quale occorre far capo, se si vuol piacere, interessare, commuovere, perfino nelle considerazioni più aride e nei particolari più secchi. A parte la mia esistenza e la felicità dei

miei simili, che me ne importa del resto della natura. [...] Bisogna esporre le ragioni delle cose, quando ve ne sono; indicare le cause, quando sono note, indicare gli effetti, quando sono certi, sciogliere i nodi mediante un'applicazione diretta dei principi; dimostrare la verità, svelare gli errori, screditare accertamente i pregiudizi; insegnare agli uomini a dubitare e ad aspettare, a dissipare l'ignoranza, ad apprezzare il valore delle conoscenze umane, a distinguere il vero dal falso, il vero dal verosimile, il verosimile dal meraviglioso e dall'incredibile, i fenomeni comuni da quelli straordinari, i fatti certi da quelli dubbi, questi dai fatti assurdi e contrari alla natura; a cogliere la causa generale degli avvenimenti e a prendere ciascuna cosa per quella che è, e cioè ispirare il gusto per la scienza, l'orrore per la menzogna e per il vizio e l'amore per le virtù; giacché tutto ciò che non ha come fine ultimo la felicità e la virtù è nulla.

[da D.DIDEROT, *Enciclopedia*, Ed. Laterza]

Denis Diderot (Langres, 5 ottobre 1713 - Parigi, 31 luglio 1784) è stato un filosofo, scrittore, enciclopedista e critico d'arte francese. Fu uno dei massimi rappresentanti dell'Illuminismo e uno degli intellettuali più rappresentativi del XVIII secolo, amico e collaboratore di **Voltaire** e del **barone d'Holbach**, col quale scrisse numerose opere anonime di intonazione antireligiosa e anticlericale. Fu promotore, direttore editoriale ed editore dell'*Encyclopédie*, avvalendosi inizialmente dell'importante collaborazione di d'Alembert, che però alle prime difficoltà con la censura (dopo la condanna de *L'esprit* di Helvétius, anch'egli collaboratore) si ritirerà. Sarà Diderot, dirigendo l'opera e scrivendo circa 1500 voci, spesso anonime, che porterà avanti quasi da solo grazie a vari finanziamenti l'impresa, sino all'uscita degli ultimi volumi nel 1772.



Oltre al colossale lavoro enciclopedico e alle pubblicazioni anonime per aggirare la censura, Diderot scrisse numerose opere filosofiche e teatrali, romanzi, articoli e saggi su disparati argomenti, occupandosi di arte, storia, politica e società. [Wikipedia]

«È molto importante non confondere la cicuta col prezzemolo, ma credere o non credere in Dio non lo è per nulla.»

[Denis Diderot, Lettera a Voltaire dell'11 giugno 1749]

3. Kant: Che cos'è l'Illuminismo?

Illuminismo (*Aufklärung*) è la liberazione dell'uomo dallo stato volontario di minorità intellettuale. Dico minorità intellettuale, l'incapacità di

servirsi dell'intelletto senza la guida d'un altro. Volontaria è questa minorità quando la causa non sta nella mancanza d'intelletto, ma nella mancanza di decisione e di coraggio nel farne uso senza la guida di altri.

Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto !

Questo è il motto dell'illuminismo.

La pigrizia e la viltà sono le cause perché un così grande numero di uomini, dopo che la natura li ha da un pezzo dichiarati liberi da direzione straniera, restano tuttavia volentieri per tutta la vita minorenni; e perché ad altri riesce così facile il dichiararsene i tutori. È così comodo essere minorenne. Se io ho un libro che ha dell'intelletto per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che giudica del regime per me e così via, io non ho più alcuno sforzo da fare. Se pago, non ho più bisogno di pensare: c'è chi se ne prende la briga per me. E che la maggior parte dell'umanità (tra cui tutto il bel sesso) tenga la liberazione non solo per incomoda, ma anche pericolosa, è cura dei sopraddetti tutori, i quali si sono benignamente

assunti la sovrintendenza. Dopo d'aver reso stupido il loro bestiame e d'aver impiegato ogni cura perché questi tranquilli esseri non osino muovere un passo fuori della carrozzina da bambini, in cui li hanno chiusi, essi mostrano loro in appresso il pericolo che li minaccia se s'arrischiano a camminare da soli. Certo il pericolo non è grande e dopo qualche capitolombolo alla fine imparerebbero a camminare: ma un caso di questo genere li rende timidi e li dissuade generalmente da ogni ulteriore tentativo. quindi per ogni singolo cosa difficile l'uscire da questa tutela diventata quasi in lui natura. Egli l'ha anzi resa in affezione ed è per il momento realmente incapace di servirsi del suo intelletto, perché non vi è mai stato abituato. Le regole e le formule, questi strumenti meccanici dell'uso razionale o piuttosto dell'abuso dei suoi doni naturali, sono le catene che lo tengono in questa perpetua tutela. Chi le gettasse lungi da sé,

non farebbe anche sopra il più piccolo fosso che un salto malsicuro, perché non avvezzo a liberi movimenti. Pochi sono perciò quelli che sono riusciti, per una autoeducazione del proprio spirito, a liberarsi dalla tutela e tuttavia ad acquistare un incesso sicuro. [...]

Per questa illuminazione non s'esige tuttavia altro che libertà e invero la più innocente di tutte le libertà: quella di fare pubblicamente uso del proprio intelletto in tutti i punti. Io odo bene da tutte le parti esclamare: Non ragionate! Il militare dice: Non ragionate, ma fate l'esercizio! L'agente delle tasse dice: Non ragionate, ma pagate! Il prete dice: Non ragionate, ma credete! Qui abbiamo tante limitazioni della libertà. Ora quale limitazione è contraria alla illuminazione? E quale non vi è contraria, ma anzi vi contribuisce? —Io rispondo: il pubblico uso della ragione deve sempre essere libero ed esso solo può servire ad illuminare gli uomini; l'uso privato della stessa

deve invece essere spesso molto strettamente limitato, senza che ciò particolarmente nocca al progresso dell'illuminismo. Io intendo per uso pubblico della ragione quello che uno ne fa, come studioso, dinanzi al pubblico dei lettori. Intendo per uso privato l'uso che egli deve fare della propria ragione in un dato posto od ufficio civile a lui affidato. In quelle pratiche, le quali riflettono il pubblico interesse, è necessario un certo meccanismo, per virtù del quale alcuni membri della comunità debbono comportarsi del tutto passivamente, affine di poter essere indirizzati, per un artificioso accordo, verso le finalità pubbliche o almeno essere trattenuti dalla loro distruzione. Qui certo non è lecito ragionare: bisogna ubbidire. Ma in quanto questo membro del meccanismo statale si considera come membro della comunità, anzi della umanità civile, quindi in qualità di studioso, esso può benissimo ragionare senza che ne soffrano gli affari, ai quali esso, come membro passivo, è applicato. Così sarebbe esiziale se un militare, comandato dai superiori, volesse in servizio apertamente ragionare sulla convenienza o sull'utilità dei comandi: egli deve ubbidire. Ma non può equamente venir impedito, come studioso, di fare osservazioni sulle deficienze del servizio bellico e di sottoporle al giudizio del pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare le imposte: anzi un biasimo indiscreto, nell'atto che si paga, può essere punito come uno scandalo (che potrebbe provocare una resistenza generale). Ma con tutto ciò lo stesso non agisce contro il dovere di cittadino quando, come studioso, esprime pubblicamente i suoi pensieri contro l'inopportunità ed anche l'ingiustizia di tali imposizioni.

[da I. KANT, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, 1794, Ed. UTET]

Immanuel Kant (Königsberg, 22 aprile 1724 – Königsberg, 12 febbraio 1804) è stato un filosofo tedesco. Fu il più importante esponente dell'Illuminismo tedesco, anticipatore degli elementi basilari della filosofia idealistica e di gran parte di quella successiva. Kant concepì la propria filosofia come una rivoluzione filosofica (o "rivoluzione copernicana"), volta a superare il dogmatismo metafisico del pensiero precedente ed ad assumere i caratteri di una ricerca critica sulle condizioni del conoscere. Benché gli elementi propri dell'idealismo trascendentale kantiano siano stati nel tempo oggetto di numerose critiche, soprattutto di natura logica (Brentano, Boole, Frege, Russell, Wittgenstein, Kripke) e nonostante che, in particolare, uno dei pilastri della sua filosofia critica, vale a dire l'idealismo delle categorie di spazio e tempo, sia



stato rigettato dalla fisica contemporanea (Einstein), Kant rimane una chiave fondamentale per la comprensione della filosofia moderna, di cui è universalmente considerato la figura fondante che aprirà la strada al Romanticismo e alla filosofia contemporanea. L'obiettivo principale del pensiero di Immanuel Kant è quello di identificare le condizioni entro le quali una conoscenza possa essere ritenuta valida.[...] Ogni interesse della mia ragione (tanto quello speculativo quanto quello pratico) si concentra nelle tre domande seguenti:

1. **Che cosa posso sapere?**
2. **Che cosa devo fare?**
3. **Che cosa ho diritto di sperare?**

Nella matematica e nella fisica l'uomo esprime giudizi universali e necessari astraendo dai dati diretti dell'esperienza sensibile. L'illuminismo aveva visto in questo il segno evidente di ciò a cui può giungere la ragione, ma lo scetticismo di Hume aveva contestato i fondamenti teorici della moderna scienza galileiana e newtoniana. Kant sente quindi l'esigenza di ritrovare sicure basi teoriche e di identificare i fondamenti filosofici che rendono possibile all'uomo il trascendere i dati empirici immediati, limitati e contingenti con l'obiettivo di giungere a conoscenze universali e necessarie.

La metafisica era giunta alla conclusione di potersi porre come una vera e propria scienza in grado di offrire all'uomo verità certe. Kant si domanda se questo avventurarsi della ragione oltre i limiti dell'esperienza sia un percorso coerente e certo per comprendere e dare fondamento alle idee metafisiche di Dio, dell'immortalità dell'anima, delle leggi morali universali. Kant, seguendo l'impronta illuministica del suo tempo, crede che tutte queste problematiche possano risolversi solo sottoponendole all'esame critico della ragione:

«La nostra epoca è la vera e propria epoca della critica cui tutto deve sottomettersi.

La religione mediante la sua santità e la legislazione mediante la sua maestà vogliono di solito sottrarsi alla critica. Ma in tal caso esse suscitano contro di sé un giusto sospetto e non possono pretendere un rispetto senza finzione, che la ragione concede soltanto a ciò che ha potuto superare il suo esame libero e pubblico.»
[Wikipedia]

4. Il progetto dell'illuminismo

Non è semplice dire in che cosa consista esattamente il progetto dell'illuminismo, per due motivi. Innanzitutto è un periodo di conclusione, di ricapitolazione, di sintesi e non di innovazione radicale. Le sue idee portanti non nascono nel XVIII secolo; quando non derivano dall'età classica, portano i segni dell'alto medioevo, del rinascimento e del classicismo. Gli illuministi fanno proprie e formulano opinioni che in passato erano in contrasto. Pertanto, come più volte hanno sottolineato gli storici, bisogna liberarsi di alcune immagini convenzionali. Essi sono al tempo

stesso razionalisti ed empiristi, eredi tanto di Cartesio

quanto di Locke, accolgono gli antichi e i moderni, gli universalisti e i particolaristi, sono appassionati di storia e di eternità, di dettagli e di astrazioni, di natura e di arte, di libertà e di uguaglianza. Non si tratta di elementi nuovi, ma vengono combinati in maniera differente: non soltanto sono stati organizzati tra loro, ma, aspetto essenziale, all'epoca dei lumi queste idee lasciano i libri per entrare a far parte del mondo reale. Il secondo ostacolo consiste nel fatto che il pensiero dell'illuminismo è sviluppato da moltissimi individui che non condividono affatto le medesime opinioni e sono costantemente impegnati in accese discussioni, da un paese all'altro e all'interno del proprio. Il tempo trascorso ci aiuta a effettuare una scelta, senza dubbio, ma solo fino a un certo punto: le divergenze di allora hanno dato vita a scuole di pensiero che si scontrano ancora oggi. L'illuminismo ha rappresentato un'epoca di dibattiti piuttosto che di consensi. Molteplicità temibile, dunque e tuttavia, anche questo è sicuro, identifichiamo senza troppa difficoltà l'esistenza di ciò che si può definire come un progetto dell'illuminismo. Tre sono le idee alla base del progetto, arricchito anche dalle loro innumerevoli conseguenze: l'autonomia, la finalità umana delle nostre azioni e in ultimo l'universalità. Cerchiamo di spiegarci meglio. Il primo aspetto essenziale di questo movimento consiste nel privilegiare ciò che ciascuno sceglie e decide in autonomia, a detrimento di quanto ci viene imposto da un'autorità esterna. Tale preferenza comporta due aspetti, l'uno critico e l'altro costruttivo: bisogna sottrarsi a ogni forma di tutela imposta agli uomini dall'esterno e lasciarsi guidare dalle leggi, norme e regole volute dagli stessi individui ai quali esse si rivolgono. Emancipazione e autonomia sono i termini che indicano le due fasi, altrettanto indispensabili, di un medesimo processo. Per potersi dedicare bisogna disporre di una completa libertà di analizzare, discutere, criticare, dubitare; non esistono più dogmi o istituzioni intoccabili. Una conseguenza indiretta, ma decisiva, di questa scelta è il vincolo imposto alle caratteristiche di ogni forma di autorità; deve essere della stessa natura degli uomini, vale a dire naturale e non soprannaturale. E in questo senso che l'illuminismo dà vita a un mondo «disincantato», che obbedisce da un capo all'altro alle stesse leggi fisiche o, per quanto riguarda le società umane, rivela gli stessi meccanismi di comportamento. [...]

La prima autonomia a essere conquistata è quella della conoscenza. Essa prende le mosse dal principio che nessuna autorità, a prescindere dalla solidità e dal prestigio di cui possa godere, è al riparo dalle critiche. La conoscenza ha solo due fonti, la ragione e l'esperienza, entrambe alla portata di tutti. La ragione è valorizzata come strumento di conoscenza, non come motore dei comportamenti umani, si oppone alla fede, non

alle passioni. Esse, al contrario, sono a loro volta libere dai vincoli che provengono dall'esterno. La liberazione della conoscenza apre la via maestra che conduce al pieno sviluppo della scienza. Allora tutti vorrebbero mettersi sotto la protezione di un personaggio che non è un filosofo, ma uno scienziato: Newton gioca per il secolo dei lumi un ruolo simile a quello che assumerà Darwin per i secoli successivi. La fisica compie progressi impressionanti, seguita dalle altre scienze, la chimica, la biologia e perfino la sociologia o la psicologia. I promotori di questa nuova corrente di pensiero vorrebbero diffondere i lumi ovunque, perché sono persuasi che serviranno al bene di tutti: la conoscenza è liberatrice, questo è il postulato. Essi favoriranno, dunque, l'educazione in tutte le sue forme, a partire dalla scuola fino alle accademie di studiosi, e la diffusione del sapere, attraverso pubblicazioni specializzate o enciclopedie che si rivolgono al grande pubblico. Il principio di autonomia cambia radicalmente tanto la vita dell'individuo quanto quella delle società. La lotta per la libertà di coscienza, che consente a ciascuno di scegliere la propria religione, non è nuova, ma deve essere continuamente ripresa da capo e si trasforma in esigenza di libertà d'opinione, d'espressione, di pubblicazione. Accettare che l'essere umano sia la fonte della propria legge significa anche accettarlo in tutto e per tutto, così com'è e non come dovrebbe essere. In lui coesistono corpo e spirito, passioni e ragione, sensualità e meditazione. Solo a osservare gli uomini in carne e ossa, senza limitarsi a un'immagine astratta e idealizzata, ci si rende anche conto che sono infinitamente diversi tra loro, come si può constatare passando di paese in paese, o anche semplicemente da un individuo all'altro. È ciò che sapranno dire, meglio di ogni trattato scientifico, i nuovi generi che pongono l'individuo al centro della loro attenzione: da un lato il romanzo, dall'altro l'autobiografia.[...] L'esigenza d'autonomia trasforma le società politiche ancora più profondamente; prolunga e porta a compimento la separazione fra temporale e spirituale. Nel secolo dei lumi essa produce una prima forma d'azione: gli autori di ricerche liberamente condotte si sforzano di comunicare i risultati che hanno ottenuto ai sovrani illuminati, perché questi ultimi modifichino la loro politica: è ciò che ci si attende da Federico II a Berlino, Caterina II a San Pietroburgo o Giuseppe II a Vienna. A parte il dispotismo illuminato, che coltiva l'autonomia della ragione presso il monarca mantenendo al tempo stesso la sottomissione del popolo, questa esigenza conduce a due principi. Il primo è quello della sovranità, principio di antica data, ma che riceve qui un nuovo contenuto: la fonte di ogni potere risiede nel popolo e nulla è superiore alla volontà generale. Il secondo è quello della libertà dell'individuo di fronte a ogni potere di stato, legittimo o illegittimo, nei limiti di una sfera a lui propria; per garantire questa libertà si presta grande attenzione al pluralismo e all'equilibrio dei

diversi poteri. In ogni occasione si assiste alla separazione del potere teologico da quello politico: quest'ultimo si organizza ormai in funzione di criteri propri. Tutti i settori della società tendono a divenire laici, gli individui invece rimangono credenti. Questo programma riguarda non solo il potere politico, ma anche la giustizia: il delitto, torto causato alla società, è il solo a essere punito e deve essere distinto dal peccato, colpa morale rispetto alla tradizione. E anche la scuola, destinata a essere sottratta al potere ecclesiastico per diventare un luogo di diffusione dei lumi, aperta a tutti, quindi gratuita, e al tempo stesso obbligatoria per tutti. E poi la stampa periodica, dove può trovare spazio il dibattito pubblico.

E ancora l'economia, che deve essere liberata dai vincoli artificiali e permettere la libera circolazione dei beni; che deve fondarsi sul valore del lavoro e dell'impegno individuale, piuttosto che gravarsi di privilegi e gerarchie, retaggio del passato. Il luogo più adatto per tutti

questi mutamenti è il grande centro urbano, che favorisce la libertà degli individui e al tempo stesso offre loro l'occasione d'incontrarsi e discutere insieme. La volontà dell'individuo, come quella delle comunità, si è emancipata dalle tutele di un tempo; ciò significa che ormai è completamente libera, che non ha più alcun limite? No: lo spirito dell'illuminismo non si riduce alla sola esigenza di autonomia, ma fornisce anche i propri strumenti di controllo. Il primo riguarda la finalità delle azioni umane liberate, che a sua volta scende in terra: non più Dio come obiettivo, ma gli uomini. In questo senso l'illuminismo è un umanesimo o, se vogliamo, un antropocentrismo. [...]

La seconda restrizione che colpisce la libera azione degli individui come comunità consiste nell'affermare che tutti gli esseri umani, in ragione della loro stessa natura di uomini, possiedono diritti inalienabili. Qui l'illuminismo fa propria l'eredità del pensiero del diritto naturale, così come viene formulato nel XVII e XVIII secolo: accanto ai diritti di cui godono nel quadro della loro società, i cittadini ne detengono altri, comuni a tutti gli abitanti della Terra e dunque a ciascuno, diritti non scritti, ma non per questo meno vincolanti. Ogni individuo ha diritto alla vita; perciò la pena di morte è illegittima, anche quando punisce un criminale che ha ucciso; se l'assassinio privato è un crimine, come potrebbe non essere tale quello pubblico? Ogni individuo ha diritto all'integrità della persona; perciò la tortura è illegittima, anche quando viene praticata in nome della ragion di stato. L'appartenenza al genere umano, all'umanità intera è ancora più importante dell'appartenenza all'una o all'altra società. L'esercizio della libertà è dunque limitato dall'esigenza dell'universalità e il sacro, che ha lasciato i dogmi e le reliquie, si incarna ormai in questi «diritti dell'uomo» nuovamente riconosciuti. Se tutti gli esseri umani possiedono un insieme di diritti identici, ne consegue che

sono uguali tra loro di diritto: la richiesta di uguaglianza deriva dall'universalità.

Essa consente di dare inizio a lotte che durano ancora ai giorni nostri: le donne devono essere uguali agli uomini di fronte alla legge; la schiavitù deve essere abolita, perché l'alienazione della libertà di un essere umano non può mai essere legittima; i poveri, quelli che non hanno voce in capitolo, gli emarginati, devono essere riconosciuti nella loro dignità e i bambini percepiti come individui.

Quest'affermazione dell'universalità umana suscita interesse per società diverse da quella in cui si è nati. I viaggiatori e gli studiosi non possono, da un giorno all'altro, smettere di giudicare gli altri popoli secondo criteri che derivano dalla loro cultura; tuttavia, la loro curiosità viene risvegliata ed essi diventano consapevoli delle molteplici forme che può assumere la civiltà e cominciano a raccogliere informazioni ed elaborare analisi, che poco per volta cambieranno l'idea che hanno di umanità. Lo stesso accade per la pluralità nel tempo: il passato cessa di essere l'incarnazione di un ideale eterno o un semplice repertorio di esempi, per diventare una successione di epoche storiche, ciascuna con la propria coerenza e i propri valori. Conoscere società diverse da quella in cui vive consente all'osservatore nello stesso tempo di rivolgere su di sé uno sguardo meno ingenuo: non confonde più la propria tradizione con l'ordine naturale del mondo. Per questo motivo il francese Montesquieu può criticare i persiani, ma anche immaginare che esistano persiani che criticano a buon diritto i francesi. Se oggi vogliamo trovare nell'illuminismo un valido aiuto per affrontare le difficoltà di tutti i giorni, non possiamo accogliere così come sono le affermazioni fatte nel XVIII secolo [...].

Piuttosto, abbiamo bisogno di un nuovo studio su questo movimento, che conservi l'eredità del passato, sottoponendola tuttavia a un esame critico, confrontandola lucidamente con le sue conseguenze desiderabili e indesiderabili.

Così facendo, non rischiamo di tradirlo, anzi, è vero il contrario: è proprio criticandolo che gli restiamo fedeli e mettiamo in pratica il suo insegnamento.

[T. Todorov, *Lo spirito dell'illuminismo*, Ed. Garzanti, 2007]

Cvetan (o Tzvetan) Todorov (Sofia, 1^o marzo

1939 - Parigi, 7 febbraio 2017) è stato un filosofo e saggista bulgaro naturalizzato francese.

Nel suo libro "**Lo spirito dell'illuminismo**", si interroga su quale può essere il fondamento intellettuale e morale della nostra società, dopo la morte di Dio e il crollo delle utopie.

La nostra identità di uomini moderni si è formata nei decenni che hanno preceduto la rivoluzione



francese, grazie a un movimento che ha toccato la filosofia e la politica, le scienze e le arti, il romanzo e l'autobiografia.

E proprio da questa straordinaria esperienza, suggerisce lo spirito dell'illuminismo, che dobbiamo ripartire per orientarci dopo le grandi tragedie del XIX e XX secolo, senza precipitare nell'irrazionalismo identitario e fondamentalista. Da grande storico della cultura, Todorov identifica i cinque termini chiave dell'illuminismo:

autonomia, laicità, verità, umanità e universalità, a partire dai quali ricostruisce il progetto del secolo dei lumi.

Attraverso il continuo confronto tra passato e presente, Todorov cerca in quell'atteggiamento gli elementi che possono esserci utili oggi, in un'epoca che ci pone nuove sfide.

E, in un'esposizione sintetica e brillante, che si muove abilmente tra riflessione filosofica e attualità, sottolinea i legami profondi tra l'illuminismo e l'eredità europea. [IBS,it]

La conquista dell'America. Il problema dell'«altro» è un altro libro importante di Todorov, tratta del rapporto con l'altro analizzando gli avvenimenti storici avvenuti durante la conquista del Messico. Todorov osserva come durante le varie fasi della conquista si verificano due comportamenti:

1. o gli indigeni sono identificati come diversi, ma in tal caso inferiori e quindi adatti ad essere conquistati e sfruttati;
2. oppure essi sono riconosciuti come uguali ed in tal caso devono essere assimilati alla cultura spagnola.

In ogni caso, il comportamento degli spagnoli in questo frangente, ma in generale di tutti gli europei nella conquista dell'America, è stato tale da portare sempre alla distruzione della cultura indigena.

Alla domanda: come comportarsi nei confronti dell'altro?

Rispose: «Non sono in grado di rispondere se non narrando una storia esemplare»

[Wikipedia]

MICHELE CILIBERTO (Napoli, 16 luglio 1945) è un filosofo e storico italiano considerato uno dei



massimi esperti del pensiero di Giordano Bruno.

Al centro dell'attività scientifica di Michele Ciliberto sono tre problemi:

1. la filosofia del Rinascimento con speciale attenzione all'opera e alle figure di Giordano Bruno (al quale ha dedicato molti lavori) e di Niccolò Machiavelli;
2. la filosofia contemporanea, in modo parti-

colare la 'tradizione' italiana (Gramsci, Croce, Gentile, Cantimori, Garin).

3. la filosofia politica e in maniera specifica la crisi della democrazia rappresentativa. [Wikipedia]

Sono persuaso che la lezione dell'Umanesimo sia oggi particolarmente attuale, e questo per un motivo preciso: alla radice, esso è sempre stato una interrogazione sulla condizione dell'uomo, sul suo destino, ed è diventato attuale ogni volta che si è riaperto questo problema, specie in tempi di crisi e di trasformazione come quelli che anche a noi sono toccati in sorte. Oggi [...] il problema dell'uomo e del suo destino è ridiventato centrale per tutti: [...] su questo punto [...] i grandi pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento hanno molto ancora da dirci, come sanno fare i classici. Rileggere i loro testi oggi è un'esperienza preziosa, perché sulla condizione umana essi si sono intensamente interrogati. Naturalmente, questa lettura può avere senso se vengono liberati dalle tradizioni - a volte dai veri e propri miti - che si sono accumulati su di loro, cercando, per quanto è possibile, di cogliere, oltre le immagini costruite dalla storiografia, ciò che essi sono stati ed hanno cercato di dire. E guardandoli, oggi, da una diversa distanza appaiono con chiarezza i tratti profondamente drammatici, e coinvolgenti, della loro meditazione sulla condizione umana, della quale essi segnalano i limiti con una forza e un vigore straordinari [...].

[da M. Ciliberto, *Il nuovo umanesimo*, Ed. Laterza, 2017]

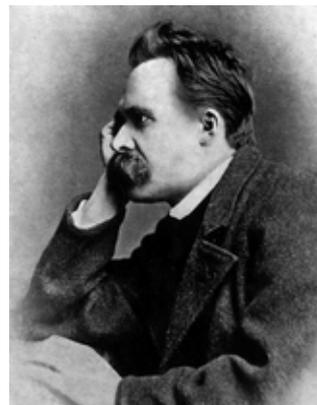
3b. UNO SGUARDO SULL'OGGI

1. Il novecento e la crisi - I "maestri del sospetto"

"Un giorno sarò legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme una crisi, quale mai si era vista sulla terra, la più profonda collisione della coscienza, una decisione evocata contro tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite. La mia verità è tremenda: perché fino a oggi si chiamava verità la menzogna."

[F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, 1888]

Friedrich Wilhelm Nietzsche (Röcken, 15 ottobre 1844 - Weimar, 25 agosto 1900) è stato un filosofo, poeta, saggista, compositore e filologo tedesco.



Considerato tra i massimi filosofi e scrittori di ogni tempo, ebbe un'influenza controversa, ma indiscutibile, sul pensiero filosofico, letterario, politico e scientifico del mondo occidentale nel XX secolo.

La sua filosofia, in parte riconducibile al filone delle **filosofie della vita**, fu considerata da alcuni uno spartiacque fra la filosofia tradizionale e un nuovo modello di riflessione, informale e provocatorio. [Wikipedia]

"La filosofia della vita è una corrente filosofica sviluppatasi alla fine del secolo XIX in opposizione all'illuminismo, al positivismo e all'intellettualismo, spesso definita con il termine irrazionalismo.

I primi elementi di una "Lebensphilosophie" si trovano nell'ambito del primo romanticismo tedesco che concepiva l'esistenza come una continua tensione del finito verso l'infinito, aspirazione sempre delusa che generava o un ripiegamento su se stessi e distacco con un atteggiamento di pessimistica rinuncia, o al contrario esaltazione dello spirito istintuale o slancio vitale dell'essere umano, una lotta per la vita o un'accettazione religiosa del destino dell'uomo affidato alla provvidenza divina" [varie fonti]

In ogni caso, si tratta di un pensatore unico nel suo genere, sì da giustificare l'enorme influenza da lui esercitata sul pensiero posteriore.

Scrisse vari saggi e opere aforistiche sulla morale, la religione (in particolare quella cristiana), la società moderna, la scienza, intrise di una profonda lucidità e avversione alla metafisica e da una forte carica critica, sempre sul filo dell'ironia e della parodia. Nella sua filosofia si distingue una prima fase "wagneriana", che comprende *"La nascita della tragedia"* e le *"Considerazioni inattuali"*, in cui il filosofo combatte a fianco di **Richard Wagner** per una "riforma mitica" della cultura tedesca.

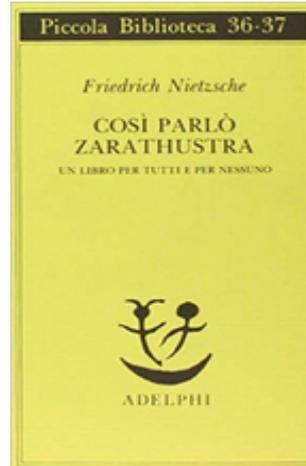
Questa fase sarà poi abbandonata e rinnegata con la pubblicazione di *"Umano, troppo umano"* (nella stagione cosiddetta "illuministica" del suo pensiero), per culminare infine, pochi anni prima del crollo nervoso del 1889 e dalla paralisi progressiva che metteranno fine alla sua attività (probabile conseguenza di una patologia neurologica o neuropsichiatrica ereditaria, oppure di neuro-sifilide) in una terza fase, prominente del suo pensiero, dedicata alla trasvalutazione dei valori e al nichilismo attivo, costellata dai concetti di oltreuomo, eterno ritorno e volontà di potenza, fase che ha il suo apice (e inizio) con la pubblicazione del celeberrimo **"Così parlò Zarathustra"**, seguito da altre importanti opere come *"Al di là del bene e del male"*, *"L'Anticristo"* e *"Il crepuscolo degli idoli"*.

Morì, dopo 11 anni e mezzo di infermità, di polmonite nel 1900, ormai paralizzato e in preda a demenza dopo ripetuti ictus che lo avevano colpito, lasciando una notevole eredità filosofica. [Wikipedia]

COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA

Un libro per tutti e per nessuno (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*) è il

titolo di un celebre libro del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche, composto in quattro parti, la prima nel 1883, la seconda e la terza nel 1884, la quarta nel 1885.



Gran parte dell'opera tratta i temi dell'eterno ritorno, della parabola della morte di Dio, e la profezia dell'avvento dell'oltreuomo, che erano stati precedentemente introdotti ne *La gaia scienza*. Definito dallo stesso Nietzsche come **"il più profondo che sia mai stato scritto"**, il libro è un denso ed esoterico trattato di filosofia e di morale, e tratta della discesa di Zarathustra

dalla montagna al mercato per portare l'insegnamento all'umanità. Ironicamente il testo utilizza uno stile simile a quello della Bibbia, ma contiene idee e concetti diametralmente opposti a quelli del cristianesimo e del giudaismo riguardo alla morale ed ai valori tradizionali.

Con questo testo Nietzsche prosegue la propria strada di allontanamento dalla filosofia di **Schopenhauer** e dal mondo di **Richard Wagner** a cui era stato fino ad allora legato. L'opera è il frutto della ripresa, da parte di Nietzsche, dello studio di un autore amatissimo sin da quando era diciottenne, **Ralph Waldo Emerson**. I temi emersoniani percorrono infatti tutta l'opera: tra questi spiccano la fiducia in se stessi, l'affermazione della vita intramondana (*interiore terrena*), l'amore del fato e l'idea dell'oltreuomo.

Scarica il libro in formato PDF

"Dal punto di vista filosofico, la psicoanalisi dovette assumere la posizione seguente: che lo psichico non coincide con il cosciente; che i processi psichici sono di per se stessi inconsci; che soltanto attraverso la prestazione di particolari sistemi vengono resi coscienti." [S. FREUD, Breve compendio di psicoanalisi, 1923]

Sigmund Freud, (Freiberg, 6 maggio 1856 - Hampstead, 23 settembre 1939) è stato un neurologo, psicoanalista e filosofo austriaco, fondatore della psicoanalisi, sicuramente la più famosa tra le correnti teoriche e pratiche della psicologia.



È noto per aver elaborato una teoria scientifico-filosofica, secondo la quale i processi psichici inconsci esercitano influssi determinanti sul pensiero, sul comportamento umano e sulle interazioni tra individui: di formazione medica, tentò di stabilire

correlazioni tra la visione dell'inconscio, rappresentazione simbolica di processi reali, e delle sue componenti con le strutture fisiche della mente e del corpo umano, teorie che hanno trovato parziale conferma anche nella moderna neurologia e psichiatria.

Nella psicoanalisi l'impulso sessuale infantile e le sue relazioni con il rimosso sono alla base dei processi interpretativi. Molti dissensi dalle teorie di Freud, e quindi indirizzi di pensiero alternativi (Adler, Jung e altri) nascono dalla contestazione del ruolo, ritenuto eccessivo, riconosciuto da Freud alla sessualità.

In un primo momento si dedicò allo studio dell'ipnosi e dei suoi effetti nella cura di pazienti psichiatrici, influenzato dagli studi di Joseph Breuer sull'isteria, in particolare dal caso Anna O. (ossia Bertha Pappenheim, futura fondatrice dei movimenti di assistenza sociale e di emancipazione femminile), al quale s'interessò sulla base delle considerazioni di Charcot, che individuava nell'isteria un disturbo della psiche e non una simulazione, come ritenuto fino ad allora. Dalle difficoltà incontrate da Breuer nel caso, Freud costruì progressivamente alcuni principi basilari della psicoanalisi relativi alle relazioni medico-paziente: la resistenza e il transfert. Di questo periodo furono le intuizioni che formano il nucleo della psicoanalisi: il metodo d'indagine mediante l'analisi di associazioni libere, lapsus (da cui il lapsus freudiano), atti involontari, atti mancati e l'interpretazione dei sogni, e concetti come la pulsione (Eros e Thanatos), il Complesso di Edipo, la libido, le fasi dello sviluppo psicosessuale e le componenti dell'inconscio e della coscienza: **Es, Io, Super-Io**, in sintesi:

- **Es** (Il termine *Es* è il pronome neutro singolare tedesco e corrisponde al latino **id**) e rappresenta il subconscio istintivo, primordiale, derivante dalla natura umana e spinto dalle pulsioni sessuali, (una sorta di serbatoio dell'energia psichica e delle pulsioni inconscie, in parte ereditate per via genetica, in parte acquisite con l'esperienza e poi rimosse.)
- **Io** rappresenta la parte emersa, cosciente (secondo Freud situato nella corteccia cerebrale). Viene anche descritto come quella parte dell'Es che è stata modificata dalla vicinanza e dall'influsso del mondo esterno.
- **Super-Io** (in latino Super-ego) è una super-coscienza maturata dalla "civilizzazione" dell'uomo, che si origina dalla interiorizzazione dei codici di comportamento, divieti, ingiunzioni, schemi di valore, che si attuano all'interno del rapporto con la coppia dei genitori.

Le idee e le teorie di Freud (viste con diffidenza negli ambienti della Vienna del XIX secolo) sono ancora oggi dibattute, non solo in ambito medico-scientifico, ma anche accademico, letterario,

filosofico e culturale. Molti hanno messo in discussione l'efficacia terapeutica della psicoanalisi. Di questo fatto, lo stesso Freud era probabilmente consapevole, affermando che la psicoanalisi era una valida terapia, ma sarebbe poi stata superata da altre teorie della mente più raffinate ed evolute. [Wikipedia e altre fonti]

«L'avvenire forse ci insegnerà ad influenzare direttamente, con speciali sostanze chimiche, le quantità d'energia e la loro distribuzione nell'apparato psichico. Probabilmente il futuro stabilirà che l'importanza della psicoanalisi come scienza dell'inconscio oltrepassa di gran lunga la sua importanza terapeutica.»

[Sigmund Freud]

5. La modernità

I fattori che "costruiscono" l'uomo moderno (occidentale)

- La nascita della scienza moderna
- La sviluppo della tecnica
- L'affermazione del capitalismo

1. "Moderno/Modernità"

Il termine moderno rimanda a vari significati collegati fra loro.

Prima di tutto, nel linguaggio comune, quando parliamo della vita moderna o di un ritrovato moderno, usiamo il termine come lo usava la Scolastica nei secoli XIII-XIV per indicare la "nuova" logica [via moderna] contro la logica aristotelica [via antiqua]: usiamo moderno (dal latino modo, «adesso») nel senso di attuale, del nostro tempo, dei nostri giorni.

In un secondo senso, che possiamo definire manualistico (o storiografico), moderno indica l'età moderna, cioè l'epoca che inizia alla fine del sec XV, si sviluppa pienamente nel secolo successivo, per concludersi nei secc. XVIII-XIX. Gli storici individuano fra i fattori di trasformazione rispetto alla precedente età medievale:

- la così detta *scoperta dell'America* e i nuovi orizzonti aperti delle "esplorazioni geografiche"
- lo sviluppo della cultura umanistico-rinascimentale
- la Rivoluzione astronomica e la Rivoluzione scientifica
- l'invenzione della stampa
- la rottura dell'unità della Chiesa occidentale in seguito alle Riforme religiose (luterana, calvinista, anglicana)
- i nuovi equilibri politici legati al nascere degli "Stati"
- l'affermazione del sistema capitalistico, che porta alle grandi trasformazioni del mondo economico
- e della società fra la fine del sec. XVIII e la metà del sec. XIX, la c.d. Rivoluzione industriale.

Esiste un terzo uso del termine, che rimanda a una interpretazione più che a una descrizione del moderno. La "modernità" in questo senso può esistere in ogni epoca (anche se per caso coincide con l'epoca moderna, oppure con quella contemporanea, o con entrambe), purché risponda a certe caratteristiche. In questo terzo uso trovano posto non solo le autodescrizioni del moderno, cioè le definizioni di esso da parte di autori o correnti che si collocano all'interno della modernità, ma anche le critiche della modernità: in questo senso, moderno può essere contrapposto a tradizionale, oppure a post-moderno.

[da Dizionario di Filosofia, Ed. Le Monnier, p. 252]

2. Modernizzazione e modernità

Per modernizzazione intendiamo l'insieme dei processi di cambiamento su larga scala mediante i quali una determinata società tende ad acquisire le caratteristiche economiche, politiche, sociali e culturali considerate proprie della modernità.

Il concetto di modernizzazione implica quindi il concetto di modernità nel significato che esso ha acquisito nel XVIII secolo, anche se le sue origini risalgono a molti secoli prima. Il termine tardo latino *modernus* deriva da *modo*, che significa ora, recentemente, e risale alla fine del V secolo d.C. È stato usato in senso antinomico rispetto ad *antiquus*, in particolare da sant'Agostino per contrapporre la nuova era cristiana all'antichità pagana.

La venuta di Cristo segna una radicale rottura che divide il tempo storico in un prima e in un dopo e introduce, sulla scorta della tradizione messianica ebraica, il messaggio della redenzione.

Nonostante l'enfasi posta sull'attesa messianica della seconda venuta di Cristo e del giudizio universale, particolarmente intensa nei movimenti millenaristi, non vi è, tuttavia, nel pensiero medievale quell'orientamento al futuro e quella valorizzazione del nuovo che sono tipici della modernità. Al contrario, la netta distinzione tra il tempo sacro e il tempo profano e tra la città di Dio e la città dell'uomo induce a svalutare il nuovo come espressione di superficialità e di vanità.

E allo stesso tempo, l'esperienza quotidiana della popolazione, che vive in grande maggioranza nelle campagne, mantiene in vita la concezione naturalistica del mondo antico che considera il tempo a immagine del ciclo delle nascite e delle morti, della successione delle stagioni dell'anno, e dell'alternarsi del giorno e della notte.

L'Umanesimo e il Rinascimento rivalutano il tempo secolare e aprono nuovi, vasti orizzonti geografici e culturali alla civiltà europea; introducono il concetto di medioevo tra l'evo antico e quello moderno e distinguono gli stati e le società 'antiche' da quelle 'moderne'. La nuova epoca è vista come una rinascita e un radicale cambiamento dopo la stagnazione e quella che Petrarca definisce la «barbarie del Medioevo»; ma il nuovo risveglio viene tuttavia concepito sul modello dell'antichità classica. La cultura rinascimentale

rivaluta l'interesse per la realtà mondana e ne afferma l'autonomia, e sviluppa una nuova fiducia nella ragione critica e nella creatività umana; Machiavelli, ad esempio, non crede in alcun disegno ordinatore, naturale o divino, della politica, e ritiene che sia proprio la politica a creare l'ordine sociale. Ma cerca nei canoni eterni dell'antichità greco-romana la legittimazione delle proprie audaci innovazioni. Il Rinascimento offre, dunque, un contributo essenziale alla formazione del concetto di modernità, che resta tuttavia ancora incompleto, per la persistente dominanza del modello della classicità. Un successivo passaggio fondamentale è rappresentato dalla filosofia del XVII secolo e in particolare dalla controversia degli antichi e dei moderni, da cui i secondi escono vincitori. All'opinione tradizionale secondo cui gli antichi sono più saggi Bacone contrappone genialmente l'argomento che siamo noi moderni 'i veri antichi' poiché abbiamo potuto beneficiare di una più lunga storia del mondo e poiché, se la verità è figlia del tempo, dobbiamo essere più vicini alla verità. Aspetto essenziale dell'affermazione della cultura moderna è la tesi cartesiana di una ricostruzione della conoscenza sulla base della sola ragione umana, che comporta un rifiuto dei sistemi filosofici precedenti.

In questo clima intellettuale, alimentato dai grandi progressi della scienza galileiana e newtoniana, si fa strada la convinzione che vada abolita la tirannia degli antichi pensatori e si sviluppa una nuova fiducia nell'educazione progressiva dell'umanità e nelle grandi invenzioni dei tempi moderni (secondo Bacone, la stampa, la polvere da sparo e il compasso) che hanno trasformato il mondo. Tuttavia, la nozione di progresso non è ancora pienamente sviluppata e rimane commista alla radicata convinzione che decadenza e degenerazione siano almeno altrettanto connaturate al destino dell'umanità in quelli che Vico definisce 'i corsi e i ricorsi' della storia; una concezione questa che continuerà a lungo a essere egemone nelle culture non occidentali.

E proprio questa concezione del tempo e della storia che viene modificata nella cultura occidentale nel corso del secolo successivo, in virtù della duplice grande trasformazione, politica e industriale, che modifica il concetto di rivoluzione e conferisce sostanza concreta alla nozione di progresso. E soltanto allora che si afferma compiutamente il concetto di modernità. Con l'Illuminismo si compie l'identificazione fondamentale del moderno con il qui e ora, così che da allora innanzi la società moderna è la nostra società, la società in cui viviamo, sia che siamo cittadini della fine del Settecento o cittadini della fine del XX secolo. La società moderna non nega la storia, in quanto il confronto con il passato è un termine di confronto necessario, ma non vede nel passato particolari modelli da imitare né particolari lezioni da apprendere. La massima ciceroniana *historia magistra vitae* esprime esemplarmente la concezione preilluministica

della storia come ricco serbatoio di esempi per orientare l'agire umano e implica una concezione dell'esperienza umana fondamentalmente uniforme e immutabile, scandita da eventi ricorrenti, in cui si attribuisce particolare valore all'esperienza. La concezione tradizionale della storia e del tempo storico viene gradualmente modificata nella seconda metà del XVIII secolo, aprendo la strada a una concezione della modernità che ha al suo centro l'idea di progresso elaborata da Kant, Condorcet, Turgot. Come osservano Tuveson (1964) e Koselleck (1985), il millenarismo cristiano viene secolarizzato, liberato dal 'terrorismo morale' dell'attesa apocalittica della fine del mondo, e trasformato nell'idea di un progresso scientifico e razionale del genere umano. Il passato non ci offre più esempi di vita, la sua autorità viene negata; ma ci aiuta a comprendere ciò che siamo divenuti, e per questo viene continuamente reinterpretato alla luce del presente. Una formulazione radicale di questo atteggiamento si ha nella Democrazia in America in cui Tocqueville scrive: «sono ritornato indietro di età in età fino alla più remota antichità, ma non ho trovato qualche cosa di analogo o parallelo a ciò che accadeva ai miei occhi, [...] il passato ha cessato di far luce sul futuro».

La modernità è un processo senza fine che implica l'idea dell'innovazione permanente, della continua creazione del nuovo. Vive nel presente ed è orientata al futuro, promuove l'innovazione ed è avida di novità; ha inventato, come osserva Kumar (1995), la tradizione del nuovo. La rivoluzione francese, e la connessa, anche se profondamente diversa, guerra di indipendenza americana, concretizzano la nuova concezione in una esperienza politica di massa. La rivoluzione francese è la prima rivoluzione moderna, e ha trasformato radicalmente il concetto stesso di rivoluzione. Nuovi eventi richiedono nuove parole, o nuovi significati di parole antiche. Il concetto astronomico di rivoluzione come perpetuo movimento ciclico dei corpi celesti dà vita al concetto politico di rivoluzione che ne condivide l'idea del capovolgimento, del 'sottosopra', ma significa anche il contrario del concetto astronomico, in

quanto rottura dell'esistente e creazione del nuovo; concetto analogo con riguardo alla dimensione spaziale, ma antinomico con riguardo alla dimensione temporale.

Se la rivoluzione francese ha dato alla modernità la sua forma e coscienza caratteristica, basata sulla ragione, la rivoluzione industriale le ha conferito la sua sostanza materiale. Il suo sviluppo esplosivo, la forza del vapore e dell'acciaio, l'accelerazione delle trasformazioni economiche, hanno attribuito proporzioni rivoluzionarie a grandi processi di cambiamento, che erano del tutto evidenti ai contemporanei che le sperimentavano nella loro vita quotidiana.

E poiché sono le società occidentali che mostrano le maggiori differenze e i maggiori contrasti con l'organizzazione economica e sociale, con i

rapporti politici e con i tratti culturali delle società precedenti, esse divengono il simbolo della modernità; e la modernizzazione tende a identificarsi con l'occidentalizzazione, nel senso che la società occidentale diviene civiltà mondiale (il che crea, come vedremo, complessi problemi interpretativi e metodologici).

La modernità assume anche, come argomenta Habermas (Il discorso filosofico della modernità, 1987), il significato di affermazione di libertà e diritti. Nello stesso tempo, e contraddittoriamente, il progetto moderno è un progetto universalizzante di emancipazione e una ideologia di legittimazione del potere espansionistico delle prime società moderne occidentali.

[da A. M MARTINELLI, La modernizzazione, Ed. Laterza, Bari 1998, pagg. 3-7]

3. Il dibattito sulla modernità. Due voci

3.1. "Critica della modernità"

Alain Touraine (Hermanville-sur-Mer, 3 agosto 1925) è un sociologo francese.



Tra i massimi esponenti della sociologia contemporanea, si è occupato in particolare di ricerche nel campo della sociologia industriale e dell'analisi politica, di teoria dell'azione e dei movimenti sociali successivi a quello operaio.

Nel suo pensare ha coniato uno dei termini più usati ed abusati dei nostri tempi: "**società post-industriale**". La sua analisi sociologica, lucida e attenta, spazia dalla politica all'etica individuale sino all'azione sociale, mantenendo sempre il suo cardine sui dinamismi sociali e sulla loro coesione. L'individuo, privato di un antico mondo sacro, diviene soggetto umano che, capace di trasformarsi, nel suo agire diventa creatore e arbitro del suo destino. [Wikipedia]

Presenza centrale nelle nostre idee e nelle nostre pratiche da oltre tre secoli, la modernità è oggi messa in discussione, respinta o ridefinita. Ma che cos'è la modernità?

L'idea di modernità, nella sua forma più ambiziosa, fu l'affermazione secondo cui l'uomo è ciò che fa, e dunque deve esistere una corrispondenza sempre più stretta tra la produzione, resa più efficace dalla scienza, dalla tecnologia o dall'amministrazione, l'organizzazione della società regolata dalla legge e la vita personale, mossa dall'interesse ma anche dalla volontà di liberarsi da tutte le costrizioni. Su cosa si basa questa corrispondenza tra una cultura scientifica, una società ordinata e individui liberi, se non sul trionfo della ragione?

Essa sola istituisce una corrispondenza tra l'azione umana e l'ordine del mondo; quella corrispondenza che tante concezioni religiose, nonostante il finalismo proprio delle religioni monoteistiche

basate su una rivelazione, già avevano cercato di instaurare. La ragione anima la scienza e le sue applicazioni; inoltre, comanda l'adattamento della vita sociale ai bisogni individuali o collettivi; infine, sostituisce all'arbitrio e alla violenza lo stato di diritto e il mercato. L'umanità, agendo secondo le sue leggi, procede contemporaneamente verso l'abbondanza, la libertà e la felicità. Proprio questa affermazione centrale è stata contestata o respinta dai critici della modernità. In cosa la libertà, la felicità personale o la soddisfazione dei bisogni sarebbero razionali? [...] Che l'autorità legale razionale sia associata all'economia di mercato nella costruzione della società moderna non basta (tutt'altro) a dimostrare che lo sviluppo e la democrazia siano legati reciprocamente dalla forza della ragione. [...]

La stessa critica vale, a maggior ragione, contro il presunto legame tra razionalizzazione e felicità. La liberazione dai controlli e dalle forme tradizionali di autorità consente la felicità ma non la garantisce; richiede la libertà ma contemporaneamente la sottopone all'organizzazione centralizzata della produzione e del consumo.

L'affermazione secondo cui il progresso sarebbe il cammino verso l'abbondanza, la libertà e la felicità, e questi tre obiettivi sarebbero strettamente legati gli uni agli altri, non è che un'ideologia costantemente smentita dalla storia. Inoltre, dicono i critici più radicali, il cosiddetto regno della ragione non coincide forse con l'influenza crescente del sistema sugli attori, con la normalizzazione e la standardizzazione che, dopo aver distrutto l'autonomia dei lavoratori, si estendono al mondo del consumo e della comunicazione? Questo dominio si esercita talvolta liberamente, talvolta in modo autoritario, ma in tutti i casi questa modernità, anche e soprattutto quando si richiama alla libertà del soggetto, ha come fine la sottomissione di ciascuno agli interessi di tutti, si tratti dell'impresa, della nazione, della società oppure della ragione stessa. E non è forse in nome della ragione e del suo universalismo che il dominio dell'uomo occidentale maschio, adulto e istruito si è esteso sul mondo intero, dai lavoratori ai colonizzati, dalle donne ai bambini? Come simili critiche potrebbero non risultare convincenti alla fine di un secolo dominato dal movimento comunista, che impose a un terzo del mondo regimi totalitari fondati sulla ragione, sulla scienza e sulla tecnica?

Ma l'Occidente risponde che da lungo tempo ormai diffida di questo razionalismo volontarista, di questo dispotismo illuminato. Lentamente, infatti, a una visione razionalistica dell'universo e dell'azione umana ha sostituito una concezione più modesta, puramente strumentale, di una razionalità messa sempre più al servizio di domande, di bisogni che, via via che ci si inoltra in una società di consumo di massa, sfuggono vie più alle regole cogenti di un razionalismo centrato sull'accumulazione piuttosto che sul consumo dei più. [...]

Ma altri critici insorgono contro questa concezione dolce della modernità. Non si perde forse essa nell'inconsistenza; non accorda la massima importanza alle esigenze mercantili più immediate, dunque meno importanti? Non è forse cieca in quanto riduce la società a un mercato e non si cura né delle diseguaglianze che essa accresce né della distruzione dell'ambiente naturale e sociale che essa accelera? [...]

Insomma, la società moderna tende a eliminare tutte le forme di sistema e tutti i principi di organizzazione per essere soltanto un flusso molteplice di mutamenti, dunque di strategie personali, relative all'organizzazione o politiche, regolate dalla legge e dai contratti?

Un liberalismo così coerente non definisce più alcun principio di governo, di gestione o di educazione. [...] Una concezione così debole della modernità non si vanifica da sé?

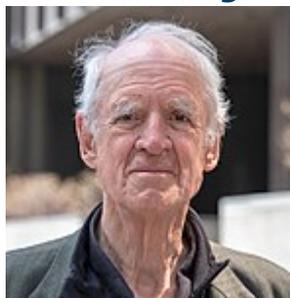
È questo il punto di partenza dei critici postmoderni. [...] Ma non è quella postmoderna una società] tutta fatta di varietà dove il qui e l'altrove, il vecchio e il nuovo coesistono senza pretesa di egemonia? E questa cultura postmoderna non è forse incapace di creare, non è forse ridotta a riflettere le creazioni delle altre culture, di quelle che si consideravano portatrici di una verità? [...] Ma occorre forse per questo passare nel campo avverso e aderire al ritorno in forze dei nazionalismi, dei particolarismi, degli integralismi, religiosi o no, che sembrano crescere ovunque, nei paesi più moderni come in quelli più brutalmente sconvolti da una modernizzazione forzata? Comprendere la formazione di simili movimenti richiede, certo, un'interrogazione critica sull'idea di modernità, quale si è sviluppata in Occidente, ma non può giustificare in alcun modo l'abbandono, contemporaneamente, dell'efficacia della ragione strumentale, della forza liberatrice del pensiero critico e dell'individualismo. [...] Se noi rifiutiamo il ritorno alla tradizione e alla comunità, dobbiamo cercare una nuova definizione della modernità e una nuova interpretazione della nostra storia «moderna», così spesso ridotta all'ascesa, necessaria e liberatrice al contempo, della ragione e della secolarizzazione. Se la modernità può essere definita solo attraverso la razionalizzazione e se, viceversa, una visione della modernità come flusso incessante di mutamenti tiene troppo poco conto della logica del potere e della resistenza delle identità culturali, non diviene forse chiaro che la modernità si definisce proprio grazie a questa separazione crescente tra il mondo oggettivo, creato dalla ragione in accordo con le leggi della natura, e il mondo della soggettività, cioè anzitutto dell'individualismo, o più precisamente di un appello alla libertà personale? La modernità ha infranto il mondo sacro, che era naturale e divino al tempo stesso, trasparente alla ragione e creato. Essa non l'ha sostituito con quello della ragione e della secolarizzazione, rinviando i fini ultimi in un mondo che l'uomo non potrebbe più raggiungere; essa ha imposto la

separazione tra un soggetto sceso dal cielo sulla terra, umanizzato, e il mondo degli oggetti, manipolati dalle tecniche. All'unità di un mondo creato dalla volontà divina, dalla ragione o dalla storia, ha sostituito la dualità di razionalizzazione e soggettivazione.

[da A. TOURAINE, Critica della modernità, Ed. Il Saggiatore, Milano 1993 [92], pagg. 11-15]

3.2. "Il disagio della modernità"

Charles Margrave Taylor (Montréal, 5 novembre 1931) è un filosofo e accademico canadese, che si è interessato soprattutto alla filosofia politica e alla filosofia delle scienze sociali, oltre che alla storia della filosofia.



I suoi maggiori contributi riguardano le aree del

comunitarismo, cosmopolitismo e i rapporti tra religione e modernità - in particolare la tematica della **secolarizzazione** che si riassume in:

- separazione tra istituzioni religiose e istituzioni secolari;
- declino delle credenze e delle pratiche religiose;
- confinamento della fede nella sfera privata.

Nella suo libro, **Il disagio della modernità**, (di seguito alcuni spunti) Taylor si concentrò su quelli che riteneva i principali problemi delle società moderne.

Affermò, in particolare, che la tradizionale tematizzazione dell'identità individuale, propria del liberalismo, è troppo astratta, monodimensionale, e strumentalista.

I teorici del liberalismo, avrebbero a suo giudizio ignorato i legami dell'individuo con la comunità e con gli «altri importanti». Una visione più realistica del sé dovrebbe riconoscere quelli che Taylor chiama gli «**orizzonti di significato**», il contesto di relazioni sociali e dialogiche con gli altri, all'interno delle quali acquisiscono importanza e significato le scelte etiche.

Senza il riconoscimento di tale contesto, le scelte della vita sono suscettibili alla perdita di significato, in quanto dotate di uguale valore.

[Wikipedia]

Mi propongo di scrivere qui su alcuni dei disagi della modernità. Intendo quei tratti della nostra cultura e società contemporanee che gli uomini sperimentano come una perdita o un declino, anche se la nostra civiltà 'si sviluppa'. Qualche volta abbiamo l'impressione che un qualche declino importante si sia verificato negli ultimi anni o decenni: per esempio a partire dalla seconda guerra mondiale, o negli anni Cinquanta. E talvolta la perdita è percepita su un periodo storico molto più lungo: non di rado, si vede nell'intera epoca moderna, dal Seicento in poi, l'arco temporale del declino. [...] Intendo scegliere

qui due di questi temi centrali, e tirarne poi in ballo un terzo, in larga misura derivato dai primi due. Benché non esauriscano affatto l'argomento, questi tre temi toccano una gran parte di ciò che ci turba e sconcerta riguardo alla società moderna.[...] I mutamenti che definiscono la modernità sono a un tempo ben noti e assai sconcertanti, ed è per questo che vale la pena di parlarne ancora.

1) La prima fonte di preoccupazione è l'individualismo. Naturalmente, il termine 'individualismo' designa anche quella che molti considerano la più bella conquista della civiltà moderna. Viviamo in un mondo in cui gli uomini hanno il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vita, di decidere in piena libertà di coscienza quali convinzioni abbracciare, di foggare la loro vita in mille diverse maniere su cui i loro antenati non avevano nessun controllo. E in genere questi diritti sono difesi dai nostri sistemi giuridici. [...]

La libertà moderna fu conquistata quando ci emancipammo dai vecchi orizzonti morali. In passato, gli uomini usavano vedersi come parte di un ordine più ampio. In alcuni casi, si trattava di un ordine cosmico, di una **Grande Catena dell'Essere**, in cui gli umani figuravano al posto che gli spettava, accanto agli angeli, ai corpi celesti e alle altre creature terrestri, loro simili.

Quest'ordinamento gerarchico dell'universo si rifletteva nelle gerarchie della società umana. Gli uomini si trovavano spesso confinati in un dato luogo, in un ruolo e in una condizione che erano propriamente i loro, e dai quali era praticamente impensabile allontanarsi. La libertà moderna nacque dal discredito in cui caddero questi ordinamenti. Ma, nel mentre stesso che ci limitavano, questi ordinamenti davano un senso al mondo e alle attività della vita sociale.[...]

Il discredito di questi ordinamenti è stato chiamato il 'disincantamento' del mondo. Con esso, le cose persero una parte della loro magia.

Per un paio di secoli, una vigorosa discussione s'è svolta intorno al problema se questo disincantamento sia stato in tutto e per tutto una buona cosa. Ma non su questo voglio concentrarmi qui. Intendo piuttosto guardare a quelle che a qualcuno sono parse le sue conseguenze sulla vita dell'uomo e sul significato della condizione umana. È stata ripetutamente espressa la preoccupazione che, insieme con i più vasti orizzonti d'azione, sociali e cosmici, l'individuo abbia perso qualcosa d'importante.[...] Nello scorso secolo Alexis de Tocqueville manifestò talvolta un atteggiamento del genere, parlando dei «piccoli e volgari piaceri» (La democrazia in America, vol. II, 1840) cui gli uomini aspirano nell'epoca della democrazia. [...]

Gli «ultimi uomini» di Nietzsche si trovano al nadir (**polo dell'emisfero celeste invisibile**), al punto d'arrivo di questo declino; nella loro vita non aspirano più a null'altro che a un «**miserabile benessere**».

[Così parlò Zarathustra, Pref., 1883-85].

Questa perdita di senso era legata a un restringimento. Gli uomini perdevano la visione più ampia perché si concentravano sulle loro vite individuali. L'eguaglianza democratica, scrive Tocqueville, spinge l'uomo al ripiegamento in se stesso, «e minaccia di rinchiuderlo del tutto nella solitudine del suo proprio cuore»

[La democrazia in America, vol. II, 1840].

In altre parole, il lato oscuro dell'individualismo è il suo incentrarsi sull'io, che a un tempo appiattisce e restringe le nostre vite, ne impoverisce il significato, e le allontana dall'interesse per gli altri e la società.

Recentemente questa preoccupazione è ricomparsa, in rapporto con i frutti della società permissiva, con i misfatti della "me generation" (*Il termine "Me generation" nato negli Stati Uniti si riferisce alla generazione del baby boom (quelle persone nate tra il 1946 e il 1964 in Nordamerica o in Europa) e alle qualità auto-coinvolute che alcune persone vi associano.*) o con il dominio del 'narcisismo', per rifarsi a tre delle formulazioni contemporanee più largamente note. Il senso che la vita si sia appiattita e ristretta, e che ciò sia connesso a un anormale e deplorabile assorbimento in sé medesimo dell'individuo, è tornato ad affacciarsi in forme specifiche della cultura contemporanea. [...]

2) Il disincantamento del mondo si collega a un altro fenomeno relevantissimo dell'età moderna, che pure turba grandemente molta gente. Potremmo chiamarlo il primato della ragione strumentale. Con 'ragione strumentale' intendo il tipo di razionalità cui ci rifacciamo quando calcoliamo l'applicazione più economica dei mezzi disponibili a un fine dato.

La sua misura del successo è il massimo di efficienza, il migliore rapporto costi-prodotto.

Non c'è dubbio che la liquidazione dei vecchi ordinamenti abbia immensamente allargato l'ambito della ragione strumentale. Una volta che la società non ha più una struttura sacra, una volta che gli assetti sociali e i modi d'azione non sono più fondati sull'ordine delle cose o sulla volontà di Dio, essi sono, in certo senso, del primo che allunga la mano per impossessarsene. Diventa possibile rimodellarli, e con essi le loro conseguenze per la felicità e il benessere degli individui. D'ora in avanti, il metro è quello della ragione strumentale.

Analogamente, non appena le creature che ci circondano hanno perso il significato conferitogli dal posto che occupavano nella catena dell'essere, eccole esposte al rischio di venir trattate come materia prima e strumenti dei nostri progetti. Per un verso, è stato un cambiamento liberatore. Ma c'è anche la diffusa e sgradevole sensazione che la ragione strumentale non solo abbia allargato il suo raggio, ma minacci d'impadronirsi delle nostre vite. Il timore è che cose che dovrebbero essere determinate da criteri diversi vengano decise in termini di efficienza o di analisi costi-benefici, che i fini indipendenti che

dovrebbero guidare le nostre vite si trovino eclissati dall'esigenza di massimizzare la produzione. Tante sono le cose ch'è possibile addurre a sostegno di questa preoccupazione: per esempio, l'uso che si fa delle esigenze della crescita economica per giustificare una distribuzione pesantemente diseguale della ricchezza e del reddito, o il fatto che queste stesse esigenze ci rendono ottusi alle necessità dell'ambiente, fino a sfiorare il pericolo della catastrofe. O, ancora, possiamo pensare al modo in cui buona parte della nostra pianificazione sociale — in aree cruciali come la valutazione dei rischi — è dominata da forme di analisi costi-benefici che implicano calcoli grotteschi, col risultato di misurare la vita umana in dollari. Il primato della ragione strumentale è evidente anche nel prestigio e nell'aura che circondano la tecnologia, e che c'inducono a credere che dobbiamo cercare soluzioni tecnologiche anche quando quel che ci occorre è in realtà qualcosa di molto diverso. [...]

Si ritiene anche che il posto dominante della tecnologia abbia contribuito a quel restringimento e appiattimento delle nostre vite che ho appena esaminato in rapporto al primo tema. Si è parlato di una perdita di risonanza, di profondità, o di ricchezza del nostro ambiente umano. Quasi centocinquanta anni fa, **Marx** osservava nel **Manifesto del Partito Comunista** che uno degli effetti dello sviluppo capitalistico era che:

«Si volatilizza tutto ciò che vi era di stabile».

L'idea è che i solidi, durevoli e spesso espressivi oggetti che ci hanno servito in passato vengono soppiantati dalle merci (caduche, sciatte, surrogabili) che ora ci circondano. [...]

Accresce tale senso di minaccia il sapere che questo primato non è semplicemente legato a un orientamento (magari inconsapevole) cui ci pungoli e ci alletti l'epoca moderna. Come tale, sarebbe certo difficile da contrastare, ma potrebbe quanto meno cedere alla persuasione. È invece chiaro che meccanismi potenti della vita sociale premono in questa direzione. [...]

Marx, Weber e altri grandi teorici hanno indagato questi meccanismi impersonali, designati da Weber con un'espressione suggestiva: la «gabbia di ferro». E v'è chi da queste analisi ha voluto trarre la conclusione che di fronte a tali forze siamo completamente impotenti, o perlomeno lo siamo finché non smantelliamo totalmente le strutture istituzionali nel cui quadro ci siamo mossi negli ultimi secoli: il mercato e lo Stato. Quest'aspirazione appare oggi a tal punto irrealizzabile, che tanto vale dichiarare esplicitamente la nostra impotenza. Intendo tornare su questo punto più avanti, ma penso che queste teorie forti della fatalità siano astratte e sbagliate. La misura della nostra libertà non è pari a zero. Non è privo di senso deliberare quali debbano essere i nostri fini, e se la ragione strumentale debba avere nelle nostre vite un ruolo minore di quello che effettivamente ha. Ma l'elemento di

verità di queste analisi è che non si tratta semplicemente di modificare la mentalità individuale, che non è in gioco soltanto una battaglia, pur importantissima, 'per i cuori e le menti'. In questo campo, il cambiamento dovrà coinvolgere le istituzioni, anche se non potrà avere quel carattere globale, totale che i grandi teorici della rivoluzione preconizzavano.

3) Questo ci conduce al livello politico, e alle paventate conseguenze (per la vita politica) dell'individualismo e della ragione strumentale. Una l'ho già indicata. È che le istituzioni e le strutture della società industrial-tecnologica limitano pesantemente le nostre scelte, che costringono tanto i gruppi quanto gli individui ad attribuire alla ragione strumentale una rilevanza che in una seria deliberazione morale non penseremmo mai di assegnarle, e che può addirittura rivelarsi altamente distruttiva. Un esempio calzante ci è offerto dalle grandi difficoltà che incontriamo nel far fronte alle minacce, talvolta mortali, che fanno gravare sulle nostre vite i disastri ambientali, come l'assottigliamento dello strato di ozono. È lecito vedere la società strutturata intorno alla ragione strumentale come tale che impone una grave perdita di libertà agli individui oltre che al gruppo, giacché non sono soltanto le nostre decisioni sociali che sono foggiate da queste forze.

Anche per uno stile di vita individuale, è difficile andare controcorrente. Ad esempio, l'intera struttura di alcune città moderne rende assai arduo il vivere senza un'automobile, specialmente là dove i trasporti pubblici sono stati marginalizzati in favore della motorizzazione privata.

Ma c'è un'altra specie di perdita della libertà, che pure è stata largamente discussa, e da nessuno in maniera più memorabile che da Alexis de Tocqueville. Una società in cui gli esseri umani si riducono nella condizione di individui «rinchiusi nei loro cuori» è una società in cui pochi vorranno partecipare attivamente all'autogoverno. La maggioranza preferirà starsene a casa e godersi le soddisfazioni della vita privata, almeno fintantoché il governo in carica, qualunque sia, produce i mezzi di queste soddisfazioni, e ne fa una larga distribuzione.

Ciò fa emergere il pericolo di una forma di dispotismo nuova, specificamente moderna, che Tocqueville chiama dispotismo «morbido». Non sarà una tirannia del terrore e dell'oppressione, come nel tempo andato. Il governo sarà mite e paternalistico. Potrà perfino conservare le forme democratiche, con elezioni periodiche. Ma di fatto ogni cosa sarà governata da un «potere immenso e tutelare», su cui gli uomini avranno ben scarso controllo. Secondo Tocqueville, l'unica difesa è una vigorosa cultura politica che attribuisca un alto valore alla partecipazione (a una molteplicità di livelli) alla struttura di governo, e anche alle associazioni volontarie. Ma l'atomismo dell'individuo assorbito in sé medesimo milita

contro quest'ipotesi. Quando la partecipazione declina, quando le associazioni laterali che ne erano i veicoli si dissolvono, il singolo cittadino è lasciato solo di fronte al gigantesco Stato burocratico, e si sente, non a torto, impotente. Ciò demotiva ancor più il cittadino, e arriviamo così al circolo vizioso del dispotismo morbido. [...]

Sono dunque questi i tre disagi concernenti la modernità che intendo esaminare in questo libro. Il primo timore ha a che fare con quella che potremmo chiamare una perdita di senso, con il venir meno degli orizzonti morali. Il secondo riguarda l'eclisse dei fini di fronte al dilagare della ragione strumentale. E il terzo concerne una perdita di libertà.

Naturalmente, sono tutti punti controversi. Ho parlato di preoccupazioni che sono certo diffuse, e menzionate da autori influenti; ma su nessuna di esse c'è un consenso generale. [...] Su nulla c'è consenso in questa materia, e il dibattito continua. Ma nel corso di questo dibattito la natura essenziale degli sviluppi ora elogiati e ora deplorati viene spesso fraintesa. [...] La verità è che in tutti gli sviluppi che sono venuti descrivendo c'è molto di ammirevole, e molto di degradato e di spaventevole; ma comprendere il rapporto tra l'uno e l'altro aspetto significa rendersi conto che la questione non è quanto alto sia il prezzo da pagare (in termini di conseguenze negative) per i frutti positivi, ma piuttosto come pilotare questi sviluppi verso le loro più promettenti potenzialità, e come evitare di scivolare nelle forme degradate.

[da C. H. T. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Ed. Laterza, 1994 [1991], pp. 3-15]

2. Il novecento e la crisi Il "postmoderno"

IL POSTMODERNO

1. Moderno/Postmoderno

Esiste ormai una letteratura molto vasta che contrappone moderno e postmoderno. In essa (mi riferisco qui grosso modo agli ultimi dieci anni)

il moderno si configura:

1. come l'età di una ragione forte che costruisce spiegazioni totalizzanti del mondo e che è dominata dall'idea di uno sviluppo storico del pensiero come incessante e progressiva illuminazione;
2. come l'età dell'ordine nomologico (*un insieme di leggi generali*) della ragione e di una sua struttura monolitica e unificante;
3. come l'età dell'appropriazione e ri-appropriazione dei fondamenti o come l'età del pensiero inteso come accesso al fondamento;

4. come l'età della auto-legittimazione del sapere scientifico e della piena e totale coincidenza fra verità ed emancipazione;
5. come l'età del tempo lineare, caratterizzata dal « superamento », ovvero dalla novità che invecchia ed è rapidamente sostituita da una novità più nuova;
6. come l'età dominata dalla persuasione della positività dello sviluppo e della crescita tecnologica intesi come progetti capaci di previsione totale e di totale dominio.

Il postmoderno si configura ex contrario:

1. come l'età di un indebolimento delle pretese della ragione che revoca il senso della storia e mette in questione le eventualità totalitarie dell'umanesimo;
2. come l'età della plurivocità o della polimorfia o dell'emergere di una pluralità di modelli e paradigmi di razionalità non omogenei, non riconducibili l'uno all'altro, ma vincolati solo alla specificità del loro rispettivo campo d'applicazione;
3. come l'età di un pensiero senza fondamenti o della decostruzione o di una critica della ragione strumentale che revoca il senso della storia e ne riconosce il carattere enigmatico;
4. come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita;
5. come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia;
6. infine come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno.

[da P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Ed. Il Mulino, 1989]

Paolo Rossi Monti (Urbino, 30 dicembre 1923 - Firenze, 14 gennaio 2012) è stato un filosofo e storico della scienza, laureato in filosofia nel 1946 a Firenze, con il filosofo dell'umanesimo Eugenio Garin, con il quale nel 1947 ha conseguito anche il diploma di perfezionamento. Ha dedicato studi particolarmente approfonditi a **Francesco Bacone** (che per primo fece conoscere al pubblico italiano), ma il campo nel quale ha dato il contributo più innovativo è quello della cosiddetta "**rivoluzione scientifica**" del Seicento.

(**Sir Francis Bacon**, italianizzato in **Francesco Bacone** (Londra, 22 gennaio 1561 - Londra, 9 aprile 1626), è stato un filosofo, politico, giurista e saggista inglese vissuto alla corte inglese, sotto il regno di Elisabetta I Tudor e di Giacomo I Stuart.

Formatosi con studi in legge e giurisprudenza, divenne un sostenitore e strenuo difensore della Rivoluzione scientifica sostenendo il metodo induttivo fondato sull'esperienza.

Nei suoi scritti filosofici si dipana una complessa metodologia scientifica, spesso indicata con il suo nome (metodo baconiano). Sir Francis Bacon è il filosofo empirista della rivoluzione scientifica che ha incentrato la sua riflessione nella ricerca di un metodo di conoscenza della natura che possiamo definire scientifico, nel senso che vuole essere ripetibile, parte dall'osservazione della natura e come la scienza è volto al suo dominio per ricavarne applicazioni utili per il genere umano come erano quelle dell'età industriale.)

Rossi sostiene che la scienza, a cavallo tra XVI e XVII secolo, ha vissuto un vero e proprio mutamento di paradigma.

Il carattere rivoluzionario dei mutamenti nel modo di fare scienza avvenuti all'epoca di Bacone e Galileo grazie a una serie di fattori: la nuova visione della natura, non più divisa tra corpi naturali e "artificiali", la dimensione continentale (e, in prospettiva, mondiale) della nuova cultura scientifica, l'autonomia dal pensiero religioso, la pubblicità dei risultati.

Un'altra importante novità fu costituita, secondo Rossi, dal formarsi di un'autonoma comunità scientifica internazionale, "una sorta di autonoma Repubblica della Scienza [...] dove non esiste l'ipse dixit".

(L' espressione **ipse dixit** ("**lo ha detto**") fa riferimento a un **principio di autorità**, che ha alle spalle una storia fatta di salite e discese, riprese e abbandoni. I primi ad utilizzarlo furono i **pitagorici**, riferendosi a quella che per loro era la massima autorità a cui affidarsi, ovvero **Pitagora**: "l'ha spiegato Pitagora, quindi è assolutamente certo", queste le loro parole. Così facendo, si affidavano completamente a lui, mettendo da parte, però, quello che sarebbe stato (a partire dalla **Rivoluzione Scientifica** del Seicento) un elemento importantissimo per tutta la scienza e non solo: l'esperienza.)

Nei suoi ultimi anni ha analizzato e denunciato l'esistenza di diverse forme di "**ostilità alla scienza**" (il "primitivismo" e l'"antiscienza") che, come forma di reazione allo sviluppo tecnologico e industriale, propugnano come soluzione di tutti i mali il ritorno a un mondo premoderno idealizzato e il rifiuto della razionalità.

[Wikipedia e altre fonti]



2. La condizione postmoderna

Jean-François Lyotard (Versailles, 10 agosto 1924 - Parigi, 21 aprile 1998) è stato un filosofo francese, generalmente associato al poststrutturalismo e conosciuto soprattutto per la sua teoria della postmodernità. Fu assistente alla Sorbona, professore all'università di Paris-Vincennes e insegnò anche in alcuni atenei statunitensi.



Una prima formulazione della prospettiva filosofica di Lyotard viene elaborata nel 1971 in *Discorso, Figura*, dove la fenomenologia di Merleau-Ponty incontra la psicoanalisi freudiana. Nel 1974 con l'opera *Economie Libidinale* introduce una nuova visione dell'economia dove le pulsioni assumono una valenza positiva come accensioni del desiderio di liberazione che il capitalismo non ha saputo realizzare. Nel 1979 viene pubblicato il libro *La condition postmoderne* tradotto in Italia da Carlo Formenti ed edito da Feltrinelli nel 1981 col titolo **La condizione postmoderna**. Il volume tratta di metanarratività e pragmatica del sapere narrativo e scientifico caratterizzando la fine della modernità come critica delle grandi narrazioni sul mondo e sulla realtà. (di seguito alcuni spunti)

Con quel libro, Lyotard ha schiuso una vera e propria categoria interpretativa della società contemporanea - la società, appunto, "**postmoderna**" - la cui caratteristica peculiare è il venir meno delle grandi narrazioni metafisiche (illuminismo, idealismo, marxismo) che hanno giustificato ideologicamente la coesione sociale e ne hanno ispirato, nella modernità, le utopie rivoluzionarie. Con il declino del pensiero totalizzante si è aperto, secondo Lyotard, il problema di reperire criteri di giudizio e di legittimazione che abbiano valore locale e non più universale; è questa la direzione intrapresa dalla ricerca lyotardiana degli ultimi anni, con indagini sul ruolo della razionalità pratica e la rivalutazione del "sublime" come categoria critica del reale.

Lyotard definisce l'epoca attuale, anzi il sapere e la cultura di essa, come «postmoderni» anzitutto perché segnati da una crisi profonda: «la crisi delle grandi narrazioni». Grandi narrazioni (récits), grandi racconti, sono stati per Lyotard i sistemi e le prospettive teoriche della modernità: la volontà illuminista di emancipazione dai dogmi religiosi, l'idea hegeliana di una fine della storia nel trionfo della razionalità, le ideologie egualitarie e totalizzanti (socialismo, comunismo), lo sviluppo dell'economia e della ricchezza, l'onnipotenza della scienza e della tecnica, l'idea di una giustizia universale. Ora, rispetto a questi grandi ideali (che Lyotard definisce «metanarrazioni») capaci di dare un senso e una legittimità alla nostra esistenza, il

«postmoderno» segna un momento di crisi irreversibile, di disincanto, di «incredulità». Di fronte alla complessità crescente della **società informatizzata che moltiplica le conoscenze in una miriade di argomenti specialistici**, il sapere tradizionale (la sua capacità di legittimare pratiche discorsive, teoriche, ideologiche, politiche dando vita ai sistemi autosufficienti dell' 800) comincia a sgretolarsi.

Il sapere contemporaneo sembra piuttosto segnare un'esplosione di quei sistemi: ciò che Lyotard definisce come «funzione narrativa», cioè l'importanza anche emotiva o psicologica che potevano avere sul soggetto quelle universali sistemazioni di pensiero perde «i grandi eroi, i grandi pericoli, i grandi peripli ed i grandi fini» disperdendosi «in una nebulosa di elementi linguistici narrativi» diversi tra loro, talora incompatibili, comunque irriducibili ad un progetto unitario. E tuttavia quest'età dell'incredulità non produce solo conseguenze negative, non è solo un'età del «disincanto» o dell'incertezza assoluta ma la nostra è anche un'età creativa, dinamica, attenta alle differenze ed alle eterogeneità dei soggetti.

In contrapposizione alle ideologie moderniste e alle utopie illuministe, il postmodernismo dunque ne dichiara la fine e avanza la necessità di una reinterpretazione della storia libera da ogni finalismo, rifacendosi in ambito creativo non tanto ad un nuovo stile quanto alla ripresa di forme estetiche del passato ritenendo degne di considerazione allo stesso modo le opere eminenti e quelle della cultura di massa. In senso letterale il concetto di postmodernismo contiene il senso di una posteriorità nei confronti del moderno, ma non tanto in senso cronologico quanto vuole "indicare piuttosto un diverso modo di rapportarsi al moderno, che non è né di opposizione (anti-moderno) né di superamento (ultramoderno)".

Il concetto viene applicato a diversi settori culturali: nella teoria critica, in filosofia, design, architettura, arte, musica, letteratura, religione, psicologia, sociologia, cinema ed anche videogiochi. [Wikipedia]

L'oggetto di questo studio è la condizione del sapere nelle società più sviluppate. Abbiamo deciso di chiamarla "postmoderna". La definizione è corrente nella letteratura sociologica e critica del continente americano. Essa designa lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo. Tali trasformazioni saranno messe qui in relazione con la crisi delle narrazioni.

Originariamente la scienza è in conflitto con le narrazioni. Misurate col suo metro, la maggior parte di queste si rivelano favole. Tuttavia, dato che non si limita ad enunciare regolarità utili ma ricerca il vero, la scienza si trova nella necessità di legittimare le sue regole di gioco. È a tal fine che costruisce un discorso di legittimazione del proprio statuto, che si è chiamato filosofia. Si

tratta di un metadiscorso che, quando ricorre esplicitamente a qualche grande referente narrativo, come la dialettica dello Spirito, l'ermeneutica (*metodologia dell'interpretazione*) del senso, l'emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza, conferisce l'appellativo di "moderna" alla scienza che ad esso si richiama per legittimarsi. [...]

Semplificando al massimo, possiamo considerare "postmoderna" l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni. Si tratta indubbiamente di un effetto del progresso scientifico; il quale tuttavia presuppone a sua volta l'incredulità. Al disuso del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde in particolare la crisi della filosofia metafisica, e quella dell'istituzione universitaria che da essa dipende. La funzione narrativa perde i suoi funtori (*coloro che esercitano un ufficio o adempie una funzione*), i grandi eroi, i grandi pericoli, i grandi peripli ed i grandi fini. Essa si disperde in una nebulosa di elementi linguistici narrativi, ma anche denotativi, prescrittivi, descrittivi, ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche sui generis. [...] La nostra ipotesi di lavoro è che il sapere cambi di statuto nel momento in cui le società entrano nell'età detta postindustriale e le culture nell'età detta postmoderna. Questa evoluzione è iniziata almeno a partire dalla fine degli anni Cinquanta, che in Europa segnano la fine della ricostruzione. La sua rapidità varia in ogni paese, e nei paesi secondo i settori di attività: ne deriva una disconnessione generale, che non rende agevole il quadro d'insieme. Una parte delle descrizioni non può che essere congetturale. Ed è noto che è imprudente accordare eccessivo credito alla futurologia. Piuttosto che costruire un quadro necessariamente incompleto, partiremo da una caratteristica che determina immediatamente il nostro oggetto. Il sapere scientifico è una specie di discorso. Si può dire che da quarant'anni le scienze e le tecnologie cosiddette di punta vertano sul linguaggio: la fonologia e le teorie linguistiche, i problemi della comunicazione e la cibernetica, l'algebra moderna e l'informatica, gli elaboratori e i loro linguaggi, i problemi di traduzione dei linguaggi e la ricerca di compatibilità fra linguaggi-macchina, i problemi di memorizzazione e le banche di dati, la telematica e la messa a punto di terminali "intelligenti", o la paradossologia: eccone alcuni esempi evidenti, e l'elenco non è esaustivo. L'incidenza di queste trasformazioni tecnologiche sul sapere sembra destinata ad essere considerevole. Esso ne viene o ne verrà colpito nelle sue due principali funzioni: la ricerca e la trasmissione delle conoscenze. Quanto alla prima, un esempio accessibile al profano è offerto dalla genetica, che deriva il suo paradigma teorico dalla cibernetica. Ne esistono altri cento. Riguardo alla seconda, è noto come standardizzando, miniaturizzando e commercializzando le apparecchiature, si siano già oggi modificate le operazioni di acquisizione, di classificazione, di messa a disposizione e di

utilizzo delle conoscenze. È ragionevole pensare che la moltiplicazione delle macchine per il trattamento delle informazioni investe ed investirà la circolazione delle conoscenze così com'è avvenuto con lo sviluppo dei mezzi di circolazione delle persone prima (trasporti), e di quelli dei suoni e delle immagini poi (media). Questa trasformazione generale non lascia intatta la natura del sapere. Esso può circolare nei nuovi canali, e divenire operativo, solo se si tratta di conoscenza traducibile in quantità di informazione. Se ne può trarre la previsione che tutto ciò che nell'ambito del sapere costituito non soddisfa tale condizione sarà abbandonato, e che l'orientamento delle nuove ricerche sarà condizionato dalla traducibilità in linguaggio-macchina degli eventuali risultati. I "produttori" del sapere al pari dei suoi utenti devono e dovranno disporre dei mezzi per tradurre in tali linguaggi ciò che i primi cercano di inventare ed i secondi di imparare. Le ricerche su queste macchine interpreti sono già avanzate. Attraverso l'egemonia dell'informatica, si impone una certa logica, cioè un insieme di prescrizioni fondate su enunciati accettati come enunciati "del sapere". Da ciò è possibile aspettarsi una radicale esteriorizzazione del sapere rispetto al "sapiente", qualunque sia la posizione occupata da quest'ultimo nel processo della conoscenza. L'antico principio secondo il quale l'acquisizione del sapere è inscindibile dalla formazione dello spirito, e anche della personalità, cade e cadrà sempre più in disuso. Questo rapporto fra la conoscenza ed i suoi fornitori ed utenti tende e tenderà a rivestire la forma di quello che intercorre fra la merce ed i suoi produttori e consumatori, vale a dire la forma valore. Il sapere viene e verrà prodotto per essere venduto, e viene e verrà consumato per essere valorizzato in un nuovo tipo di produzione: in entrambi i casi, per essere scambiato. Cessa di essere fine a se stesso, perde il proprio "valore d'uso". È noto come negli ultimi decenni il sapere sia divenuto la principale forza produttiva, cosa che ha già notevolmente modificato la composizione della popolazione attiva nei paesi più sviluppati e che costituisce il principale collo di bottiglia per i paesi in via di sviluppo. Nell'età postindustriale e postmoderna, la scienza conserverà e indubbiamente svilupperà ulteriormente la propria importanza nella dotazione di capacità produttive degli Stati-nazione. Questa situazione è anche uno dei motivi che fanno ritenere che il ritardo dei paesi in via di sviluppo non cesserà in avvenire di aggravarsi. Ma questo aspetto non deve far dimenticare l'altro, ad esso complementare. Nella sua forma di merce-informazione indispensabile alla potenza produttiva, il sapere è già e sarà sempre più una delle maggiori poste, se non la più importante, della competizione mondiale per il potere. Come gli Stati-nazione si sono battuti per dominare dei territori, e in seguito per controllare l'accesso e lo sfruttamento delle materie prime e della mano d'opera a buon mercato, è ipotizzabile

che in futuro essi si batteranno per dominare l'informazione. Così viene ad aprirsi un nuovo campo alle strategie industriali e commerciali ed alle strategie militari e politiche. Tuttavia questa prospettiva non è così semplice come l'abbiamo delineata. La mercificazione del sapere non potrà infatti lasciare intatto il privilegio che i moderni Stati-nazione detenevano e detengono ancora in materia di produzione e di diffusione delle conoscenze. Che queste ultime dipendano dallo Stato come "cervello" o come "spirito" della società, è un'idea che diverrà obsoleta in rapporto al rafforzamento del principio inverso secondo il quale la società può esistere e progredire solo se i messaggi che circolano in essa sono ricchi di informazione e facilmente decodificabili. Lo Stato comincerà ad apparire come un fattore di opacità e di "rumore" per una ideologia della "trasparenza" della comunicazione, che si sviluppa parallelamente alla commercializzazione del sapere, e da questo punto di vista che il problema dei rapporti fra istanze economiche e istanze statuali rischia di porsi con acutezza sconosciuta. Già nei decenni precedenti, le istanze economiche hanno potuto mettere in pericolo quelle statuali a causa delle nuove forme di circolazione dei capitali, forme cui è stata data la definizione generica di imprese multinazionali, e che implicano la sottrazione almeno parziale del controllo sulle decisioni di investimento agli Stati-nazione. Con lo sviluppo delle tecnologie per il trattamento delle informazioni e della telematica, la questione rischia di divenire ancora più spinosa. Ammettiamo per esempio che un'impresa come la IBM sia autorizzata ad occupare un corridoio orbitale attorno alla Terra per piazzarvi dei satelliti di comunicazione e/o delle banche di dati. Chi vi avrà accesso? Chi deciderà quali siano i canali e i dati riservati? Lo Stato? Oppure esso sarà un utente come tutti gli altri? Nascono in tal modo nuovi problemi giuridici ed attraverso di essi si pone la domanda: chi saprà? La trasformazione della natura del sapere può dunque generare un effetto di retroazione nei confronti dei poteri pubblici stabiliti tale da costringerli a riconsiderare i loro rapporti di diritto e di fatto con le grandi imprese e più in generale con la società civile. La riapertura del mercato mondiale, la ripresa di una competizione economica assai vivace, la fine dell'egemonia esclusiva del capitalismo americano, il declino dell'alternativa socialista, la probabile apertura del mercato cinese agli scambi, e molti altri fattori, hanno già contribuito, in questa fine degli anni Settanta, a preparare gli Stati ad una seria revisione del ruolo che si erano abituati a giocare a partire dagli anni Trenta, e che era un ruolo di protezione e di guida, e anche di pianificazione degli investimenti. In un simile contesto, le nuove tecnologie, dato che espongono i dati utili per il processo decisionale (vale a dire i mezzi di controllo) ad una mobilità ancora maggiore ed a possibili atti di pirateria, non possono che rendere più urgente questa

revisione. Si può immaginare che le conoscenze, invece di essere diffuse in virtù del loro valore "formativo" o della loro importanza politica (amministrativa, diplomatica, militare), vengano fatte circolare negli stessi circuiti della moneta, e che l'opposizione che le definisce cessi di essere sapere/ignoranza per divenire la stessa della moneta, "conoscenza dei mezzi di pagamento/conoscenza dei mezzi di investimento". [...] Nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale, cultura postmoderna, il problema della legittimazione del sapere si pone diversamente. La grande narrazione ha perso credibilità, indipendentemente dalle modalità di unificazione che le vengono attribuite: sia che si tratti di racconto speculativo, sia di racconto emancipativo. Questo declino del narrativo può essere interpretato come un effetto del decollo delle tecniche e delle tecnologie a partire dalla seconda guerra mondiale, che ha posto l'accento sui mezzi piuttosto che sui fini dell'azione; oppure del rinnovato sviluppo del capitalismo liberale avanzato dopo la sua ritirata protetta dal keynesismo (*una scuola di pensiero economica basata sulle idee di John Maynard Keynes, economista britannico vissuto a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo*) fra gli anni 1930-1960, rinnovamento che ha liquidato l'alternativa comunista e valorizzato il godimento individuale dei beni e dei servizi. La ricerca di questi nessi causali è sempre fuorviante. Supponendo di accettare l'una o l'altra di queste ipotesi, resta da spiegare la correlazione fra le tendenze evocate ed il declino della potenza unificatrice e legittimante delle grandi narrazioni speculative ed emancipative. Naturalmente, l'impatto che la ripresa e la prosperità capitalistica da una parte, e l'effetto depistante del decollo tecnologico dall'altra, possono esercitare sullo statuto del sapere, è chiaro. Ma è in primo luogo necessario rintracciare i germi di "delegittimazione" e di nichilismo che erano già immanenti alle grandi narrazioni del XIX secolo per comprendere come la scienza contemporanea fosse già esposta a simili impatti assai prima che essi avessero luogo. [...] La "crisi" del sapere scientifico, i cui sintomi si sono moltiplicati dalla fine del XIX secolo, non nasce da una proliferazione casuale delle discipline scientifiche che sarebbe a sua volta effetto del progresso delle tecniche e dell'espansione del capitalismo. Essa è il prodotto dell'erosione interna del principio di legittimazione. Questa erosione è già al lavoro nel gioco speculativo, è lei che consente l'emancipazione delle singole discipline scientifiche, allargando le maglie della rete enciclopedica in cui ognuna di esse doveva essere collocata. Nello stesso tempo le delimitazioni classiche dei diversi campi scientifici sono sottoposte ad un processo di revisione: certe discipline spariscono, si producono sconfinamenti alle frontiere, da cui hanno origine nuovi territori. La gerarchia speculativa delle conoscenze lascia il

campo ad una rete immanente e per così dire "piatta" di investigazioni le cui rispettive frontiere sono in continuo movimento. Le antiche "facoltà" si disintegrano in istituti e fondazioni di ogni genere, le università perdono la loro funzione di legittimazione speculativa. Spogliate dalla responsabilità

della ricerca, affossata dal racconto speculativo, esse si limitano a trasmettere i saperi giudicati come acquisiti e garantiscono attraverso la didattica la riproduzione dei professori piuttosto che degli scienziati. È in questo stato che Nietzsche le trova, e le condanna. [...]

L'idea che ci facciamo a partire da simili ricerche (come da molte altre) è che il primato della funzione continua derivabile come paradigma della conoscenza e della previsione è in via di estinzione. Interessandosi dell'indecidibile, dei limiti della precisione del controllo, dei quanti, dei conflitti ad informazione incompleta, dei fracta, delle catastrofi, dei paradossi pragmatici, la scienza postmoderna costruisce la teoria della propria evoluzione come discontinua, catastrofica, non rettificabile, paradossale. Cambia il senso della parola sapere, e dice come tale cambiamento può aver luogo. Non produce il noto, ma l'ignoto. E suggerisce un modello di legittimazione che non è affatto quello della miglior prestazione, ma quello della differenza compresa come paralogia. Come dice molto bene uno specialista della teoria dei giochi, i cui lavori vanno nella stessa direzione: «Dov'è dunque l'utilità di questa teoria? Pensiamo che la teoria dei giochi sia utile, come qualsiasi altra teoria elaborata, nel senso che fa nascere delle idee.»

[...] A questo punto i dati dello stato attuale del problema della legittimazione del sapere sono sufficientemente chiari per il nostro proposito. Il ricorso alle grandi narrazioni è escluso; non si sarebbe più in grado di ricorrere né alla dialettica dello Spirito né all'emancipazione dell'umanità per la validazione del discorso scientifico postmoderno. Ma, l'abbiamo appena visto, la "piccola narrazione" resta la forma per eccellenza dell'invenzione immaginativa, innanzi tutto nella scienza. [...] Il problema è dunque sapere se sia possibile una legittimazione fondata esclusivamente sulla paralogia. Bisogna distinguere ciò che è propriamente paralogia dall'innovazione: la seconda è controllata o in ogni caso utilizzata dal sistema per migliorare la propria efficienza, la prima è una mossa, di importanza spesso misconosciuta sul campo, effettuata nella pragmatica dei saperi. Il fatto che nella realtà si trasformino l'una nell'altra è frequente ma non necessario, né mette necessariamente in difficoltà l'ipotesi. Se ripartiamo dalla descrizione della pragmatica scientifica dobbiamo ormai mettere l'accento sul dissenso. Il consenso è un orizzonte, non è mai acquisito. Le ricerche che si sviluppano sotto l'egida di un paradigma tendono alla stabilizzazione; sono un po' come lo sfruttamento di una "idea" tecnologica, economica, artistica.

Non è poco. Ma si è colpiti dal fatto che arriva sempre qualcuno che scompiglia l'ordine della "ragione". Bisogna supporre che esista una potenza che destabilizza le capacità di spiegazione e che si manifesta attraverso la promulgazione di nuove norme di intelligenza o, se si preferisce, attraverso la proposta di nuove regole del gioco linguistico scientifico che circoscrivono un nuovo campo di ricerca. [...] In quanto differenziante, la pratica scientifica offre l'antimodello di un sistema stabile. Qualsiasi enunciato dev'essere conservato nel momento in cui comporti una differenza rispetto a ciò che è noto, e sia argomentabile e provabile. Essa rappresenta un modello di "sistema aperto" in cui la pertinenza dell'enunciato consiste nel fatto che esso "fa nascere delle idee", vale a dire altri enunciati e altre regole del gioco. Non esiste nella scienza un metalinguaggio generale in cui tutti gli altri possano essere trascritti ed in relazione al quale possano essere valutati. Questo è ciò che vieta l'identificazione col sistema e, in fin dei conti, il terrore.

[Da J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, 1979, Ed. Feltrinelli]

"I dati dello stato attuale del problema della legittimazione del sapere sono sufficientemente chiari per il nostro proposito.

Il ricorso alle grandi narrazioni è escluso; non si sarebbe più in grado di ricorrere né alla dialettica dello Spirito né all'emancipazione dell'umanità per la validazione del discorso scientifico postmoderno.

Ma, l'abbiamo appena visto, la 'piccola narrazione' resta la forma per eccellenza dell'invenzione immaginativa, innanzi tutto nella scienza. [...]"

"Se ripartiamo dalla descrizione della pragmatica scientifica dobbiamo ormai mettere l'accento sul dissenso.

Il consenso è un orizzonte, non è mai acquisito.

Le ricerche che si sviluppano sotto l'egida di un paradigma tendono alla stabilizzazione; sono un po' come lo sfruttamento di una "idea" tecnologica, economica, artistica. Non è poco. Ma si è colpiti dal fatto che arriva sempre qualcuno che scompiglia l'ordine della 'ragione'."

[J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, 1979]

Giantereso Vattimo, detto Gianni (Torino, 4 gennaio 1936), è un filosofo, accademico e politico italiano.



Tra i massimi esponenti della corrente post-moderna, è teorizzatore del **pensiero debole**.

Secondo Vattimo il pensiero debole è la chiave per la democratizzazione della società, la diminuzione della violenza e la diffusione del pluralismo e della tolleranza. In questo senso deve essere almeno

segnalata la grande e decisiva importanza che assume nel suo pensiero la nozione di nichilismo, che rimette all'eredità di Nietzsche e Heidegger e si lega a vari temi vattimiani (dall'etica, alla politica, dalla religione - l'indebolimento di Dio - alla teoria della comunicazione).

Con le sue opere più recenti (in particolare **Credere di credere**) ha rivendicato al proprio pensiero anche la qualifica di autentica filosofia cristiana per la postmodernità. Avvalendosi infatti della visione cristiana del maestro **Pareyson (Luigi Pareyson (Piasco, 4 febbraio 1918 - Milano, 8 settembre 1991) è stato un filosofo e accademico italiano, considerato tra i maggiori filosofi italiani del XX secolo, fu tra i primi a far conoscere in Italia l'esistenzialismo tedesco) e del teologo Sergio Quinzio (Sergio Quinzio (Alasio, 5 maggio 1927 - Roma, 22 marzo 1996) è stato un teologo, aforista ed esegeta biblico italiano, tra i più originali del XX secolo. Tra le sue opere è da segnalare il monumentale **Un Commento alla Bibbia (1972), Vattimo rifiuta l'identificazione di Dio nell'essere razionale, così come concepito dalla tradizione filosofica occidentale. Di Pareyson e Quinzio, però, non condivide la visione religiosa tragica. Suggestionato dalle opere dell'antropologo francese René Girard, Vattimo legge la vicenda di Cristo come rifiuto di ogni sacrificio, anzitutto umano ed esistenziale. La kénosis (lett. "svuotamento") divina è a vantaggio della libertà e della pace umana. Le ultime posizioni del filosofo rappresentano una svolta, sia nella sua impostazione filosofica dell'interpretazione del presente, sia nel campo dell'attività politica. Il suo ideale politico-religioso si riassume in una forma da lui definita "comunismo cristiano" e "comunismo ermeneutico", un' ideale antidogmatico di "comunismo debole" nel pensiero e nell'essere, che si ispira alla vita comunitaria delle prime comunità cristiane. Esso rinnega e si oppone alla violenza delle industrializzazione pesante forzata e dello stalinismo in genere, così come anche alle tesi di Lenin e del terrorismo, muovendo a favore di una sinistra improntata al dialogo, alla dialettica e alla tolleranza. Vattimo ha anche espresso****

posizioni ambientaliste ed in particolare a favore dei diritti degli animali. Ad esempio ha dichiarato:

«In un'epoca in cui l'umanità si vede sempre più minacciata nelle stesse elementari possibilità di sopravvivenza (la fame, la morte atomica, l'inquinamento e le epidemie*) la nostra radicale fratellanza con gli animali si presenta in una luce più immediata ed evidente.»

[* aggiunta da me]

3. G. VATTIMO, La fine della modernità e il pensiero debole



C'è stata una elaborazione filosofica italiana della tematica del postmoderno, in cui è in gioco chi scrive.

La differenza rilevante è che, nel libro su **La fine della modernità (1985)** si obietta a Lyotard che non si può dare per finiti del tutto i metaracconti. Anche Lyotard, per spiegare che non hanno più valore, deve raccontare una storia (così: lo stalinismo che smentisce il marxismo; o

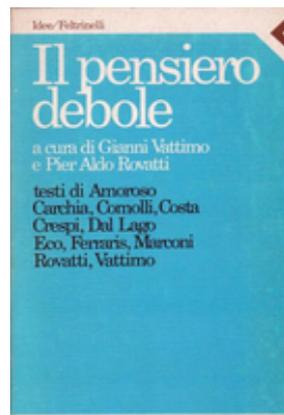
lo sviluppo della scienza che smentisce le speranze nel suo valore emancipante...).

Egli usa ancora una legittimazione narrativa. Sostengo dunque che il postmoderno si legittima solo in base al racconto della fine dei racconti. Il che significa: prender atto che sono finiti i metaracconti non vuol dire semplicemente aprirsi a una pluralità di cui non possiamo dire altro se non che deve essere plurale; ma cercare di capire perché e come i metaracconti sono finiti e usare questo "perché" come filo conduttore per giudizi, scelte etiche ecc. Si prenda ad esempio la fine dei regimi coloniali in tanti paesi extraeuropei.

Un'idea puramente "lyotardiana" della pluralità si limiterebbe a compiacersi che si sia rotta l'omologazione globale coloniale e si siano moltiplicate differenti indipendenze; ma se poi si instaurano dittature? Bisogna affermare che il passaggio al postmoderno indica una direzione: dalle unità forti alle molteplicità deboli, dal dominio alla libertà, dall'autoritarismo alla democrazia, questo il senso, anche e non solo, del

Pensiero debole, un libro di saggi del 1983 curato da me e Pier Aldo Rovatti, che utilizza eredità di Nietzsche e di Heidegger per dire che il passaggio dal moderno al postmoderno è passaggio da strutture forti a strutture deboli. Niente più sistemi, ideologie globali, ragione "centrale".

Ma tutto ciò non come semplice presa d'atto di uno



stato di fatto, di una struttura più vera, plurale, della "realtà". Si tratta invece di una proposta di interpretazione della storia dell'Occidente che cerca anche di individuare un principio di lettura, un filo conduttore.

C'entra qui persino una certa interpretazione del significato del cristianesimo: l'Incarnazione di Dio è anch'essa un evento di indebolimento, nel quale Dio si abbassa e perde i tratti terribili che gli avevano attribuito le religioni primitive (si veda *Crede di credere*, 1996).

Liotard è dunque per la dissoluzione dei grandi racconti, mentre il pensiero debole pensa che sia importante continuare a raccontare la storia di questa dissoluzione. Sempre centrale, comunque, la nozione di racconto.

Da G. VATTIMO , *La fine della modernità e il pensiero debole, da Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, 1997, Ed. Bruno Mondadori]