Università degli studi di Milano
Facoltà di Lettere e filosofia

Carlo Sini
Semiotica e cosmologia

Corso di Filosofia teoretica
a.a.1978-79

Appunti a cura degli studenti

A. Della-H

I curatori degli appunti si scusano degli eventuali ed immancabili errori.

"E io stesso ho visto tutto il duro lavoro e tutta l'abilità nell'opera, che significa rivalità dell'uno verso l'altro; anche questo è vanità e un correre dietro al vento."

(Ecclesiaste 4:4)

Numerazione seguita: 4 lezione 04 pagina

X LA SEMIOTICA E' LA SCIENZA DEI SEGNI

O WOLFF DISTINGUE LA METAFISICA IN: { PSICOLOGIA RAZIONALE; COSMOLOGIA " "; TEOLOGIA " " }

INTRODUZIONE 1 01

☐ Un corso monografico che si annuncia con questo titolo - "Semiotica e cosmologia" - non può non lasciare interdetti. Che rapporto c'è tra semiotica e cosmologia?

X ☐ Comunemente si intende per semiotica la scienza dei segni; in primo luogo il linguaggio, poi i segni e i sistemi comunicativi, i simboli sociali, ecc. Si tratta di una scienza (se scienza è) molto di moda, all'avanguardia. Cosmologia, invece, nomina la scienza metafisica del mondo. La dizione risale a Wolff (che distingueva la metafisica in tre principale branche: la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale) e venne ripresa da Kant. In sostanza, un oggetto da museo.

O

☐ Forse però il termine cosmologia non allude a tale vetusta tradizione, ma allude piuttosto alla cosmologia scientifica dei nostri giorni, a quella scienza cioè che da cinquant'anni, soprattutto sulla base della relatività einsteiniana si è venuta sviluppando in modo tanto promettente e che costituisce a sua volta, nel campo delle scienze della natura, una disciplina d'avanguardia, vigorosamente proiettata nel futuro. Allora qualcuno può intravvedere un nesso tra semiotica e cosmologia. La semiotica contemporanea si collega, com'è noto, ad altre discipline, quali la teoria dell' informazione e la teoria dei sistemi; ma tali discipline non sono estranee alle basi teoriche della cosmologia scientifica; ecco dunque il nesso. Il corso si impianta su questioni estremamente attuali, molto "di moda".

☐ Se qualcuno pensa in questo modo, dobbiamo deluderlo subito. La semiotica di cui parleremo non è quella "di moda" e la cosmologia cui ci riferiamo è proprio quella "da museo", quella della "storia della metafisica" (anche se non solo quella). Ciò non significa che il nostro cammino non abbia rilievo per offrire un chiarimento di fondo al nesso tra semiotica, informatica e cosmologia scientifica. Ma del modo di tale chiarimento non si può far qui parola.

☐ Fatte queste precisazioni, la domanda di partenza si ripresenta immutata e irrisolta: che nesso c'è allora tra semiotica e cosmologia? E, prima ancora, che si intende esattamente con questi due termini?

XX NIETZSCHE NON ANNUNCIA SOLO LA MORTE DI DIO, MA ANCHE QUELLA DELL'UOMO METAFISICO E MORALE - MUORE L'UMANISMO MUORE ANCHE IL MITO MODERNO DELLA SCIENZA (ILLUMINISMO)

✦ L'OLTREUOMO E' L'UOMO DELL'ETA' TECNOLOGICA, DELLA TOTALE ALIENAZIONE, DELLA VOLONTA' DI POTENZA -

1 02

☐ Devo per forza riferirmi al lavoro che da questa cattedra siamo venuti compiendo negli ultimi due anni (qualcuno di voi ha detto che facciamo i corsi a puntate, e in certo modo ha ragione). Abbiamo cominciato nel 1976-77 con un corso su Nietzsche ("Nietzsche oggi"). Che dire di quel corso, che gli studenti hanno mostrato di gradire anche troppo? Nietzsche ci è apparso come una sorta di "pensatore- cerniera" (il suo pensiero è la soglia che scandisce la nascita dell'epoca contemporanea). Con Nietzsche tramontano tutti i valori che hanno sorretto la civiltà occidentale. Con Nietzsche entriamo in una nuova "costellazione" della storia. Egli, come si sa, annuncia la "morte di Dio"; ma non è solo Dio che muore: con Dio, come dice bene Foucault, muore anche l'uomo, l'uomo metafisico e morale. In altre parole, muore l'umanismo. Muore l'uomo "morale" e muore l'uomo "umano". Ciò significa che Kant e Feuerbach sono legati alla stessa catena: tramontano insieme. A sua volta, la fine dell'umanismo comporta l'eclissi del mito illuministico del progresso, e in particolare del mito moderno della scienza (mito moderno per modo di dire, poiché esso è, come Nietzsche ha mostrato, una invenzione socratico-platonica).

XX

XX

☐ Ciò che resta allora è l'"ultimo uomo", o, come anche dice Nietzsche, l'"uomo più brutto" (che poi saremmo noi); l'uomo che saltella sulla superficie di una terra desolata e resa più piccola dai jet e dai mezzi di comunicazione di massa. Questo uomo saltella e "strizza l'occhio": fa cenno ai suoi piccoli e miserabili valori utilitaristici ed edonistici, al suo economicismo evoluzionistico ottuso quanto presuntuoso; alla sua presunzione cioè di trovarsi sul vertice della piramide della storia universale, donde giudicare i vivi, i morti e i nascituri, perché - lo vedete bene - ha persino la lavatrice e il televisore. E la "stampa indipendente".

✦

☐ Nietzsche contrappone alla civiltà dell'ultimo uomo l'annunzio dell'oltreuomo. Chi è l'oltreuomo? E' l'uomo dell'età tecnologica, della pura volontà di potenza, della totale alienazione e perdita del senso, come vuole Heidegger? Non è stata questa la nostra conclusione (anche se le osservazioni critiche di Heidegger meritano una riflessione attenta e non frettolosa e anche se è vero che il messaggio di Nietzsche è ambiguo). Noi abbiamo piuttosto interpretato Nietzsche come il profeta del "nostro

x SULLE CENERI DEL VECCHIO MONDO, DEL VECCHIO DIO, DEL VECCHIO SOGGETTO, EMERGE IL SEGNO, LA RELAZIONE SEGNICA, IL PROCESSO INFINITO DELLE INTERPRETAZIONI -

nuovo infinito". Rileggiamo questo annunzio (che si trova nella Gaia scienza, libro V, aforisma 374): "Il nostro nuovo 'infinito'. Fino a che punto si estenda il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa forse non abbia un altro carattere qualsiasi, se un'esistenza senza spiegazione, senza "senso", non diventi appunto un 'assurdo', se, d'altra parte, non già ogni esistenza sia essenzialmente un'esistenza che spiega: tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente e la più pensosamente coscienziosa analisi e autoindagine dell'intelletto; infatti, in questa analisi, l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e di vedere soltanto in esse. Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata voler sapere che cosa potrebbe esserci ancora per altre specie d'intelletto e di prospettive: per esempio, se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso, oppure alternativamente in senso progressivo e regressivo (con la qual cosa sarebbe data un'altra direzione della vita e un altro concetto di causa ed effetto). Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo si possono avere prospettive. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta 'infinito': in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite. Ancora una volta il grande brivido ci afferra: ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare ancora immediatamente, alla maniera antica, questo mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da questo momento, questa cosa ignota come 'colui che è ignoto'? Ah, in questo ignoto sono comprese troppe non divine possibilità d'interpretazione, troppa stravoneria, scempiaggine, bizzarria d'interpretazione: quella nostra umana, anche troppo umana, interpretazione, che noi conosciamo...".

☐ Abbiamo interpretato tale posizione nicciana come l'annunzio dell'uomo ermeneutico e abbiamo posto questo annunzio sotto il profilo del problema del segno (della semiotica, dunque). Sulle ceneri del vecchio mondo, del vecchio Dio, del vecchio soggetto, emerge il segno, la relazione segnica, il processo infinito delle interpretazioni.

☐ Già allora però, cioè due anni fa, avevamo avvertito: l'infinito ermeneutico è al tempo stesso un infinito cosmologico; Nietzsche ci conduce

XX ANCHE PIERCE CI CONDUCE DALLA SEMIOTICA ALLA COSMOLOGIA -

0 LA MORTE DELLA METAFISICA PORTA CON SE' LA FINE DELLA ~~METAFISICA~~ COSMOLOGIA RATIONALIS

1 SE NON ESISTONO SCOPI NELL'UNIVERSO NON ESISTE NEPPURE IL CASO - LA MORTE NON E' CIÒ CHE SI CONTRAPPONE ALLA VITA; MA LA VITA E' UNA VARIETA' RARA DELL'INANIMATO -

in tal modo dalla semiotica alla cosmologia. Nietzsche non è peraltro il solo. Il suo cammino ripete, a suo modo e, inconsapevolmente, il cammino di un suo grande contemporaneo: Charles Sanders Peirce. Anche Peirce (l'inventore della semiotica) ci conduce dalla semiotica alla cosmologia. Se è così, siamo allora autorizzati ad affermare che nel parallelo Nietzsche-Peirce (con le sue analogie e differenze anche profonde) sta inscritta gran parte del destino del pensiero contemporaneo e forse anche la sua chiave (sebbene il pensiero contemporaneo non sembri affatto avvedersi del nesso Nietzsche-Peirce).

☐ Torniamo un attimo all'infinito ermeneutico nicciano e al suo aprirsi, al suo configurarsi come infinito cosmologico. Bisogna considerare che l'annunzio della morte di Dio comporta, com'è ovvio, la morte della teologia, cioè la morte della metafisica (della quale, da Aristotele, la teologia è parte e anzi parte sovrana); e la morte della metafisica porta con sé la fine della cosmologia rationalis, come diceva Wolff. All'inizio del III libro della Gaia scienza (è in questo libro, come si sa, che all'aforisma 125 l'"uomo folle" - cioè Zarathustra - annunzia la "morte di Dio") Nietzsche proclama a tutte lettere l'impossibilità di ogni cosmologia metafisica: aforisma 109 ("Stiamo all'erta"): "Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente (...) Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina (...) Guardiamoci dall'attribuirgli assenza di sensibilità e di ragione, ovvero l'opposto di esse: l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, non mira assolutamente ad imitare l'uomo! Non è assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neppure un istinto d'autoconservazione e tanto meno istinti in generale: non conosce neppure leggi. Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: perché soltanto accanto a un mondo di scopi la parola 'caso' ha un senso. Guardiamoci dal dire che morte sarebbe quel che si contrappone alla vita. Il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara. Guardiamoci dal pensare che il mondo crei

X IN TUTTA LA STORIA OCCIDENTALE CIÓ CHE NON VIENE PENSATO CADE NELLA SCIENZA - NEL SAPERE ESATTO -

O LA COSMOLOGIA CONCLUDE PER NIETZSCHE L'ETÀ DEL NICHILISMO -

eternamente qualcosa di nuovo. Non esistono sostanze eternamente durature: la materia è un errore né più né meno del dio degli Eleati. Ma quando la finiremo di star circospetti e in guardia! Quando sarà che tutte queste ombre d'Iddio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura ! Quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta !"

☐ Di questo aforisma, come del precedente, abbiamo a suo tempo offerto alcune analisi che qui non possiamo riferire. Interessa ora, come si diceva, il tema dell'impossibilità della cosmologia. Questo evento viene a maturazione oggi, nel nostro tempo: la cosmologia è divenuta impossibile. Perciò essa è un problema; un problema, come direbbe Heidegger, massimamente degno di venir pensato; forse il più degno.

☐ Dobbiamo anche osservare, fra parentesi, che perciò la cosmologia è divenuta una scienza (una scienza di fatti, come diceva Husserl): in tutta la storia della civiltà occidentale ciò che non viene più pensato, che non può più venir pensato, cade nella scienza, nel sapere "esatto". Naturalmente si guarda a ciò in termini rovesciati - cioè dal punto di vista della scienza - e si dice: la filosofia pensa in modo confuso e arbitrario qualcosa, pone "problemi"; nel far ciò "prepara" la scienza, che traduce i problemi confusi della filosofia in questioni esatte, "risolvibili" e "dimostrabili". Sicché, dove arriva la scienza, alla filosofia non resta nulla da dire. E' naturale che dal punto di vista della scienza la cosa appaia in questo modo. Ed è anche naturale che la filosofia non abbia finora trovato nulla da dire in proposito; infatti la filosofia non è stata finora capace di pensare la scienza, il suo "senso". Per far ciò essa deve prima comprendere la ratio e il suo destino. Solo se si cominciano ad avvistare i confini di tale problema, si può allora capovolgere il comune modo di pensare e chiedere: come mai (che significa) che il cadere di un problema dall'ambito del pensare rende possibile la sua traduzione in termini scientifici? Che senso ha tale esperienza che si riproduce nel corso di tutta la civiltà occidentale, sino all'età presente nella quale tutto sembra tradursi nelle modalità del sapere scientifico, sicché non resta più spazio al pensiero filosofico? (Heidegger dice: l'età in cui la filosofia, la me-

tafisica, si risolve completamente nel calcolare-programmare scientifico-tecnologico). E che significa, infine, che proprio la cosmologia sia l'ultima scienza affermatasi come tale nel nostro tempo?

☐ Questo esito è tuttavia in cammino da tempo. Proprio Nietzsche scrive: "Da Copernico in poi l'uomo rotola dal centro di una X". E nell'aforisma 15 della Genealogia della morale: "Non è forse, da Copernico in poi, in un inarrestabile progresso l'autodiminuirsi dell'uomo, la sua volontà di farsi piccolo? La fede, ahimé, nella sua dignità, unicità, insostituibilità nella scala gerarchica degli esseri è scomparsa - è divenuto animale, animale senza metafora, detrazione o riserva, lui che nella sua fede di una volta era quasi Dio ('figlio d'Iddio', 'Uomo-Dio')...Da Copernico in poi si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato. Ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale - dove? nel nulla? nel 'trivellante sentimento del proprio nulla'?"

O ☐ La cosmologia conclude così, per Nietzsche, l'età del nichilismo. Heidegger tuttavia ne vedrebbe l'inizio ben prima di Copernico: già al sorgere della metafisica. Fu allora che l'uomo venne assunto sotto metafora come l'animal, sebbene rationale; la conclusione di Nietzsche era già, dunque, segnata. Sin dall'inizio della metafisica, considerandosi animal rationale, e poi figlio di Dio, l'uomo si è, secondo Heidegger, stimato troppo poco. Ma lasciamo queste osservazioni e chiediamoci invece: verso quale infinito cosmologico cammina l'uomo? Verso quale "nuovo infinito"?

☐ Notiamo anzitutto che il suo rotolare via dal centro cosmico (in forza della rivoluzione copernicana) comporta la dissoluzione di tutti i vecchi valori, delle antiche gerarchie: Dio è cacciato. Dopo che questo evento si è compiuto, che cosa aspetta al varco l'uomo? Sentiamo ancora la Gaia scienza: "Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle - e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e trasognamento della bontà. Ma verranno momenti in cui sarai che è infinito e che non c'è niente di più spaventoso dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di que-

> PER PIERCE E HEIDEGGER L'UOMO È UN SEGNO IN UN UNIVERSO DI SEGNI _

sta gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà - e non esiste più 'terra' alcuna!" (aforisma 124). E subito dopo, nel cruciale aforisma 125 (l'"uomo folle" che annuncia la morte di Dio), leggiamo: "Non c'è niente di più spaventoso dell'infinito (...) Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? ". Proprio al di là di questo sgomento procede peraltro Zarathustra, nell'ora del suo tramonto e della sua redenzione: "La costa scomparve, - ecco anche la mia ultima catena è caduta - il senza-fine mugghia intorno a me, laggiù lontano splende per me lo spazio e il tempo, orsù! coraggio! vecchio cuore!". Egli si assise allora, in un girotondo di stelle, al tavolo degli dèi per giocare con divini dadi al gioco innocente-crudele del mondo che, come un fanciullo, "sposta qua e là i pezzi del gioco", edificando uno dopo l'altro castelli di sabbia.

☐ Che significano queste metafore cosmiche? Avremmo voluto rispondere subito, nel corso di due anni fa, ma non era possibile. La risposta è stata differita per approfondire prima l'altra questione essenziale: che significa "interpretare", che l'uomo è per essenza colui che interpreta (ma meglio diremmo: colui che è tratto in un destino di infinite interpretazioni, cioè nel destino del segno). Dovevamo chiarire questo punto per rispondere all'altra metà della questione: che significa che l'universo ci è divenuto nuovamente infinito, dal momento che contiene in sé interpretazioni infinite?

☐ E' alla prima metà della questione che abbiamo inteso rispondere con il corso dell'anno passato, 1977-78 ("Semiotica ed ermeneutica"). Lo abbiamo fatto ponendo al centro della nostra attenzione i concetti di linguaggio e di segno. Questa analisi ha assunto un "quadrato" di riferimenti: De Saussure, Husserl, Heidegger, Peirce. Una delle conclusioni di quel lavoro è stata: "l'uomo è un segno in un universo di segni". Abbiamo mostrato che a questa conclusione pervengono, a loro modo, sia Heidegger che Peirce. Il nesso Heidegger-Peirce (come già Nietzsche-Peirce) ci è apparso allora

una chiave essenziale per penetrare il senso del nostro presente. L'interpretazione, il segno, l'Evento (come evento del mondo nel significato): sono stati questi i temi che ci hanno accompagnato in un difficile cammino. L'infinito ermeneutico, del quale Nietzsche è stato il profeta, ha ricevuto così un primo chiarimento essenziale (e con esso ciò che noi intendiamo per "semiotica"). Dopo questo lavoro siamo finalmente preparati al problema cosmologico così come esso è aperto dal problema ermeneutico del segno e dell'interpretazione.

☐ Naturalmente questi riferimenti, assolutamente ovvi per chi abbia seguito il corso dell'anno passato, non possono che risultare oscuri per tutti gli altri. A questa difficoltà iniziale si deve rispondere: 1) i termini del nostro problema si chiariranno via via, anche se del precedente lavoro preparatorio sarà possibile recuperare solo alcuni elementi essenziali; 2) chi voglia però conseguire una visione completa e approfondita della questione nelle sue due parti (ermeneutica e cosmologica) può agevolmente informarsene sia attraverso le dispense dell'anno passato ("Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo", Libreria Cortina), sia attraverso il mio libro Semiotica e filosofia (Il Mulino, Bologna 1978). 3) E' importante che ognuno si renda conto dello sforzo che è richiesto, a tutti noi, se vogliamo sviluppare davvero dei corsi di "filosofia teoretica" (e non semplicemente di "storia della filosofia contemporanea"). Sin dall' inizio, cioè sin dal 1976, abbiamo assunto questo impegno e ci siamo studiati di darli progressiva attuazione, compiendo per così dire ogni anno un "giro di vite". Ma per collocarsi al livello di un discorso "teoretico" è indispensabile che una notevole serie di conoscenze di storia della filosofia sia data per scontata; e devono pure esser date per note le coordinate generali del tipo di pensare teoretico che si viene perseguendo. In caso contrario saremmo costretti, ogni anno, a ripetere i preliminari del cammino e i suoi primi passi; 4) salvare la filosofia "teoretica" dalla sua totale estinzione (innanzi tutto come insegnamento universitario) significa difendere il "pensare" dall'assedio sempre più soffocante di ciò che Heidegger chiama il "cartello della filosofia", la "multinazionale" della logistica e dello storiografismo che riduce il pen-

siero alla tecnica dell'esattezza e alla scienza del documento. Dobbiamo riproporre oggi il problema heideggeriano: "Che significa pensare?", contro la tecnicizzazione specialistica della cultura, la burocratizzazione degli studi (falsamente "democratica"), la programmazione ideologico-politica della filosofia.

1° ALLA RICERCA DEL SENSO ORIGINARIO DEL PROBLEMA COSMOLOGICO

Il primo problema che si para di fronte al nostro cammino è quello di introdurci in modo autonomo nel problema cosmologico. Ciò che muove il nostro interesse è il senso "teoretico" odierno di tale problema (non la sua semplice ricostruzione storiografico-metafisica, dove semplice non significa naturalmente "facile"). Come afferrare, o cominciare ad afferrare, tale senso? In via subordinata: come far uscire la cosmologia dal museo delle anticaglie e delle "curiosità" storiografiche?

C'è da osservare anzitutto come sia per certi versi strano che noi dobbiamo compiere questo sforzo: innumerevoli civiltà prima della nostra hanno vissuto il problema cosmologico in modo diretto, irriflesso; gli uomini di quelle civiltà non avevano bisogno di fare sforzi per recuperarne il senso. Solo noi, si potrebbe dire, siamo caratterizzati da questo "oblio" del senso cosmologico.

Per introdurci nel nostro problema riferiamoci a un passo del libro di Kostas Axelos, Marx e Heidegger, Tübingen 1966 (trad.it., Guida, Napoli 1977, pp.102-3): "Nietzsche è l'enigma che sussiste tuttora: il fulmine, che spezza tutto, anche colui che lo vede. Il pensiero di Nietzsche, le sue parole e i suoi pensieri, rimangono enigmatici; le parole 'enigma' ed 'enigmatico' non debbono qui servire a evocare il mistero: esse dicono solo ciò che non può ancora esser detto. Infatti cosa dobbiamo, possiamo e siamo in grado di dire? Dio è morto. La volontà di potenza domina. Il nichilismo comincia a dominare nel deserto che avanza. L'oltreuomo non c'è ancora. L'eterno ritorno dell'eguale si nasconde e viene dissimulato . La verità divina donante-senso, sovrasensibile, metafisico-teologica, il Dio come figura (Gestalt) della divinità, la totalità del divino non sono più. Dio è stato assassinato. Dall'uomo? Dall'uomo come signore della volontà di potenza? Dall'uomo che vuole estendere sull'intero pianeta la volontà di potenza? E' il tempo del nichilismo il periodo del gioco del mondo, che vagando trascina il globo terrestre ... - l'astro errante - nell'erramento? Si nasconde al di là del bene e del male, né conforme a un senso né senza senso, nel nichilismo, la stessa errante 'verità', l' 'essere' trascinato nel divenire, forse persino l' 'errare divino', di cui Socrate

era in grado, giocando, di dire qualcosa?"

Axelos si riferisce a una curiosa e fantasiosa etimologia del Cratilo di Platone, dove la fondamentale parola alètheia ("verità") viene spiegata come àle-thèia = errare divino. Il termine "errare" ha una precisa risonanza heideggeriana, nel discorso di Axelos, risonanza che qui non possiamo fermarci a richiamare; ma soprattutto esso investe subito il problema cosmologico: esso fa apparire davanti ai nostri occhi il Globo terrestre, l'"astro errante", trascinato in un erramento infinito e nichilistico ("senza senso", o al di là di ogni possibile senso). Si dispiega davanti a noi il gioco planetario aperto nichilisticamente a un nuovo concetto di spazio e di tempo. Queste immagini e questi riferimenti di Axelos si ricollegano col problema cosmologico dell'uomo contemporaneo, dell'ultimo uomo copernicano e nichilista (si ricordino le metafore di Nietzsche) e anche (ma è poi lo stesso) con l'immagine che la scienza di oggi ci dà della cosmologia (un vagare nel nulla dello spazio infinito di quella "navicella spaziale ", come ha detto uno scienziato, che è in pratica la terra; ma già Nietzsche, come si ricorderà, usava la metafora della "navicella").

In tal modo però noi non cogliamo il senso originario della questione cosmologica, quanto piuttosto la sua attuale dissoluzione e impossibilità.

Tuttavia, proprio restando nell'orizzonte dei significati della parola alètheia, e anzi intendendola secondo il suo significato più proprio e autentico, "giocando" insomma con la stessa parola, noi possiamo pervenire al senso originario della questione cosmologica, a quel senso che dall'inizio andiamo cercando. Serviamoci ancora di Axelos. Alcune pagine prima del passo citato (p.90), egli si riferisce a un brano della Lettera sull'umanismo di Heidegger; là dove è detto che "l'alethèuein, l'alètheia, consiste nel rendere-aperto l'essente". Heidegger considera il "rendere-aperto" in relazione alla tèchne, il che è di straordinaria importanza. Due anni fa, durante il corso su Nietzsche, ci riferimmo a lungo al saggio heideggeriano sulla tecnica; qui però dobbiamo tralasciare tale argomento. Diciamo solo questo: l'uomo è l'essere "capace di verità", capace di alètheia (in ciò la sua peculiare tèchne), in quanto capace di "rendere-aperto l'essente". Che significa tale affermazione?

× IL TERMINE "alétheia" NON SIGNIFICA PROPRIAMENTE VERITA', MA NON LATENTE, NON NASCOSTO -
+ SE STIAMO AL SIGNIFICATO ORIGINARIO DI alétheia, L'UOMO E' COLUI CHE RENDE MANIFESTO L'ESSENTE, CHE LO "APRE" ALLA COMPRENSIONE -
÷ ORIGINARIAMENTE L'APERTO E' IL RAPPORTO TERRA-CIELO -
O LA RELAZIONE SEGNICA PONENDO SE STESSA PONE ANCHE I TERMINI DELLA RELAZIONE -

× ☐ Bisogna anzitutto ricordare l'interpretazione heideggeriana del termine alètheia, che è peraltro ben nota. Alètheia non significa semplicemente e neppure propriamente "verità" (veritas). Alètheia (a-lètheia) significa originariamente non latente, non nascosto. I Greci pensarono la verità come il movimento di ciò che, provenendo dal nascondimento, dal nascosto, si rivela, si manifesta (fu solo la posteriore metafisica che occultò tale significato originario, riducendo la verità a veritas, a semplice accordo della rappresentazione con l'oggetto, del pensiero con la cosa: adaequatio intellectus et rei, come dicevano i filosofi medioevali e come continuano a ripetere i filosofi moderni, logistica compresa).

+ ☐ Se stiamo dunque al significato originario di alètheia, l'uomo è colui che rende manifesto l'essente, che lo "apre" alla comprensione. Potremmo anche dire: l'uomo è lo spazio originario (òros) in cui e per cui l'essente si rivela.

☐ Ma dobbiamo andare più a fondo, nettamente al di là dei contesti di discorso e delle intenzioni di Heidegger e di Axelos, se vogliamo rintracciare, a partire da alètheia, il senso originario del problema cosmologico. Domandiamoci: in che senso "aperto"? Rispondiamo così: per l'uomo si rivela l'aperto. Ma che cosa è l'aperto?

÷ ☐ Originariamente l'aperto è il rapporto terra-cielo. L'occhio dell'uomo è "aperto", "rende aperto" (l'occhio in quanto è in relazione al logos, in quanto "occhio-pensante-parlante": il nesso occhio-luce ha tutta una complessa storia nel corso della metafisica occidentale). Che cosa l'occhio rende aperto? Lo spazio che contiene terra e cielo e la loro relazione. Pertanto, la terra si colloca così nell'aperto del cielo. E' necessario però un ulteriore passo: solo nel rapporto terra-cielo, soltanto in questa e per questa relazione, si pongono la stessa terra e lo stesso cielo. La terra è tale (è come tale) nella sua relazione al cielo; e viceversa. Siamo di fronte a una relazione che ponendo se stessa pone anche i termini della relazione medesima (abbiamo incontrato questo tipo di relazione peculiare lo scorso anno, a proposito del segno: la relazione segnica ponendo se stessa pone anche i termini della relazione; il rapporto terra-cielo ne è ora una esemplificazione concreta; ma anche

× QUANDO DICIAMO PENSARE LO INTENDIAMO COME SINONIMO DI CONTEMPLARE, OSSERVARE L'ESSENTE NELLA SUA TOTALITA' SENZA FAR PIANI — CONTEMPLARE SILENZIOSO CHE PRECEDE OGNI PAROLA - MA CHE COSTITUISCE LO SPAZIO ORIGINARIO DELLA PAROLA -
+ L'ANIMALE NON SI STUPISCE DI NULLA — PER L'ANIMALE NULLA E' MERITEVOLE DI CONTEMPLAZIONE "DISINTERESSATA" — L'ANIMALE NON PERDE TEMPO PERCHE' NON HA TEMPO -

molto più di una esemplificazione, come vedremo più avanti).

☐ I primi essenti che sono dunque resi aperti per l'uomo, che sono disposti nell'aperto e così rivelati, sono terra e cielo. In questa affermazione sta racchiuso il senso originario dell'esperienza cosmologica, ma rivivere concretamente tale senso, riguadagnare alla nostra esperienza questo fatto "ovvio" (così ovvio che non è più neppure "visto"),non è semplice.

☐ Osserviamo anzitutto che l'animale "non vede" terra e cielo; per lui non si rivela l'aperto, né si rivela nell'aperto l'essente. Come possiamo affermarlo? Come possiamo saperlo? Non solo per il fatto che l'animale non cade sotto l'evento del linguaggio (senza il quale non si dà l'aperto); ma anche e più perché l'animale "non pensa". Con questo non vogliamo dire che l'animale non calcola, non misura, non fa progetti, non associa immagini, non usa simboli (tutto ciò è solo parzialmente vero); il pensiero originario di cui l'animale è privo non è questo. Quando diciamo qui "pensare" lo intendiamo come sinonimo di "contemplare": osservare l'essente nella sua totalità senza aver di mira questo o quello e senza far piani; un contemplare silenzioso che precede ogni parola, ma che costituisce lo spazio originario della parola.

☐ Ora, l'animale non contempla. L'animale non "vede" la terra collocata nell'aperto di un cielo mobile, trasparente, infinito; gode della luce del sole, ma non vede il sole; se è un cane abbaia alla luna, ma non vede la luna; non sente il vuoto che circonda la terra, e non sente la terra come terra. Né percepisce quella essenziale relazione di contenente-contenuto che lega la terra e il cielo.

☐ Ma, di nuovo, come sappiamo che non esperisce tutto ciò? Perché non si meraviglia. Il cielo non è oggetto di contemplazione stupita per l'animale (né del resto la terra, o qualsivoglia altro essente). L'animale non si stupisce di nulla per il suo "che c'è ed è così". Si stupisce solo se voi gli sottraete l'essente abituale, ma non della pura presenza dell'essente abituale. Il sole, la luna, le stelle, luce e tenebre, alba e tramonto, inverno ed estate sono per lui "normali"; e in generale nulla è meritevole di contemplazione "disinteressata". L'animale non perde tempo a contemplare; non perde tempo perché, essenzialmente, non ha tempo.

X LA FILOSOFIA È NATA DALLA MERAVIGLIA
+ IL PRIMO PENSIERO SPECULATIVO DELL'UOMO È QUELLO DI STARE ALL'APERTO, AL COSPETTO DEL CIELO, DEL SOLE, DEGLI ASTRI -

Ma dove ci hanno condotto queste nostre considerazioni? Se riflettiamo bene esse ci sono molto familiari. Stanno infatti all'origine stessa della filosofia. E' Aristotele che, sviluppando un tema del suo maestro Platone (Teeteto, 155 d), dice, all'inizio della Metafisica, che la filosofia è nata dalla meraviglia, meraviglia nei confronti dell'essente perché esso è, ed è così com'è ("Perché l'essente e non piuttosto nulla?" chiederà a sua volta Heidegger, riflettendo, alla fine della metafisica, sull'essenza della metafisica occidentale). Ma ricordiamo bene il passo aristotelico? Dice esso proprio così, o non dice forse anche dell'altro? Andiamo a vedere e avremo una prima sorpresa. Metafisica, libro I, cap.I, 982 b: "Gli uomini furono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia, rimanendo dapprima attoniti innanzi ai problemi più ovvi, e poi progredendo poco a poco sino a questioni molto superiori: ad es. sulle condizioni della luna e quelle del sole, sugli astri, sull'origine del tutto (...) così ci si meraviglia in principio delle rivoluzioni solari e dell'incommensurabilità della diagonale al lato".

Aristotele dunque, volendo dar conto di quella meraviglia che è all'origine della filosofia (cioè del pensiero speculativo, come si diceva prima), esemplifica subito tale meraviglia in senso cosmologico, riferendola primamente al cielo, alla luna, al sole, agli astri: di essi si meraviglia l'uomo, da essi nasce lo stupore. Diciamo allora così: l'uomo si stupisce dapprima di stare nell'aperto, al cospetto del cielo, della luna, del sole, degli astri mobili e silenziosi. Questo è il suo primo pensiero speculativo.

Guardiamo però meglio: qualcosa non convince nella citazione aristotelica. Essa non collima interamente con le nostre intenzioni, con ciò che noi le vogliamo far dire. Essa appare troppo blanda e incerta; all'esempio del cielo affianca quello del rapporto tra la diagonale e il lato, e l'uso stesso di "esempi" indebolisce il suo argomentare (sempre rispetto al senso che noi vogliamo trovare in essa). Il passo aristotelico sembra invero esibire una traccia, che viene però anche subito cancellata. Ne deriva che il riferimento al cielo prende il senso di un esempio casuale (anche se palesemente risuona in esso qualcosa di più profondo e non casuale).

A questo punto ci soccorre però la memoria. Come ha dimostrato Werner Jäger (Aristotele. Prime linee della sua evoluzione spirituale, trad.it., La Nuova Italia, Firenze 1964) i capitoli iniziali della Metafisica compendiano e riassumono le più ampie argomentazioni svolte da Aristotele nel giovanile Protreptico. Purtroppo il Protreptico, come si sa, è un'opera perduta; ce ne restano peraltro ampi frammenti. Seguiamo allora fiduciosi la traccia che abbiamo afferrato e vediamo se, aiutati dalla buona sorte, il Protreptico ci risponde.

Protreptico, frammento 11 Ross, 18-19 Düring, da Giamblico, Protr., IX, 51, 6-15: "Qual è mai, allora, lo scopo in vista del quale la natura e Dio ci hanno generati? Interrogato su ciò, Pitagora rispose: 'l'osservare il cielo', ed era solito dire di essere uno che speculava sulla natura e che a questo scopo era venuto al mondo. E dicono che Anassagora, interrogato su quale fosse lo scopo in vista del quale uno poteva desiderare di essere stato generato e di vivere, rispose alla domanda: 'l'osservare il cielo e gli astri che stanno in esso, e la luna e il sole', come se non stimasse degne di nessun valore tutte le altre cose".

Il Protreptico ha risposto. Ecco dunque il senso originario delle affermazioni aristoteliche nella Metafisica (esse, d'altra parte, non sono che la punta di un iceberg, come vedremo). Ora possiamo anche vedere come, nel passaggio dal Protreptico alla Metafisica, la nostra traccia si oscuri. Il che significa che Aristotele lascia cadere il senso delle precise affermazioni di Pitagora e di Anassagora; in qualche modo non le comprende più e le giustifica piuttosto con una spiegazione "razionale". Tale contesto razionale nel quale le proposizioni cosmologiche di Pitagora e di Anassagora vengono inserite (e travestite) ci viene esibito dallo stesso Aristotele. Vediamo ancora la Metafisica: "E' dunque verosimile che chi per primo, elevandosi al di sopra delle comuni sensazioni, scoprì una qualche arte, fosse ammirato dagli uomini, non soltanto per l'utilità delle sue scoperte, ma quale sapiente e agli altri superiore; e quando divennero parecchie le arti, le une dirette ai bisogni e le altre all'agiatezza del vivere, sempre gli scopritori di queste ultime furono ritenuti più sapienti, perché la scienza loro non riguardava il semplice bisogno. Di qui,

* E' ARISTOTELE CHE HA INSEGNATO A GUARDARE L'ESSENZA DELL'UOMO IN CHIAVE STORICO - EVOLUZIONISTICA -

X CONTEMPLARE VUOL DIRE 'CONOSCERE' PER IL PIACERE PURO DELLA SAPIENZA (FILOSOFIA) -

costituite già tutte le arti di questa specie, si passò alla scoperta di quelle scienze che né al piacere né alle necessità della vita son dirette; e prima in quei luoghi dove gli uomini erano liberi da faccende: così le matematiche sorsero dapprima nell'Egitto, perché ivi alla casta sacerdotale era lasciata tale libertà (...) Il presente discorso mira a dir questo: che tutti son concordi nel giudizio che la sapienza propriamente detta riguarda le cause prime e i principi (...) Che essa poi non miri ad alcun effetto esteriore è chiaro anche da coloro che filosofarono per primi. Gli uomini furono mossi a filosofare, allora come ora, dalla meraviglia, rimanendo dapprima attoniti innanzi ai problemi più ovvi, e poi progredendo a poco a poco sino a proporsi questioni molto superiori: ad es., sulle condizioni della luna e quelle del sole, sugli astri, sull'origine del tutto. Ora, chi innanzi a una difficoltà si meraviglia, reputa di essere ignorante (perciò chi ama il mito è anch'egli in certo modo filosofo, poiché il mito risulta da un complesso di meraviglie); ma se, dunque, gli uomini filosofarono per fuggire l'ignoranza, è manifesto che essi cercarono di conoscere per puro amore del sapere, e non per servirsene a qualche uso. Ne fa testimonianza il fatto stesso che questa specie di conoscenza cominciò a essere cercata quando furono provvedute, si può dire, interamente le cose necessarie e quelle utili alla comodità e al benessere della vita. Non è dubbio, quindi, che noi non la cerchiamo per nessun vantaggio esteriore (...)".

☐ Il contesto nel quale Aristotele inserisce le proposizioni di Pitagora e di Anassagora è quello dell'evoluzione dell'uomo, dal mondo ferino alla civiltà (tema tipico dell'età sofistica). Tale concezione evolutiva è poi sempre stata ripetuta nel corso della cultura occidentale (da Vico a Comte, dall'illuminismo al darwinismo). Di essa Aristotele è il creatore. E' lui che per primo ci ha insegnato a guardare l'essenza dell'uomo in chiave storico-evoluzionistica. In tale prospettiva, la filosofia compare come il culmine della civiltà umana: l'uomo,liberatosi dal bisogno, è libero di contemplare. Contemplare vuol dire "conoscere", per il piacere puro della sapienza (filosofia). Contemplare il cielo rappresenta allora un caso particolare dell'amore del sapere (filosofia, scienza), e

EVOLUZIONE DELL'UOMO

X

X

X LA MENTE UMANA GIOCA STRANI SCHERZI CON LE PROSPETTIVE TEMPORALI -

sia pure un caso particolarmente nobile e importante. Ma non è meno importante speculare sul rapporto tra la diagonale e il lato, o ancora su altre cose, purché noi siamo "disinteressati".

☐ Ma è proprio questo che volevano dire Pitagora e Anassagora? E con che diritto Aristotele disegna un'evoluzione ascendente dalle prime (o supposte tali) civiltà, ancora legate ai bisogni, e perciò capaci solo di arti empirico-pratiche, a ulteriori civiltà in cui i sacerdoti cominciano ad avvistare la "scienza pura e disinteressata", sino al culmine dell'umano che sarebbe rappresentato dai Greci, inventori della filosofia, scienza per eccellenza, pura, disinteressata e libera? Aristotele parla come se la civiltà, nel pieno e completo senso del termine, non esistesse già da migliaia di anni. Bisogna aggiungere però che questo difetto di prospettiva di Aristotele è ancora il nostro, che pure siamo assai più informati di lui circa il passato protostorico e preistorico. (Si ricordi il secondo aforisma di Umano, troppo umano di Nietzsche: "Difetto ereditario dei filosofi: ...Tutto l'essenziale dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato...").

FINLEY

Ha scritto Moses I. Finley, il grande studioso dell'età della Grecia arcaica e della società omerica: "La mente umana gioca strani scherzi con le prospettive temporali, quando si considera un passato lontano: i secoli sembrano anni, i millenni sembrano decenni. Occorre uno sforzo cosciente per eseguire la correzione necessaria" (Il mondo di Odisseo, trad.it., Laterza, Bari 1978, p.5).

☐ L'ammonimento di Finley non va applicato peraltro solo ad Aristotele. Se vi è già una palese distanza tra questi e le proposizioni cosmologiche di Pitagora e di Anassagora, anche a proposito di queste ultime bisogna sollevare una domanda: erano esse originarie, o non recavano piuttosto testimonianza, non davano traccia, di una sapienza infinitamente più antica? Se è così, è in tale sapienza che va cercata un'espressione più originaria del rapporto terra-cielo, ovvero le radici di ciò che è divenuto per noi il problema cosmologico. Dovremmo in sostanza risalire alle civiltà protostoriche verso le quali gli stessi Greci hanno sempre riconosciuto

un loro grande debito culturale (in pratica, verso le civiltà della Mesopotamia e dell'Egitto).

☐ Non possiamo naturalmente pensare di avviare qui una siffatta ricerca. Essa richiederebbe da sola anni di lavoro e competenze specifiche che non sono le nostre. Possiamo però tentare di cogliere alcuni tratti, alcuni cenni significativi, di quelle civiltà per quanto si riferisce al nostro problema. Su tali cenni cercheremo di avviare un'esperienza di pensiero che ci consenta di rianimare, sia pure molto alla lontana, quella esperienza cosmologica originaria della quale siamo alla ricerca.

2° LE COSMOLOGIE PROTOSTORICHE

☐ Secondo la testimonianza di Simplicio, al tempo di Aristotele i Caldei (cioè gli Assiro-Babilonesi) vantavano ben 19 secoli di osservazioni celesti. La più antica di queste osservazioni che sia debitamente documentata risale però solo al 719-720 a.C. (comunque, 400 anni prima di Aristotele). Ne riferisce il grande astronomo Tolomeo che si serve di tale osservazione per determinare il moto medio della luna. E' evidente che se Tolomeo avesse potuto riferirsi ad antecedenti osservazioni documentabili con certezza, lo avrebbe fatto e ne avrebbe tenuto conto nei suoi calcoli. La straordinaria antichità delle osservazioni caldaiche è tuttavia accertabile in via indiretta. Sappiamo infatti che i Caldei scoprirono il ciclo di Saros, ovvero il ciclo che regola il succedersi delle eclissi di luna, che è di 6.585 giorni e un terzo. Non vi è dubbio che tale scoperta comporta una lunghissima serie di osservazioni (svolte oltre a tutto senza alcuno strumento e solo giovandosi della straordinaria limpidezza del cielo mesopotamico), una serie certamente plurisecolare. Ma i Caldei conobbero inoltre il ciclo lunisolare, che è di 600 anni; ciò comporta la scoperta della differenza tra anno siderale e anno tropico (l'anno siderale o sidereo si compie quando il sole torna nello stesso punto del cielo; esso dura 365 giorni, 6 ore, 9' e 9''; l'anno tropico riguarda il tempo che intercorre tra due successivi equinozi; esso dura 365 giorni, 5 ore, 48' e 46''). L'ampiezza e l'accuratezza di tali osservazioni richiedono una tradizione osservativa che trasmetta i suoi risultati per generazioni e generazioni, attraverso secoli di lavoro.

☐ Se ora, lasciando i Caldei, ci riferiamo agli Egizi, abbiamo dati non meno stupefacenti e altrettanto antichi. Gli Egizi scoprirono il periodo sotiaco (da Sothis, nome della stella Sirio); stabilirono cioè che 1461 anni di 365 giorni corrispondevano a 1460 anni di Sirio (sulla cui levata eliaca essi stabilivano il calendario; si dice levata eliaca di una stella il fenomeno per cui tale stella è ancora visibile alle prime luci dell'alba; tramonto eliaco nomina invece il fenomeno opposto: la stella è visibile al crepuscolo). Queste osservazioni comportavano tale risultato pratico: dopo 1460 anni si aveva il ritorno, alla data fissata sulla

base del calendario che considera l'anno composto di 365 giorni, del medesimo inizio delle festività e delle stagioni così come si erano verificate 1460 anni prima. Lo sfasamento tra date del calendario ed effettiva situazione astronomica veniva in altre parole riassorbito. La portata di tali osservazioni ha indubbiamente dell'incredibile. E tuttavia, dal punto di vista della moderna scienza astronomica, è assai più importante ricordare che gli antichi Egizi sostennero che i moti di Mercurio e di Venere hanno per centro il sole: osservazione esatta che solo dopo il copernicanesimo venne universalmente accolta dagli astronomi.

☐ Si potrebbe naturalmente continuare. Bastino questi pochi e semplici dati come termini di riferimento. Noi non abbiamo qui di mira una ricostruzione della storia dell'astronomia arcaica, ma vogliamo invece, come si è detto, avviare un'esperienza di pensiero sul significato dell'antica cosmologia. I dati offerti (e variamente discussi dagli storici) sono dunque per noi un semplice indizio, dal quale, se non altro, ci è possibile ricavare questo: che le antichissime civiltà caldaiche ed egizie (e così altre, per es. l'antica civiltà cinese) dedicarono all'osservazione celeste sforzi inauditi, perseguiti per millenni, sulla base di precise organizzazioni istituzionali (era la casta sacerdotale, come si sa, che si faceva carico di tali osservazioni). Perché questi popoli osservavano con tanto scrupolo il cielo? Che cosa li spingeva a un'attività tanto meticolosa e difficile? La risposta che possiamo trovare nei moderni studiosi costituisce un immancabile ritornello: i popoli della protostoria osservarono il cielo mossi dai bisogni dell'agricoltura e dal necessario orientamento nel corso dei loro viaggi. Una spiegazione " razionalistica". In realtà, molto poco "logica". Altri popoli svilupparono l'agricoltura e compirono viaggi senza sentire il bisogno di dar vita a ricerche astronomiche così accurate, alcune delle quali palesemente inutili per gli scopi pratici dell'esistenza o eccezionalmente sproporzionate rispetto a tali scopi. La spiegazione, insomma, non spiega nulla.

☐ A Babilonia sorgeva il grande ziggurah, la leggendaria Torre di Babele, che si stagliava alta nel cielo, snodandosi in vari piani ai quali accedevano grandi scalinate laterali. Ogni città babilonese aveva la sua zig

ziggurah, ma quella di Babilonia le sovrastava tutte. Il solo primo piano misurava 33 metri e per la costruzione dell'intera torre si dice che fossero stati impiegati 85 milioni di mattoni. All'esterno i mattoni erano smaltati, di colore azzurro cupo. Erodoto vide la straordinaria costruzione nel 458 a.C. Egli riferisce che la statua di Marduk (la massima divinità babilonese), il trono, la predella e la tavola erano d' oro massiccio e pesavano 800 talenti. Nella stessa torre era conservato il talento perfetto, in pietra e in forma d'anatra; esso pesava Kg.29,68; se dunque Erodoto ha detto il vero, la statua di Marduk e tutto il resto consisteva di Kg. 23.700 d'oro puro. Alla statua di Marduk, nella torre, confluivano a migliaia i fedeli, accorrendo anche da regioni lontane. Il popolo però non poteva salire agli ultimi piani della torre. In cima ad essa, in una stanza solitaria, era disposto un letto e un tavolo d'oro. Il letto era pronto ad accogliere il dio, ogni notte ; e ogni notte i sacerdoti conducevano in cima alla torre una fanciulla prescelta, in attesa dell'arrivo del dio. Più volte lo ziggurah babilonese venne distrutto da popoli invasori, e più volte ricostruito, in un susseguirsi di secoli e di vicende. Dalla cima della torre si poteva spaziare con lo sguardo per l'incontaminato e purissimo cielo babilonese, mentre in basso, molto in basso, si stendeva l'ombra cupa, punteggiata di fuochi e di bagliori, dell'immensa capitale dalle tortuose viette, le grandi mura, la stupenda porta di Ishtar, e infine, poco più discosto,il nastro di seta argentato dell'Eufrate.

☐ Ma di Babilonia non ci sono rimaste solo le descrizioni di Erodoto e le immani rovine. Ci sono rimaste anche numerosissime tavolette d'argilla impresse in caratteri cuneiformi. Alcune di queste tavolette parlano della osservazione astronomica condotta dai sacerdoti. Leggiamone ad esempio cinque.

1. "Il 14 di questo mese dico al re mio padrone che ci sarà un'eclisse di luna. E' un presagio di sventura per i paesi d'Elam e di Siria ma, in compenso, felicità al mio re: che il re stia tranquillo. Firmato: Irassilu il Vecchio, servitore del re".
2. "Ho scritto al re mio padrone: ci sarà un'eclisse. Essa ha avuto effettivamente luogo; è un segno di pace".

3. "Il mese di Addaru avrà trenta giorni. Nella notte tra il 14 e il 15 ho osservato con cura, mi sono alzato sette volte, ma non c'è stata eclisse. Manderò un rapporto definitivo al re".
4. "Il 15 del mese di Ulûlu sono stati visibili sia la luna sia il sole: l'eclisse non ha avuto luogo".
5. "Quanto all'eclisse di luna per la quale il re, mio padrone, ha inviato emissari nelle città di Borsippa, di Accad e di Nippur, ha avuto luogo; io l'ho osservata ad Accad e lo annuncio al mio signore.Quanto all'eclisse di sole, anche per questa ho compiuto osservazioni ma non c'è stata; rendo conto al mio signore di quanto ho visto con i miei occhi. Firmato: Abil-Istar, servitore del re".

☐ Queste annotazioni precedevano forse di mille anni Aristotele, forse di più; il popolo dei Greci non esisteva ancora sulla faccia della terra. Vi leggiamo di sacerdoti in ansia che si alzano anche sette volte a scrutare il cielo, di re che non stanno tranquilli e inviano emissari per tutta la regione, sempre allo scopo di scrutare il cielo, di osservazioni minuziose e di segni che possono annunciare sventura agli uni e felicità ad altri. Pensare che tutta questa frenetica attività obbedisca a scopi "pratici" quali l'agricoltura o l'orientamento dei viandanti e dei commercianti è insensato. Come è altrettanto insensato ridurre a scopi pratici la tecnica con la quale gli Egizi costruivano le loro piramidi, orientate perfettamente ai quattro punti cardinali, capaci di raffinatezze e di effetti in sincronia con i moti celesti che superano ogni immaginazione ed esigono calcoli complicatissimi (lo stesso poi è da dirsi di altri templi di antiche civiltà).

☐ Davanti a tutto ciò noi restiamo colpiti da un senso di immane sprece; ai nostri occhi "utilitaristici" domina colà il superfluo. Che un nostro architetto debba essere anche astronomo è un concetto impensabile e insensato. Allora ci spieghiamo la cosa in questo modo: si trattava di civiltà essenzialmente "estetiche". Col che affermiamo una cosa che non dice nulla o, al limite, dice una cosa sbagliata. Ma aggiungiamo anche che si trattava di civiltà "superstiziose", e così sbagliamo di nuovo. Chiusi nel nostro utilitarismo gretto e nel nostro razionalismo banale, non comprem-

X QUEGLI UOMINI VIVEVANO NELLA VICINANZA DELL'APERTO CHE COLLEGA TERRA E CIELO -
O L'UOMO E' UOMO PERCHE' SPECULA -
I ANCHE IL COLTIVARE LA TERRA NON FU UN'ATTIVITA' UTILITARISTICA, MA SACRALE -
SIGNA = COSTELLAZIONI

diamo l'utilità più profonda che aveva per quelle civiltà trovare un orientamento dell'uomo nel cosmo. Poi però ammiriamo la loro arte, il loro equilibrio, la loro pienezza di vita, il fascino di un modo d'essere "umani" che per noi è smarrito e perduto. Non ci accorgiamo che tutto ciò era proprio il frutto di quelle preoccupazioni che a noi paiono superflue. Né ci rendiamo conto del tipo di pensiero "concreto", non "intellettualistico-astratto", che caratterizzava le civiltà protostoriche.

☐ Abbiamo parlato di "utilità più profonda". Cerchiamo di veder meglio: quale utilità più profonda? Diciamolo nei modi della nostra esperienza di pensiero: quegli uomini vivevano nella vicinanza dell'aperto che collega terra e cielo. In tal modo essi "abitavano" la terra e su di essa "costruivano" le loro abitazioni e i loro templi. Questa maniera di collocarsi, questo modo del fare, li teneva stretti all'originaria essenza dell'uomo, che è uomo perché "specula", come dicevano Pitagora e Anassagora. Si badi che essi non riflettevano filosoficamente su ciò. Quando questa riflessione si profila, l'originario già comincia a venir meno e ad eclissarsi. Già Pitagora, se voi ricordate la citazione, diceva di speculare "sulla natura" (oltre a osservare il cielo), nel che è da vedersi un primo germe di pensiero "scientifico" (o "metafisico", che è lo stesso); quando poi arriviamo ad Aristotele, il senso originario dello "speculare" risulta completamente , o quasi completamente, ricoperto e annebbiato. Allora - e non prima - nasce la distinzione fra teoria e prassi, fra arti "pratiche", cioè "utili alla vita", e arti "nobili" perché "disinteressate".

☐ Per gli uomini delle civiltà protostoriche osservare il cielo non era un'attività gratuita, un piacere "puro" e in questo senso disinteressato. Ma non era neppure qualcosa di così piattamente utilitaristico come il coltivare la terra e fare il computo delle stagioni. Il fatto è che nemmeno il coltivare la terra era un'attività utilitaristica, ma era un'attività sacrale, il cui soggetto reale non erano gli uomini, ma erano gli dèi. Come si vede, dobbiamo cancellare o capovolgere tutte le nostre ovvietà mentali. Osservare il cielo, per quegli uomini, significava cogliere i "segni" (e signa significa infatti costellazioni): i "segni del destino".

☐ Di nuove qui noi siamo tentati di intendere la cosa come equivalente a: "primitiva superstizione" (roba da "selvaggi", insomma). Non riflettiamo che superstiziosi possiamo essere solo noi, noi che viviamo nell'età della scienza e della tecnica; oppure già potevano esserlo i Greci dell'età di Aristotele o di Sesto Empirico (che ci ha lasciato pagine incisive e bellissime sulla stoltezza dell'astrologia). Insomma, superstiziosi possono esserlo solo gli uomini della ratio, in quanto, rinnegando la ratio, si abbandonano a convinzioni e pratiche irrazionali. Ciò però non ha senso per chi vive prima della ratio, in una dimensione spirituale tutta diversa.

☐ Per le civiltà protostoriche, vivere nella vicinanza dell'aperto che collega terra e cielo voleva dire: sapere chi è l'uomo, donde proviene, qual è il suo exitus (il senso della sua vita e della sua morte). Un sapereche non è di tipo concettuale ma che equivale a un essere "orientati" (tra cielo e terra).

☐ Noi ci stupiamo delle cosmologie primitive (esse sono, come si sa, innumerevoli; tra le più belle e complesse, per es., quelle cinesi. I Cinesi, ancor più dei Babilonesi e degli Egizi, scrutarono il cielo e fecero dipendere rigidamente da tali osservazioni le loro norme di vita. La costruzione della reggia, gli ordini nobiliari, i vestiti di corte, i titoli dei dignitari dell'imperatore rispecchiavano l'ordinamento celeste). Di fatto quelle cosmologie sono per noi largamente incomprensibili. Ma invece di riconoscere modestamente la nostra impossibilità di capire, noi per lo più sentenziamo sulla loro "ingenuità" o sulla loro "assurdità". Prendiamo ad es. l'antichissima cosmologia egizia che considera il mondo come un solido rettangolare: al centro la regione del Nilo (il Nilo divide in due la terra). All'orizzonte una barca accoglie il sole e lo trasborda nottetempo dalla parte opposta del mondo, ecc. ecc. Come, noi pensiamo, gli Egizi erano forse scemi che non vedevano che l'orizzonte è circolare? Il fatto è che questa allegoria dell'Egitto ("allegoria" beninteso per noi, non per loro) non chiedeva di esser "vera" nel senso della nostra nozione di verità. Collocato al centro della terra, accanto al Nilo, cuo-

× LE ANTICHE COSMOLOGIE NON ASSERIVANO (DOGMATICAMENTE), MA RISPONDEVANO –

re del mondo, l'Egiziano aveva in questa sua collocazione la propria identità. La terra, la "sua" terra, era per lui la misura dello spazio, il "suo" spazio; il cielo, con i suoi cicli immani di 1460 anni, la misura eterna del tempo, del "suo" tempo. L'Egizio era uomo in quanto per lui si rivelava l'aperto di questo eterno rapporto tra spazio e tempo, terra e cielo.

☐ Si ricordino le ultime parole di Zarathustra, lette in una precedente lezione: "La costa scomparve, – ecco anche la mia ultima catena è caduta – il senza-fine mugghia intorno a me, laggiù lontano splende per me lo spazio e il tempo, orsù! coraggio! vecchio cuore!" Qui leggiamo ben altra esperienza, la nostra esperienza. Ma Nietzsche vede magistralmente che il problema concerne nella sua essenza il rapporto spazio-tempo, la riconquista di un loro senso, un nuovo esperire lo spazio e il tempo (esperire che non c'è ancora). E deve ben farsi coraggio, il vecchio cuore dell'uomo (in cui pulsano ancora, sebbene impercettibili, le antiche anime babilonesi ed egizie) per affrontare questa odierna e incerta odissea, l'oscuro senza-fine che gli si para dinnanzi. Ciò significa, fuor di metafora, che l'uomo deve trovare il coraggio di pensare, di porsi di fronte a questi problemi e di pensarli, senza più la catena della ratio (della onto-teo-logia, come dice Heidegger) che garantisca per lui. L'uomo non sembra invero possedere ancora questo coraggio. Preferisce sfuggire il suo attuale destino in molti modi: con quelli banali della "curiosità" e della "chiacchiera" e anche con quelli "seriosi" della cosiddetta prassi concreta, dell'"impegno" fragoroso e pretenzioso.

☐ Con questo vogliamo dire che noi non abbiamo più certezze e orientamenti, mentre gli Egizi li avevano e su di essi poggiavano sicuri? Vediamo.

☐ Le cosmologie protostoriche che con baldanza asserivano: il mondo è questo e quello, ci sembrano prive di dubbi, "dogmatiche"; ma non è così. Anche qui ci inganna la prospettiva della nostra mentalità, che è avvezza allo stile "problematico" e "dialettico". In realtà quelle cosmologie non asserivano, ma "rispondevano"; ed esse rispondevano perché "domandavano". Un domandare, però, né problematico, né dialettico; non una contesa tra soggetti, che "dibattono" la questione (si pensi alla dialettica aristotelica). Piuttosto un "sentire", un "avvertire" comune. Gli uomini protostorici "sentivano" la dipendenza della terra dal cielo (ne vedevano ovviamente anche la dipendenza reale, "materiale": stagioni, piogge, venti, siccità, ecc.). E il cielo era il volto enigmatico degli dèi e del destino. Per questo tanto ansiosamente lo scrutavano. Il cielo velava e insieme ri-velava l'evento del divino, del divino che era nello stesso tempo l'incomprensibile. Il cielo era il grande Segno. In particolare, gli astri erano i segni, le costellazioni, che svelavano i contorni del cielo. Si pensi alla grande attenzione delle più antiche cosmologie alla coppia sovrana luce-tenebre: opposizione fondamentale. Caos profondo della notte (quando le notti erano notti: il buio immenso e impenetrabile che la luce delle torce poteva solo scalfire) e luce del giorno rivelatrice delle forme. (dei significati)

○ IL CIELO ERA IL GRANDE SEGNO, ERA IL VOLTO ENIGMATICO DEGLI DEI E DEL DESTINO, IL CIELO VELAVA E INSIEME RIVELAVA L'EVENTO DEL DIVINO –

☐ Noi non ci accorgiamo più di tutto ciò. Non sentiamo più, come presenza costante e onnipervasiva, la dipendenza della terra dal cielo; non sentiamo più il cielo, la luce, le tenebre, il sole. Dobbiamo fare uno sforzo di riflessione per ricordarci che la luce dell'universo viene dagli astri. L'elementare pensiero che, se non ci fossero miriadi di soli, dappertutto sarebbe tenebra e notte è capace di stupirci. Per noi la luce vien meno perché c'è stato uno sciopero dell'azienda elettrica. Sappiamo che non è così, ma non viviamo tale sapere; il nostro vissuto quotidiano è quello delle previsioni meteorologiche del giornale o dell'annunzio dello sciopero, del "guasto", dell'"attentato", ecc.

☐ E' da ciò che deriva il nostro non dar "risposte" cosmologiche, il nostro non fare asserzioni "dogmatiche". Non siamo dogmatici solo perché non ci poniamo più domande cosmologiche (vedremo più avanti che di fatto non possiamo). Noi non "speculiamo", non "pensiamo"; perciò abbiamo perso la distanza essenziale rispetto all'animale, come osservava Nietzsche in un passo letto a suo tempo. Tutte le possibili domande le rinviamo alla scienza, perché ci informi. Anche noi ci troviamo ad avere a che fare con i segni: ciò è peculiare dell'uomo, di ogni uomo. Ma i nostri segni sono appunto le informazioni, i segni comunicativi del linguaggio parlato e scritto. La scienza tuttavia alla quale noi demandiamo i nostri perché,

a sua volta non domanda; infatti non risponde: cerca, che è un'altra cosa.

☐ Coerentemente con ciò, ai nostri bambini diamo informazioni sul sole; informazioni esatte. In questo modo pensiamo di rispondere ai loro perché. E chissà per quale mai ragione riteniamodi essere, in questo modo, più "civili" dell'antico padre babilonese che 4000 anni fa poneva il figlio in ginocchio, con le mani giunte sul petto, di fronte al sole che sorgeva; senza dargli spiegazioni - che non erano infatti necessarie: cos'era più naturale per un uomo, per un uomo di quella esperienza, che adorare il sole? Ma i nostri bambini, non poi tanto diversi da quelli di 4000 anni fa, non appena imparano a scarabbocchiare, disegnano per prima cosa e con ostinazione la casa, l'albero, il cielo e il sole che brilla; cioè la terra e il cielo nella loro essenziale relazione, l'aperto che li contiene. La casa = la terra; ora forse comprendiamo meglio gli Egizi e il "buffo" parallelepipede che doveva raffigurare l'universo. Solo per noi la terra è una nozione astratta: è la sfera del mappamondo (che è tutto fuorché ciò che noi di fatto vediamo della terra). I nostri bambini hanno il senso del problema cosmologico (poi, grazie a noi, lo perdono). Essi pongono ancora mute domande cosmologiche e le loro fantasie, i loro disegni, sono le risposte ("dogmatiche") alle mute domande che vivono dentro di loro (si veda il materiale abilmente raccolto da Piaget nel libro La rappresentazione del mondo nel fanciullo, trad.it., Boringhieri, Torino 1970; ma si badi a non dar credito alla leggera alla spiegazione "razionalistica" che Piaget impianta su tale materiale).

☐ A questo punto facciamo un primo bilancio.

☐ Abbiamo detto che il senso originario del problema cosmologico è racchiuso in quella rivelazione dell'aperto che contiene la terra, il cielo e la loro relazione. La terra si colloca così nell'aperto del cielo.

☐ Abbiamo cercato di mostrare il senso concreto di queste proposizioni con alcuni semplici e sommari riferimenti alle civiltà protostoriche e alle loro cosmologie. Il senso delle espressioni "l'aperto", "terra", "cielo", "loro relazioni", si è allora precisato, consentendoci di comprendere l'enigmatica risposta di Pitagora e di Anassagora (risposta che già Aristotele mostra di non comprendere più, oscurandola con spiegazioni razionalistico-pragmatiche). Quella risposta diceva: lo scopo della vita umana è osservare il cielo, il moto degli astri, il sole e la luna.

☐ Noi intendiamo tutto ciò come "fare dell'astronomia", fare il mestiere dell'astronomo, e concludiamo che gli antichi erano "strani" e dicevano assurdità. Abbiamo però cominciato a intuire che cosa significava veramente osservare il cielo, come ciò fosse essenziale per il vivere sociale, per il costruire, per l'abitare, per l'adorare. Cioè per essere, per essere appunto come uomini. Un uomo che non conosce né comprende più il senso della sua terra, il significato della sua esigenza, la regola dei suoi gesti e delle sue operazioni, non è più (per quelle civiltà) propriamente uomo (è tutt'al più lo "straniero", il "vagabondo", che nessuna legge riconosce).

☐ Ciò non significa che per quelle civiltà tutto fosse facile e sicuro. A che scopo allora avrebbero affidato ai loro uomini migliori il compito di scrutare il cielo e registrare il moto degli astri per millenni?

☐ L'uomo abitava allora la terra come la regione del Significato (luogo dove dei significati, tutto è pieno di significati). Ma egli era nel contempo ben consapevole che tale regione si pone nell'aperto del cielo, cioè nell'aperto dell'Evento (dell'Evento del Significato). Chi ha seguito il corso dell'anno passato sa bene che cosa ciò vuol dire (e a lui possiamo ora far osservare come il nesso tra relazione segnica e relazione terra-cielo non è più una mera esemplificazione, come appariva qualche lezione fa, ma è una vera e propria identificazione).

☐ In linea generale spieghiamo comunque la cosa in questo modo. Il cielo è propriamente il luogo dell'Evento cosmico di cui la terra è parte, in cui la terra è circondata-contenuta (come l'àpeiron di Anassimandro: l'indefinito che circonda la terra). Compreso questo, dire che scrutare il cielo significa scrutare i segni del destino appare ora tutto fuorché una "metafora" o una mera "superstizione". Di fatto, nei misteriosi e sottili legami che guidano le rivoluzioni del sole e della luna, nel misterioso collegamento tra le costellazioni dello zodiaco e il succedersi delle stagioni che portano il celarsi e il rifiorire della vita, in tutto ciò era

DAL CIELO VENIVA IL SENSO DELLA TERRA -
L'UOMO ERA COLUI CHE SI PONEVA NELL'APERTO PER SVOLGERE LA SUA FUNZIONE DI INTERPRETE -

recchiuso il segreto dell'esistenza. Dal cielo dunque veniva il senso della terra.

☐ Ma il cielo è poi l'immenso , il misterioso, l'incalcolabile. Già la distesa infinita e innumerevole delle stelle poneva l'uomo di fronte a un enigma insondabile.

☐ L'uomo non era allora il Soggetto che domina conoscitivamente gli oggetti della terra. L'uomo era colui che si poneva nell'aperto per svolgere la sua funzione di interprete. La sua vita era affidata a un destino di interpretazione; egli era al servizio dei segni (come i sacerdoti babilonesi, scrupolosi, preoccupati e solleciti; non meno del resto del loro signore e re); e i segni da interpretare erano appunto le stelle. La loro luce che con silenzioso mistero riappare in ogni crepuscolo recava un messaggio remoto e insieme vicinissimo. L'uomo vi scorgeva in ogni momento lo sguardo muto, la perenne e incombente presenza dei suoi dèi: uno sguardo che alludeva senza dire, che rivelava il profondo del cielo e insieme lo celava.

☐ L'uomo insomma era l'Interpretante dell'aperto che lega terra e cielo, evento e Significato. E sapeva bene di correre il rischio di ogni interpretazione, il rischio di non comprendere a tempo gli indizi e i segnali, i messaggi e le allusioni, e di precipitare perciò nella rovina e nella morte. Così, stando alla ricostruzione che ne ha fatto l'archeologo Evans, accadde ai sacerdoti di Cnosso, che non seppero prevedere a tempo l'ora fatale dell'invasione e della sconfitta: essi trascinarono il giovane re, il bel principe dei fiordalisi che ancora oggi sorseggia dipinto sulle pareti della reggia riesumata dalla terra, nella sala del trono e lo immersero nella vasca lustrale; speranza tardiva di invocazione agli dèi adirati, quando già i guerrieri nemici, scesi dalle navi, abbattevano le porte del palazzo e seminavano distruzione e morte. Così innumeri volte accadde, nei suoi 2500 anni di storia, allo ziggurah di Babilonia, rotolato a terra in un cumulo di rovine: (così lo vide Alessandro) la statua d'oro rapita, la vergine innocente della stanza presso il cielo strappata alla sua paziente attesa e oltraggiata da mani straniere.

☐ L'uomo conosceva il peso e il rischio della civiltà. Non si aspettava un futuro nel regno dei cieli; né sognava improbabili società "perfette"

LA SCIENZA CI HA PORTATO ALLA PERDITA DEL SENSO COSMOLOGICO DELL'ESISTENZA -

né vagabondava alla ricerca della terra promessa. Ma amava e custodiva ciò che aveva, sulla terra e sotto il cielo, consapevole del destino di morte che attende al varco ogni cosa. Consapevole del gioco dionisiaco della vita e del crudele quanto innocente volgersi della ruota degli eventi. Quell'uomo interpretava per vivere e viveva per interpretare (per "speculare", come dicevano ancora Pitagora e Anassagora). Il senso cosmologico della vita era l'asse portante dell'esistenza umana: la cosa più seria, più profonda, più utile.

☐ Ora possiamo veder bene perché per noi la cosmologia è diventata invece impossibile. Questo evento è cominciato ad accadere con la nascita stessa della filosofia. (E' singolare che proprio Anassagora, colui che, stando al Protreptico, vede nella osservazione del cielo l'essenza della vita umana, abbia poi subito ad Atene un processo per empietà - asèbeia - per aversostenuto che la luna, il sole e le stelle son terra e pietre). Sono occorsi secoli di "conoscenza" per la maturazione di questo evento, ma essa era già implicita in Aristotele, quando il contemplare diviene la pura conoscenza disinteressata, la pura teoria distinta dalla prassi.

☐ Con l'avvento della scienza non c'è stato più spazio per l'interpretazione (cosmologica). Come potremmo noi, uomini dell'età della scienza, formulare delle interpretazioni, delle opinioni, sull'universo? Il senso delle cose non ci appartiene più; esso è oggetto di scienze specializzate, per le quali tutto è terra e pietre (cioè è in-significante). Solo i poeti, presso di noi, possono permettersi di parlare dell'universo; ma,come già osservava Galilei, l'ultima cosa che importa di ciò che dicono i poeti è che quello che dicono sia vero.

☐ La scienza ci ha portato alla perdita del senso cosmologico dell'esistenza, e di ciò dobbiamo prendere atto senza rimpianti, ma anche con giusta preoccupazione. Eppure, solo due secoli fa, ancora Kant, proprio colui che, come vedremo a suo tempo, aveva dimostrato l'impossibilità della cosmologia speculativa (essendo per lui possibile solo la cosmologia scientifica, e in generale la scienza, ma neppure più la filosofia) poteva concludere la Critica della ragione pratica con queste parole: alla fine, due sole cose restano profondamente indelebili: la legge morale dentro di

noi e il cielo stellato sopra di noi.

Ma cento anni più tardi, con la parola di Nietzsche, anche quell'ultimo cielo dell'uomo cominciò a tramontare.

L'UOMO CONTEMPORANEO E' COMPLETAMENTE SFORNITO DI SENSO COSMOLOGICO - NOI POSSIAMO AVERE SOLTANTO INFORMAZIONI COSMOLOGICHE -

TUTTA LA SCIENZA HA PER NOI CARATTERE INFORMATIVO, OPPURE A LIVELLO PROFESSIONALE PER COLUI CHE LA ESERCITA MENTRE LA COSMOLOGIA ANTICA INVESTIVA LA VITA DELL'UOMO IN MANIERA TOTALE -

3. Abitare e costruire secondo Heidegger

Lo sforzo delle prime lezioni è stato dedicato prevalentemente al problema di come inserirsi nel tema del rapporto tra SEMIOTICA e COSMOLOGIA. Lo sforzo era quello di dare una prima visione di quelli che sono i temi e i problemi che ci accompagneranno nelle lezioni future. Perché inserirsi nel problema della cosmologia e non partire in maniera diretta? Perché se è vero che oggi esiste, da circa 50 anni, una cosmologia di tipo scientifico, fisico-matematico, non esiste più una cosmologia filosofica. Il tema della cosmologia filosofica è caduto in disuso, è diventato una sorta di strumento del passato, di ricordo del passato, e tutto questo non senza delle profonde ragioni. Non è che noi vogliamo ridare vita a un oggetto da museo qual'è la cosmologia tradizionale,la cosmologia razionale della antica metafisica; vogliamo piuttosto comprendere il perché di questa eclissi del problema cosmologico, eclissi che già in queste prime lezioni ha mostrato alcuni aspetti inquietanti e problematici.

Siamo partiti ad esempio dalla considerazione che l'uomo contemporaneo è completamente sfornito di senso cosmologico dell'esistenza e in ciò differisce dagli uomini di tutte le civiltà passate. Tutte le civiltà passate in un modo o nell'altro hanno vissuto accanto al senso cosmologico dell'esistenza, mentre noi siamo sforniti di questo senso, non lo possediamo più. Ad esempio nessuno di noi ha opinioni cosmologiche, nessuno può esprimere opinioni su come è l'universo,su come sarebbe fatto,su quello che è il destino dell'uomo nel cosmo. Queste cose non le possiamo più pensare; noi possiamo avere soltanto informazioni cosmologiche, curiosità cosmologiche,cioè possiamo rivolgerci allo scienziato cosmologo e porgli delle domande, dei quesiti sulla formazione delle stelle, dei sistemi ecc...; possiamo recepire queste informazioni, però allo stesso livello e con lo stesso atteggiamento col quale recepiamo informazioni di altro genere (per esempio su come è fatta la cellula). Tutta la scienza ha per noi questo carattere informativo a livello di curiosità, oppure a livello professionale per colui che la esercita.

Ma la cosmologia nel passato non era questo, la cosmologia nel passato investiva la vita dell'uomo e la coinvolgeva in maniera totale,la comsmologia apparteneva ad ogni uomo delle società passate. Perché di ciò sia accaduta la fine è certamente uno dei problemi che vedremo dipanarsi nel corso delle nostre lezioni;

PITAGORA DICE CHE L'UOMO E' UOMO PERCHÉ CONTEMPLA IL CIELO

ma innanzitutto si era indicato come punto di riferimento, tra i molti possibili, quel giudizio di Nietzsche che, facendo riferimento alla rivoluzione copernicana, osserva come, da Copernico in avanti, l'uomo sia rotolato dal centro dell'universo verso una X. Secondo Nietzsche, sarebbe stata la rivoluzione scientifica del copernicanesimo che ha tolto l'uomo dal centro del mondo e lo ha proiettato in un universo precedente che era prevalentemente metafisico e morale. E' da Copernico che l'uomo sarebbe imbarcato in questa avventura cosmologica di senso diverso rispetto a tutta la tradizione. Noi non ci siamo arrestati a quetsa affermazione di Nitzsche; abbiamo visto come questo problema in realtà risalga molto indietro nel tempo.

Già all'inizio della cultura occidentale,già da Aristotele, il problema cosmologico pone l'uomo in una condizione che è già premessa di quel rotolamento dal centro che si manifesterà in piena evidenza con Copernico; da Aristotele perché è lui il primo a porre la questione dell'origine della scienza, della filosofia, dalla meraviglia nei confronti del senso cosmologico dell'esistenza, nei confronti del cielo, degli astri, del sole. Ma è poi Aristotele stesso che ricopre, nasconde il significato profondo di quello che egli peraltro sta proprio trasmettendo a noi. Aristotele, quando si riferisce alla meraviglia nei confronti del cielo, degli astri, non dice parole sue, ma riferisce parole di Pitagora, di Anassagora, parole ancora più drastiche,dove lo stupore verso gli astri non è che uno dei possibili stupori che colgono l'uomo e che costituiscono l'origine dell'atteggiamento scientifico, teoretico, ma è lo stupore per antonomasia, l'atteggiamento speculativo per antonomasia. L'uomo è l'uomo perché contempla il cielo, dice Pitagora. Abbiamo visto come, a loro volta, Pitagora e Anassagora non siano l'origine di tutto ciò, ma caso mai un punto di arrivo, come essi stessi trasmettano alla nostra cultura una serie di esperienza cosmologiche che stanno dietro alla nostra cultura. E che cosa sta alle spalle del mondo greco, di quel mondo che noi per una sorta di miopia, di difetto ottico, continuiamo a considerare come l'origine della civiltà e l'origine del mondo occidentale? Stanno tutte quelle civiltà protostoriche che erano saldamente ancorate al centro di una visione cosmologica dell'esistenza e noi abbiamo cercato di richiamare in vita alcuni punti, alcuni atteggiamenti, di quelle culture protostoriche nei confronti del problema della cosmologia, riferendoci all'esperienza dell'astronomia dei Caldei, dei Babilonesi, riferendoci alla cosmologia egizia, riferendoci a delle tavolette che ci hanno lasciato traccia di

× IL SENSO DELLA CIVILTA' PRESSO L'UOMO PROTOSTORICO ERA DEL TUTTO DIVERSO DAL NOSTRO; ERA IL SENSO DEL CUSTODIRE, DEL SALVAGUARDARE, DEL CONSERVARE.

questa attività di osservazione del cielo; ma soprattutto abbiamo cercato di riflettere su queste esperienze e di comprendere che significato aveva, per l'uomo di allora, per quelle civiltà protostoriche, l'osservazione del cielo, per poi rintracciare il cammino che ci conduce alle affermazioni singolari di Anassagora, di Pitagora, fino alla razionalizzazione aristotelica, sino ad Aristotele che esibisce sì ancora queste affermazioni, ma ormai nel contesto della ratio occidentale, dell'uomo che è impegnato a trasformare il mondo a suo uso e consumo in un'evoluzione che va dai bisogni primitivi alle alte scienze.

Era risultato che il senso di questa esperienza cosmologica primitiva si poteva compendiare nella frase che dice: "l'esperienza cosmologica era l'esperienza dell'aperto che collega terra e cielo." La terra era da intendersi come il luogo dell'abitare, il luogo del costruire, era da concepire come lo spazio dei significati:ciò che è per l'uomo pieno di significato; non quella terra che noi ci raffiguriamo come il globo che ci ha insegnato la scienza a vedere, ma che noi non vediamo mai nell'esperienza quotidiana. E il cielo era il luogo immenso, onnicoinvolgente, dell'evento del destino. Ma ciò non è da intendersi con un atteggiamento superstizioso o anti-superstizioso, è tutt'altra questione, e cioè è da intendersi come collocazione dell'uomo in questo spazio, in questa apertura, in questo luogo dove eventi e significati si confrontano.

La terra si pone in tale esperienza nell'aperto del cielo, cioè affronta l'esperienza dell'evento, di quell'evento che chiamava in causa, per quelle società, l'esperienza del discorso degli Dei,come ciò che si manifesta e al tempo stesso si nasconde, come ciò che è vicino e al tempo stesso lontano. Da qui il senso della civiltà, tutto diverso, che era presso le società protostoriche, il senso del custodire, del salvaguardare, del conservare; in una dimensione di pensiero per noi difficile da attingere, perché è una dimensione di pensiero dove non c'è il nostro Dio, la nostra metafisica, la nostra scienza, dove non c'è il regno dei cieli; era tutto un altro mondo.

Ora operiamo un salto nel più immediato presente, collegandoci però con le esperienze di pensiero che abbiamo fatto sin qui con le cosmologie protostoriche, e faremo un altro tipo di esperienza. Vedremo un pensatore contemporaneo che non a caso ha condotto fino in fondo la battaglia contro la metafisica; contro la metafisica e cioè anche contro la scienza (contro non vuol dire però in opposizione alla scienza; l'intento è quello di mostrare ciò che sta dietro lecategorie scientifi-

× QUELLA CHE NOI CHIAMIAMO FILOSOFIA NON PUÓ ESSERE CHE LA FILOSOFIA DI ARISTOTELE -
+ QUANDO NOI SIAMO IMPEGNATI IN UNA FILOSOFIA DIVERSA DA QUELLA DI PLATONE E ARISTOTELE SIAMO SPINTI IN UNA DIMENSIONE NUOVA: QUELLA DELL'INTERPRETARE -
X LA NOSTRA FILOSOFIA È QUELLA DI FARCI INTERPRETI DI SEGNI -

che.) Vedremo quindi in questo pensatore come, al di là dell'esperienza dell'eclissi della ratio occidentale europea, riemergano proprio quelle categorie cosmologiche che noi abbiamo trovato riflettendo su certe società protostoriche. La terra, il cielo, l'aperto ce li ritroveremo d'improvviso davanti e naturalmente sarà per noi estremamente interessante vedere come si saldino questi due poli lontanissimi, questo alfa e omega della storia della civiltà umana, come certe categorie che sono nate prima del pensiero metafisico riemergano dopo la morte del pensiero metafisico e riemergano con delle valenze singolarmente affini.

Il filosofo al quale si allude è Heidegger. Mettere insieme le categorie di pensiero che noi abbiamo ricavato da una riflessione sulla cosmologia dei Caldei con le categorie dell'ultimo Heidegger, pensatore sull'orlo del presente, può essere qualcosa di storiograficamente non solo inattendibile, ma profondamente criticabile, problematizzabile. Con quale diritto operiamo questo coinvolgimento tra alfa e omega? A chi solleva questo dubbio noi rispondiamo che siamo impegnati in una attività di interpretazione, siamo impegnati diversamente per un senso, ma non diversamente per un altro, in quella interpretazione dei segni del destino che caratterizzava l'attività culturale e intellettuale della civiltà protostoriche. Noi ci troviamo oggi a interpretare il senso del nostro tempo,ma siamo spinti a farlo in un modo tutto diverso da come la metafisica sin qui ha compiuto questo tipo di operazione; quella che noi oggi chiamiamo filosofia non può essere la filosofia di Aristotele (dicendo filosofia di Aristotele si intende dire: non può più essere la filosofia tout court, perché Aristotele e Platone sono la filosofia tout court, e noi non abbiamo fatto, per molti versi, un solo passo fuori dall'ombra di Aristotele e Platone.) Quando noi siamo impegnati in una filosofia che non può più, per certi versi,, essere la filosofia tradizionale, platonico-aristotelica, siamo per forza spinti in una dimensione nuova, in quella dimensione che già Nietzsche chiamava dell'interpretare, del tentare interpretazioni infinite in un cosmo infinito, nel quale ci muoviamo rotolando verso una X. Questa per noi oggi è la filosofia: farci interpreti di segni. Ma quali segni? I segni interpretati un tempo dai sacerdoti caldei erano gli astri e "SIGNA" originariamente significava "costellazione". Evidentemente noi non interpretiamo gli astri, non possiamo più interpretarli perché non abbiamo più il senso cosmologico dell'esistenza.

Allora, quali sono per noi i segni da interpretare? Quelli che conterrebbero il destino del nostro tempo rispetto al quale dobbiamo orientarci e collocarci,

X I NOSTRI SEGNI SONO PRINCIPALMENTE I SEGNI LINGUISTICI, IL PROBLEMA DEL LINGUAGGIO DOMINA SOVRANO SU TUTTO IL PENSIERO CONTEMPORANEO -

+ IL SEGNO CI SI PRESENTA COME { 1) ASTRI PER LA COSMOLOGIA -
2) LINGUISTICO -

rispetto al quale dobbiamo assumere la posizione dell'uomo che sta sulla terra, nell'aperto del cielo? Noi interpretiamo il linguaggio; i nostri segni sono principalmente i segni linguistici. E' stata oggetto di un corso precedente la dimostrazione di come i fili della filosofia contemporanea sembrino annodarsi e confluire tutti in un unico nodo. Questo unico nodo è il linguaggio; il problema del linguaggio domina sovrano su tutto il pensiero contemporaneo. Noi siamo gli interpretanti di quei segni che sono i segni linguistici. Proprio Heidegger all'inizio del saggio sull'essenza della tecnica ha scritto: "Tutte le vie del pensiero, più o meno percepibilmente conducono in modo peculiare a muoverci attraverso il linguaggio." Perché, noi dobbiamo chiederci, è accaduto questo? Perché siamo passati da quei SIGNA che erano gli astri, il cielo nel suo collegamento con la terra, a quei SIGNA che sono i segni (linguistici) propriamente detti?

Nel corso precedente si è mostrato appunto che questo era accaduto all'uomo contemporaneo, che l'uomo contemporaneo doveva farsi interprete dei segni liguistici, ma non abbiamo risolto l'enigma del perché ciò sia accaduto e del che cosa significhi ciò che è accaduto. Il corso si era chiuso con queste parole: "Nell'incontro di SEMIOTICA ed ERMENEUTICA, sulla base del concetto di segno, è forse racchiuso un destino al quale il segno da tempo ci invia." Si era visto come la semiotica di tipo anglosassone (Peirce) e l'ermeneutica (la filosofia dell'interpretazione heideggeriana), le due grandi correnti del pensiero contemporaneo, confluivano nel concetto di segno, ponevano il problema del segno, ma non si era visto perché confluivano. Già nel titolo "SEMIOTICA E COSMOLOGIA" è implicita una decisione che verrà vagliata; essa suggerisce che uno dei perhcé è racchiuso nel problema della cosmologia. Attraverso questa strada si apre forse un cammino atto a sciogliere tale enigma dell'uomo contemporaneo, che è interprete di segni linguistici, è l'uomo della società dei mezzi di informazione, ma non sa perché ciò gli sia accaduto, né cosa propriamente significhi.

Abbiamo quindi un'ambiguità di fondo; il SEGNO ci si presenta come un concetto a doppia faccia: 1) per la cosmologia segno vuol dire gli astri, il sole, la luna; 2) ma segno vuol dire anche linguaggio, segno liguistico (De Saussure, Roland Barthes). Riflettere su questi due alfa e omega del segno (nell'accezoione protostorica e nell'accezione heideggeriana) non è dunque più arbitrario, è giustificabile con la nostra collocazione, con i nostri problemi, con i nostri perché; noi che siamo interpreti di segni tutti i giorni, anche quando sfogliamo un giornale, svolgiamo una funzione di interpretanti di segni linguistici; ma noi non sappiamo perché e come ciò sia accaduto e che cosa comporti che tutto ciò sia accaduto.

X IL LINGUAGGIO DELLA METAFISICA E QUELLO DELLA SCIENZA NEL QUALE CI TROVIAMO COLLOCATI E' FONDATO SULLE METAFORE - L'UOMO PARLA DA SEMPRE CON LE METAFORE ORIGINARIE -

X I NOMI SONO COME MONETE CHE A FORZA DI ESSERE USATE HANNO PERSO L'EFFIGE

+ LE METAFORE ORIGINARIE SONO COSMOLOGICHE - LE PRIME PAROLE DELL'UOMO SONO TERRA E CIELO -

Nietzschze in qualche modo aveva tentato di rispondere alla domanda: perché l'uomo contemporaneo si muove attraverso il linguaggio, mentre l'uomo antico si muoveva attraverso la cosmologia? La risposta a questo perché suonerebbe nietzscheanamente così: perché il linguaggio della metafisica e il linguaggio della scienza donde noi deriviamo e nel qulae ci troviamo collocati è fondato sulle metafore originarie, quelle metafore che contengono per Nietzsche la verità dell'uomo. La metafisica e la scienza credono di avere costruito un linguaggio oggettivo, un linguaggio che afferra la realtà in sé delle cose, ma quetsa credenza è illusoria. L'uomo parla da sempre con le metafore originarie, però ha dimenticato che i nomi sono somi di Dei obliati (come dice Nietzsche); hanno infatti un sesso, sono maschili e femminili e sono come monete che a forza di essere usate hanno perso l'effige. Originariamente questi gettoni, che noi consideriamo utilitaristicamente come mezzi convenzionali, erano in realtà modi di rapportare l'uomo agli Dei, al cielo, di parlare il linguaggio degli Dei, di esprimere metaforicamente quell'esperienza dell'aperto in cui la terra si trova collocata in relazione al cielo. E, come noi abbiamo scoperto, queste metafore originarie sono appunto cosmologiche; le prime parole dell'uomo sono terra e cielo, sicché noi ci muoviamo in questa dimensione del linguaggio perché non ci siamo molto allontanati, in sostanza, dall'uomo protostorico; crediamo di esserci allontanati ma siamo sempre radicati nell'esperienza originaria che è quella del linguaggio mitico, del linguaggio metaforico, e scienza e filosofia, metafisica e scienza,non sono che un piccolo, breve episodio entro la storia plurimillenaria degli uomini. Ma questa risposta non è soddisfacente; essa è l'indizio di una ricerca; più che una risposta, è una possibilità, e all'interno di questa possibilità, di nuovo, il confronto tra le categorie cosmologiche originarie e le categorie che Heidegger, non badando per niente alla cosmologia, riscopre per conto suo, è ancora più fondato.

Non è solo significativo che l'ultimo filosofo, se vogliamo gratificare Heidegger di questa espressione, ritrovi nel suo linguaggio concetti e parole che risalgono a prima della filosofia, a una esperienza antecedente di vari millenni la filosofia. C'è un altro segno del nostro presente destino che è altrettanto significativo: non è significativo che nel nostro tempo,e mai prima,la cosmologia diventi una scienza? Non solo Heidegger dunque, ma anche la COSMOLOGIA; noi viviamo in una età

X SCEGLIERE TRA COSMOLOGIA SCIENTIFICA E LA PAROLA DI HEIDEGGER SIGNIFICA FALLIRE L'INTERPRETAZIONE DELL'OGGI -

+ Noi abbiamo tutta una serie di informazioni sull'astronomia ma non sappiamo che significato dare a queste informazioni, che significato cosmologico, o, in senso lato, umano

così straordinaria per cui sono contemporaneamente presenti nella nostra esperienza questi due fatti a prima vista non conciliabili. Esistono di fatto libri così diversi, culture così imparagonabili, libri che ci raccontano l'avventura della cosmologia scientifica contemporanea, tutti pieni di grafici e formule, che ci forniscono una serie di informazioni esatte e che sottendono tutta una strumentazione, cioè tutta una serie di macchine, di apparecchiature, attraverso le quali il cosmo ci parla con un linguaggio in larga parte sconosciuto; esiste tutto ciò e noi possiamo dire che quello che è accaduto negli ultimi cinquant'anni è statisticamente più grande di tutta la storia dell'astronomia. Se noi mettiamo assieme tutte le scoperte dell'astronomia fino al 1920 e poi dal 1920 ad oggi, ci accorgiamo che quello che sappiamo grazie a questi ultimi anni sovrasta enormemente il cumulo dei dati del passato; quanto più veniamo vicino a noi, tanto più questa sproporzione cresce, e ciò continuerà nei prossimi decenni.

Abbiamo di fronte questa realtà; è una realtà importantissima, sarebbe sciocco sottovalutarla; ma è priva per noi di un significato. Siamo di fronte a informazioni, ma non sappiamo che significato dare a queste informazioni, che significato cosmologico, o, in senso lato, umano. Abbiamo da una parte questa massa di eventi, fatti, informazioni, attività di ricerca ecc..., e dall'altra parte i libri di Heidegger, qualche cosa di completamente diverso, imparagonabile: la parola di Heidegger che si annuncia con le categorie dei babilonesi, che si annuncia con le categorie dell'aperto, della terra e del cielo. E' un tempo singolare quello che noi viviamo. Però quello che Heidegger fa non è senza relazione con l'esperienza della cosmologia scientifica che è giudicata la scienza del futuro, la più avanzata, la più rivoluzionaria. Tutto ciò non accade per caso, anche se i due eventi sembrano completamente slegati. In Heidegger noi troviamo nominate le prime e le ultime parole della metafisica. Già in Essere e Tempo, e soprattutto nel secondo Heidegger, troviamo anche le prime parole al di là della metafisica, Heidegger in realtà pronuncia le prime parole protostoriche, della cosmologia protostorica.

Di fronte a tutto questo non dobbiamo noi porci in una situazione di interpretazione? Dobbiamo forse sciegliere fra le parole della cosmologia scientifica e la parola di Heidegger? Chi si pone in questo atteggiamento fallisce il compito dell'interpretazione dell'oggi. Se noi cominciamo a dire che la cosmologia scientifica è razionale, che Heidegger è irrazionale, che la cosmologia riguarda il futuro e Heidegger il passato, che l'una è progressista e l'altro reazionario, e continuiamo a

X IL PROBLEMA È QUELLO DI INTERPRETARE QUESTO TEMPO CHE CI PRESENTA NELLO STESSO TEMPO LE ESPERIENZE DELLA COSMOLOGIA SCIENTIFICA E L'ESPERIENZA POST-METAFISICA DI HEIDEGGER -

X HEIDEGGER FA UNA esperienza ATTRAVERSO IL LINGUAGGIO -

PER H. L'UOMO ~~ABITA PERCHÉ COSTRUISCE~~ ABITA E NON VICEVERSA -

dibatterci in queste categorie opposte, modeste, prive di comprensione, se diciamo ad esempio: qui c'è la prassi tecnologica, qui invece c'è la pura teoria astratta, se noi affrontiamo con questo atteggiamento di aut aut i segni del nostro tempo, noi militiamo sotto i segni del nostro tempo, ma non compiamo la funzione dell'interpretazione dei segni del nostro tempo, non filosofiamo nel modo che è assegnato al nostro tempo. Il problema non è di scegliere e di porre un aut aut, il problema è quello di interpretare questo tempo che ci presente nello stesso tempo le esperienze della cosmologia scientifica e l'esperienza post-metafisiaca di Heidegger.

Data questa indicazione sul modo in cui noi ci collochiamo dinnanzi al nostro problema e perché ci collochiamo in questo modo, perché, in sede di introduzione al corso, abbiamo scelto questo rovesciamento improvviso che va dalla protostoria all'Heidegger di oggi, vediamo in che modo Heidegger riscopre nel suo discorso le categorie protostoriche, senza peraltro che egli pensi minimamente ai problemi cosmologici. Egli non pensa ai problemi cosmologici e però pone problemi cosmologici, così come Heidegger (vedi il corso 77/78) non pensa quasi mai al problema del segno e però pone costantemente il problema del segno. Questo è proprio il compito che ci lascia, d'interpretarlo appunto in queste esigenze che in lui trovano aperture ma anche oblii, visioni ma anche non visioni. Vedremo,nel testo di Heidegger, come il problema cosmologico venga continuamente sfiorato, ma come venga anche poi lasciato cadere. Ci riferiamo a tre conferenze di Heidegger, abbastanza compatte nell'argomento: 1) la conferenza sulla "cosa" del 1950 e due conferenze del 1951: 2) "Costruire, abitare, pensare"; 3) "Poeticamente abita l'uomo..." che riproduce nel titolo il frammento di un verso di Hölderlin. Le tre conferenze sono raccolte nel volume Saggi e discorsi (trad. it., Mursia, Milano 1976).

"COSTRUIRE, ABITARE, PENSARE"

Cominciamo dal concetto di abitare. Vediamo che cosa intende Heidegger, qui, per abitare. Tenendo presente chequi Heidegger avvia un'esperienza di pensiero post-metafisica e quindi lontana dai nostri abituali usi mentali, concettuali, linguistici, egli fa un'esperienza attraverso il linguaggio. Innanzi tutto Heidegger rovescia quello che il pensare comune vorrebbe come andamento normale delle cose; lo rovescia immediatamente nel senso che noi diciamo: "L'uomo abita perché costruisce, cioè prima costruisce e poi abita." Heidegger dice: è vero piuttosto il contrario; se vogliamo comprendere qual'è il senso originario dell'espressione abitare, dobbiamo renderci conto che l'uomo costruisce perché abita e non viceversa. Si esprime così: "Non

X HEIDEGGER MOSTRA E NON DIMOSTRA (ALTRIMENTI SAREBBE ANCORA LEGATO ALLA LOGICA) CHE L'UOMO ABITA PERCHE' ABITANTE -

X "IO SONO" SIGNIFICA "IO ABITO"

è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo in quanto siamo degli abitanti." Perché questo rovesciamento? Heidegger mostra e non dimostra (non dimostra perché sarebbe un modo ancora logico di filosofare, un modo tradizionale e quindi metafisico, aristotelico, catturato dalla mentalità onto-teo-logica, conseguente dalla logica di Aristotele, da tutta la storia della logica compresa quella formale e matematica dei nostri giorni.) Heidegger dunque non dimostra perché costruire si può in quanto noi siamo degli abitanti, e quindi innanzitutto abitiamo, ma mostra perché è così e lo mostra attraverso la via del linguaggio. L'oggetto della questione è il rapporto abitare-costruire e il rovesciamento che Heidegger ne fa contro la comune opinione che dice: prima si costruisce,poi si abita.

Dice Heidegger: "che cosa significa costruire?" e si riferisce a una parola altotedesca (dell'antico tedesco) che è "bauen". Bauen è costruire, ma con la stessa radice "buan" è al tempo stesso abitare, nel senso di rimanere, trattenersi, sicché, osserva Heidegger, il significato autentico del verbo bauen, costruire e cioè abitare nel senso di rimanere, trattenersi,è andato perduto. Ricordiamo che in molti linguaggi primitivi una parola si presenta fornita dei suoi due significati opposti, ad esempio la stessa parola, o lievi differenze della stessa parola basate sulla medesima radice, significano al tempo stesso buono e cattivo. Quindi la stessa parola è utilizzabile per dire due cose indubbiamente differenti per il nostro senso comune o successive come costruire e abitare. Continua Heidegger: "Costruire significa originariamente abitare. Là dove la parola abitare parla ancora in modo originario (cioè nei suoi significati primi) essa dice anche fin dove arriva l'essenza dell'abitare." Quindi Heidegger ricostruisce la storia di questa radice la quale vuol dire abitare, costruire, e vuol dire anche io sono: ich bin. Ma allora che cosa significa io sono? L'antica parola bauen alla quale si ricollega io sono, significa io abito: "Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra,è il Buan, l'abitare. Essere uomo significa:essere sulla terra, esserci come mortali, e cioè abitare." Ciò corrisponde, possiamo osservare, a quello che dicevano gli egizi e i caldei, i quali asserivano che essere significa stare sulla terra in cospetto del cielo in quanto mortali, disposti nell'evento dell'aperto che ci porta vita e morte, che ci porta la possibilità costruttiva o distruttiva della nostra società, della nostra civiltà. Di ciò erano perfettamente consapevoli le civiltà protostoriche (consapevoli non nel modo della filosofia). Heidegger, che qui non pensa minimamente a

X IL LINGUAGGIO NON DIVENTA MUTO MA SILENZIOSO -

questo, ritrova le loro stesse parole. Egli continua: "L'antica parola bauen, secondo la quale l'uomo è in quanto abita, significa però anche, nello stesso tempo, custodire e coltivare il campo." E noi avevamo trovato il modo in cui l'antichissima cosmologia intendeva la funzione di interprete dell'uomo: l'uomo che interpreta i segni cosmologici, i segni del cielo. Questa funzione aveva lo scopo della custodia, del custodire, del proteggere, del non fare andare in rovina (si ricordino le tavolette babilonesi).I segni cosmologici l'uomo li deve interpretare per custodire il suo stare, il suo abitare, la sua attività.

L'abitare come essere e custodire, osserva Heidegger, appare uno sviluppo interno del significato della parola; sembra che noi fin qui da bravi filosofi non abbiamo fatto altro che ricostruire l'avventura di una radice altotedesca e il succedersi di queste interpretazioni e di questi significati diacronici che la stessa parola è venuta a rivestire. In realtà, continua Heidegger, in questo fatto si cela invece qualcosa di decisivo: il fatto cioè "che l'abitare non viene esperito come l'essere dell'uomo; l'abitare non viene mai pensato in alcun modo come il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo". Cioè questa storia delle parole, questa via attraverso il linguaggio, non ha mostrato come le parole hanno cambiato significato attraverso i secoli, ma mostra che quelli che erano i significato originari sono caduti e noi non possiamo più pensare il pensiero originario: non possiamo più pensare "io sono" come equivalente di "io abito", e noi aggiungeremmo, non possiamo più pensare cosmologicamente. Abitare vuol dire avere un contratto di affitto oggi, non vuol dire più nulla di cosmologicamente rilevante. Continua Heidegger: "Che il linguaggio ci ritiri, per così dire,l'autentico significato della parola bauen, abitare, è però il segno della originarietà di tali significati; giacché proprio alle parole essenziali di una ligua accade che ciò che esse propriamente dicono cada facilmente nell'oblio, facendo posto al significato che si impone più immediatamente. Il mistero di questo processo,l'uomo non lo ha ancora pensato. Il linguaggio sottrae all'uomo il proprio parlare semplice e alto. Ma in tal modo il suo appello principale non diventa muto, rimane silenzioso. E' vero che l'uomo non tralascia di fare attenzione a questo silenzio." Queste righe direi che sono la sintesi di tutta la direzione di pensiero del secondo Heidegger.

Riassumendo: 1) il linguaggio contiene le parole originarie, i significati originari; è il linguaggio che apre all'uomo il mondo, che dice le cose essenziali, però le dice sottraendole all'uomo. Non è però e propriamente l'uomo che dimentica;

X È IL LINGUAGGIO IL SOGGETTO E PADRONE DELL'UOMO -
+ OGNI PAROLA ORIGINARIA FATALMENTE CADE NELL'OBLIO -
÷ L'UOMO COSTRUISCE PERCHÉ ABITA -
I QUADRATURA : TERRA/CIELO/MORTALI/DIVINI

per Heidegger non è l'uomo il soggetto e il padrone del linguaggio, è il linguaggio il soggetto e padrone dell'uomo. Non è colpa dell'uomo se dimentica, non è colpa dell'uomo se usa male della tecnica (non dipende da lui usarla bene o male), la techne del linguaggio che apre gli essenti, che dice l'ente. Il linguaggio è un soggetto che si sottrae all'uomo e tanto più si sottrae tanto più è originario; ogni parola originaria fatalmente per Heidegger cade nell'oblio. Ad esempio da aletheia si passa a veritas = adaequatio intellectus et rei, cioè verità vuol dire mettere d'accordo le mie rappresentazioni con la cosa; ma aletheia non diceva questo originariamente, diceva tutt'altra cosa. Il linguaggio sottrae all'uomo il proprio parlare alto e semplice, ma nel far ciò non è che questo linguaggio cada nel totale nulla: esso parla in silenzio. Il problema dell'uomo contemporaneo è la sua incapacità di prestare ascolto a questa voce silenziosa; l'uomo contemporaneo non ha più l'orecchio esercitato per sentire il bauen= ich bin. Se tuttavia acoltiamo ciò che il linguaggio ci dice nella parola bauen (costruire) apprendiamo allora tre cose:

1) costruire è propriamente abitare.
2) L'abitare è il modo in cui i mortali (vedremo perché dice mortali) sono sulla terra.
3) Il costruire come abitare si dispiega nel costruire che coltiva, e coltiva ciò che cresce; e nel costruire che edifica costruzioni.

Intende dire Heidegger che costruire è da prendersi in due sensi:

1) antichissimo: costruire come custodire, coltivare il campo, la vigna;
2) costruire come edificare costruzioni.

Heidegger ha dunque mostrto come e perché, attraverso le vie del linguaggio, il rapporto tra costruire e abitare deve essere completamente capovolto; cioè l'uomo costruisce perché abita; egli sta sulla terra come mortale e perciò può costruire. Ma che significa "sulla terra", che intende Heidegger quando dice "sulla terra"? Egli dice: "L'abitare ci appare in tutta la sua ampiezza quando pensiamo che nell'abitare risiede l'essere dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra. Ma 'sulla terra' significa già 'sotto il cielo'. Entrambi significano insieme 'rimanere davanti ai divini' e implicano una appartenenza alla comunità degli uomini." Quindi "sulla terra" significa 4 cose: 1) "sotto il cielo"; 2) "essere di fronte ai divini"; 3) "appartenere alla comunità degli uomini"; 4) essere appunto "sulla terra". Comincia il gioco del secondo Heidegger fra 4 elementi, fra questa "quadratura": terra, cielo, mortali, divini. Il problema dell'essere dell'uomo, diremmo noi,

X PER NOI L'ESPERIENZA DELL'APERTO È CIÒ CHE "COLLOCA" TERRA E CIELO

è l'essere collocato nell'aperto del cielo, sulla terra, nella comunità degli uomini, di fronte ai divini che sono i signa, gli astri che accennano, fanno segno e noi li dobbiamo interpretare. Dicono, non dicono, accennano, ma non si rivelano nella loro totalità, sono enti che restano misteriosi nel loro fondo. Tutto questo appare ora a noi (ma non ad altri lettori del secondo Heidegger) ragionevole; parlare così è parlare al di là, o al di qua, della metafisica, prima e dopo, fuori della metafisica, in riferimento a quel modo d'essere dell'uomo che è il modo dell'uomo cosmologico premetafisico e che qui si delinea come l'uomo cosmologico postmetafisico.

Vediamo come Heidegger intesse il suo discorso. Egli prende i quattro (la terra, il cielo, i mortali, i divini) e li spiega.

1) Che cos'è la terra? "La terra è quella che servendo, sorregge." Pensiamo che cos'era la terra per le cosmologie primtive, la terra è ciò che dà, ciò che sorregge: ancora per Anassimandro la terra è questo, anche se Anassimandro introduce i primi elementi di una considerazione razionale della cosmologia filosofica. "La terra è quella che fiorendo dà frutti, che si distende inerte nelle rocce e nelle acque e che vive nelle piante e negli animali. Quando diciamo terra pensiamo già insieme anche agli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei quattro." (Semplicità = unitarietà semplice. Quando diciamo terra non possiamo non pensare insieme e cielo e divini e mortali, salvo che quando diciamo terra non riflettiamo sulla "unitaretà semplice che li lega: sono quattro e sono uno.) Ricordate la relazione terra-cielo nell'aperto che li ricollega; nella relazione noi poniamo terra e cielo; per noi l'esperienza dell'aperto è ciò che "colloca" terra e cielo, li identifica, li fonde. (Noi siamo in una via di pensiero analoga a quella di Heidegger, e tuttavia non identica.) Quando diciamo uno, insiste Heidegger, li abbiamo detti tutti, anche se detto uno non pensiamo l'unità dei quattro.

2) Che cos'è il cielo? "Il cielo è il cammino arcuato del sole, il vario apparire della luna nelle sue diverse fasi, il luminoso corso delle stelle, le stagioni dell'anno e il loro volgere, la luce e il declino del giorno, il buio e il chiarore della notte, la clemenza e l'inclemenza del tempo, l'addensarsi delle nuvole e l'azzurra profondità dell'etere. Quando diciamo cielo pensiamo già insieme anche gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei quattro."

3) Che cosa sono i divini? Che cosa sono i divini per i babilonesi lo sappiamo, ma cosa siano i divini per Heidegger è un mistero. Senonché, dopo essersi

× I DIVINI SONO I MESSAGGERI, COLORO CHE INDICANO - DICENDO E NON DICENDO H. SOTTOLINEA CHE I DIVINI SONO I SEGNI -

Σ CARATTERE AMBIGUO DEL CONCETTO DI SEGNO: DA UN LATO È IL DIVINO (ASTRO) - DALL'ALTRO LATO È IL LINGUAGGIO CHE ANNUNZIA -

1/1 QUELLA × VERSO LA QUALE L'UOMO ROTOLA È PER H. LA MORTE -

posto la domanda che cosa sono i divini, Heidegger propone, del tutto inconsapevolmente, una parola straordinaria. Egli dice: "i divini sono i messaggeri" i messaggeri "che ci indicano la divinità". Ora, sono i segni che sono propiamente "messaggeri", coloro che annunciano, che indicano. L'indice non è tutto il segno, è una categoria segnica; per Heidegger (si veda Essere e Tempo) è la categoria segnica per eccellenza. Dicendo e non dicendo Heidegger sottolinea che i divini sono i segni; i divini indicano la divinità, non sono la divinità. Ma noi sappiamo che per i caldei i divini erano le stelle, gli dèi erano le stelle, erano e non erano (come per Heidegger), cioè erano gli indizi degli dèi e insieme la loro natura era divina. Ci troviamo al centro del problema dell'ambiguità del concetto di segno, che da un lato è il divino, l'astro, dall'altro lato è il linguaggio che annunzia, che dice, in cui Heidegger si sta muovendo percosì dire con occhi accecati. Egli scrive: "Nel sacro dispiegarsi della loro (dei messaggeri) potenza, il dio appare nella sua presenza o si ritira nel suo nascondimento"(come fa il linguaggio). "Quando nominiamo i divini, pensiamo già anche insieme gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei quattro." E finalmente siamo ai mortali.

4) Che cosa sono i mortali? "I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte" (e non in quanto termine della vita). "Solo l'uomo muore e muore continuamente,fino a che rimane sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini. Quando nominiamo i mortali pensiamo già anche insieme gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei quattro." Quindi i mortali sono gli uomini"capaci di morte", inseriti nell'evento della morte, originariamente moribondi, sempre nel cammino della morte perché sempre sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini; l'evento del destino che aspetta al varco l'uomo è la morte, ma per i caldei (meno individuamisti di noi) ciò che aspetta al varco è la morte della civiltà: essi scrutano il cielo tremanti di paura temendo che siano presenti i segni della fine della loro città, della loro civiltà. L'uomo cammina nel cammino della morte e ciò lo caratterizza come quell'ente che esso è, come quell'ente che abita morendo o forse che muore abitando "sulla terra", nel cospetto dell'aperto del cielo e quindi in un cammino di rotolamento verso quella X che per Heidegger è la morte.

Successivamente Heidegger dice che la semplicità dei quattro,tutto ciò che si è sopra richiamato, merita di venir nominata Quadratura (GEVIERT). Il Ge- (prefisso) esprime un collettivo: "Tenere insieme i quattro in uno solo", "Iquattro orienta

× GLI UOMINI CUSTODISCONO IL TEMPO

O I DIVINI SONO I SEGNI -

menti", l'orientamento dell'aperto, le quattro direzioni: l'alto, il basso, l'aperto, il vicino, il lonatano, l'essenza della spazialità, quindi i mortali sono nella quadratura in quanto"abitano". Pensiamo alla quadratura in questi due significati:

1) il tenere insieme i quattro.

2) L'essere di fronte ai quattro punti dell'orientamento sapziale. SPAZIALE

"Ma il tratto fondamentale dell'abitare è l'aver cura. Imortali abitano nel modo del l'aver cura della quadratura nella sua essenza. L'abitante aver cura è qunidi quadruplice." Allora, costruire è abitare e abitare è.aver cura; di che? Della quadratura che è l'unione semplice dei quattro, e ciò in quadruplice modo. Heidegger dice: "I mortali abitano in quanto essi salvano la terra." Ecco il primo modo dell'aver cura. "Salvare" significa "lasciare essere libero", "lasciar libero qualcosa per la sua propria essenza"; non significa slegare la terra dai ceppi o strapparla da un pericolo; o meglio: non significa solo questo sebbene in parte anche questo. Salvare la terra significa però essenzialmente "Lasciarla essere per quello che essa è nella sua essenza." Che significa? Hedegger ce ne dà un indizio: "Salvare la terra è più che utilizzala, o peggio, sfiancarla. Il salvare la terra non la padroneggia e non l'assoggetta. Da questi atteggiamenti passa solo un passo perché si instauri uno sfruttamento senza limiti." Heidegger allude in modo chiaro al rapporto dell'uomo con la terra nell'età della scienza e della tecnica. Nella quadratura i mortali che si prendono cura della quadratura e quindi innanzitutto della terra, lasciano la terra alla sua essenza, non la sfiancano, non la assoggettano, non la utilizzano, anche se ne fanno uso.

Heidegger dice ancora: "Imortali abitano in quanto accolgono il cielo come cielo" e cioè, "Essi lasciano al sole e alla luna il loro corso, alle stelle lasciano il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza non fanno della notte il giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta." Heidegger pensa qui soprattutto al tempo; gli uomini custodiscono il tempo; il tempo infatti è originariamente scandito dall'osservazione del moto degli astri.

Heidegger infine dice: "I mortali abitano in quanto attendono i divini come divini. Sperando, essi li confrontano con l'inatteso e insperato. Essi attendono gli indizi del loro avvento e non misconoscono i segni della loro assenza." Ribadisce che i divini sono i segni. Imortali "non si fanno da sé i loro dèi e non praticano il culto degli idoli. Nella disgrazia (età della povertà estrema in cui gli dèi hanno abbandonato gli uomini: vedi saggio sulla tecnica) essi attendono ancora la salvezza

che si è allonatanata da loro." Tutto ciò si salda al nostro discorso lasciando aperte alcune differenze, alcuni varchi molto importanti.

Riassumendo: Heidegger ha detto che l'essenza dell'uomo è quella dell'abitare, ma abitare in un senso che egli ha recuperato in antichissime espressioni che dicevano il senso originario, senso dal quale noi ci siamo per ragioni essenziali allontanati. Questo abitare è da intendere come una relazione a quattro termini (non tra quattro termini già presupposti come tali). E' infatti quel modo di orientarsi, di collocarsi che pone i quattro termini, che li pone come quattro linee di fuga che Heidegger chiama la terra, il cielo, i divini, i mortali. La terra è il luogo in cui l'uomo propiamente abita e muore. Il cielo è il luogo propiamente in cui si svolge il destino temporale della sua esistenza; il tutto sottolo sguardo degli dèi, impassibile ed enigmatico; nel cielo sono i segni del destino che ci chiama e che ci respinge, che mostra la povertà estrema della nostra condizione e che ci chiama a una speranza futura.

Un bellissimo esempio di Heidegger sintetizza tutto ciò che siamo venuti dicendo, l'esempio della "casa contadina". "Solo se abbiamo la capacità di abitare possiamo costruire" (il senso di questo costruire è quello originario che ci ha abbandonato). " Pensiamo per un momento a una casa contadina della FOresta Nera, che due secoli fa un abitare rustico ancora costruiva. Qui, ciò che ha edificato la casa è stata la persistente capacità di fare entrare nelle cose (la casa) terra e cielo, i divini e i mortali nella loro unitaria semplicità. Essa (la capacità) ha posto la casa sul versante riparato dal vento, volto a mezzogiorno, tra i prati e nella vicinanza della sorgente. Essa gli ha dato il suo tetto di legno che sporge a grondaia per un lungo tratto, inclinato in modo conveniente per reggere il peso della neve e che scendendo molto in basso protegge le stanze contro le tempeste delle lunghe notti invernali. Essa non ha dimenticato l'angolo del Signore dietro la tavola comune, ha fatto posto nelle stanze in luoghi sacri del letto del prato e dell'albero dei morti, come si chiama la bara, presfigurando così alle varie età della vita sotto un unico tetto l'impronta del loro cammino attraverso il tempo. Ciò che ha costruito questa dimora è un mestiere che, nato esso stesso dall'abitare usa ancora dei suoi strumenti e delle sue impalcature come di cose."

La casa contadina è l'unità dei quattro, l'incarnazione della quadratura, dell'orientamento. Conclusione di Heidegger: "Solo se abbiamo la capacità di abitare possiamo costruire.Il richiamo alla casa contadina della Foresta Nera non vuol dire

affatto che noi dovremmo e potremmo tornare a costruire case come quella ma intende illustrare con l'esempio di un abitare del passato, in che senso esso fosse capace di costruire."

Non si tratta cioè di tornare indietro alla cultura contadina;né si tratta di tornare indietro alla cosmologia babilonese. Urge la cosmologia scientifica con i suoi enigmatici segni, urge la scienza e la tecnica di cui non ci potremmo disfare neanche se volessimo. Essa è pure il nostro essere, il nostro abitare. Salvo che è tutto da interpretare ciò che questo significa per noi. Anzitutto noi dobtbiamo prendere coscienza di quell'abitare che noi non siamo più, che non è più nostro, di quella cosmologia che non ci appartiene più, di quei segni antichi che ci illuminano di fronte al nostro presente. E sforzarci di svolgere il discorso metà tà metaphysikà, dopo la morte della metafisica. Se questo discorso assomiglia per molti tratti alle categorie cosmologiche arcaiche, tuttavia non si esaurisce in esse.

4° L'ESSENZA DELLA CASA E IL "PORTARE"

☐ Quello che dice l'esempio della casa contadina potremmo tradurlo nella terminologia che ci è divenuta abituale in questo modo: l'esempio mostra la collocazione dell'uomo che sta sulla terra nell'aperto del cielo; ciò anche significa: l'esempio della casa contadina mostra il destino dell'Interpretante umano che traduce in significati la onnicoinvolgente presenza dell'evento. Ma al di là di queste formule, e della sua espressiva bellezza, che cosa mostra l'esempio della casa contadina? Mostra il modo in cui Heidegger rivive inconsciamente lo spirito originario dell'abitare e del costruire cosmologico. Anche nelle civiltà protostoriche il tempio, la piramide, raccoglievano in uno il cielo e la terra, i mortali e i divini. Questo sentire cosmologico non è qualcosa di intellettualistico, non riguarda il nutrire opinioni intorno all'universo; riguarda piuttosto un modo di vivere, e dunque un modo di essere (essere ed "abitare", come spiega Heidegger con le sue etimologie, sono poi tutt'uno). Non un'opinare, ma, per dir così, un "misurare" la terra e il cielo.

☐ L'esempio della casa contadina ci consente però un ulteriore passo avanti: ciò che dice quell'esempio può infatti venir generalizzato e può esser detto per ogni oggetto, per ogni cosa. Che dobbiamo pensare delle "cose", se le inseriamo in questa esperienza di pensiero? Che cos' è una cosa? E' questa la domanda che solleva Heidegger nel secondo dei tre saggi che qui ci proponiamo di esaminare. La domanda appare a tutta prima molto semplice: tutti sappiamo che cosa sono le cose. Ma è veramente così? Vediamo. Ovvero, facciamo, nei termini di Heidegger, un'esperienza di pensiero sulla cosa.

☐ Nel caso in questione Heidegger propone un altro esempio, anch'esso divenuto molto famoso: l'esempio della brocca. La brocca è una cosa. Che dice il senso comune , il pensiero comune, circa questa cosa che è la brocca? Esso dice comunemente che, come tutte le cose, la brocca innanzi tutto "sussiste in sé", è un "oggetto" che sta lì, "davanti" a noi; "in sé", cioè nella sua "realtà", come dice il senso comune che non ama sottilizzare troppo e considera assolutamente "ovvie" e "veridiche" le proprie posizioni. Inoltre, il senso comune osserva che, essendo una brocca, la

× CIÓ CHE DICIAMO DI QUALUNQUE OGGETTO LO DICIAMO IN BASE ALLA "RAPPRESENTAZIONE"-

+ L'OGGETTO VIENE RAPPRESENTATO DA NOI NEL SUO ASPETTO, NELLA SUA FORMA IN SE'-

cosa in questione non è un oggetto qualsivoglia, ma è un che di determinato. Determinate come? Come "recipiente": la brocca è un recipiente, ha questo carattere. Ma noi vogliamo continuare a domandare, come fa il bambino con i suoi "perché" che stupiscono l'adulto (che lo stupiscono poiché sembrano rivolti a questioni ovvie, così ovvie che diventa imbarazzante o quasi impossibile rispondere); chiediamo dunque ancora: e che cos'è un "recipiente"? Recipiente è ciò che contiene in sé altro, generalmente dei liquidi (acqua, vino, olio, ecc.); proprio a questo scopo la brocca è costituita di pareti e di fondo, è vuota all'interno, è ben equilibrata in modo da poter stare in piedi (altrimenti il liquido si spanderebbe), spesso è anche munita di un'ansa per sollevarla. In questo modo essa svolge la sua utile, semplice, esemplare funzione.

☐ Tutto questo è stato detto sulla base del senso comune; ciò che è stato detto è semplice, comune appunto, abituale e ovvio. Possiamo fidarci di questa ovvietà? Non sarà meglio vedere un po' più da vicino questo senso comune per intendere che cosa esso dice in verità? Se guardiamo con attenzione, ci accorgiamo che ciò che diciamo della brocca, come di qualunque altro oggetto, noi lo diciamo in base alla "rappresentazione". E' la rappresentazione che ci dona l'oggetto, la brocca: essa sta lì, nel presente, nella nostra presenza, di fronte a noi ("oggetto" è in generale "ciò che sta dinnanzi", Gegenstand). La parola ran-presentazione, che Heidegger suole dividere con un trattino per dare il senso di ciò che essa vuol significare nel profondo, indica appunto che la brocca sta nella presenza, davanti a noi, "di contro a noi", di contro a chi si rappresenta la brocca. E l'oggetto viene rappresentato da noi nel suo aspetto, nella sua forma in sé. Quando abbiamo detto che la brocca è un recipiente che ha le pareti, il fondo, i manici, ecc., che abbiamo fatto se non descrivere, sulla base della rappresentazione, ciò che ci sta dinnanzi, cogliendone appunto l'aspetto e la funzione? Ma ora chiediamoci: come si dice in greco forma, aspetto? In greco si dice èidos, idea, parole che derivano dalla radice vid, donde video, visione, rappresentazione. Come ragiona dunque il pensiero comune, o il senso comune, quel pensiero che sembra così semplice, immediato, ovvio, "alla mano", universale? Ragiona più pro-

X PLATONE AFFERMA CHE LE COSE SONO "IDEE"
+ IL SENSO COMUNE CHE CI RENDE IMPOSSIBILE LA COMPRENSIONE DELLA COSMOLOGIA PROTO STORICA E' IN REALTA' UNA FORMAZIONE STORICA - E' NATO CON LA NASCITA DELLA FILOSOFIA -
PRODURRE = pro-ducere, CONDURRE ALLA PRESENZA -
L'IDEA STA PRIMA DELL'OGGETTO PRODOTTO - (Aristotele)

fondamente di quanto non sembri o non si sappia; ragiona esattamente come Platone; dice, sul piano del senso comune, ciò che Platone afferma di ogni "realtà": che le cose, cioè, sono "idee", oggetti rappresentati con una "forma" visibile nella presenza. Il pensiero comune non sa di pensare platonicamente, di usare categorie platoniche; ma non c'è d'altra parte da stupirsi se ciò accade. Il senso comune non è sceso dal cielo. Quel senso comune che ci rende impossibile la comprensione delle cosmologie protostoriche è in realtà una formazione storica. Esso è nato in un ben determinato momento, ed è nato con la nascita della filosofia, della metafisica. Il senso comune ha allora imparato a parlare seguendo le leggi della grammatica e della sintassi della metafisica e conseguentemente pensa, e non può pensare altrimenti che in modo metafisico. Le cose "semplici" che esso afferma, se solo ne solleviamo la scorza, divengono subito meno semplici: divengono il problema della filosofia occidentale a partire da Platone (Whitehead ha detto che tutta la filosofia europea è costituita da una serie di commenti ai dialoghi di Platone).

☐ Riguardo alla brocca, però, il pensiero del senso comune non dice solo quello che abbiamo riferito sin qui; dice anche dell'altro. Dice ad es. che la brocca, che sta lì davanti a noi, in sé, con quell'aspetto, ecc., è anche quello che è perché è stata "fatta", è stata "prodotta". La brocca cioè è una cosa che appartiene alla categoria degli oggetti che diciamo "prodotti". La brocca "non c'era prima"; per la sua presenza ci vuole il vasaio. Ma che significa "produrre"? Anche qui cerchiamo di sollevare la scorza del pensiero comune. Ci sarebbe molto da dire circa il modo in cui Heidegger spiega il "produrre"; ma diciamo in breve che produrre significa porre di fronte qualcosa che sussista in sé come un oggetto (Gegenstand). Produrre è pro-ducere, condurre nella presenza. Questo condurre, nel nostro caso, è il modellare dell'artefice che prende creta e acqua e plasma la materia (la hyle), conferendole un aspetto, una forma. E l'artefice può far questo perché ha già evidentemente in sé, nell'"anima", l'"idea", l'idea della brocca. L'idea dunque sta in qualche modo prima dell'oggetto compiuto. Che è poi quanto dice Platone (o anche Aristotele quando parla di atto puro ecc.). In altre parole, il pensiero del senso

X IL SENSO COMUNE E' "FILOSOFICO"
+ LA FILOSOFIA NON SI E' MOSSA DAL NUCLEO CENTRALE DELLA ratio AFFERMATASI CON PLATONE -

comune dice ancora, di nuovo e sempre la stessa cosa di prima: dice la metafisica dell'occidente. E non può dire altrimenti. E' incredibile com'è "filosofico" il senso comune; e come è facile la filosofia! In pochi minuti abbiamo afferrato il nucleo della filosofia di Platone e di Aristotele.. Ma è l'iperuranio e tutte le altre complesse questioni? Non ce ne stiamo dimenticando; ma resta il fatto che il problema delle idee nomina il problema dell'aspetto delle cose, pensate nel loro star-di-contro, nel loro pro-dursi. La filosofia è la sistematizzazione razionale di questa esperienza; e questa esperienza è appunto quella della ratio, del modo cioè di atteggiarsi "razionale" di fronte alle cose (ne abbiamo visto un esempio a proposito della interpretazione aristotelica delle proposizioni di Pitagora e di Anassagora). Non ostante i suoi molteplici sviluppi e le sue non indifferenti complicazioni, la filosofia non si è mossa dal nucleo centrale della ratio affermatasi con Platone; continua a girare sul perno della rappresentazione e della sua "verità". Su tale perno gira anche il senso comune, con le sue proposizioni semplici, ovvie, inoppugnabili (almeno per noi). Nessuno di noi si sogna di metterle veramente in questione. La brocca è un recipiente; i recipienti sono manufatti, ecc.

☐ Il pensiero del senso comune, però, si ferma presto. Che c'è mai altro da dire di una semplice brocca? Oggi tuttavia noi siamo più raffinati. Da qualche secolo abbiamo imparato a diffidare del senso comune: esso è "ingenuo" e superficiale. Perciò non ci accontentiamo e ci rivolgiamo a un altro interlocutore, ben altrimenti qualificato. Quest'altro interlocutore è la scienza. La scienza la sa lunga sulle cose, molto più che non il semplice e ingenuo pensare comune.

☐ La scienza, infatti, dice molte cose circa la brocca. Non si ha qui la presunzione di riassumere in modo esauriente ciò che la scienza avrebbe da dire. Tuttavia, sulla scorta di Heidegger, è forse possibile mettere in luce alcune delle cose essenziali che riguardano il modo in cui la scienza considera la brocca, come qualsiasi altra cosa; e soprattutto ciò che la scienza fa della brocca. Cosa fa? Detto in sintesi, la scienza "distrugge" la brocca, come tutte le altre cose. Nel dire "distrugge" non si deve intendere un qualche senso svalutativo commesso a questa parola. Fe-

× LA SCIENZA AFFERMA CHE NON VI È NULLA DI CONTINUUM COME LA NOSTRA SENSAZIONE CI TESTIMONIEREBBE - LA BROCCA PER LA SCIENZA È "UNA DANZA DI ELETTRONI", È UN GIOCO DI FORZE QUINDI LA BROCCA RESTA ANNICHILITA -

× CI SONO DUE VERITÀ { QUELLA DEL SENSO COMUNE - QUELLA DEL FISICO -

+ SIA IL SENSO COMUNE CHE LA SCIENZA NON CI HANNO DETTO CHE COSA È UNA "BROCCA" -

Σ IL MONDO PROTOSTORICO, PRE-METAFISICO SPERIMENTAVA LE COSE IN QUANTO COSE - MA NON LE PENSAVA? -

rò non bisogna neppure cancellare il senso della annichilazione, della nullificazione della cosa. Come annichila la scienza?

× ☐ La scienza non si ferma certo alle proposizioni e alle "impressioni" del senso comune, quando quest'ultimo afferma che la brocca è fatta di fondo e pareti e che se ne sta bella e solida lì davanti a me. La scienza dice invece che non ci son pareti e che non c'è fondo; non vi è nulla di continuum come la nostra sensazione ci testimonierebbe. Per servirci ancora una volta di Whitehead: la complicatissima descrizione che la scienza fisica moderna ci darebbe di una brocca si può riassumere in queste espressioni volutamente metaforiche, e tuttavia non inesatte: la brocca del senso comune è in realtà una "danza di elettroni", è un gioco di forze. Nella brocca non si incontra mai qualcosa che corrisponda al comune concetto di materia; la brocca è piena di buchi, come il Colosseo. E per di più la brocca, per la scienza, non è colorata, non è liscia, non è ruvida, non è dura, non è nemmen pesante, se per pesante si intende la sensazione dello sforzo muscolare che io devo fare per sollevarla, per mescere il vino, ecc. E nemmeno, si badi, è vuota o piena come dice il senso comune. Quando il senso comune dice che la brocca è vuota ("vinum non habent"), dice una grossa inesattezza; per la scienza la brocca è sempre piena. Piena volta a volta di cose diverse. Quando sembra vuota è piena d'aria e quando riempiamo la brocca di vino in realtà sostituiamo un contenuto con un altro: il vino butta fuori l'aria che era nella brocca. Il vino poi, a sua volta, non ha colore, né odore, né sapore, ma è anch'esso una complessa danza di molecole, elettroni, ecc.

☐ Cosa resta alla fine di tutto questo discorso della scienza? Molte cose, degne di attento studio, non certo riducibili, come qui di è fatto, a semplici battute metaforiche: molte cose degne di meditazione. Ma accanto a queste, anche una cosa che per noi è soprattutto importante: resta che la brocca non c'è più; la brocca viene completamente annichilita. Naturalmente il senso comune sistupisce. E' da tre secoli che si stupisce e perciò oggi si stupisce un po' meno (o per lo meno finge di non stupirsi, per non apparire troppo ignorante); sa che la scienza fa di questi discorsi e in forza del principio di autorità, in forza del conformismo, ma anche in

forza della "esattezza" della scienza, dei suoi innegabili successi pratici, il senso comune si adatta a questa curiosa situazione: la situazione per cui noi oggi viviamo, forse senza rendercene conto, sul piano di una duplice verità, non meno degli averroisti del tredicesimo secolo. Ci sono due verità, due realtà: quella della comune esperienza, che versa il vino, lo degusta, ecc., e quella del fisico, che non ha nulla a che fare con la comune esperienza. Whitehead dice: stando alla scienza abbiamo due realtà delle quali la prima è un sogno e la seconda un racconto di fate. Il sogno sono le nostre percezioni (quelle per cui la brocca è verde e rossa, bella o brutta, pesante o leggera, ecc.); è un sogno perché la scienza ci dice che tutto ciò non ha realtà, le qualità non esistono. In compenso il racconto della scienza si configura come una "storia di fate": elettroni che danzano, cose che di principio non sono percepibili, ma restano fuori dalla esperienza umana.

× ☐ Qui però non si tratta di discutere il senso comune o la scienza. Si tratta di questioni difficilissime che non si lasciano certo risolvere da queste brevi e superficiali considerazioni. Il punto per noi è un altro. E il punto è che né il senso comune né la scienza ci hanno detto la cosa semplicissima che noi chiedevamo: che cosa è una brocca? Ci hanno detto altre, ma della brocca non hanno parlato. Non è forse strano?

+ ☐ E' strano, ma anche, stando a Heidegger, non lo è. Egli scrive: "Le cose in generale non hanno ancora potuto mai apparire in quanto cose davanti al pensiero". Si badi: "davanti al pensiero". Il mondo protostorico, pre-metafisico, sperimentava le cose in quanto cose, ma non le "pensava". Costruiva, abitava, produceva, sulla base di un rapporto diretto, profondo, intimo con le cose. La traccia di tutto ciò non si è mai spenta. Anche noi intratteniamo rapporti intimi con le cose; la brocca che mi appartiene è "mia", nutro per lei, oltre che un rapporto d'uso, anche un rapporto di "sentimento", come si dice. Ma in più si è aggiunta per noi l'esperienza della ratio, la maniera metafisica e poi scientifica di considerare le cose. Questa maniera, però, dice Heidegger, non pensa le cose in quanto cose; né le ha pensate la coscienza mitica e protostorica. E' legittimo dire allora che nessun uomo ha ancora potuto pensare le cose

× L'ESPERIENZA DEL PENSIERO DELLE COSE IN QUANTO COSE È CIÒ CHE NON CI HA ANCORA RAGGIUNTO -
+ LA COSALITÀ DEL RECIPIENTE NON RISIEDE AFFATTO NEL MATERIALE DI CUI ESSO CONSISTE, MA NEL VUOTO, CHE CONTIENE -

in quanto cose. L'esperienza del pensiero delle cose in quanto cose è ciò che non ci ha ancora raggiunto.

Heidegger

☐ Torniamo allora ancora una volta all'esempio della brocca; cerchiamo di fare su di esso un primo inizio di "pensiero". Che cosa scopre Heidegger in questo tentativo? Lasciamo a lui la parola. "Qualunque rappresentazione della cosa presente nel senso della provenienza e della oggettività non raggiunge la cosa come cosa. La cosalità della brocca consiste nel fatto che essa è un recipiente. Noi percepiamo il contenere del recipiente quando riempiamo la brocca. Il fondo e la parete della brocca sono chiaramente quelli che adempiono la funzione del contenere. Ma stiamo attenti: quando riempiamo la brocca di vino, versiamo forse il vino nella parete e nel fondo di essa? Al massimo, possiamo dire che versiamo il vino tra le pareti sul fondo. Parete e fondo sono senza dubbio ciò che, nel recipiente, non lascia che il contenuto si versi fuori. Ma questo non lasciare uscir fuori il contenuto non è ancora il contenere del recipiente. Quando noi riempiamo la brocca, nel riempimento il liquido fluisce nella brocca vuota. E' il vuoto ciò che,nel recipiente, contiene. Il vuoto, questo nulla della brocca, è ciò che la brocca è come recipiente che contiene. Solo che la brocca consiste pur sempre di parete e di fondo. In virtù di ciò in cui consiste, la brocca sta in piedi . Che cosa sarebbe una brocca che non stesse in piedi? Per lo meno una brocca fallita; ancor sempre una brocca, cioè una brocca che bensì contiene, ma che cadendo continuamente lascia uscir fuori il suo contenuto. Ma solo un recipiente può lasciare uscir fuori. Parete e fondo,in cui la brocca consiste e in virtù di cui sta in piedi, non sono ciò che propriamente contiene. Se però il contenere risiede nel vuoto della brocca, allora il vasaio, che forma le pareti e il fondo della brocca sulla sua ruota, non fabbrica propriamente la brocca. Egli dà solo forma all'argilla. Anzi, no: egli dà forma al vuoto. Per esso, in esso e da esso egli foggia l'argilla in una forma. Il vasaio coglie (fasst) anzitutto e costantemente l'inafferrabile (das Unfassliche) del vuoto e lo produce come il contenente (das Fassende) nella forma del recipiente (Gefäss). Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto, che contiene".

× IL VUOTO CONTIENE IN DUE SENSI: PRENDENDO E TENENDO -

☐ La "visione" del vuoto ci ha dunque aperto la via. Ma vediamo ora dove questa via ci conduce. "Come contiene il vuoto della brocca? Essa contiene in quanto prende ciò che è versato. Contiene, in quanto tiene ciò che ha preso. Il vuoto contiene in due sensi: prendendo e tenendo. La parola contenere ha perciò un duplice significato. Il prendere ciò che è versato e il tenerlo sono tuttavia reciprocamente connessi. La loro unità è però determinata dal versare (mescere), per il quale la brocca in quanto brocca è fatta. Il duplice contenere del vuoto si fonda sul versare. In quanto tale il contenere è propriamente ciò che esso è. Ma versare dalla brocca è offrire. Nell'offerta del versare di dispiegareil conteneredel recipiente. Il contenere ha bisogno del vuoto come del contenente. L'essenza del vuoto contenente è raccolta nell'offrire. Offrire però è più ricco di significato che il semplice mescere. L'offrire, nel quale la brocca è brocca, si riunisce nel duplice contenere, e cioè nel versare. Un riunirsi di monti (Berge) noi usiamo chiamarlo un massiccio (Gebirge). Analogamente, il riunirsi del duplice contenere nel versare, che nel suo insieme soltanto costituisce l'essenza piena dell'offrire, lo chiamiamo il Geschenk, l'offerta. L'esser-brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato. Anche il vuoto della brocca riceve la sua essenza dall'offerta, benché una brocca vuota non permetta alcun mescere. Ma questa impossibilità appartiene alla brocca e solo alla brocca. Una falce, invece, o un martello, non possono 'non permettere' un tale offrire.

☐ L'offerta del versato può essere qualcosa da bere. C'è acqua, c'è vino da bere. Nell'acqua che viene offerta permane la sorgente. Nella sorgente permane la roccia, e in questa il pesante sonnecchiare della terra, che riceve la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permangono le nozze di cielo e terra. Questo sposalizio permane nel vino, che ci è dato dal frutto della vite, nel quale la forza nutritiva della terra e il sole del cielo si alleano e si congiungono. Nell'offerta dell'acqua, nell'offerta del vino permangono ogni volta cielo e terra. L'offerta del versare, però, è l'esser-brocca della brocca. Nell'essenza della brocca permangono terra e cielo.

x HEIDEGGER HA MOSTRATO CHE L'ESSENZA DELLA BROCCA E' LA "QUADRATURA"-
+ NELL'OFFERTA DEL VERSARE PERMANGONO I: { MORTALI E DIVINI. / LA TERRA E IL CIELO

x OGNI COSA E' IN GENERALE CIÓ CHE UNISCE IN SÉ I QUATTRO-
+ LA COSA AVVICINA LA LONTANANZA DEI QUATTRO SENZA DISTRUGGERLA-
÷ QUANDO DICIAMO TERRA PENSIAMO GIÀ ANCHE INSIEME GLI ALTRI TRE-
x MORIRE SIGNIFICA ESSERE CAPACI DELLA MORTE IN QUANTO MORTE-

☐ L'offerta del versare dà da bere ai mortali. Essa calma la loro sete. Anima il loro riposo. Rallegra le loro riunioni. Ma l'offerta della brocca viene talvolta offerta anche in consacrazione. Se il versare ha questo senso di consacrazione, esso non calma una sete. Esso quieta la festosità della festa solennizzandola. In questo caso, l'offerta del versare non avviene in un'osteria, né l'offerta è una bevanda per i mortali. Ciò che è versato è la bevanda offerta agli dèi immortali. L'offerta del versare come bevanda sacrificale è l'autentica offerta".

x ☐ Heidegger ha dunque mostrato che l'essenza della brocca è la "quadratura"; ciò che noi chiamavamo l'unione cosmica di terra e cielo (e le nozze fra terra e cielo è uno dei temi ricorrenti di tutti i più antichi miti). Alla terra e al cielo Heidegger aggiunge i mortali e i divini; cioè, per noi, l'Interpretante e i "segni". Vediamo ancora come Heidegger indica questa connessione: "Nell'offerta di quel versare che versa una bevanda permangono a loro modo i mortali. Nell'offerta di quel versare che offre una libagione sacrificale permangono a loro modo i divini, che ricevono indietro, come offerta della libagione sacrificale, il dono del versare che avevano concesso. Nell'offerta del versare permangono in modo diverso di volta in volta i mortali e i divini. Nell'offerta del versare permangono terra e cielo. Nell'offerta del versare permangono indieme terra e cielo, i mortali e i divini. Questi quattro, uniti per se stessi, sono reciprocamente connessi. Venendo prima di ogni cosa presente, essi sono com-presi in un'unica Quadratura. Nell'offerta del versare permane la semplicità dei Quattro. L'offerta del versare è offerta nella misura in cui trattiene la terra e il cielo, i divini e i mortali. Ma questo trattenere non è più il puro persistere di una semplice presenza. Il trattenere fa avvenire ereignet = avviene, nel senso dell'evento)".xx

☐ Le ultime righe mostrano come Heidegger si protenda oltre il pensare della metafisica e della scienza (che si basano sul rap-presentare, sull'oggetto rappresentato come il di-contro della presenza). In questo superamento si apre per la prima volta la via di un pensiero che tenta di pensare la cosa in quanto cosa. Ma noi vediamo che questo tentativo riproduce alcune strutture caratteristiche del pensare cosmologico, o meglio

dell'esperire cosmologico, che è sorto prima della metafisica, nella protostoria.

x ☐ Ogni cosa, dunque, è in generale ciò che unisce in sé i Quattro (come la casa contadina, o come la brocca). La cosa avvicina i Quattro a partire dalla loro lontananza e senza distruggere la loro lontananza. Leggiamo ancora chi sono i Quattro, nella nuova versione che Heidegger ne dà nella conferenza sulla cosa che stiamo esaminando (questa seconda versione è più ricca e per noi più significativa della precedente): " La terra è ciò che costruendo regge, ciò che fruttificando nutre, custodendo l'acqua e la roccia, le piante e gli animali. Quando diciamo terra, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

☐ Il cielo è il corso del sole, le fasi della luna, lo splendore delle stelle, le stagioni dell'anno, la luce del giorno e il suo tramonto, l'oscurità e la chiarità della notte, il tempo favorevole e il tempo avverso, la corsa delle nubi e la profondità azzurra dell'etere. Quando diciamo cielo, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

☐ I divini sono i messaggeri della divinità, che ci fanno segno. Nel nascosto dispiegare di questa il Dio appare venendo nella sua essenza, che lo sottrae a ogni confronto con ciò che è presente. Quando nominiamo i divini, pensiamo già anche insieme gli altri Tre a partire dalla semplicità dei Quattro.

x ☐ I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore. L'animale perisce. Esso non ha la morte in quanto morte né davanti a sé né dietro. La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è, e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte, in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'essere. In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'essere. I mortali ora li chiamiamo mortali non perché la loro vita terrena finisce, ma perché essi sono capaci della morte in quanto morte. I mortali sono quello che sono come mortali avendo la loro essenza nel rinaro dell'es-

X IL MERAVIGLIOSO GIOCO DI HEIDEGGER TRA VUOTO, NULLA E MORTE E' IL MONDO - (L'APERTO)
+ L'UOMO NON E' IN GRADO DI SPIEGARE IL MONDEGGIARE DEL MONDO -
Σ OGNI COSA INCARNA A SUO MODO QUEL VUOTO CHE ABBIAMO VISTO NEL VERSARE, NELL'OFFRIRE DELLA BROCCA -

dere. Essi sono il dispiegantesi rapporto all'essere come essere".

X ☐ Il meraviglioso gioco heideggeriano tra vuoto, nulla e morte è ciò che noi, cosmologicamente, abbiamo chiamato l'"aperto" (e lo scorso anno, trattando del segno, "distanza"). Questo gioco è un gioco di "specchi", di "rimandi" (proprio come i termini della relazione segnica). Questo gioco di rimandi della Quadratura Heidegger lo chiama "mondo". Egli arriva così a sfiorare il senso ultimo della sua indagine: il senso cosmologico; senso ultimo che si pone naturalmente al di là della metafisica (della cosmologia metafisica). Sul concetto di "mondo" in Heidegger (sull'esser mondo del mondo, sulla "mondità", o sul "mondeggiare" del mondo, come qui si dice) ci siamo lungamente intrattenuti lo scorso anno, in riferimento a Essere e tempo. Qui Heidegger scrive: "Il facente-avvenire-trasproprianteX gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo mondo. Il mondo è, in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro né fondabile su altro. Questa impossibilità non dipende dal fatto che il nostro pensiero di uomini sia incapace di una tale spiegazione e fondazione. Invece, l'inspiegabilità e infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo. Appena la conoscenza umana esige una spiegazione in questo campo, essa non si innalza oltre l'essenza del mondo, ma invece ricade al di sotto del modo di essere del mondo. La volontà di spiegazione che l'uomo ha non arriva in generale al semplice della semplicità del mondeggiare. I Quattro, di per sé uniti, sono già irrigiditi nella loro essenza quando li si rappresenta come realtà separate che devono essere fondate e spiegate l'una in base all'altra".

☐ Su tutto ciò noi dobbiamo riflettere. Dobbiamo cercar di comprendere l'improvvisa svolta del discorso heideggeriano nei confronti della morte, della morte come nulla, come vuoto (vuoto che è poi l'essenza prima della brocca), e insieme come "scrigno dell'essere". In queste relazioni sta racchiuso il senso profondo del cammino di pensiero che Heidegger sta compiendo. Potremmo dire: ogni cosa incarna a suo modo quel vuoto che abbiamo visto esemplificato nel versare, nel mescere, nell'offrire della Σ brocca. Questo modo è ciò che noi abbiamo chiamato l'aperto che collega

X L'APERTO, IL VUOTO E' LO SPAZIO DEL SEGNO - COSI' SEMIOTICA E COSMOLOGIA ALLUDONO ALLE LORO NOZZE -
+ IL SENSO ORIGINARIO DELLE COSE E' COSMOLOGICO -
Σ L'ESISTENZA DELL'UOMO HA SENSO PERCHE' "SPECULA", OSSERVA IL CIELO, CIOE' E' COSMOLOGICA -

terra e cielo. L'aperto non è né terra né cielo, ma li custodisce entrambi e li fa essere in quanto tali. L'aperto, il vuoto, è insieme lo spazio del segno, quello spazio che non è in nessuna delle sue relazioni, dei suoi relati e correlati, ma che proprio per ciò pone, sorregge, custodisce e apre la possibilità del significato (del segno). Ancora una volta, misteriosamente, semiotica e cosmologia si fanno cenni, alludono alle loro nozze.

☐ La Quadratura di cui Heidegger parla, che custodisce l'essere e invia l'uomo al senso della morte (la quale non è però niente di diverso dalla vita, è nella vita), è al tempo stesso un gioco di rimandi. Per Heidegger, del mondo; per noi, del segno. Ma ora vediamo che le due cose sono una sola. Il senso della cosa, per Heidegger, è il "mondo" (il gioco del mondo); questo chiarisce ciò che noi più volte abbiamo ripetuto: "il senso originario delle cose è cosmologico". Quella frase che all'inizio ci lasciò interdetti (l'esistenza dell'uomo ha senso poiché l'uomo "specula", osserva il cielo, cioè, l'esistenza dell'uomo ha senso perché è "cosmologica"), ora acquista, attraverso le esemplificazioni e gli sforzi di pensiero di Heidegger, un preciso significato (anche se non attinge certo il suo ultimo significato). Il senso ultimo delle cose in quanto "mondo" (in senso heideggeriano) va naturalmente pensato in modo del tutto differente da come la metafisica pensa la cosmologia. Nei confronti della cosmologia la metafisica ragiona al lume della stessa ratio che abbiamo visto dispiegarsi nei confronti delle cose. Heidegger lo sottolinea indirettamente molto bene. La metafisica ragiona sul mondo volendolo "spiegare" e "fondare"; ma cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate rispetto all'essenza del mondo; esse sono nel mondo e ne presuppongono il concetto e l'esperienza.

☐ Tutto ciò è a suo modo chiaro. Ma secondo le nostre abitudini di pensiero, noi potremmo obiettare: molto belli questi discorsi; persino dotati di una loro enigmatica forza persuasiva. Tuttavia, questi discorsi sono assai più poetici che filosofici. Non c'è in questi discorsi nulla di preciso, di esatto, di rigoroso. Bisogna riconoscere che l'obbiezione dice a suo modo qualcosa di esatto. Certamente il discorso non ha definito con rigore formale i propri termini; e anzi, l'intero processo di pensiero sin qui seguito è "infondato"; non poggia su deduzioni o induzioni "corrette", né muove a partire da un terreno, da un punto di partenza.

X H. AFFERMA CHE OGNI VOLTA CHE NOI CERCHIAMO DI SPIEGARE, DI TROVARE CAUSE E RAGIONI FONDATE NOI NON COGLIAMO L'ESSENZA DEL MONDO PROPRIO PERCHE' IN QUESTO SFORZO NOI RESTIAMO NEL MONDO - NON LO POSSIAMO "PENSARE", MA NE SIAMO CATTURATI -

+ DI FRONTE AL PROBLEMA DI COME "PENSARE" QUEL MONDO PIÙ "AMPIO" CHE CONTIENE METAFISICA E SCIENZA H. SI E' FERMATO -

X "chiaro ed evidente" (come direbbe Cartesio). Ma ricordiamoci anche l'osservazione di Heidegger: ogni volta che noi cerchiamo di spiegare, di trovare cause e ragioni fondanti, noi non cogliamo l'essenza del mondo, proprio perché in questo sforzo noi restiamo nel mondo: non lo possiamo "pensare", ma ne siamo invece catturati. Tipica di questo modo di rapportarsi al mondo, spiegando e fondando, è un'epoca della storia del mondo, non il mondo in quanto tale. Fondare, spiegare, cercare cause, giustificazioni e ragioni è un modo d'essere dell'uomo, un modo di sperimentare quel nulla che sempre gli è costitutivo: il modo della metafisica e poi (conseguentemente) della scienza. Il "mondo" però di cui stiamo parlando qui è qualcosa di più ampio (se vogliamo usare questa imprecisa metafora spaziale), qualcosa che "contiene" anche il modo metafisico e scientifico.

+ ☐ Resta naturalmente il problema di come "pensare" quel mondo "più ampio" di cui metafisica e scienza sono solo parte; cioè, come pensare oltre la metafisica e la scienza. Forse si deve dire che proprio di fronte a questo problema Heidegger si è fermato, si è in parte arreso. Egli ha concluso che ancora gli dèi non hanno concesso a noi il dono di poter percorrere una nuova via di pensiero, dopo l'età del nichilismo. Noi solo cerchiamo di dire il "negativo", ciò che non si può dire. Oltre non possiamo andare, noi che siamo ancora uomini dell'età del nichilismo, uomini della metafisica e della scienza.

☐ Parlando dei Quattro della Quadratura noi abbiamo indubbiamente rianimato delle esperienze, delle esperienze antiche e fors'anche originarie, esperienze che "tacciono" da 2500 anni e che non a caso riprendono ora voce. Però siamo ancora lontani dall'esperienza piena di un pensiero non più metafisico. Sappiamo tuttavia che il pensiero metafisico sta "dentro" il mondo e che proprio perciò non può cogliere il senso del mondo; tale pensiero è un'epoca della storia del mondo. A questo punto noi mortali avremmo forse il diritto di chiedere: ma allora come pensare il mondo? Heidegger tenta un altro passo avanti, in questa direzione, nella terza conferenza: "Poeticamente abita l'uomo". Lo tenta a modo suo, seguendo ragioni anche diverse da quelle che a noi qui interessano. I tre saggi dei quali ci occupiamo seguono una prospettiva anche e indubbiamente diversa

X IL CAMMINO CHE POSSIAMO TENTARE DI FARE E' QUELLO DI UNA ESPERIENZA PENSANTE DELLA POESIA -

+ POESIA E FILOSOFIA SONO NATE INSIEME E SONO STRETTAMENTE UNITE E IL FILOSOFO NON PUO' FARE A MENO DELL'ESPERIENZA DELLA POESIA PERCHE' LE VIE DEL PENSIERO PERCORRONO LE STRADE DEL LINGUAGGIO - (IL POETA E' IL "CREATORE" DEL LINGUAGGIO)

X L'ESPERIENZA DEL POETA E' L'ESPERIENZA PIÙ ORIGINARIA E PIU' PROFONDA CHE UN FILOSOFO POSSA STUDIARE -

da quella che fa da guida al nostro cammino. Tuttavia, un tentativo di risposta a tutto ciò che sopra si è detto risuona già nel titolo della terza conferenza; esso suggerisce che la via di pensiero del quale siamo in cerca e che ancora ci manca ha qualcosa a che fare con la poesia (anche se non è la poesia). In altri termini, il cammino che possiamo tentare di fare è quello di un'esperienza pensante della poesia.

X ☐ Più volte Heidegger mette in luce come poesia e filosofia siano nate insieme e come esse siano dapprima, e non a caso, strettamente unite (si pensi a Parmenide). Altre volte egli mostra come il poeta e il filosofo dicano lo stesso (non però l'eguale). Dicono lo stesso, anche se lo dicono diversamente; il poeta da poeta; il filosofo da filosofo. Per di più, la parola del filosofo non può fare a meno dell'esperienza della poesia, dell'esperienza di pensiero della poesia. Non può farne a meno perché le vie del pensiero percorrono le strade del linguaggio. Il pensiero non è senza linguaggio e il poeta, come da sempre si dice, è il "creatore" del linguaggio. L'esperienza del poeta è perciò l'esperienza più originaria, più profonda, che un filosofo possa studiare.

☐ Torniamo al titolo: "Poeticamente abita l'uomo". Ma "abita" significa, come sappiamo, "è". Dunque : "poeticamente è l'uomo". Che significa? Questa conferenza di Heidegger è, oltre al resto, un capolavoro di costruzione. Essa muove da un frammento di verso e poco per volta illumina il tutto da questo centro della poesia (si è detto che il titolo riproduce un frammento di verso di Hölderlin). Heidegger interpreta a suo modo la poesia di Hölderlin dispiegando una maestria e una genialità incomparabili; egli chiarisce alla fine il senso riposto di una poesia che è certo oscura e difficile, per certi versi enigmatica. Noi però non possiamo qui seguire il tortuoso cammino di Heidegger; ciò ci prenderebbe troppo tempo (e ognuno può far da sé un tentativo di lettura integrale del saggio heideggeriano). Prendiamo invece le mosse da una affermazione di Hölderlin che nella poesia in questione dice che l'uomo è uomo perché può guardare il cielo. Aggiunge poi: perché può misurare la distanza che dal cielo lo separa. Misurare non in senso matematico (Heidegger lo analizza con grande cura e profondità).

x L'UOMO È UOMO PERCHÉ PUÒ GUARDARE IL CIELO

Noi sappiamo, grazie a Pitagora, Anassagora, Aristotele, che cosa significa che l'uomo è uomo perché può guardare il cielo. Partendo da loro, ci siamo posti su una ancor più antica via di pensiero, o di esperienza, dalla quale abbiamo appreso che significhi, per l'uomo, osservare il cielo, le stelle, gli astri. Vediamo ora come Heidegger spiega l'affermazione di Hölderlin, senza che egli pensi alla cosmologia protostorica.

"Solo nella sfera della pura pena l'uomo si sforza per procurarsi merito. Quivi egli se lo procura in abbondanza (Heidegger si sta riferendo ad alcuni versi della poesia). Ma all'uomo è anche concesso, entro questa sfera, a partire da essa e attraverso essa, di guardare in alto verso i celesti. Il guardare in alto supera la distanza che sta fra noi e il cielo, e rimane tuttavia quaggiù sulla terra. Il guardare in alto misura tutto il frammezzo (das Zwischen) che sta fra cielo e terra. Questo frammezzo è assegnato come sua porzione all'abitare dell'uomo. Questa misura diametrale così assegnata, e in virtù della quale il frammezzo di cielo e terra è aperto, la chiameremo ora la dimensione. Essa non è originata dal fatto che la terra e il cielo sono volti l'una verso l'altro. Anzi, il loro essere rivolti l'una verso l'altro si fonda a sua volta nella dimensione. Questa non è da intendersi, poi, come un'estensione dello spazio quale generalmente lo si rappresenta; tutto ciò ch'è spaziale, infatti, in quanto è disposto in uno spazio sgombro, ha già bisogno a sua volta della dimensione, ossia di ciò entro cui è ammesso (si ricordi il vuoto della brocca). L'essenza della dimensione è la aperta-illuminata, e perciò diametralmente misurabile, assegnazione del frammezzo: il verso-l'alto del cielo e il verso-il-basso della terra. Non diamo un nome all'essenza della dimensione. Secondo le parole di Hölderlin, l'uomo misura da un capo all'altro la dimensione in quanto si misura con i celesti. Questo misurare diametralmente la dimensione non è qualcosa che l'uomo intraprenda accidentalmente; in esso soltanto l'uomo è, in generale e anzitutto, uomo . Perciò egli può bensì ostacolare questa misurazione, sminuirla o falsarla, ma non può sottrarvisi. L'uomo, in quanto è uomo, è già sempre misurato rispetto a qualcosa di celeste e con qualcosa di celeste. Anche Lucifero viene dal cielo. Per questo, nei versi successivi, è detto che l'uomo si

x L'UOMO ABITA IN QUANTO MISURA DIAMETRALMENTE IL SULLA TERRA E IL SOTTO IL CIELO (QUESTO SU E QUESTO SOTTO SONO INSCINDIBILI) -

+ TERRA E CIELO SONO IN VIRTÙ DELL'APERTO-

I NEI GRANDI POETI PARLA SEMPRE LA PAROLA ORIGINARIA DELLA POESIA -

misura con la divinità. Essa è la misura con cui l'uomo fissa le misure del suo abitare, del suo soggiorno sulla terra sotto il cielo. Solo in quanto l'uomo misura e dispone in tal modo il suo abitare sulla terra, egli è capace di essere in modo commisurato alla sua essenza. L'abitare dell'uomo sta in questo misurare-disporre guardando verso l'alto; nella dimensione il cielo e la terra hanno parimenti il loro posto". E ancora: "L'uomo abita in quanto misura diametralmente il sulla terra e il sotto il cielo. Questo su e questo sotto sono inscindibili. La loro compenetrazione reciproca è quella misurazione diametrale che l'uomo in ogni momento percorre, in quanto è come terrestre".

Si noti: non è che l'aperto stia tra la terra e il cielo. Terra e cielo sono in virtù dell'aperto (come già noi si era detto a suo tempo). E' l'aperto che scandisce il rapporto e che determina i poli medesimi del rapporto (terra/cielo). Quei poli che per l'animale "non sono" (ora sappiamo meglio perché: l'animale non muore, solo perisce; quindi non ha il nulla dell'aperto, non si sente esposto nel nulla dell'aperto).

Quanto sopra chiarisce anche perché Hölderlin sostenga che l'uomo è uomo in quanto può guardare il cielo. Ma come si arriva all'abitare "poetico"? Perché è proprio la poesia (pòiesis) che misura ilframmezzo, che lo dice e in tal modo lo misura, lo de-finisce; dicendolo lo esprime e così lo "trasmette". Ma noi potremmo obiettare: la poesia non fa per nulla tutto ciò; la poesia esprime immagini, "fantasie". Il poeta è un uomo dalla viva immaginazione e, in quanto tale, si intende poco delle cose reali; soprattutto, dice cose che non esistono, secondo l'osservazione di Galilei a suo tempo ricordata. Il poeta, secondo noi, non ha a che fare con l'abitare, il misurare il frammezzo, lo stare nell'aperto del cielo, il riunire avvicinando e tenendo d'altra parte nella debita distanza i Quattro, ecc. "Secondo noi": ma come concepiamo "noi" la poesia? Noi concepiamo la poesia secondo gli schemi della metafisica(si pensi ai "distinti" di Croce: la poesia non è concetto, è intuizione lirico-fantastica, ecc.). Né potrebbe essere altrimenti. I grandi poeti, però, non si attengono alle nostre "opinioni" estetiche. In essi parla sempre la parola originaria della poesia, la dimensione dell'esperienza originaria della poe-

× LA FILOSOFIA FA APPARIRE L'EVENTO NELLA RELAZIONE SEGNICA
+ L'ESTRANEO E' IL DIO, SONO GLI DEI, MA GLI DEI SONO I SIGNA; IN UN DUPLICE ENIGMATICO SENSO CHE LEGA COSMOLOGIA E SEMIOTICA -

sia.

☐ In certo modo è vero (anche Heidegger lo riconosce) che il poeta parla per immagini, ma noi non pensiamo più in modo originario la parola "immagine". Essa, nella sua originarietà, significa "far apparire", render visibile. Più esattamente: il poeta fa apparire nel visibile l'invisibile. Per esempio rende visibile il risplendere della tempesta, quell'esser tempestoso che è presente in ogni tempesta reale, ma che non è propriamente nessuna tempesta reale. In questo senso l'immagine della poesia ci pone di fronte alla quadratura, la fa apparire. Qui si vede bene il nesso con la parola del filosofo. Anche la parola di Heidegger ha fatto apparire nella brocca il vuoto (della brocca), però secondo l'esperienza del pensare, non dell'immaginare. Noi potremmo dire: la filosofia fa apparire l'evento nella relazione segnica, quell'evento che non è in nessun polo della relazione segnica, ma che rende possibile tale relazione, la fa apparire, fa apparire l'aperto (come possiamo dire quest'anno): quell'aperto fra terra e cielo di cui si è tanto parlato ma che non può essere indicato in nessun luogo, perché è il non-luogo di tutti i luoghi, l'apertura di tutte le possibilità. Per conto suo Heidegger scrive: "Il poeta, negli aspetti del cielo, chiama quello che proprio nello svelarsi fa apparire ciò che si nasconde, e in quanto è ciò che si nasconde. Nelle apparenze che sono familiari, il poeta chiama l'estraneo come ciò in cui l'invisibile si trasmette per rimanere ciò che è: sconosciuto". Per questo il poetare prende la sua "misteriosa misura" traendola dall'"aspetto del cielo", per questo "parla per immagini".

☐ Ma che è ciò che si nasconde nel "familiare"? Per Heidegger ciò che si nasconde, l'Estraneo, è il Dio, sono gli Dei. Noi, a nostra volta, sappiamo: gli Dei sono i signa, in un duplice enigmatico senso che lega cosmologia e semiotica.

☐ Tutto ciò che si è detto ci ha dunque condotto a poterci introdurre nel tema cosmologico, ci ha portato a poter fare un'esperienza introduttiva circa il senso della cosmologia. Questo senso lega insieme molte cose: il poetare, l'abitare, il costruire, il pensare e infine il significare e del segno del linguaggio. Di tale insieme molteplice possiamo dare un'idea unitaria

× L'ABITARE DELL'UOMO COME ABITARE CHE SE NE VA LONTANO, PER TUTTA LA TERRA -

ascoltando ancora una volta la parola di Hölderlin, la parola della sua ultima poesia (che anche Heidegger, alla fine del saggio che stiamo esaminando, utilizza). In tale poesia è detto per immagini, con sublime e aerea leggerezza ed essenzialità, ciò che abbiamo cercato faticosamente e imperfettamente di dire nelle ultime lezioni. Non è senza significato che Heidegger concluda il suo saggio proprio con questa poesia di Hölderlin, rivelando così la nascosta intenzionalità cosmologica di tutto il suo discorso.

☐ Qui Hölderlin parla dell'abitare dell'uomo come quell'abitare che se ne va lontano, per tutta la terra. Quell'andare, cioè, conquista tutta la terra, diremmo noi, al significato. Abitare è pòiesis, il "fare" nel senso del dar significato. In ciò la parola originaria del poeta (dell'uomo) che, come diceva Nietzsche, crea le metafore fondamentali della vita. Queste metafore svelano l'aperto che colloca l'uomo sulla terra e sotto il cielo, rendendolo così abitante, costruente e mortale; in una parola: Interpretante. Proprio rendendolo tale, la terra allora si rivela tutta quanta come il luogo del significato, collegato al cielo, luogo dell'evento. Alla prima appartiene lo spazio permanente; al secondo il tempo impermanente. Perciò Hölderlin parla dell'"altezza del cielo", cioè di quell'aperto che collega lo spazio e il tempo, il moto e la quiete. Abbiamo preferito premettere queste osservazioni, per non disturbare poi l'ascolto della parola di Hölderlin con fastidiosi e banali commenti. Ma ora leggiamo. La lirica si intitola "La veduta" (egli "vede"; noi, se ci riesce, "ascoltiamo").

"Quando il vivere abitando dell'uomo se ne va lontano
Là dove,nella lontananza, si stende splendendo il tempo delle vigne,
Anche là ci sono i campi vuoti dell'estate,
Il bosco appare con le sue scure immagini.
Che la natura compia il quadro delle stagioni,
Che essa permanga, e quelle passino rapide,
Questo è perfezione, l'altezza del cielo splende
Allora per gli uomini, come alberi in fiore li incorona".

GIORDANO BRUNO

La storia della filosofia ha avuto due martiri che sono Socrate e Giordano Bruno. Forse gli unici due casi in cui si può parlare, lasciando da parte la retorica, di martirio per il pensiero. Non sono naturalmente gli unici due filosofi ad aver fatto una brutta fine, ma sono due casi a sé, due casi in cui la morte è sopravvenuta proprio in conseguenza delle idee professate da entrambi. Entrambi sono martiri della storia della metafisica: in Socrate della nascita di tale storia, in Bruno dell'inizio della sua fase moderna, scientifico-tecnologico. Sulla morte di Socrate esiste una lunga tradizione, neppure oggi risolta. E' vero che quella morte ebbe subito un grande interprete in Platone. E' stato scritto che la filosofia di Platone è una continua riflessione, un continuo tentativo d'interpretazione della morte di Socrate, del perché Socrate era morto, perché si era lasciato morire o uccidere. Ma nonostante ciò, nonostante questa fortunata circostanza di un interprete che è poi anche un testimone oculare, noi circa Socrate, storiograficamente parlando, ancora oggi poniamo degli interrogativi che sono in parte irrisolti. Non è chiaro né perché né perché cosa Socrate sia morto. Problema non soltanto storiografico ma che coinvolge questioni molto più grosse. E' evidente che quello che è in questione non è tanto il perché storiografico, documentabile della condanna e della morte di Socrate; il problema vero da un punto di vista teoretico è quale sia, con l'andare del tempo, il ripercuotersi di quella morte, cioé il significato di quella morte. Voi direte, ma è possibile che questo significato si ripercuota alle soglie del duemila dopo Cristo? E' possibile se noi teniamo presente l'interpretazione generale, dalla quale più volte siamo partiti, che della metafisica ci offre Nietzsche, e anche Heidegger. Se è in questione il senso, il significato, il destino della metafisica, se è vero che la metafisica è nata ad Atene negli anni

in cui Socrate insegnava o subito dopo, è evidente che il significato di quella morte è ancora, per così dire, davanti a noi, piuttosto che dietro di noi. E' chiaro anche che riflettere su questo punto vuol dire poter reinterpretare il platonismo, visto che Platone nel suo pensiero ha come scopo principale lo scoprire il significato della morte di Socrate, il che, si potrebbe aggiungere, significa che il Platonismo non è chiuso, che il significato del platonismo non è esaurito, né con le critiche di Nietzsche, né con le critiche di Heidegger.

Ma, chiuso questo breve inciso, quello che ora ci urge più da vicino per il tipo di cammino che stiamo facendo non è tanto, ovviamente, il significato della morte di Socrate, quanto il significato della morte di Bruno, il quale Bruno, tra l'altro, non ha avuto il suo Platone; nessuno, si può dire, ha rivendicato la sua morte. Neppure Galilei. Quando Bruno andò a Venezia, prendendo una decisione che poteva essere fatale per il suo destino, probabilmente meditava, o sperava, di ottenere una cattedra di Matematica all'Università di Padova. L'anno dopo il suo arrivo in Italia, forse negli stessi giorni o nelle stesse settimane o tutt'al più nei mesi vicini al suo arresto da parte dell'Inquisizione veneziana, Galilei otteneva a Padova quella cattedra di Matematica alla quale si hanno buoni motivi di pensare che Bruno aspirasse. Quindi si tratta di due personalità molto vicine, che combattono la stessa battaglia in nome del copernicanesimo, e che finiscono tutti e due per perdere, sul piano della immediata rispondenza pratica. Eppure Galilei non si appella mai a Bruno, e certamente ha le sue ragioni. Qualcuno ha detto ragioni anche filosofiche, nel senso che l'interpretazione che Galilei dà del copernicanesimo è molto diversa e lontana da quella di Bruno, è sotto un altro cielo, sotto un'altra prospettiva. Direi che è un argomento convincente, perché in realtà, se si legge con attenzione Bru-

x LA RIVENDICAZIONE APERTA DI BRUNO L'HANNO FATTA I POSITIVISTI — (CIOÈ DA COLORO CHE SONO PIÙ LONTANI DALLA SUA MENTALITÀ E DALLA SUA AZIONE CULTURALE)

no, quanto meno si trovavano già anticipati alcuni argomenti validissimi per suffragare l'ipotesi copernicana e per contrastare l'ipotesi tolemaica, argomenti dei quali lo stesso Galilei si servirà. Le ragioni, molto più semplici, che forse indussero Galilei a non rivendicare la morte di Bruno, e non essere il Platone di Bruno, sono di natura politica. Galilei riteneva di dover combattare una b attaglia non contro la chiesa, come si sa, ma dentro la chiesa e quindi con tutti quei riguardi e quei rispetti che una così difficile situazione richiedeva. Ma, come sempre, noi dobbiamo cercare di pensare le notizie storiche e non semplicemente d'incamerarle come "notizie" o come informazioni. Forse la verità più profonda è che con la polemica sul copernicanesimo nell'età di Galilei cominciava anche l'età che Nietzsche ha definito "degli uomini coperti", degli uomini che non si scoprono, degli uomini che non dicono quello che penssano, degli uomini che dicono le cose in corridoio ma non le dicono apertamente, che non polemizzano in maniera chiara e netta. Questa è una caratteristica tipica dell'uomo moderno, che non conosce più la franchezza polemica dell'uomo antico. E direi che questa copertura, questo andar coperti, questo non fidarsi più l'uno dell'altro, questo fingere di dibattere, talvolta, quando non si dibatte, si è andata certamente accentuando nel corso dei secoli; certamente questo atteggiamento è nato al tempo delle guerre di religione, e questa è un'osservazione che potrebbe far riflettere; da allora in poi, potremmo dire, è nata l'età dell'ideologia, l'età, cioé, dei "vestiti di idee", se vogliamo tradurre la parola "ideologia" alla lettera come andrebbe tradotta.

Non solo Galilei non prese le difese di Bruno e non si appellò a Bruno, ma neppure Spinoza, che pure aveva il suo coraggio, e che pure doveva a Bruno probabilmente molto di più di quanto non gli dovesse Galilei. La rivendicazione aperta di Bruno, pensate un po', l'hanno fatta i positivisti. Bisogna ar-

rivare alla seconda metà dell'ottocento perché finalmente si parli di Bruno in maniera aperta, chiara, inequivocabile e si rivendichi la sua morte come martirio; è naturalmente un po' strano e un po' grottesco che il neoplatonico Bruno debba essere difeso storicamente dai positivisti, cioé da coloro che più sono lontani e dalla sua mentalità e della sua azione culturale. Il fatto è, però, che la rivendicazione positivistica di Bruno si iscriveva, per essere sinceri, in una polemica molto più modesta, molto più datata, per noi molto più insignificante, quale era quella di quei tempi tra pensiero laico e pensiero religioso, cattolico, cioé, insomma, una battaglia dei laici contro la chiesa. E allora noi vediamo sorgere in Italia tanti monumenti a Giordano Bruno, costruiti appunto in quegli anni, quando si prese Roma eccetera, sicché Bruno divenne un'occasione, un simbolo di una battaglia politica che era limitata alle contingenze di quel tempo e che non ha più un così grande significato culturale.

Quello che invece è più significativo, indipendentemente dalla rivendicazione positivistica di Bruno, è la rivendicazione della storiografia. Da almeno un secolo la storiografia ha cominciato a studiare Bruno in maniera seria. Anche perché da almeno un secolo la storiografia ha cominciato a studiare tutto in maniera seria. La storiografia filosofica non è, nel senso scientifico, molto antica, si rifà alla fine dell'ottocento; e ha cominciato quindi, sul piano della ricostruzione storiografica, a rendere giustizia a Bruno. Per esempio ha messo in luce che parlare di Bruno come martire della scienza, secondo l'uso dei positivisti, era già molto riduttivo. Bruno è certamente di più , molto di più. E si è parlato in maniera corretta, invece, di Bruno come profeta del pensiero moderno. Devo qui ricordare la nota tesi del pensiero di Antonio Banfi che egli chiamava dell'"uomo copernicano", dell'età moderna come caratterizzata dal copernicanesimo, il quale aveva in Bruno la sua punta di diamante. Ci si è cioé cominciati a rendere con-

O VED. MALUSA

to che con Bruno ben altro accadeva che una semplice difesa del copernicanesimo o una semplice difesa delle regioni della scienza. Bruno incarna perfettamente quella situazione che Nietzsche ha espresso con le parole famose secondo le quali "passi di colomba guidano il mondo". I pensieri di Bruno, passi di colomba, subito soffocati, subito inavvertiti, erano in realtà le mine più grosse messe sotto la cittadella della cultura medioevale.

Il problema per noi, però, è che la cultura storiografica, proprio in quanto scientifica, non arriva sempre a coglierе, a snidare, a mettere in luce quelle che sono le componenti più importanti del pensiero di Bruno.Per dirla con Heidegger, in quanto è scientifica, la storiografia non"pensa", e questo non è detto per svalutare la storiografia, ma semplicemente percorre una discriminazione tra quel ricercare esatto che è proprio delle scienze e quel pensare interpretante che è proprio della filosofia. La storiografia filosofica è spesso scienza più che filosofia. Essa ci dice molte cose esatte, senza delle quali niente si potrebbe dire su Bruno. Questa operazione è importante e anzi indispensabile, ha dato rilievo a ciò che attendeva di essere compreso, ma non ci ha ancora portati alla vera e profonda comprensione, non tanto di ciò che Bruno dice, ma di ciò che accade in ciò che Bruno dice. Per esempio, ad onta di ogni impressione esterna, la storiografia filosofica non ci dice, non ci spiega, a cagione di che Bruno è morto. Anche se qui certamente stiamo meglio da un punto di vista documentario, che non a proposito di Socrate. Abbiamo dei documenti, e lo vedremo fra breve. Crediamo di sapere tutto perché Bruno è morto; basterebbe osservare che un uomo che se ne va in giro alla fine del cinquecento a dire quelle cose che egli diceva, non poteva che finire in cima a un rogo. Noi però non pensiamo e non comprendiamo, e non ci è facile capire, perché quelle cose fossero così pericolose da esigere una condanna tanto severa. Che cosa era in gioco in quelle idee? Quei passi di colomba, perché facevano trema-

× PER COMPRENDERE DOBBIAMO AVERE GIÀ UN ORIZZONTE DI SIGNIFICATI, DOBBIAMO ESSERE GIÀ IN UN MONDO CULTURALE - (INTERPRETANTE)-

re l'intera Chiesa cattolica e, direi, l'intera struttura sociale e statale del tempo? Ciò che allora era in gioco è ancora da pensare, è ancora da dire, poiché si lega a tutta una tradizione anteriore e successiva sulla quale non siamo in chiaro. Di nuovo noi ci dobbiamo chiedere quindi, anche a proposito di Bruno, quale sia per noi il significato di quella morte, che è certamente, altrettanto quanto quella di Socrate, e forse di più ancora, davanti a noi.

Quello che ora cercheremo di fare è di avviare un tentativo di riflessione e di pensiero; un tentativo, non un pensare, che sarebbe presuntuoso; un tentativo di avvicinarci al problema di un pensamento relativo al destino di Bruno e a ciò che egli diceva di così terribile. Quello che qui stiamo facendo a proposito di Bruno (lo dico ora per Bruno, non lo ripeterò quando parleremo di Hume o di Kant) è un tentativo di pensiero comprendente. Ma voi sapete, o almeno molti di voi sanno, che per comprendere bisogna aver pre-compreso, secondo la celebre affermazione heideggeriana. Che significa che per comprendere bisogna avere pre-compreso? Lo abbiamo lungamente trattato l'anno scorso, ora lo dico in parole molto semplici: significa che deve esserci un orizzonte di significato entro il quale il da-comprendere sia inserito e quindi compreso. Non ci può essere comprensione, per così dire, nel vuoto assoluto dei significati; noi già dobbiamo avere un orizzonte di significati, dobbiamo essere già in un mondo culturale, dobbiamo già avere le nostre direzioni, i nostri orientamenti, perché ciò che accade acquisti questo o quel significato. Sicché porre il problema della comprensione del pensiero di Bruno, il problema di pensare Bruno in quanto evento della storia della cosmologia occidentale, che è quella che interessa qui, significa però avere prima una pre-comprensione e di questo evento, e di questa storia, eccetera. Sapete che Heidegger chiama ciò "circolo ermeneutico"; ma noi abbiamo associato lo scorso anno il circolo ermeneutico heideggeriano con la tematica di Peirce dell'interpretante; a-

vere un orizzonte di pre-comprensione significa essere inseriti in un interpretante, intendendo per interpretante quello che dicevo prima, cioé un mondo culturale, un mondo di significati, un orientamento già costituito, che se questo non c'è, nulla si può comprendere, nulla si può cominciare a pensare. Ed è noto che ciò che Peirce chiama "interpretante" è parte di quella sua riflessione più ampia che prende il nome di SEMIOTICA, come arte della interpretazione. La semiotica però è una parte del nostro corso, che si intitola appunto SEMIOTICA E COSMOLOGIA. Quello che noi stiamo facendo, o staremo facendo fra poco, a proposito di Bruno, sarà una messa in opera della semiotica. Noi useremo la semiotica prima ancora di spiegarne la teoria. La semiotica, l'interpretante, il circolo ermeneutico, sarà già operante nel tipo di pensiero, di riflessione, di analisi che noi cercheremo di dare del "caso" Bruno, per dir così.

Dobbiamo però ancora chiederci: qual'è l'orizzonte precompreso? Qual'è l'interpretante entro il quale noi, con questo arbitrio-non arbitrio del circolo ermeneutico, o, se volete, con questo inevitabile arbitrio del circolo ermeneutico, poniamo Bruno? La risposta dovrebbe risultarvi ovvia: l'orizzonte nel quale ci muoviamo è esattamente quello che abbiamo tracciato nelle lezioni prima di Natale. Quello è il nostro orizzonte di pre-comprensione. Quell'introduzione è la nostra giustificazione, è la nostra base di pensiero, la base teoretica; valida o non valida, questo è un altro problema. In ogni caso è entro quell'orizzonte che ci muoviamo, ed è solo entro quell'orizzonte che Bruno potrà rispondere poichè noi avremo qualcosa da chiedergli; fuori di quell'orizzonte avremmo solo la curiosità, l'interesse per la notizia, per la nozione, per sapere di più, avremmo solo un atteggiamento "scientifico", non di pensiero; avremo invece un atteggiamento di pensiero se staremo aderenti a quell'orizzonte. E cosa insegnava quell'orizzonte? Non vorrei ripeterlo; d'altra parte, a beneficio di chi non ha seguito le prime lezioni, farò un sommario rapidissimo, cercando di stabilire il perimetro di quell'orizzonte di significati che noi avevamo stabilito e che ora diventano operanti. Ma sarà un sommario molto schematico, chiedo scusa, per non perdere troppo tempo.

Ricorderete che noi eravamo partiti da Nietzsche, da alcune proposizioni di Nietzsche, dalla osservazione nietzschiena secondo la quale l'uomo oggi si trova posto di fronte ad un nuovo infinito; e questo nuovo infinito è, nietzschianamente, sia cosmologico, in tutti i sensi della prola, sia semiologico: infinito del cosmo, infinito delle interpretazioni. Dal che Nietzsche deduceva, o ricavava, l'osservazione secondo la quale l'uomo moderno, da Copernico in avanti, sta, come dice lui, rotolando dal centro dell'universo verso una "X"; cioé l'uomo sta declinando quanto alla sua centralità, alla sua posizione di privilegio, di figlio di Dio o di simile a Dio, mentre sta pericolosamente inclinando verso la animalitas: animale come gli altri animali, poiché ha perduto il senso tolemaico della sua collocazione. Tutto ciò è conseguenza ovvia della rivoluzione copernicana. Sulla base di Heidegger e di Kostas Axelos, poi, avevamo interpretato o definito questo rotolare come un errare, nel duplice senso che la parola errare riveste in Heidegger: errare come "andar errando" ed errare come errore. Errare che è un andare divino, come diceva Platone, ἀλη-θεία, errare divino, che è nello stesso tempo ἀλήθεια, problema della verità. E ricorderete che il problema della ἀλήθεια si era configurato allora, sempre sulla scorta di Heidegger, come ciò che rende aperto l'essente. Qui noi avevamo, per così dire acchiappato il filo del problema cosmologico. L'ἀλήθεια, la prima parola della metafisica, dice anche la prima parola della cosmologia, dice: rendere aperto l'essente; ma rendere aperto l'essente altro non è che il rapporto originario "terra-cielo". Nella nostra formulazione, altro non è che la terra, la quale sta nell'aperto del cielo. Ricorderete che queste formulazioni erano per molti versi fonte di stupore. Stupore che ci aveva riportato ad Aristotele, alla nascita della metafisica appunto, che nasce dallo stupore. Questo stupore, in Aristotele, veniva collega-

X LE CIVILTÀ PROTOSTORICHE (CALDEI, EGIZI, ECC.) AVEVANO VISSUTO UN'ESPERIENZA RELIGIOSA E SOCIALE FONDATA ESSENZIALMENTE SULLA COSMOLOGIA -

+ CON LA FILOSOFIA NASCE LA SEPARAZIONE TEORIA - PRASSI, PROPRIO QUELLA SEPARAZIONE CHE NON SUSSISTEVA NEI POPOLI PROTOSTORICI - CON LA NASCITA DELLA FILOSOFIA L'INTERPRETARE SI OSCURA E GLI SI SOSTITUISCE IL CONOSCERE

to soprattutto a un fenomeno, a un fatto: stupore che ci sia il sole, che ci sia la luna, che ci siano gli astri. E di qui poi, attraverso un lavoro che non posso riassumere, eravamo andati ancor più all'indietro. Lo stupore di cui parla Aristotele, già fraintendendolo, era sorto ancor prima nella parola di Anassagora e nella parola di Pitagora; ma a sua volta la parola di Anassagora e di Pitagora era come l'ultima voce di una tradizione antichissima e remota, cioé la tradizione dei Caldei, degli Egizi e delle cosiddette civiltà protostoriche, le quali avevano vissuto un'esperienza religiosa e sociale fondate essenzialmente sulla cosmologia. Noi tentammo di ricostruire, per quel poco che si poteva e in quelle poche lezioni, alcune linee essenziali del rapporto delle società protostoriche tra vita e cosmologia, terra-cielo, divini-mortali, eccetera, giungendo a comprenedere anche, o a cominciare a comprenedere, che cose si era oscurato con la nascita della filosofia in Grecia, quale senso cosmologico dell'esistenza era venuto meno e si era tradotto invece nella ricerca scientifica della verità, in sostituzione di quella verità cosmologica che sorreggeva e compenetrava la vita dei popoli protostorici. Con la filosofia nasce la separazione teoria-prassi, proprio quella separazione che non sussisteva nei popoli protostorici. Per i popoli protostorici, l'orizzonte cosmologico, l'osservare il cielo, significava cogliere i segni del destino, il che non voleva dire eseguire un'operazione arbitraria o superstiziosa, ma voleva dire potersi collocare nell'evento del significato. Il cielo era ciò che velava e insieme ri-velava l'evento del destino o l'evento del divino, sicché l'osservare il cielo significava trovare le regole di base per costruire, per abitare, per adorare, per essere, per vivere, insomma. Essi interpretavano, per vivere. Con la nascita della filosofia l'interpretare si oscura e gli si sostituisce il conoscere, il semplice e puro conoscere, la pura teoria. Questa strada del conoscere occupa l'intera storia della metafisica dell'Occidente, da Aristotele a Nietzsche. Nietzsche è infatti colui che pronuncia l'ultima parola della metafisica, o le ultime, volontà di potenza ed eterno ritorno, secondo l'interpretazione che Heidegger ne dà. E così noi abbiamo richiuso il cerchio, tornando ad Heidegger e a Nietzsche, come dall'uno e dall'altro eravamo partiti. E come l'abbiamo chiuso? Prendendo in esame alcuni saggi heideggeriani che erano dedicati ai seguenti temi: che significa abitare, che significa costruire, che significa terra, che significa cielo, che significa l'aperto, senza che Heidegger avesse lì la benché minima intenzione, il benché minimo sentore di ripercorrere la strada delle cosmologie protostoriche, di ricuperare le parole che stavano prima della filosofia, prima di Anassagora, prima di Pitagora, prima di Aristotele. E abbiamo studiato brevemente come in Heidegger questo problema si muoveva, come esso poneva sul terreno la questione della quadratura, il nesso cioé terra-cielo, mortali-divini; e come in tale circolo riemergesse, al di là delle intenzioni di Heidegger, la questione cosmologica e anzi il nesso cosmologia-segno, cosmologia-intepretazione. Questa è la pre-comprensione nella quale noi ci muoviamo; questo è l'interpretante che noi facciamo agire per avvicinare il pensiero di Bruno e per cercare di comprenderlo, di interpretarlo. Se non lo si tiene presente, evidentemente, quello che noi diremo può apparire molto arbitrario o, quanto meno, più arbitrario di quanto forse non sia.

A questo punto io vorrei presupporre note la vita di Bruno; forse non è così nota e allora esporrò una breve sintesi di questa vita, delle sue tappe fondamentali; l'esporrò in modo succinto, anche se probabilmente tutti voi la conoscete bene. Innanzitutto Bruno è un esponente di quella cultura meridionale italiana che alla fine del '500 era molto viva e che ha prodotto infatti alcune tra le espressioni più alte del pensiero moderno. Era nato nel 1548 a Nola, vicino a Napoli. Il padre era un uomo d'arme ma Bruno evidentemente dava, sin da giovane, a vedere una certa propensione per gli studi, visto che venne inviato a

Napoli a studiare filosofia e logica. Non sappiamo perché egli poi, nel '65 cominci una carriera di novizio presso il convento di S.Domenico a Napoli; la famiglia di Bruno non era di così modeste condizioni da costringere a questa scelta come molte volte allora accadeva; probabilmente vi era da parte di Bruno una forte inclinazione alla vita religiosa. Nel '66 Bruno prende i voti, celebra la prima messa e, badate, proprio in uno degli ordini più dogmatici, più tradizionalisti, l'ordine domenicano, saldamente arroccato su quella filosofia scolastica di tipo aristotelico-tomista che era diventata ormai l'asse portante della Chiesa cattolica e che poi avrebbe operato la controriforma. E proprio in un ambiente così rigorosamente aristotelico il giovane Bruno, a 18 anni, comincia a manifestare delle insofferenze molto pericolose o, quanto meno, delle curiosità molto dubbie per un domenicano. Più volte viene sorpreso in letture che non erano degne di un domenicano, letture serissime, per carità, però letture di Erasmo, di Lullo, letture di mnemotenica, letture anche di magia (ma allora la magia non aveva sempre e in ogni caso un significato negativo: c'era la magia buona e la magia cattiva; in ogni caso era fuori dagli orizzonti culturali dell'aristotelismo cristiano). Viene ammonito in varie circostanze ma oltre a leggere di nascosto libri che erano all'indice, Bruno anche aveva la lingua sciolta e quando leggeremo alcuni suoi passi, vedremo che è uomo dalle capacità retoriche notevoli, di una certa verbosità; e questa verbosità, questa ansia di esprimersi, di manifestare le proprie idee, di dialogare con tutti su tutto, cominciò a nuocergli gravemente. Nel frattempo egli continuava i suoi studi: nel '72 prese la laurea in teologia, come diremmo oggi, con una tesi impeccabile secondo la tradizione, una tesi sul più tradizionale dei tradizionali testi di quell'indirizzo, cioé la Summa theologica di S.Tommaso e le Sentenze di Pier Lombardo che ne facevano il commento. Nel '76 la vita religiosa di Bruno è già finita. Prima ci sono varie ammonizioni, ed è inutile che io entri in particolari, poi, pare, un episodio

sfortunato, una discussione pubblica in cui Bruno arriva a prendere le difese di Ario;di qui l'apertura di un procedimento a suo carico. A questo punto Bruno fugge dal convento,lascia l'abito e se ne va verso il nord. Perché fugge? In fondo un processo era cosa non infrequente in quei tempi di sospetto e di ideologica irritabilità;tanti subivano processi,senza gravi conseguenze. Ma la situazione sembrava fosse ingarbugliata da una brutta faccenda, da un omicidio, che, a quanto pare, volevano attribuire a Bruno per perderlo. Insomma, che fosse così o che non fosse così, soprattutto Bruno comprende che non avrebbe durato a lungo in un ambiente così soffocante, così ristretto per le sue idee. Bruno abbandona dunque il convento e dopo avere girovagato per l'Italia settetrionale prende una delle sue infelici decisioni (la vita di Bruno è segnata da infelici decisioni) che è quella di andare a Ginevra, cittadella del calvinismo, con la speranza di trovare presso i calvinisti più comprensione di quanto non ne avesse trovate presso i cattolici. Speranza del tutto infondata. I calvinisti erano anzi molto più rigorosi, molto più persecutori; poi erano molto più seri, nel senso che le loro rigidità erano assolute, non c'era quella duttilità cattolica per cui uno poteva dire di essere pentito, nessuno di credeva, ma era salvata la forma, e così si poteva campare, sinché si campava; presso i calvinisti non c'erano queste possibilità e sebbene Bruno addirittura faccia professione di fede calvinistica, che è d'altra parte una necessità per entrare a Ginevra a quel tempo, se no non si poteva iscriversi alla università, non si poteva né studiare né insegnare, dopo uno po' venne a diverbio con uno dei dottori dell'Università calvinista. Secondo la sua natura non gli lesina appellativi poco gentili, anzi gli dà dell'asino in maniera chiara e inequivocabile; dopodiché deve scappare da Ginevra per non avere guai peggiori. Dopo questo episodio, che lascerà un'impronta in Bruno, il quale d'ora in poi non si fiderà più dei calvinisti, e comincerà a pensare che la religione per un filosofo è una cosa troppo complicata, si reca a Tolosa dove tiene cattedra per due anni nella locale università,

X ENRICO DI GUISA : CATTOLICO
ENRICO DI NAVARRA : UGONOTTO
ENRICO III DI FRANCIA : CATTOLICO/UGONOTTO
+ DALLA SORBONA BRUNO DÀ BATTAGLIA AGLI ARISTOTELICI

qui, pare, riuscendo a non fare arrabbiare nessuno, cosa che per lui era quasi miracolosa; successivamente comincia la grande carriera politica di Bruno. Quella grande carriera politica che è stata ricostruita solo di recente, attraverso una minuziosa rierca di documenti e una meticolosa riflessione su tante cose che prima erano sfuggite all'attenzione. Dico grande politica di Bruno che si è dovuta ricostruire perché Bruno in realtà non appare come figura politica di rilievo, però egli appare in molte questioni politiche importanti di quei anni. Come vi appare? Innazittutto Bruno recandosi a Parigi, non sappiamo come, ma probabilmente in forza della sua cultura e della sua intelligenza, riesce ad entrare in rapporti molto stretti e amichevoli col re di Francia, Enrico III. La Francia sta attraversando un periodo tragico di guerre e di religioni, le cosiddette guerre dei tre
X Enrichi: Enrico di Guisa, il cattolico; Enrico di Navarra, l'ugonotto; Enrico III, non so, ugonolico, cattolotto; insomma sta un po' da una parte un po' dall'altra, con la speranza di soggiogarle entrambe. Bruno comincia a Parigi un'azione culturale che non si può decifrare e intendere se non se ne intende la valenza politica; certo egli agisce con l'appoggio sistematico e generoso di Enrico III. In sostanza che cosa fa? Va alla Sorbona con salvacondotto reale (il re addirittura istituisce una cattedra speciale per lui, nonostante fosse un prete spretato, badate, uno che aveva abbandonato l'abito) e dalla Sorbona Bruno dà battaglia agli aristotelici ormai senza più peli sulla lingua, in
+ maniera chiara, espressa e manifesta, parte lancia in resta contro tutto l'aristotelismo, di cui più tardi elencherà un certo numero di tesi per distruggerle. La questione oggi per noi è difficile da valutare in senso politico, perché non viviamo più a quei tempi e dovremmo avere una notevole cultura storica per comprenderla; ma non è poi diversa dalle polemiche del nostro tempo che so, sulla crisi del marxismo o cose di questo genere, che hanno una immediata ed evidente valenza politica, a noi su-

bito chiara. Ma direi che lì la battaglia contro l'aristotelismo era ancora più veemente, più incandescente, perché l'aristotelismo era l'instrumentum regnis, era la salda base di ogni tradizione legale che derivava dal medioevo e sulla quale ancora trono e altare stavano attestati. Ma allora voi direte: Enrico III era pazzo se voleva distruggere il fondamento del suo trono. No, il problema era molto più complesso; il problema era quello di istituire una monarchi diversa, basata su di un principio che oggi, con una certa libertà, potremmo definire borghese piuttosto che aristocratico; l'analogo di ciò che avveniva in Parigi avveniva anche a Londra con il tipo di politica che andava perseguendo la grande Elisabetta, una politica in favore di un allargamento borghese del potere in senso anti-aristocratico e anti-feudale (e antispagnolo, dove la Spagna era il sostegno delle forze cattoliche in Europa). Da Parigi Enrico III manda Bruno in Inghilterra al seguito dell'ambasciatore francese accreditato a Londra; comincia la fase londinese di Bruno. Egli entra subito in rapporti molto stretti con Elisabetta, che parlava italiano; e anche qui si comprende molto bene che Bruno non è semplicemente un gentiluomo al seguito dell'ambasciatore, ma che ha mansioni precise. C'è un accordo, in questo momento, tra la regina d'Inghilterra e il re di Francia per la comune politica che essi vanno svolgendo e per le comuni difficoltà in cui si dibattono, una politica che cerca appunto di liberare la monarchi dall'assedio dei nobili e della classe feudale, costituendo quella che noi chiamiamo la monarchi assolutistica moderna (che allora era un fenomeno progressivo della storia, voleva dire rompere una certa struttura, lasciar fluire in questo varco le forze nuove della borghesia emergente). Ora, Bruno si associa a questo tipo di azione politica svolgendone il lato culturale. E come alla Sorbona di Parigi aveva preso di petto la tradizione aristotelica, così fa a Oxford, anche qui con il beneplacito, ovviamente, della regina, dove svolge un'azione ancora più incisiva, tanto più che, ameno per quello che ci risulta è proprio dall'Inghilterra, a partire

X COMPOSIZIONI MAGGIORI DI BRUNO:
1° DIALOGHI ITALIANI (COMPOSTI IN INGHILTERRA)
2° POEMI LATINI (COMPOSTI IN GERMANIA)

dal 1584, che Bruno tira fuori il copern-icanesimo. Fino ad allora non ne aveva parlato. Qui emerge la questione copernicana. E la risonanza che ha tale questione è indubbiamente enorme. Ciò che Bruno dice è di una tale audacia, di una tale novità, di una tale radicalità, che credo che lui stesso ne avesse qualche volta paura; una passione che era al di là di tutti i confini dell'immaginabile per quella che era la mentalità culturale, storica e politica di quel tempo. Qui a Londra Bruno compone i famosi Dialoghi Italiani, dei quali ci occuperemo. Due anni dopo torna in Francia chiamato dal re, il quale è giunto ormai alla resa dei conti con i suoi due opposti nemici, i cattolici e gli ugonotti. Ed è in questa circostanza che Bruno scrive una serie di tesi antiaristoteliche con le quali riprende la sua furibonda battaglia alla Sorbona. Il periodo è estremamente agitato e complesso; tornare a dormire nel proprio letto era un'avventura, camminare per le strade di Parigi non era certo cosa di poco conto; le vicende cominciano ad incalzare e si fanno sempre più cupe; quello che noi sappiamo con certezza è che un rescritto del re raggiunge Bruno con il consiglio di fuggire al più presto da Parigi. Ciò che era successo era che Enrico III aveva perduto la partita, non era più in grado di garantire la vita di 'Bruno. E difatti Enrico III dovette assoggettarsi a umilianti accordi; poi la contesa continuò finché ne venne fuori come tutti sappiamo Enrico IV, l'ugonotto che però dovette "dire una messa" per entrare a Parigi, dovette cioé trovare una soluzione di compromesso tra partito cattolico e partito ugonotto. Fallimento completo quindi del programma politico bruniano, saldamente ancorato al copernicanesimo. Bruno dove fugge? In Italia non può andare, in Svizzera non può o non vuole andare; gli resta la Germania. E tenta di diffondere le sue idee anche in Germania dove trova e fortuna e avversità. Trova, per esempio, a Wittenberg, un'accoglienza da parte dei luterani singolarmente liberale; egli scriverà più tardi un elogio di Lutero; però altrove s'incontrerà, sempre coi luterani, con avventure meno piacevoli. A un certo punto si insedia a Francoforte, e qui, secondo le tesi storiografiche più recenti, addirittura converrebbe una setta politica, un partito politico segreto dei "giordanisti". Anche la Germania è travagliata da notevoli contese religiose; lì, anzi, l'esplosione della riforma aveva scagliato gli uni contro gli altri luterani e cattolici.

Qui in Germania Bruno compone i Poemi latini, che con i Dialoghi italiani sono le sue opere maggiori. E qui un bel giorno prende un'altra di quelle sue nefaste decisioni, consistente nel voler tornare in Italia. Oggi gli storici hanno ricostruito minuziosamente la questione. A Francoforte, in quei anni lontanissimi da noi, c'era già quella manifestazione che anche oggi esiste e che si chiama la "Fiera del libro". Alcuni editori veneziani vennero così a conoscenza delle opere di mnemotecnica e di magia che Bruno aveva composto. Le portarono a Venezia. Queste opere erano famose, anche perché sollecitavano la curiosità del pubblico colto e un nobile veneziano, Giovanni Mocenigo, appassionato di magia, di mnemotecnica, di arti ermetiche, diede incarico ai suoi uomini di fiducia di prendere contatto con Bruno e di invitarlo a Venezia come suo ospite. Venezia viveva in una situazione politica particolare nell'orizzonte politico italiano del tempo: era una repubblica libera che poteva consentirsi certi sgarbi alla Santa Sede e anzi teneva molto alla sua indipendenza nei confronti dello Stato e della Chiesa. Bruno accettò l'invito di Mocenigo, e su questa decisione di Bruno si è molto almanaccato. Alcune ragioni sarebbero le seguenti: innanzittutto egli pensava di trovare a Venezia un ambiente sufficientemente libero per poter estendere quell'azione politica che aveva intrapreso a Francoforte; la seconda ragione è che la repubblica di Venezia teneva buoni rapporti con Enrico III di Francia, sicché Bruno aveva tutte le ragioni per pensare che a Venezia avrebbe trovato dei vecchi amici o quantomeno persone che erano amiche dei suoi vecchi amici; inoltre Bruno desiderava arrivare a una definizione della sua ormai lunghissima questione con la Chiese; più volte anche sfruttando l'amicizia di Enrico III egli aveva fatto passi

perché il processo che gli era stato intentato e il fatto che egli avesse lasciato l'abito venissero cancellati con un benevolo colpo di spugna e, insomma, la Chiesa si rassegnasse a pensare che Giordano Bruno avrebbe vissuto il resto della sua vita facendo il filosofo e che non sarebbe tornato più in convento; si voleva arrivare, cioé, ad una soluzione patteggiata e pacifica della questione. Queste e altre che siano state le ragioni della scelta di Bruno, esse si rivelarono fallimentari, perché proprio il suo ospite, Giovanni Mocenigo, contravvenendo a ogni regola di ospitalità lo denuncia all'Inquisizione. Di Giovanni Mocenigo non conosciamo molto, oltre a queste notizie che non gettano certo una simpatica luce sulla sua figura. Si è ipotizzato che egli fosse rimasto deluso dell'insegnamento di Bruno, o che ritenesse che Bruno non volesse rivelargli tutto ciò che sapeva; in poche parole Mocenigo sarebbe stato un uomo molto superstizioso e fatuo che si aspettava chissà che cosa da Bruno, chissà quali rivelazioni di misteri magici e soprannaturali. Ma non è da escludere anche la spiegazione più semplice e più ovvia, e cioé che Giovanni Mocenigo si sia effettivamente scandalizzato di ciò che Bruno diceva e abbia trovato le sue tesi talmente radicali, talmente irreligiose, atee, eccetera da farsene un problema di coscienza; in quel tempo non c'è da stupirsi che ciò accadesse: grandi intelletti come quello di Michelangelo si ponevano problemi di coscienza e problemi religiosi che a noi sembrano indifferenti e tali che ci chiediamo come una mente universale come Michelangelo potesse porseli in maniera così angosciosa, in maniera tale da turbare il proprio equilibrio; figuriamoci un piccolo Giovanni Mocenigo. Comunque, Bruno venne catturato con l'inganno, catturato in casa dell'ospite, chiuso in carcere e iniziò un procedimento a suo carico dell'Inquisizione veneziana. Bruno, a quanto pare, si difese con molto buon senso. Aveva allora 44 anni; certi bollenti spiriti si può pensare che si fossero calmati; aveva imparato un po' a vivere, insomma; e si difese con saggezza, con una saggezza che non aveva dimostrato in occasioni precedenti, data l'irruenza della sua natura. Cominciò per esempio a dire: "Si, indubbiamente io sostengo delle cose un po' nuove, un po' strane, però non vedo come questo abbia a che fare con la religione". In altre circostanze rispondeva: questa che voi considerate un'eresia la diceva San Basilio, la diceva S.Agostino; cioé sfruttava la sua grande cultura teologica per mettere in imbarazzo gli inquisitori stessi. Di questi interrogatori veneziani possediamo un resoconto, o alcune parti di esso; quindi possiamo intuire quale fosse la linea di difesa che Bruno sostenne davanti ai giudici veneziani. Era chiarissima la sua intenzione di cavarsela con una soluzione di compromesso: io certe cose prometto che non le dirò più, queste altre non le scriverò, di queste mi pento, di altre non mi pento ma non vi riguardano; troviamo, insomma, una via d'uscita. E arrivò persino a una sorta di genuflessione formale di fronte ai giudici dell'Inquisizione. Egli era probabilmente certo di cavarsela in una maniera agevole, perché l'Inquisizione veneziana non era quella romana e risentiva del clima liberale della repubblica veneta (la quale non a caso aveva chiamato Galilei a Padova, non a caso consentiva molte cose che altrove non erano consentite, e anzi si piccava di essere un centro di cultura aperto, libero, in evoluzione verso la scienza, eccetera). Pare che Bruno contasse su tutto ciò per potere uscire da questa incresciosa vicenda senza danni. Ma si inserì la richiesta precisa da parte dell'Inquisizione romana di estradizione del prigioniero, facendo valere il diritto del procedimento di tanti anni prima ancora inevaso. Iniziò naturalmente un braccio di ferro di tipo politico: Bruno non era certo un personaggio oscuro, era un personaggio molto influente con amici molto influenti; la repubblica veneta, poi, teneva molto alla sua indipendenza politica, anche in materia religiosa e sulle prime sembrò che il partito di

× PER BRUNO VERITÀ FILOSOFICHE E VERITÀ RELIGIOSE NON AVEVANO NULLA IN COMUNE, SICCHÈ EGLI, COME FILOSOFO POTEVA PENSARE CIÒ CHE VOLEVA IN QUANTO FILOSOFO -

quelli che volevano rispondere chiaro e tondo di no all'Inquisizione romana prevalesse. Ma alla fine, intorbidatosi l'orizzonte politico italiano, inseritesi varie vicende che ora è inutile ricordare, trovatasi quindi la repubblica veneta meno forte e meno sicura di quanto non fosse anche solo poche settimane prima, si comprese che l'irrigidirsi sull'affare "Bruno" sarebbe stato politicamente poco producente, tanto più che la Inquisizione romana un certo diritto formale l'aveva: Bruno era cittadino di quello Stato e lì era pendente un giudizio su di lui. Si arrivò all'estradizione e, naturalmente, cambiò tutto. Alle blande interrogazioni degli inquisitori veneziani si sostituirono le interrogazioni molto più stringenti, certamente accompagnate da tortura (questo era l'uso), degli inquisitori romani, oltre a tutto guidati da quella mente lucidissima che era il cardinale Bellarmino, il quale non scherzava e che poi metterà in opera la abilità anche con Galilei. A questa nuova situazione Bruno reagì a sua volta in modo del tutto diverso, come è universalmente noto. Anche quelle concessioni o quelle mezze concessioni che aveva fatto ai giudici veneziani le ritirò chiudendosi sempre di più in una sorta di ostinazione teorico-filosofica che certamente non poteva illudersi che fosse efficace per la sua salvezza. In sostanza Bruno affermò in maniera aperta che verità religiosa e verità filosofica non avevano e non dovevano avere nulla in comune, sicché egli aveva il diritto di dire e di pensare quello che voleva in quanto filosofo, sino a che, almeno, non fosse entrato nel campo preciso dei dogmi religiosi. Difesa perdente, in quei tempi, ovviamente: dire allora al cardinale Bellarmino che religione e filosofia erano due cose distinte, voleva dire pensare che il cardinale Bellarmino avesse cento anni di più e si chiamasse John Locke, cosa evidentemente impossibile. L'esito lo sappiamo tutti: Bruno venne bruciato in Campo dei Fiori, nel 1600. Dopodiché non se ne parlò più. Noi abbiamo alcune cronache che danno la cronistoria della esecuzione, ricche di particolari:

Bruno che non si lascia impressionare dalla macabra messinscena dell'esecuzione; Bruno che rifiuta il crocefisso che gli viene sollevato in alto col bastone; e Bruno che, secondo un cronista, sebbene la cosa sia poco credibile, anche in mezzo al fumo e alle fiamme continua a ripetere le sue tesi, dico poco credibile perché il fumo rendeva quasi subito il malcapitato in condizioni così tragiche da impedirgli di parlare. Di solito i condannati gridavano, ma pare che Bruno non gridasse.

Il problema, come dicevamo prima, non è tanto, o non è soltanto, aver presente questa cronistoria, quanto il porsi domande circa tutto ciò , cioé l'affrontare la questione di un Bruno che fa una scelta di morte e che viene di fatto ucciso (ed era una cosa rara, non è che i roghi li accendessero così, come i fiammiferi). Il perché ultimo di tutto ciò, nonostante sembri lampante ci sfugge. Del processo romano, per nostra disgrazia, non possediamo quasi nulla. Con una ricostruzione paziente e meticolosa si è riusciti a ottenere un po' di anni fa, se non il verbale, il verbale non l'abbiamo, un sommario del verbale, dei vari interrogatori. Da questa sintesi si sono potute ricavare con certezza direi buona, quelle che erano le otto tesi di Bruno, giudicate intollerabili dall'Inquisizione e che Bruno, vista la conclusione, si rifiutò di modificare; se le avesse modificate non sarebbe certamente morto.

Vi leggo le otto tesi:

- I tesi ereticale di Bruno: ci sono due principi reali ed eterni dell'esistenza, che si chiamano anima del mondo e materia originaria, da cui derivano tutti gli esseri.
- II tesi: ci sono un universo infinito e innumerevoli mondi; questa è la tesi copernicana per eccellenza, ma non la sola.
- III tesi: l'anima umana deriva dall'anima del mondo e in se stessa non è che una realtà transitoria: essa si riduce sempre all'anima del mondo eterna e infinita non altrimenti che il corpo si riduce a una materia eterna e infinita; tesi che po-

tremmo definire "neoplatonica", anche se poi bisognerre vedere fino a dove ciò è corretto.

- IV tesi: dal momento che la sostanza è eterna, niente si genera e niente si distrugge ma tutto si trasforma; non c'è, cioé, se non solo come apparenza, vita e morte dell'individuo; cioé, non c'è creazione.

- V tesi; tesi anche questa copernicana: la terra si muove, e l'affermazione non contrasta con i versetti dell'Ecclesiaste secondo i quali la terra sta in eterno e il sole invece sorge e tramonta; questi versetti non possono invalidare una proposizione scientifica, poiché si rivolgono al volgo e parlano un linguaggio accessibile ai fedeli. Cioé proprio la tesi che Galilei sosterrà alcuni anni più tardi, dicendo che la Bibbia non dice cose scientifiche ma spiega ai fedeli, quindi al popolo ignorante, che non sa di scienze, delle verità morali; noi non dobbiamo quindi assumere il testo biblico come testo dotato di verità scientifica.

- VI tesi, per noi molto più interessante: gli astri sono angeli sensibili e visibili, messaggeri e interpreti della voce divina. Queste sono, a quel che si capisce, esatte espressioni di Bruno: "Angeli sensibili e visibili, messaggeri e interpreti della voce divina". Per tutta quella "precomprensione" che caratterizza il nostro cammino, è impossibile che le orecchie non ci si drizzino nel sentire queste affermazioni.

- VII tesi: la terra ha un'anima sensitiva e intellettiva; una affermazione che non è assolutamente in contrasto con la Scrittura, dove si dice che la terra produce l'anima vivente. Questa tesi è, per certi versi e per noi, meno importante; per altri no: il fatto che la terra abbia un"anima, vedremo da dove deriva questa tradizione di Bruno.

- VIII e ultima tesi: l'anima non costituisce la forma del corpo, come dice S.Tommaso, quanto piuttosto una realtà spirituale attualmente presente nel corpo. L'anima non è la forma sostanziale degli scolastici ma, e qui bisognerà capire cosa vuol dire Bruno, una realtà spirituale, attualmente presente nel corpo.

Queste erano le tesi giudicate intollerabili dalla Chiesa cattolica, così intollerabili da dover affrontare il braccio di ferro con la repubblica veneziana, cosa certamente disagevole anche per la Chiesa cattolica di quel tempo, cosa certamente piena di problemi e di "rogne" politiche. Che cosa c'era di così terrificante e di così sconvolgente in queste tesi? A prima vista sono ovviamente sconvolgenti: sono una negazione totale della dottrina tomistica, cioé della dottrina allora e ancora tradizionale nella Chiesa cattolica. Però evidentemente suonavano a quel tempo ben diversamente da come suonano oggi per noi. Come suonavano? Ecco il primo punto: comprendere come queste asserzioni riuscissero ad avere una portata di carattere cosmologico, politico, religioso, morale, eccetera.

Ma qui noi dobbiamo intraprendere un'esperienza di pensiero con Bruno, cioé dobbiamo pensare con lui, dobbiamo veder che cosa dice e riflettere su quello che dice. Da dove partire? Direi che il testo più accessibile inizialmente (Bruno non è facile) sia indubbiamente la Cena delle ceneri, una delle opere italiane di Londra in cui Bruno espone le ragioni del copernicanesimo.

L'antefatto di questo scritto, di questo dialogo, va ricondotto alle lezioni che Bruno aveva tenuto a Oxford, dove aveva esposto la visione copernicana del mondo, ma anche molto di più, suscitando enorme scalpore e una esecrazione generale, con richieste immediate di incriminazione, con accuse di eresia, cose da cui Bruno si poteva salvare perché aveva il beneplacito della sovrana. Dopo queste scandalose uscite di Bruno a Oxford, ci fu a Londra naturalmente uno strascico: discussioni a non finire; in tutti i salotti, in tutti gli ambienti culturali, non si parlava d'altro. E allora ci fu una cena, la cena delle ceneri, appunto, dove un gentiluomo inglese, probabilmente ispirato da potenti e influenti personaggi, volle fare incontra-

re personalmente e privatamente Bruno e due maestri di Oxford, due fra i più acceniti avversari di Bruno, sia per un tentativo di riappacificazione, dato che erano corse parole grosse, sia per dare al dibattito una sede più serena e tranquilla perché questi uomini si spiegassero vicendevolmente. L'incontro ebbe luogo, non sappiamo con quale esito, ma ci furono lamentele da una parte e dell'altra di gravi offese. Bruno scrisse il dialogo, che poi dedicò all'ambasciatore francese che lo ospitava a Londra e che portò alla sovrana, per dare la sua versione dei fatti e soprattutto per ribadire le sue ragioni copernicane e, come egli diceva nolane (il nolano era lui, nativo di Nola). In questo dialogo quindi troviamo, tra le molte cose, si le ragioni del copernicanesimo, come ora vedremo, ma soprattutto l'interpretazione bruniana del copernicanesimo, rispetto alla quale la battaglia di Galilei, per quanto geniale e generosa (sappiamo tutti che importanza ha avuto), appare più ristretta. Galilei combatterà, alcuni decenni dopo semplicemente per questo: se è la terra che si muove o se è il sole che si muove. Voi direte che "semplicemente" è un po' irriverente. Certo che lo è: la battaglia di Galilei è una grande battaglia scientifica e, perbacco, egli aveva ragione, come noi diciamo oggi. Però Galilei non voleva dire niente altro più che questo, e la scienza non dice altro niente altro di più di questo. Bruno aveva ben altro da dire. (rispetto a Galilei)

Cominciamo a leggere. Facciamo questa esperienza con un testo bruniano. Abbiate un po' di pazienza perché l'italiano di Bruno non è il nostro, ancorché abbia le sue bellezze. Bruno, come scrittore, non è Galilei; Galilei scrive in un italiano molto più bello, molto più moderno e vivace; Bruno scrive in un italiano aspro, contorto, concettoso e talvolta anche oscuro; però ha i suoi momenti di grandezza, come potrete notare. Leggiamo dei brani e poi cerchiamo di ripensarli insieme. Chiede, al protagonista del dialogo, un interlocutore: "Di gra-

X COPERNICO E' GRANDE PERCHE' SI E' LIBERATO DA PRESUPPOSTI FALSI DELLA FILOSOFIA COMUNE E VOLGARE / SI INTENDE LA FILOSOFIA ARISTOTELICA) - E' LA FILOSOFIA CHE NON SA PIU' GUARDARE IL CIELO (CIECA) E NON SA PIU' VEDERE NEL CIELO LA VERITA'

zia fatemi intendere che opinione avete del Copernico". Si entra così in medias res. Precedentemente c'è tutta una serie di cose che noi non leggiamo per rapidità. Il protagonista si chiama Teofilo (in altri dialoghi Filoteo), ma è Bruno che si dà questi nomi anche per poter far si che Teofilo parli di lui, cioé parli del nolano invece di essere egli stesso a parlare in prima persona. Dice quindi Teofilo: "Copernico aveva un grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno, uomo che non è inferiore a nessun astronomo che sii stato avanti lui, se non per luogo di successione e tempo, uomo che quanto al giudizio naturale è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudosso e tutti gli altri che hanno camminato appo i vestigi di costui. Al che è pervenuto per essersi liberato da alcuni presupposti falsi della comune e volgar filosofia, non voglio dire cecità".

ELOGIO A COPERNICO

Qui troviamo una prima cosa che merita una sottolineatura. Che dice Bruno? Dice che Copernico era un grande ingegno e un grande astronomo e fin qui niente di straordinario, anche se per quei tempi la cosa non era affatto pacifica ma perché è diventato così grande? Bruno non dice: per la sua abilità matematica, anzi andando avanti vedremo che quell'abilità matematica verrà addotta da Bruno come uno dei limiti della rivoluzione copernicana; dice tutt'altra cosa, e dice una cosa che non può non metterci sull'avviso: egli è diventato grande perché si è liberato da presupposti falsi della filosofia comune e volgare, e anzi, della comune e volgare cecità. Che cosa è la comune e volgare filosofia? Non ci sono dubbi al riguardo: e' la filosofia aristotelica. La filosofia aristotelica è la filosofia comune e volgare, cieca, che non guarda più in cielo e non sa più vedere nel cielo la verità. Bruno si appella sin d'ora a un'altra filosofia, pre-aristotelica, di cui l'aristotelismo avrebbe fatto piazza pulita. ma, continua, "Copernico non se ne è molto allontanato perché lui, più studioso della matematica che della natura, non ha possuto profondar e penetrar fino

× COPERNICO, GRANDE MATEMATICO, NON ERA PERÒ RIUSCITO A TOGLIERE TUTTI I PREGIUDIZI, NON ERA GIUNTO ALLA RADICE DEL PROBLEMA, AL CUORE DELLA COSA —

a tanto che potesse del tutto toglier via le radici dei inconvenienti e vani principi onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficultà e venesse a liberare a sé ed altri da tante vane inquisizioni e fermar la contemplazione nelle cose costanti ed eterne". Quindi: sì, grande astronomo, ma subito si riduce il giudizio: grande astronomo, ma lui spesso frenato da pregiudizi, dall'esser troppo matematico e troppo poco osservatore della natura; egli non aveva indagato la "physis", la vera natura delle cose, sicché, pur avendo aperto un grande squarcio alla verità, non era però riuscito a togliere tutti gli inconvenienti, tutti i pregiudizi; in una parola, non era giunto alla radice del problema, al cuore della cosa. Seguono alcune lodi: "Con tutto ciò chi potrà appieno lodar la magnanimità di questo germano, il quale, avendo poco riguardo a la stolta moltitudine, è stato sì salvo contra il torrente de la contraria fede, e benché quasi inerme di vive raggioni, ripigliando quelli abietti e rugginosi fragmenti ch'a resa la causa, già ridicola, abietta e vilipesa, onorata, preggiata, più verisimile che la contraria, e certissimamente più comoda ed ispedita per la teorica e reggione calculatoria?". Bruno dunque ha detto: come non onorare questo grande tedesco (in realtà polacco) il quale, nonostante i suoi limiti matematici ha preso dei vecchi, abbandonati e rugginosi frammenti di un sapere perduto, dimenticato e obliato, quel poco che ha potuto ancora raccogliere, e con infinita pazienza li ha ripuliti, li ha messi insieme, sino a ricostruire la visione di un cosmo che la filosofia volgare e comune aveva completamente distrutto? Quindi Bruno, il primo interprete di Copernico, colui che impone Copernico a rischio della vita, non pensa, come noi pensiamo e scriviamo nelle nostre storie del pensiero scientifico, che Copernico sia colui che vede il futuro; Copernico non è colui che costruisce una nuova cosmologia lasciando cadere l'antichità; per Bruno, al contrario, il merito di Copernico è di aver fatto rinascere una cosmologia più antica di quella aristotelica, di quella comune e volgare; egli è stato grande non perché ha guar-

× BRUNO È CONVINTO CHE LA VERITÀ DI COPERNICO FOSSE SEPOLTA DIETRO LE SPALLE DI ARISTOTELE E CHE OBLIARLA FOSSE UNA DELLE COLPE DELL'ARISTOTELISMO E DEL CRISTIANESIMO —

dare più indietro di quanto non si soglia, di guardare alle spalle di quanto si sapesse allora e di quanto non si è continuato a sapere sino ad oggi.

Sorge a questo punto una domanda spontanea per noi che cerchiamo di pensare sulla scorta di Bruno: ma allora, hanno ragione le nostre storie rigorose del pensiero scientifico e della filosofia, quando presentano la teoria copernicana e tutte le altre teorie scientifiche come una cavalcata attraverso i secoli che va verso il progresso, sempre più avanti, e ognuno scopre il nuovo, quel nuovo che non c'era prima? Noi diciamo la verità quando vediamo la storia così, quando interpretiamo il copernicanesimo così? In tal caso, Bruno dice una cosa incomprensibile, o non sorge il sospetto che Bruno avesse quanto meno a sua volta ragione? Bruno in effetti non ragiona con la nostra mentalità storicistica, non ragiona con la nostra scienza storiografica. Copernico non è colui che scopre del nuovo, è colui che scopre dell'antico, che ridà vita all'antico. Perchè Bruno dice questo? Fa violenza alla realtà? Ha delle ragioni sue per dire questo? Qualche storico direbbe, oggi: era naturale voler proteggere una teoria nuova facendo apparire che era molto antica e che quindi aveva quella nobiltà e dignità che le veniva, appunto, dall'antico, addirittura dal trapassato remoto. Sarà, ma Bruno non dice solo questo, dice ben altro: Bruno è perfettamente convinto che la verità di Copernico fosse sepolta dietro le spalle di Aristotele e che averla obliata fosse una delle colpe dell'aristotelismo e del cristianesimo. Bruno non si sogna qui di mentire, di mascherare le sue teorie, di renderle più accette, tanto più che egli sa benissimo che questa difesa nel tempo suo non avrebbe retto perché quell'antichità alla quale egli si appellava era, per la mentalità cristiana, non meno condannabile delle verità nuove o supposte nuove che Copernico veniva dicendo.

SE COPERNICO E' L'AURORA LUI, IL NOLANO, E' IL SOLE, E L'USCITA DI QUESTO SOLE E' "L'ANTICA VERA FILOSOFIA".

Torniamo al testo. Avevamo letto che Copernico aveva tolto alcuni falsi presupposti, la "cecità della comune e volgar filosofia", rimettendo insieme i pezzi di una tradizione arrugginita e i frammenti di un'antichità dispersa che aveva ripulito e saldato. Questo è il merito che non gli si può togliere. Da questo lavoro Copernico era pervenuto a una conclusione che Bruno definisce naturale, ovvia, e che soltanto i pregiudizi hanno tenuto per tanto tempo in silenzio, conclusione secondo la quale è assurdo che sia l'intero universo con l'infinità degli astri che gira intorno a quel piccolo punto infinitesimale che è la terra, secondo la tesi tolemaica tradizionale, mentre è chiaro, evidente per infinite ragioni e anche per il buon senso comune che dev'essere il contrario, cioè che è la terra in moto intorno al sole e in generale tutti gli astri sono in moto intorno a un loro centro. Si tratterà poi di vedere questo centro qual è e Bruno risponderà che non ce n'è uno solo, ma ce ne sono infiniti. Quindi Copernico, recuperando questa antica sapienza, recupera anche la visione corretta, genuina, naturale della cosa. Quello che il buon senso oggi dice è un distorcimento del buon senso antico che ha sempre saputo essere impossibile che tutto il mondo gira intorno a questo granello di polvere che è la terra, per una serie anche di considerazioni di natura matematica, ecc.

Detto tutto ciò, Bruno conclude la sua lode in onore di Copernico, avanzando l'immagine dell'aurora. Copernico è uguale a un'aurora. E scrive: "Chi dunque sarà sì villano e discortese verso il studio di quest'uomo, che, avendo posto in oblio quel tanto che ha fatto, con esser ordinato dagli dèi come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva ed invida ignoranza ... ecc.". Quindi, chi può essere così villano da non riconoscere che Copernico è un'aurora, un inizio, un mattino, che doveva precedere l'uscita di questo sole? Questo sole è lui, è il Nolano. Però Bruno non dice: è la mia filosofia; dice qualcosa di più profondo che toglie l'aspetto esagerato di autoincensamento. L'uscita di questo sole è "l'antica vera filosofia". Quindi Copernico è colui che annunzia quell'antica, vera filosofia che Bruno riporta sulla terra, alla coscienza degli uomini. Questa nuova filosofia, dirà poi, è in contrasto con la "gregaria moltitudine" che invece segue un'ignobil fède; legata all' "orecchio di una brutale sensualità". Questa nuova filosofia va contro alla comune opinione volgare che, attenendosi alla evidenza dei sensi (la terra sta ferma), non comprende le più profonde ragioni che l'intelletto arriva a intuire; i sensi dicono che la terra sta ferma, ma l'intelligenza dice che la terra si muove. Detto questo dell'aurora e di Copernico, viene in questione il sole dell'antica vera filosofia, cioè la filosofia del Nolano.

"Or che dirrò lo del Nolano?" dice Teofilo, e aggiunge, con una sorta di gioco ironico: "Forne, per essermi tanto prossimo, quanto io medesmo a me stesso, non mi converrà lodarlo?" Cioè, forse per il fatto che il Nolano, Bruno, è così vicino quanto io sono vicino a me (ovviamente perché Teofilo è il Nolano e quindi il gioco è chiaro), forse perché parlo di me stesso, dovrò tacere in quanto non sta bene lodare se stessi? Bruno risponde a questa prima questione, dapprima con una citazione di versi del Tansillo (poeta del '600 che Bruno amava molto), ma poi con alcune considerazioni che sono di grande importanza. E' dunque lecito parlar di se stessi per quel che dice Tansillo e gliene faccio grazia, ma poi, in secondo luogo, è lecito parlar di se stessi, o meglio, del Nolano, di quel che lui ha fatto, perché, se viene tanto lodato l'antico Tifi e il vicino Colombo, tanto più dovrà essere lodato Giordano Bruno. Perché? Che

c'entra Bruno con Tifi e con Colombo?

Nell'uno e nell'altro caso Bruno si serve di due citazioni della Medea di Seneca. Il riferimento a Tansillo, come il riferimento a Seneca si spiega con la cultura del '600 (Nel caso di Seneca si sa che il '600 recuperò le tragedie di Seneca vedendovi il teatro dell'immaginario, del crudele, dell'eccessivo). Che cosa dice Seneca a proposito di Tifi? Tifi era uno degli Argonauti, di coloro cioè che trapassarono il mare; essi compirono un'impresa favolosa, alla ricerca del vello d'oro, superando l'Ellesponto, andando ai confini della terra e affrontando un'avventura per quei tempi inimmaginabile, paragonabile alle avventure dei nostri cosmonauti. Che facevano gli Argonauti? Scrive di Tifi Seneca: "Audace all'eccesso chi per primo varcò le infide onde con un fragile legno, e vedendo allontanarsi alle spalle la sua terra affidò la vita ai venti mutevoli. "Tifi dunque è l'incarnazione dell'audacia umana che affronta le onde dell'oceano e vede la terra che si allontana, forse per sempre. Naturalmente non è possibile per noi non cogliere l'analogia di questi versi con quei frammenti di Nietzsche letti all'inizio del còrso, laddove, ponendo il problema del cosmologico, veniva posto esattamente il problema della terra che non c'è più, che si lascia dietro le spalle e che non è più, oltre a tutto, in Nietzsche recuperabile. Perché questa analogia che potrebbe sembrare addirittura banale nella sua arbitrarietà? Perché qui si sta parlando della stessa cosa, in realtà. Si sta dicendo il medesimo, come direbbe Heidegger il che non vuol dire l'identico. Come si sa, Heidegger pone sempre una distinzione netta fra il medesimo e l'identico. Dire l'identico è dire la stessa identica cosa; dire il medesimo, in Heidegger, è dire qualche cosa che è sì la stessa cosa, ma che insieme non è la stessa cosa. Egli applica questa metodologia nella lettura degli autori di cui tratta. Per cui dire Aristotele, per Heidegger, non significa ripetere storiograficamente Aristotele, commentarlo passivamente. Questo è dire l'identico, esporre con altre parole l'identica cosa che Aristotele dice; dire lo stesso invece, nel senso di ciò che è sì la stessa cosa, ma anche una cosa diversa, significa dire quel problema che stava sotto le parole di Aristotele, quel problema che Aristotele enunciava e nascondeva con le sue parole, di cui era consapevole e inconsapevole, di cui provocava l'oblio nel medesimo tempo in cui provocava l'attenzione verso quel problema. Sicché dire il medesimo porta a dire qualcosa di molto diverso, ma di diverso nell'ambito di una comune problematica. Dire ad esempio che l'intera storia della metafisica occidentale è la storia del nichilismo e che la teoria della idea di Platone è la nascita del nichilismo, e dirlo come lo dice Heidegger facendo un'analisi del famosissimo mito della caverna, non è evidentemente dire l'identica cosa che dice Platone. Platone, quando parla del mito della caverna, non fa questione del nulla, non fa questione del nichilismo, non può fare tale questione. Ma vedere in filigrana, sotto quella lettura, l'emergenza dell'impensato, come Heidegger lo chiama, di quel pensiero (non l'impensato generico) vuol dire enunciare la medesima cosa di cui silenziosamente, inavvertitamente, parla Platone. In questo senso il contesto che noi abbiamo di fronte, che è il contesto della cosmologia, del problema dell'infinito, che vedremo fra poco come sarà enunciato, in questo contesto, in riferimento alle immagini dell'oceano, della nave, del mare, della terra che se ne va ecc., dicono evidentemente il medesimo degli aforismi famosi della Gaia Scienza di Nietzsche, anche se è evidentissimo che Bruno non pensa l'identico che pensa Nietzsche e Nietzsche non pensa l'identico che pensa Bruno; ma dal punto di vista ermeneutico del problema cosmologico, noi siamo sul piano del medesimo, del "lo stesso", di ciò che emerge silenzioso e che si annuncia alla soglia delle parole dette.

Quindi, Tifi, primo esempio. Se si loda Tifi, perché non lodare Bruno? E poi Colombo: "se ai nostri tempi viene magnificato il Colombo per esser colui, de chi tanto tempo prima fu pronosticato". "Colui che fu pronosticato tanto tempo prima" comporta un nuovo riferimento alla Medea, riferimento in cui, guarda un po', Bruno sta proprio facendo quello di cui noi parlavamo poc'anzi: Bruno sta facendo dire a Seneca il medesimo, anche se non l'identico. Seneca è colui che non sapeva di parlare di Colombo, non poteva saperlo, ma ne stava parlando, stava pronosticando ciò che sarebbe venuto, cioè Colombo. Seneva scrive nella Medea: "Tra molto verrà un tempo nel quale l'oceano allenterà la sua morsa e un'immensa terra verrà alla luce e un altro Tifi scoprirà nuove terre e Tule non sarà più l'estremo lembo della terra". L'ultima terra non sarà più l'ultima, perché verrà chi ne scoprirà un'altra; scoprirà l'America, intende ovviamente Bruno, enunciando il medesimo e non l'identico.

Si tratta quindi di due esperienze analoghe: gli Argonauti e Colombo sono coloro che si sono imbarcati verso l'Ignoto e hanno trovato un nuovo orizzonte, un'ultima Tule spostata più in là. Ora, il senso del ragionamento è questo: se si lodano questi due, perché non lodare il Nolano? Qui leggiamo le parole più importanti di questa analogia: se si loda quello, se si loda quell'altro, "che de' farsi di questo (cioè di Bruno), che ha ritrovato il modo di montare al cielo, discorrere la circonferenza de le stelle, lasciarsi a le spalle la convessa superficie del firmamento?" Cioè, come non lodare Bruno che ha messo la sua nave per un mare ben più ampio, ben più procelloso e periglioso e soprattutto ben più infinito? Bruno però non dice: come non lodare colui che ha pensato tutte queste cose, che ha immaginato tutte queste cose, che con l'intelligenza ha penetrato nei cieli; no, con una sorta di gioco letterario (ma fino a che punto è solo un gioco letterario?) Bruno si presenta come colui che fisicamente ha compiuto queste cose. Egli dice che ha trovato il modo di montare al cielo, come se egli fosse salito veramente in cima al cielo, di discorrere la circonferenza delle stelle, cioè di attraversare in tondo la circonferenza delle stelle, di lasciarsi alle spalle la convessa superficie del firmamento. Cioè Bruno sta ragionando come se egli di fatto avesse compiuto queste cose, e allora noi possiamo dire: come profeta di un'umanità che compie, che compirà queste cose.

Ma ora, cosa ancor più stupefacente, dopo aver detto queste cose, aver fatto questi paralleli, queste analogie, aver giustificato la lode che egli fa di se stesso, in riferimento a due imprese che egli vede connesse evidentemente al problema cosmologico dell'infinito universo, egli si dà un'ulteriore lode che suona alquanto originale e che pone ulteriori problemi, di natura morale. Vedremo che il nostro discorso su Bruno dovrà concludersi con una presa di coscienza della nuova etica che Bruno inevitabilmente doveva proporre e fondare, visto che nuovo era il cosmo che egli avanzava.

Il suo discorso, in sostanza, è questo: non soltanto io sono da lodare di più di Tifi e di Colombo, perché ben altro è stato il mio viaggio e ben più grande la prospettiva della mia impresa, ma per di più io ho compiuto o sto compiendo queste cose con un'intenzione che, oggi, diremmo sociale, e che è esattamente opposta a quella che ha mosso o Tifi o Colombo. Scrive Bruno: "Gli Tifi han ritrovato il modo di perturbare la pace altrui, violar i patrii genii de le reggioni, di confondere quel che la provida natura distinse, per il commerzio radoppia i difetti, e gionger vizii a vizii de l'una e l'altra generazione, con violenza propagar nove follie e piantar l'inaudite pazzie ove non sono, conchiudersi alfin più saggio quel ch'è più forte; mostrar novi studi, instrumenti ed arte de tirannizar e sassinar l'un l'altro; per mercé de' gesti tempo verrà, che,

X IL PINO TESSALICO RAPPRESENTA LA "TECHNE", QUELLA CAPACITÀ DELL'UOMO DI FARE IRRUZIONE NELLE COSE, DI TRADURRE LE COSE IN OGGETTO DELLA PROPRIA DOMINAZIONE - + NON C'È PIÙ IL LONTANO, NON C'È PIÙ IL VICINO - SICCHÉ, SECONDO HEIDEGGER, L'UOMO NON HA PIÙ NEPPURE LA PATRIA -

avendono quelli a sui male spese imparato, per forza de la vicissitudine de le cose, sapranno e potranno renderci simili e peggior frutti de sì perniciose invenzioni". Quindi, dalle scoperte geografiche e dalle imprese dei Tifi e dei Colombo è nata però tutta una serie di lutti, di guai, di vizi. L'avidità del commercio, la follia dei costumi, la violenza, gli strumenti e arti che tiranneggiano e assassinano: tutto questo è andato sulla scia di queste imprese, di per sé generose, ma poi tali da aprire la strada a tutti questi vizi e corruzioni, tanto che (ecco la profezia che Bruno, certo ispirandosi al resoconto di Las Casas sugli orrori della conquista spagnola dell'America, è stato il primo ad avanzare anticipando esattamente quanto Herder dirà nel '700), siccome le cose del mondo hanno una vicissitudine fatale, verrà il giorno che costoro, avendo appreso a loro spese tutti i nostri vizi, difetti, strumenti, li verranno a usare contro di noi. Più chiaramente Herder dirà, ma due secoli dopo, che verrà il giorno in cui quello che noi chiamiamo terzo mondo presenterà il conto all'Occidente degli errori che l'Occidente ha imposto, insieme a quello che l'Occidente chiama civiltà. Ben diverso il senso dell'impresa di Bruno. "Il Nolano – dice Teofilo – per caggionar effetti del tutto contrarii, ha disciolto l'animo umano a la cognizione, che era rinchiusa ne l'artissimo carcere de l'aria". Il Nolano, quindi, liberando l'anima umana, incapace di trapassare l'aria, di vedere cosa c'era al di là, si è messo per questa impresa seguendo una ragione tutta contraria a quella di Tifi e di Colombo, o meglio dei seguaci mercenari di Tifi e Colombo.

Anche qui cade una citazione suggestiva di Seneca, che vorrebbe spiegare il punto di vista di Bruno. E' uno dei passi in cui Seneca si riporta a tutta una tradizione della cultura classica, nella quale si loda il passato innocente, semplice, naturale, a confronto del presente che ha perduto quelle virtù naturali, quella semplicità del vivere naturale. Nella Medea Seneca dice: "I nostri antenati un'epoca innocente, lontana da ogni frode. Ciascuno lavorava il suo lido, ricco sebbene vecchio e piccolo campo paterno, non conosceva alcuna ricchezza se non quella che gli dava il suolo natale. Il pino tessalico unificò le parti del mondo che erano provvidenzialmente divise e impose che il mare subisse la forza dei remi, e il mare che non aveva rapporti con noi divenne un motivo delle nostre paure". Il pino tessalico rappresenta la techne, quella capacità dell'uomo di fare irruzione nelle cose, di tradurre le cose in oggetto della propria dominazione, e naturalmente anche in oggetto delle proprie paure, nel confronto con le forze della natura. Sicché Seneca loda il tempo in cui l'uomo si teneva ristretto a un'economia semplice, più naturale, lasciando che le cose distanti restassero distanti e non venissero avvicinate con la forza dei remi che battono il mare. Un'epoca dunque in cui non capitava quello che Heidegger ha così bene descritto circa l'uomo contemporaneo, che non ha più la distanza e quindi non ha più neanche la vicinanza; non c'è più il lontano, non c'è più il vicino; tutto è in un luogo raggiungibile in poche ore; quindi tutto è equivalente, tutto è indifferente, non c'è più l'essere a casa, non c'è più essere fuori di casa, non c'è più l'essere nel proprio e l'essere nell'altrui; sicché l'uomo, che non ha più lo straniero, non ha più neppure la "patria", nel senso di Heidegger. E già Seneca, qui addotto da Bruno, introduce a queste riflessioni, ma introduce soprattutto alle considerazioni che Bruno fa sul senso della propria opera. La sua opera non è fatta per gettare l'uomo in braccio a un infinito che lo snaturi; l'apertura del cielo, dell'infinito, lo squarciare l'aria, ha il senso opposto, ha il senso del ridare all'uomo la sua patria, la sua collocazione, il senso proprio del vivere: quel senso cosmologico di cui si è parlato nelle lezioni introduttive. La sua in-

tenzione non è quella di annullare le distanze, in quanto si parla di infinito, ma anzi di tener presenti e rispettare le distanze, le distanze degli infiniti mondi.

Ora vediamo, dopo aver discorso la circonferenza delle stelle ed esser montato al cielo, che cosa ha visto Bruno, qual è l'oggetto della sua precisa intuizione. Siamo di fronte a una delle pagine più note di Bruno, una delle più eloquenti. Teofilo presente Bruno e dice:

> Or ecco quello, ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime ed altre, che vi s'avesser potuto aggiongere, sfere, per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari; cossí al cospetto d'ogni senso e raggione, co' la chiave di solertissima inquisizione aperti que' chiostri de la verità, che da noi aprir si posseano, nudata la ricoperta e velata natura, ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi che non possean fissar gli occhi e mirar l'imagin sua in tanti specchi che da ogni lato gli s'opponeno, sciolta la lingua a' muti che non sapeano e non ardivano esplicar gl'intricati sentimenti, risaldati i zoppi che non valean far quel progresso col spirto che non può far l'ignobile e dissolubile composto, le rende non men presenti che si fussero proprii abitatori del sole, de la luna ed altri nomati astri, dimostra quanto siino simili o dissimili, maggiori o peggiori quei corpi che veggiamo lontano a quello che n'è appresso ed a cui siamo uniti, e n'apre gli occhi a veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrisce, dopo averne produtti dal suo grembo, al qual di nuovo sempre ne riaccoglie, e non pensar oltre lei essere un corpo senza alma e vita, ad anche feccia tra le sustanze corporali. A questo modo sappiamo che, si noi fussimo ne la luna o in altre stelle, non sarreimo in loco molto dissimile a questo, e forse in peggiore; come possono esser altri corpi cossí buoni, ed anco migliori per se stessi, e per la maggior felicità de' propri animali [1]. Cossí conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti numi, che son quelle tante centenaia de migliaia, ch'assistono al ministerio e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno efficiente. Non è piú impriggionata la nostra raggione coi ceppi de' fantastici mobili e motori otto, nove e diece. Conoscemo, che non è ch'un cielo, un'eterea reggione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la partecipazione de la perpetua vita. Questi fiammeggianti corpi son que' ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà de Dio. Cossí siamo promossi a scoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore; ed abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, piú che noi medesmi siamo dentro a noi; non meno che gli coltori degli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sé, atteso che non piú la luna è cielo a noi, che noi alla luna

Diciamo qualcosa, a titolo informativo, delle "sfere" di cui parla Bruno. Si tratta delle sfere celesti di Tolomeo e, ancor prima, di Aristotele e di Eudosso. Ognun di tali sfere concentriche conduce un astro intorno alla terra.

Eudosso, matematico-filosofo, era cresciuto alla scuola di Platone, o quanto meno ebbe rapporti stretti con la scuola platonica. Sappiamo che al tempo della stesura del Sofista di Platone, quando Aristotele era già entrato nell'Accademia ed era un brillante discepolo, Eudosso si trasferì per qualche tempo nella Accademia con tutti i suoi discepoli. Ci fu dunque un incontro "scientifico" tra platonici ed eudossiani e si discussero all'interno dell'Accademia vari problemi di natura scientifica, filosofica e anche morale, perché Eudosso era sostenitore anche di una certa teoria morale. Aristotele rispecchia nei suoi primi scritti (in gran parte purtroppo perduti, ma di cui abbiamo notizie indirette e alcuni frammenti) quest'esperienza, che fu la sua esperienza formativa: l'esperienza di questi incontri quotidiani fra Platone, Eudosso e naturalmente Aristotele stesso e gli altri discepoli di Platone (come Senocrate), che si misero tra di loro in una costruttiva e fruttuosa dialettica. Ci fu anche un dibattito sul piacere, sul carattere morale del piacere, dove Eudosso prese una posizione, il giovane Aristotele un'altra. Questo per dire che Aristotele era a conoscenza perfetta della teoria di Eudosso circa le sfere. Senonché Eudosso, da buon matematico, aveva avanzato appunto un'ipotesi matematica, non un'ipotesi fisica. Egli cioè aveva ragionato un po' come ragionerà poi Copernico: noi non sappiamo com'è fatto il cielo, come stanno le cose sopra la nostra testa; proviamo però a supporre che vi siano delle sfere che girano intorno a un punto fisso centrale che sarebbe rappresentato dalla terra; ora, quante dovrebbero essere queste sfere per poter giustificare l'osservazione che noi abbiamo del moto degli astri, del movimento dei pianeti (che era dei più difficili da ricondurre a un ordine), come dovrebbero queste sfere collocarsi, girare, quante ne dovremmo immaginare, per poter fornire questa spiegazione? A quanto pare fu proprio Aristotele che trasferì e trasformò questa ipotesi puramente teorica, puramente matematica, in un ambito fisico, che trasformò le immaginarie sfere di Eudosso nelle celeberrime sfere cristalline, intese come realtà fisiche, in sfere composte di etere trasparente, lucidissimo, perfetto, immortale ecc., le quali, realmente, non per immagine, giravano intorno alla terra, recando ognuna il proprio astro. Questa decisione aristotelica ebbe un peso straordinario in tutta la storia dell'astronomia antica, come hanno osservato Singer e altri studiosi di storia della scienza. Per sventura dell'Occidente le ipotesi meno felici di Aristotele si sono tramandate per secoli, mentre le scoperte scientificamente più valide sono state subito dimenticate. Per esempio tutte le indagini che Aristotele aveva dedicato all'anatomia comparata tra le varie specie animali, arrivando a enunciare una specie di teoria evolutiva della natura, indagini che sono di una impressionante modernità, sono state scoperte un millennio dopo, ignorando che già Aristotele aveva già in parte compiuto questo lavoro. Le ipotesi della fisica aristotelica invece, basata sulla qualità, e le ipotesi dell'astronomia aristotelica, basate sulle sfere cristalline, queste ipotesi che la prova dei fatti doveva dimostrare inconsistenti, hanno dominato per mille anni e più e hanno imposto una visione dogmatica o dogmatico-morale a tutto l'Occidente. Ora, dopo Aristotele, l'impegno dell'astronomia antica non fu quello di rivedere l'origine dell'ipotesi aristotelica, sulla base del ragionamento matematico di Eudosso, ma fu quello di assumere tale ipotesi come realtà inconcussa e semplicemente di cercare di perfezionarla, mettendola sempre più d'accordo con le osservazioni naturali, con le osservazioni astronomiche. Quel che ne risultò fu un continuo moltiplicarsi e complicarsi di questo sistema; le primitive dieci sfere non bastarono più, perché certi moti che prima non si erano osservati, ora si vedevano e non erano in accordo con l'ipotesi fatta; bisognava allora

X BRUNO AFFERMA CHE SE NOI POSSIMO NELLA LUNA O IN ALTRE STELLE, NON SAREMMO IN LUOGO MOLTO DISSIMILE A QUESTO, NON CI SON CORPI DIVERSI NELL'UNIVERSO MONDO - NON CI SONO "LUOGHI" PRIVILEGIATI - NON C'È PIÙ UN'OPPOSIZIONE NETTA TERRA/CIELO - QUESTO È L'ELEMENTO SCANDALOSO DELLA TEORIA COPERNICANA INTERPRETATA DA BRUNO -

aggiungere continuamente nuove sfere, una che spiegasse perché si vedeva questa fase di Venere, una che girava in un senso, l'altra in un altro, e insomma si costruirono i vari cieli, che qui Bruno chiama "fantastica muraglia", e si moltiplicò il numero delle sfere concentriche per spiegare tutti i possibili moti fino ad arrivare alla quasi perfezione col sistema tolemaico e con ulteriori aggiunte che se ne ebbero poi. Restarono però sempre dei dati di osservazione non inseribili nella teoria e questa fu certamente una delle ragioni dell'abbandono della tesi tolemaica; essa spiegava molte cose, ma non le spiegava tutte. Di qui anche l'idea di recuperare antiche tradizioni che parlavano un altro linguaggio e, messa la cosa in termini matematici, come la metteva Copernico, battere la via contraria a quella battuta da Eudosso (supponendo cioè che sia la terra che si muove, mentre il resto che sta fermo). Sarà poi Galilei colui che farà l'Aristotele di Copernico, cioè sarà Galilei colui che trasformerà l'ipotesi matematica copernicana in una realtà fisica, dandole le provate dimostrazioni attraverso le osservazioni, il cannocchiale ecc. Forse tra qualche millennio qualcun altro racconterà che Galileo non aveva visto però che l'ipotesi copernicana era sbagliata e le cose saranno cambiate un'altra volta in tutt'altro modo (si pensi a quanto rimase inconcusso per secoli e secoli che l'ipotesi tolemaica fosse valida; solo oggi possiamo vedere che non lo era, alla luce dei nostri parametri scientifici e della nostra precomprensione scientifica del mondo. Non vi è nessúna certezza "giurata" che l'ipotesi copernicana debba eternamente trovarsi verificata, può essere anch'essa completamente abbandonata per un'altra. Ma basterebbe già dire che la rivoluzione einsteiniana ha talmente trasformato il senso della visione copernicana, galileiana e newtoniana del mondo, che, se non si è capovolto il sistema, certamente lo si è radicalmente modificato. I concetti tradizionali di spazio e tempo che sono anche in Bruno, cioè come contenenti assoluti, dimensioni assolute, con Einstein non ci sono più; bisogna dunque cominciare a ragionare in tutt'altro modo, donde l'interesse della cosmologia scientifica dei nostri giorni).

Quello che qui Bruno vuol dire è che egli è colui che per primo ha distrutto la muraglia, le antiche sfere celesti che girerebbero intorno a noi e che invece non ci sono, sono immaginazioni di vani matematici e cieco veder di filosofi volgari. Vani matematici come Eudosso e filosofi volgari come Aristotele, che prendono per reale ciò che è vaneggiamento matematico. E che cosa ha fatto, allora Bruno? Con la sua ricerca ha "nudato la ricoperta e velata natura". La natura era stata velata dalle muraglie immaginarie, si era nascosto il vero; Bruno ha ridato la nuda, vera natura, ce l'ha fatta ricontemplare nella sua realtà. E ha fatto vedere anche ai ciechi (ai muti ecc., cioè a coloro che non possono più parlare né vedere, cioè che hanno il senso reso ottuso dal pregiudizio e quindi non hanno più un rapporto diretto con la natura) quello che per loro era invisibile, cioè che questa nuda natura si rispecchia in infiniti specchi (vestigia). Quella natura gridava da tutte le parti la sua verità, ma l'uomo non la poteva sentire più, non la poteva interpretare più.

Dalla considerazione del cielo scende poi alla considerazione della terra (che chiama nostro nume, nostra madre che ci alimenta) e osserva che la terra non è un corpo senza anima e senza vita. La terra non è, come nell'immagine tolemaica, il centro dell'universo perché la terra è l'elemento più grave. (Gli elementi si ordinano secondo i loro luoghi naturali in Aristotele, dalla terra all'acqua, all'aria, al fuoco e finalmente all'etere cristallino che caratterizza il mondo cosiddetto sopra-la-luna; mondo incorruttibile, donde gli astri che sono perfetti, sferici, in moto circolare, ignari di generazione e di corruzione; il moto circolare, infatti, non ha né inizio, né fine. Nel mondo sub-lunare stanno gli altri quattro elementi che hanno invece moto rettilineo o dalla periferia al centro o viceversa; questi moti caratterizzano le realtà corruttibili, i corpi corruttibili e infatti il moto rettilineo non è eterno come quello circolare, ma ha un punto di inizio e uno di arrivo. Ecco così che si spiega la generazione e la corruzione (titolo di un'operetta di Aristotele), la nascita e la morte, il divenire che caratterizzerebbe solo il mondo sub-lunare, ma che non tocca le perfette sfere del cielo). In questa concezione evidentemente la terra sembrerebbe acquistare una particolare dignità, perché posta al centro del mondo; in realtà la terra viene abbassata a pura materia, a corpo senz'anima, laddove Bruno, slanciandola nel cielo, proiettandola nell'infinito, mettendola in movimento, le ridà l'anima. Essere in movimento e avere un'anima per Bruno fanno tutt'uno. I pianeti, i corpi sono animati, anzi animali. E non è certo Bruno il primo a dirlo. Che i corpi celesti siano animali lo leggiamo per esempio nel Timeo di Platone.

Veniamo finalmente all'affermazione più radicale e anche più audace per il tempo di Bruno: colui che ha fatto tutto ciò (il Nolano) ci ha appreso, ci ha fatto capire che se noi fossimo nella luna o in altre stelle, non saremmo in luogo molto dissimile a questo. Sicché non ci sono corpi diversi nell'universo mondo. Questa già è una affermazione che si può definire per quei tempi assolutamente eretica. Bruno sta dicendo che tutti i corpi celesti sono in qualche modo simili alla terra. La luna non è perfetta, non è completamente sferica, non è divina, come ritiene il sistema tolemaico, e d'altra parte terra e luna non sono diverse nella loro costituzione; tutto l'universo è costituito nello stesso modo e non ci sono luoghi "privilegiati"; né la terra, né il cielo sono luoghi privilegiati; non c'è più un'opposizione netta terra/cielo. Quest'ultimo costituisce l'elemento di rottura con tutta la tradizione, l'elemento scandaloso della teoria copernicana interpretata da Bruno, l'elemento che non solo Bruno, ma anche Galilei, sosterrà con suo grave danno. Una delle più audaci tesi che Galilei sostenne fu che la luna era composta di montagne, avvallamenti, come la terra: era una cosa che l'autorità ecclesiastica non voleva accettare. Il guaio era che Galilei la mostrava col cannocchiale, laddove Bruno la mostrava solo con la forza dell'immaginazione teorica. Vero è che il cannocchiale di Galilei non funzionava molto bene, bisognava addestrare l'occhio, per cui si poteva dire che non si vedeva per nulla quello che Galilei pretendeva. Ma alla fine si dovette ammettere la verità di Galilei. Questo argomento era uno dei punti più delicati della questione copernicana, era l'indizio che faceva crollare tutto: la luna è il corpo celeste più vicino alla terra, però essa era già inserita, nel sistema aristotelico-tolemaico, fra gli astri circolari, quindi perfetti, incorruttibili, tanto che vi è, come si sa, tutto un canto del Paradiso di Dante dedicato a spiegare perché la incorruttibile perfetta luna ... ha le macchie. Per Dante, e per i suoi contemporanei, era una questione molto grave dover risolvere il problema fisico-teologico delle macchie; è evidente che si comincia a dire che la luna è fatta come la terra, non si vede perché anche a Giove, Saturno, Venere, Mercurio e di lì a tutti gli astri, non si possa estendere un'identità di natura con la terra. Questo è proprio ciò che qui Bruno fa, per la prima volta in maniera così radicale e provocatoria. Bruno aggiunge: così conosciamo tanti astri, tante stelle, tanti numi (perché ogni stella è animata, è in qualche modo una divinità) che sono quelle centinaia di migliaia (noi diremmo miliardi) che assistono il primo, infinito ed eterno efficiente.

Le due paginette che abbiamo letto sono un compendio di tutti i principali temi della filosofia bruniana. Ciò che viene detto "efficiente", la causa effi-

X DIO VIENE COLLOCATO DA BRUNO NELL'INFINITO TUTTO, DIO E' LA CAUSA CHE STA DENTRO L'INFINITO TUTTO -
+ BRUNO DIRÀ: "INFINITI SONO I CENTRI, INFINITE LE CIRCONFERENZE" -
O BRUNO COMPIE LO SFORZO DI INTERIORIZZARE IL DIVINO E DI RIDURRE IL DIVINO AD ANALISI PSICOLOGICA DELLA COSCIENZA (CHE POI CARATTERIZZERÀ TUTTO IL MONDO MODERNO) -

ciente, viene ripetuto, poche righe dopo, dove Bruno afferma: siamo promossi a scoprire l'infinito effetto dell'infinita causa. Cioè questo efficiente, questo divino, è quell'infinita causa divina che non può non produrre un infinito effetto, cioè l'infinito universo. Copernico si è fermato troppo presto, non è arrivato a vedere quali erano le conseguenze generali della sua ipotesi, non ha compreso che se si comincia a dire che la terra è in moto intorno al sole, bisogna stravolgere tutta la struttura mentale della cosmologia, della filosofia, della teologia tradizionali e bisogna arrivare a delle conclusioni che, per quanto possano sembrare radicalmente nuove, sono però inevitabili; cioè bisogna cominciare a non mettere più Dio al di sopra del mondo, non bisogna più immaginare che egli stia in un luogo che sarebbe fuori dei cieli e che di lì muove tutti i cieli, come dire Aristotele e come ancora ripete Dante; bisogna cominciare a capire che se Dio è causa infinita, non possiamo evitare che l'effetto sia altrettanto infinito; e dobbiamo soprattutto cominciare a smettere di pensare a Dio in termini antropomorfici. Dio viene collocato nell'infinito tutto, Dio è la causa che sta dentro l'infinito tutto e che muove non solo gli astri ma anche la terra, e anche tutti noi; cambia in modo totale la geografia ideologica della cultura del tempo, in queste poche terribili righe. Noi non dobbiamo più immaginare che la nostra ragione sia inchiodata nei ceppi dei fantastici mobili e motori 8, 9, 10 (è chiaro che questo numerarli è un espediente di tipo ironico, perché la storia della astronomia si era caratterizzata nella moltiplicazione di questi cieli). Comincia allora il gioco bruniano dello sconvolgimento delle prospettive e degli orizzonti: non c'è più un solo orizzonte, gli orizzonti sono relativi all'osservatore. Egli dirà espressamente: infiniti sono i centri, infinite le circonferenze, e quindi, come noi non dobbiamo cercare Dio al di là dell'immaginaria muraglia o presso gli astri che riteniamo diversi nella loro collocazione della terra, ma lo dobbiamo trovare invece dentro di noi, altrettanto dovranno fare gli abitanti intelligenti di altri mondi.

Ma che vuol dire trovarlo dentro di noi, che vuol dire che così come la luna è cielo a noi, noi siamo cielo alla luna? Significa una grande rivoluzione della considerazione morale. Tale rivoluzione comincia con la interiorizzazione del divino, con la psicologia della morale che caratterizza tutto l'uomo moderno e contemporaneo. E sarebbe facile trovare in Nietzsche esplicato quello che qui è implicato, cioè troveremmo chiarito come proprio la morale cristiana, nel suo sforzo di interiorizzazione (e Bruno è una delle più importanti tappe di questo sforzo), proprio per questo sforzo della interiorizzazione del divino e della riduzione del divino ad analisi psicologica della coscienza, che poi caratterizzerà tutto il mondo moderno, conduca a ciò che Nietzsche chiama la morte di Dio. Dio non è morto perché forze anticristiane sono venute dall'esterno a ucciderlo; Dio è morto per l'approfondimento delle intenzionalità nascoste entro la stessa coscienza cristiana, che vivisezionandosi sempre di più e cercando Dio non al di là della muraglia celeste, ma all'interno dell'anima, del cuore dell'uomo, è arrivata infine alla conclusione che non c'è alcun abitante della coscienza; la coscienza è un gioco non divino, si è perduto il divino. Il che significa che l'aver tolto Dio dal suo nascondiglio dietro la muraglia è stata una operazione molto pericolosa per la sopravvivenza di quel Dio. Sicché la difesa instintiva, accanita e rigida delle autorità ecclesiastiche contro questa visione del mondo non era poi tanto cieca e sprovveduta; vi era quanto meno il senso che questa operazione scatenava forze non più controllabili. Finché Dio stava là, velato e rivelato dal cielo, tutto era ben saldo, le prospettive erano chiare, le virtù morali erano assegnate secondo un orientamento anche di tipo fisico-cosmologico; nel momento in cui tutto ciò

esplode e un temerario Tifi si mette a passeggiare fra le stelle, le cose cominciano a complicarsi troppo. E ben si vede allora anche l'ingenuità di Galilei, che Bruno non ha (raramente un filosofo è "ingenuo"; spesso lo è lo scienziato, proprio per la natura diversa del loro lavoro); Galilei voleva convincere il cardinale Bellarmino (che aveva già fatto la sua prova con Bruno e che con Bruno si era trovato di fronte un interlocutore ben più agguerrito sul piano della discussione dialettica che non col povero Galilei che diceva: guarda nel cannocchiale, invece di discorrere) che era interesse della chiesa mettersi a capo della rivoluzione scientifica copernicana. Bellarmino aveva un sottile istinto che gli diceva che non era suo interesse mettersi al servizio di queste nuove verità. Forse lo sarà in futuro, ma ciò comportava tutta una serie di tensioni e di trasformazioni tali che il concetto del divino, così come tradizionalmente era considerato, veniva completamente abbandonato. La grandzza di Bruno è certamente quella di aver penetrato subito le conclusioni ultime di questo inizio; questa anche la sua disgrazia; se si fosse limitato a dire che la terra si muoveva, non l'avrebbero bruciato mai. Cominciamo a capire il senso di quella morte. Ben altro infatti lui diceva; arrivava subito a quelle conclusioni che, per vederle diventare patrimonio comune della coscienza europea, bisogna andare oltre Spinoza, oltre Kant. Perché solo oltre Spinoza e Kant si comincia a concepire Dio nella maniera bruniana; noi troviamo il Dio buniano in Schellin e in Fichte, cioè solo nell'idealismo tedesco diventa cosa abbastanza ovvia e accettabile da tutti che il principio del divino sia quello di Bruno. Ma quando Spinoza osa dire cose bruniane, deve pubblicare anonimi i suoi scritti, deve nascondersi con falso nome nei villaggi, deve farsi aiutare dagli amici per sopravvivere, perché altrimenti il popolo di Amsterdam lo ammazzerebbe per le strade (e ci fu chi tentò di accoltellarlo, all'uscita di un teatro).

Non soltanto la nostra ragione, grazie a Bruno, non è più imprigionata dai fantastici mobili e motori. I motori sono gli angeli che guidano i cieli, secondo la visione aristotelico-cristiana. Aristotele non parlava di angeli, parlava di intelligenze motrici, nous, intellectus. Poi queste intelligenze motrici vennero identificate, nella tradizione cristiana, con le intelligenze angeliche, con le gerarchie angeliche, donde i famosi cieli danteschi, ognuno col suo angelo che lo guida ecc. Non più imprigionati da questa visione, dunque, noi conosciamo intanto che non è che un cielo (un'eterea regione immensa) e non una regione sub-lunare e una ultra-lunare; che c'è una regione dove questi numi serbano le loro distanze e devono partecipare tutti alla perpetua vita dell'universo. Il serbare le distanze, quindi, è un seguire la legge di una vita vivificante, di uno spirito vivificante che guida tutto l'universo, sicché questi corpi fiammeggianti sono ambasciatori che annunciano l'eccellenza della gloria e maestà di Dio, tanto che dall'infinito effetto dell'infinita causa noi scopriamo il vestigio dell'infinito vigore. Qui Bruno è completamente in linea con quella tradizione che già abbiamo visto emergere, tradizione che intende gli astri come signa, come segni, messaggeri. L'astro è l'àngelos, in un nuovo senso, ovviamente; è colui che annuncia, colui che rivela e al tempo stesso vela. Questa tematica noi l'abbiamo trovata ai due poli della nostra introduzione. L'abbiamo trovata nelle cosmologie protostoriche, dove appunto gli astri sono segni del destino, e l'abbiamo trovata nella riflessione heideggeriana al di là della metafisica, cioè nella quadratura, là dove si dice appunto che le stesse sono segni, annunciatori, messaggeri. Messaggeri di che? Questo è uno dei nodi del nostro corso. Che significa questa nuova cosmologia dell'infinito che prende nuovamente le stelle come segni, messaggi (anche sul piano scientifico)? E' importante che Bruno tenga questo problema

× GLI ASTRI SONO GLI AMBASCIATORI CHE ANNUNCIANO L'INFINITA CAUSA E QUINDI L'INFINITO EFFETTO DELL'INFINITA CAUSA —

+ BRUNO INCARNA BENE LA DUPLICITÀ DEL TEMA "SEMIOTICA E COSMOLOGIA", PER LUI È INDISCUTIBILE CHE SEGNO E UNIVERSO INFINITO SONO DUE CHIAVI PER APRIRE LA STESSA PORTA, SONO DUE CONCETTI CHE SI ILLUMINANO RECIPROCAMENTE —

‖ BRUNO AFFERMA CHE COPERNICO ANNUNZIA LA RIGENERAZIONE DEL MONDO PERCHÉ TORNA INDIETRO NELLA NOTTE DEI TEMPI —

al centro delle sue considerazioni cosmologiche e che vi ritorni più volte. Ciò sarebbe più facilmente comprensibile se potessimo tener uniti, nella lettura, gli elementi della cosmologia, quelli della metafisica e infine gli elementi che riguardano la logica bruniana; logica che Bruno ha particolarmente sviluppato a Parigi e che riprenderà più tardi in Germania. Tale logica si occupava della mnemotecnica, dell'arte della memoria, dell'arte dell'interpretazione. Vedremmo allora la connessione vivissima presente in Bruno tra ciò che è linguaggio, segno e interpretazione e ciò che significa cosmologia infinita. Allora le stelle, gli astri, come segni, vestigi (vestigio vuol dire segno e traccia in Bruno), ambasciatori che annunciano l'infinita causa e quindi l'infinito effetto dell'infinita causa, questo concetto verrebbe a essere il nodo attorno al quale far ruotare (e comincia già di fatto storiograficamente a ruotare) tutta l'interpretazione bruniana. Bruno insomma incarna bene la duplicità del tema "semiotica e cosmologia". A suo modo, nel suo tempo, con quelle valenze che dovremmo cercare di sciogliere, per lui è indiscutibile che vestigio e cosmo (segno e universo infinito) sono due chiavi per aprire la stessa porta, sono due concetti che si illuminano reciprocamente, che mostrano l'apertura di una nuova concezione del mondo e dell'uomo, anche in senso morale.

Nelle cose viste sin qui è compendiata la filosofia di Bruno nei punti più noti, più tradizionali, più conosciuti e studiati. Dobbiamo cercar di chiarire questi punti, di venire ad una resa dei conti teoretica e quindi anche storica.

Il primo punto è quello che si dice: Copernico è l'annuncio dell'antica filosofia e Bruno è l'antica filosofia. Già avevamo osservato la singolare situazione rispetto ai nostri studi storici: Bruno considera Copernico non il profeta del mondo a-venire, non il profeta di una scienza che nasce, non colui che dà inizio alla rivoluzione scientifico-tecnologica dell'Occidente, come noi lo considerìamo invece oggi con uno sguardo retrospettivo di tipo storicistico, ma tutt'altro. Per Bruno, Copernico annunzia la rigenerazione del mondo perché torna indietro addirittura superando la notte dei tempi. La prima cosa da comprendere è cosa intende Bruno quando si riferisce a quella che lui chiama l'antiqua vera filosofia. Prendiamo un passo della Cena delle Ceneri. Il passo è introdotto da un dialogo tra Teofilo e Prudenzio (che è un aristotelico, sostenitore cioè di quello che è il buon senso del tempo, l'opinione comune di quella che è la teoria dominante da tutti accettata come ovviamente vera e ovviamente valida). Prudenzio è in imbarazzo di fronte a Bruno, perché le tesi che espone Bruno gli appaiono di una audacia sconsiderata e troppo rivoluzionaria. La sua obiezione è che assumere la filosofia nolana vuol dire abbandonare del tutto la tradizione antica, la filosofia degli antichi. E il buon Prudenzio dice: Io non me la sento di abbandonare del tutto questa tradizione; ci sono dietro di noi secoli e secoli, grandi teste di pensatori che hanno detto che la terra sta al centro del mondo, che i pianeti e gli astri sono legati alle sfere; tu invece con quattro battute vuoi buttare tutto all'aria. Io mi sto con l'opinione degli antichi. Teofilo gli fa notare che questa espressione (l'opinione degli antichi) è contradditoria e ambigua. Egli dice: chi sono gli antichi? e soprattutto: perché l'opinione degli antichi dovrebbe valere di più dell'opinione dei moderni? Non è forse vero che i primi astronomi sapevano meno di quelli successivi, proprio perché questi potevano far tesoro delle esperienze di quanti li avevano preceduti? Questo argomento non è certo originale di Bruno, risale per esempio alla scuola di Chartres, a Bernardo di Chartres, che usava la nota immagine dei moderni che sono sì dei nani, però proprio per essere moderni sono seduti sulle spalle degli antichi giganti e quindi vedono più lontano. Era questo un modo per rovesciare tutta la tradizione medioevale che si basava sul

× LA QUESTIONE NON È DEL NUOVO O DELL'ANTICO, LA QUESTIONE È QUALE SIA LA VERA E QUALE SIA LA FALSA FILOSOFIA —

+ LA FILOSOFIA VERA È NATA PRIMA DELLA FILOSOFIA —

‖ LA CULTURA VERA, PER BRUNO, È QUELLA COSMOLOGICA —

principio di autorità.

Ma la cosa più interessante viene dopo. Nonostante questa argomentazione tradizionale, Prudenzio ribatte che lui alle novità non ci sta: "dite quel che vi piace, tiratele a vostro bel piacere dove vi pare: io sono amico de l'antiquità; e quanto appartiene a le vostre opinioni o paradossi, non credo che sì molti e sì saggi sian stati ignoranti, come pensate voi ed altri amici di novità". Cioè Prudenzio dice: sarà come dici tu ma io me ne sto all'autorità degli antichi, che amo molto; e non posso credere che Aristotele, Tolomeo, San Tommaso fossero ignoranti. Ecco la risposta che c'interessa, di Teofilo: "Bene, maestro Prudenzio; si questa volgare e vostra opinione per tanto è vera in quanto che è antica, certo era falsa quando la fu nova. Prima che fusse questa filosofia conforme al vostro cervello, fu quella degli caldei, egizii, maghi, orfici, pitagorici e altri di prima memoria, conforme al nostro capo; da' quali prima si ribbellarno questi insensati e vani logici e matematici, nemici non tanto de la antiquità, quanto alieni da la verità. Poniamo dunque da canto la raggione de l'antico e novo, atteso che non è cosa nova che non possa esser vecchia, e non è cosa vecchia che non sii stata nova, come ben notò il vostro Aristotele".

Cosa gli risponde il Nolano, o Teofilo? Dice: benissimo, tu vuoi stare all'antico; ma intanto dici una sciocchezza perché ciò che è antico evidentemente è stato nuovo; tutto ciò che noi ora chiamiamo antico è stato prima nuovo e, come dirà alla fine, non è questione di nuovo o di antico, come già Aristotele, che era più intelligenze di te che sei un ripetitore passivo e sciocco, sapeva benissimo. La questione non è del nuovo e dell'antico, la questione è di quale sia la vera e quale sia la falsa filosofia. Ora, ci sono due modi di ragionare, due modi di pensare, uno conforme al vostro cervello cristiano-aristotelico, uno conforme al mio cervello non-cristiano e non-aristotelico; il mio modo di vedere, la mia filosofia, è quella che è più antica di tutte le antichità; ma non è degna di rispetto perché antica o più antica, è degna di rispetto perché è vera. Questa vera filosofia è la filosofia dei caldei, degli egizi, degli orfici, dei pitagorici, dei maghi, e via via Bruno ci dà questo singolare, incredibile, straordinario elenco. La filosofia vera è nata prima della filosofia o di ciò che in Occidente si può chiamare filosofia; la filosofia viene prima di Aristotele, prima di Platone, viene prima di parecchi secoli, e non se ne è persa del tutto la traccia, poiché c'è una genealogia che continua: dai caldei, cioè dagli assiro-babilonesi, e dagli egizi si arriva sino ai pitagorici, ai maghi, agli orfici, cioè a quelle sette della cultura greca che erano escluse dalla cultura ufficiale, tenute al bando, ma che tuttora permanevano; quella cultura che noi abbiamo dissotterrato dietro le spalle del Protreptico e della Metafisica di Aristotele, quella cultura che è la cultura cosmologica per eccellenza. Bruno a tale cultura si appella. Ma, si potrebbe dire, questo è solo un esempio; vuole mettere nei guai il povero Prudenzio. Non è così; questo tipo di genealogia Bruno lo ripete più volte, più o meno nello stesso ordine, più o meno cogli stessi termini, salvo che lo allarga, in certe occasioni. Prendiamo una citazione per tutte, dalla Oratio valetudinaria del 1588, che era un'orazione di saluto che Bruno rivolgeva ai dotti di Wittenberg, dove egli era stato accolto dopo essere fuggito dalla Francia; aveva insegnato per due anni in quell'università luterana, sino a che l'intervento dell'autorità non l'aveva cacciato anche da questo luogo, perché egli era senza patria e senza Dio e per di più prete spretato, quindi in odio ai cattolici e protestanti. A Wittenberg Bruno passò forse gli anni più tranquilli della sua vita e prima di andarsene volle rivolgere un discorso di ringraziamento a coloro che l'avevano accolto come loro pari, che gli avevano consentito di

insegnare in questo ateneo, in questa nuova Atene della Germania. Nell'orazione di saluto egli riprende il tema della prisca filosofia e ci presenta un nuovo elenco che si configura così: egiziani, caldei, magi gimnosofisti, orfici, poi tanti altri nel corso dei secoli, e conclude: Alberto Magno, Nicolò da Cusa, Copernico. Che significa questa genealogia rivoluzionaria, astrusa, strana, che non sta in nessun manuale della storia della filosofia, né presente né passata? (E' chiaro chi erano egiziani e caldei; i magi erano i sapienti persiani; gli orfici, cioè i misteri orfici della Grecia; Alberto Magno, cioè il grande padre domenicano della fine del medioevo e degli inizi dell'umanesimo, che aveva fama di mago; Nicolò da Cusa è il grande precursore di Bruno che usa spesso i concetti di Nicolò da Cusa, allargandoli però a dismisura; Copernico infine, già sapplamo, è l'aurora, l'alba). Resta forse oscuro chi fossero i gimnosofisti; erano i sapienti indiani che vennero fatti conoscere all'Occidente da Pirrone, il fondatore della scuola scettica; quando Alessandro Magno iniziò la sua famosa impresa contro la Persia e poi tentò una sortita verso l'India, si tirò dietro non solo un esercito molto addestrato, ma anche una serie di filosofi e di uomini di cultura della Grecia, tra cui il nostro Pirrone. Pirrone vide i gimnosofisti e li descrisse. Ne abbiamo un riferimento in Diogene Laerzio che parla di queste cose (le opere degli scettici sono andate perdute). I gimnosofisti vengono descritti come uomini che girano completamente nudi, col capo rasato, e spregiano ogni forma di sapere comune, ma sono però capaci di una saggezza e di una potenza del pensiero, di un interiore equilibrio, di un interiore dominio che è evidentemente la radice di tutta quella sapienza indiana che ancora oggi ben si conosce. Dai gimnosofisti è certo che lo scetticismo greco assunse alcuni aspetti: il disprezzo per il sapere ufficiale, per ogni teoria, e invece il tentativo di tradurre il sapere in un costume, in un abito di vita, la capacità del dominio delle passioni, la capacità di parlare il linguaggio del senso comune. I gimnosofisti si rifiutavano a ogni dialogo e solo con colui che vedevano inclinato al loro sapere si lasciavano andare a qualche confidenza; ma questo è tipico di tutta la cultura orientale, di tutta la cultura buddhistica nella quale vige un atteggiamento opposto a quello cristiano: il cristiano manda il missionario che deve convertire gli altri, deve salvare l'anima; invece il sapiente buddhista è colui che scappa di fronte ai discepoli, che non vuole parlare ai discepoli, che corre in cima alla montagna, che mette ogni sorta di difficoltà perché il discepolo non lo raggiunga e solo quelli che sopportando e freddo e gelo e intemperie riescono a raggiungerlo, solo questi hanno il dono della parola, dell'annuncio, della confidenza.

PIRRONE

A parte i gimnosofisti, è chiaro che noi siamo di fronte ad un enigma: che ha a che fare Bruno con tutto ciò? Bruno, colui che annunzia l'aurora di Copernico e il sole della nuova filosofia, come mai identifica poi la nuova filosofia con questa paccottiglia orientaleggiante, con questa strana genealogia magica e irrazionale? Ma non hanno detto tutti che Bruno era il profeta dell'età moderna, che era il primo pensatore moderno, che Bruno addirittura era il martire della scienza, colui che morì sul rogo per la libertà di pensiero, per la verità? La soluzione storiografica di questo enigma è stata fornita in gran parte da una studiosa inglese che si chiama Francis Yates e il cui libro più importante tradotto in italiano è Bruno e la tradizione ermetica. Yates va a rivedere tutta quella che si suole chiamare la tradizione ermetica rinascimentale e dimostra, con un'ampiezza di prove che non teme contestazione, che Bruno appartiene alla tradizione magico-ermetica e che in quella tradizione va inquadrato il suo pensiero. Tutto allora si chiarisce e si comincia a comprendere chi è e che cosa vuole Bruno.

F. YATES
Bruno e la Tradizione ermetica.

Che cos'è la tradizione magico-ermetica? Nel corso del Quattrocento

si diffusero in Occidente dei testi detti ermetici, perché attribuiti ad Ermete Trismegisto (che vuol dire Ermete tre volte grande). Ermete Trismegisto sarebbe stato un grande sapiente dell'Egitto antico; la sapienza dell'Egitto antico, e anche della tradizione caldaica, si sarebbero depositate nei trattati, detti appunto ermetici, dei quali il più importante per certi versi è il libro del Pimander, dedicato alla magia. L'arrivo di questi testi in Occidente determinò una impressione enorme: era l'età dell'Umanesimo, era l'età della riscoperta dell'antico, l'età nella quale, per esempio, si ritrovava il manoscritto del De rerum natura di Lucrezio, si ritrovavano i dialoghi perduti di Platone; era l'età insomma in cui tutta l'antichità riemergeva, per così dire, dal seno della terra, quasi miracolosamente. Quando arrivarono i libri ermetici la reazione della cultura fu di stupore; erano dei testi largamente incomprensibili e non ci fu il minimo dubbio da parte di alcuni che fossero antichissimi e che risalissero alla antichità egizia, antichità che aveva preceduto la Grecia di secoli e secoli. In realtà non sono così antichi; quei testi sono successivi alla civiltà greca, sono testi dell'età neoplatonica. Potremmo dire che sono dei falsi, non nel senso che non valgono nulla; sono dei testi che riproducono certo una sapienza antica, ma in un'età non più così antica; rispecchiano una tradizione, ma certamente già manipolata, modificata, trasformata. Questo però non ebbe nell'Umanesimo nessuna importanza, perché nessuno era in grado allora di stabilire tali differenze di date e tutti credettero ciecamente di trovarsi di fronte ai testi della sapienza più antica del mondo. Si cominciò a tradurre i testi in latino e si trovarono molte difficoltà, non solo di tradizione, ma difficoltà morali e religiose. Questi testi erano una continua negazione della tradizione cristiana. Per forza, erano stati scritti in età molto turbolente, nel bel mezzo delle lotte fra il neoplatonismo pagano e il cristianesimo che stava trionfando. Erano testi blasfemi, prevalentemente magico-esoterici. Quindi testi che per molti versi meritavano la condanna delle autorità ecclesiastiche.

L'atteggiamento della cultura del tempo fu quello di assorbire questa sapienza antichissima e di accordarla col cristianesimo, con varie sfumature. Il maestro dei maestri di questa conciliazione fra tradizione ermetica e cristianesimo fu Marsilio Ficino, seguito da Pico della Mirandola, da Agrippa e da tanti altri che cercarono di distinguere tra una magia buona e una cattiva, una magia naturale e una satanica, che cercarono d'interpretare queste tradizioni secondo uno schema, che divenne famoso tra il '400 e il '500, che diceva: alle origini del sapere c'è Mosè, che riceve direttamente da Dio questa sapienza; però Dio aveva anche ispirato i profeti egiziani (Ermete Trismegisto) e ispirerà anche Platone, che non era ignaro della sapienza di Mosè (si facevano complicate elocubrazioni filologiche per dimostrare che Platone aveva attinto gran parte delle sue teorie da Mosè. Voltaire nel '700 ironizzava su ciò c'è una famosa voce dell'Enciclopedia filosofica che si conclude così: sostenere che Platone abbia imparato la sua divina filosofia da Mosè può significare solo due cose: o essere dei grandi asini o essere dei gran birboni). Però nel '400 tutto ciò era normale. Si aveva la convinzione profonda e seria che tutta la sapienza fosse istituita sul piano della salvezza del mondo, sul piano "neoplatonico" e "cristiano" della salvezza del mondo, i cui capisaldi erano Ermete Trismegisto, Mosè, Platone (la rivelazione nella filosofia della verità religiosa), Cristo, che veniva a offrire la verità conclamata e a ricongiungere terra e cielo; e poi Agostino, la filosofia della scolastica e finalmente la Rinascita dell'uomo, la Rinascenza. (Rinascita dell'uomo è però un luogo comune; così interpretiamo noi oggi laici e storicisti; ma per loro era la rinascita della vera fede che si era sfilacciata, perduta nel corso dei secoli della

× PER BRUNO IL CRISTIANESIMO HA DISTRUTTO E CANCELLATO LA VERA FILOSOFIA, EGLI DICE IL CONTRARIO DI QUELLO CHE DICEVA FICINO -

scolastica, che bisognava restaurare; il nemico certo era Aristotele, ma contro Aristotele si faceva balenare questa genealogia neo-platonica: Platone, Plotino, alla base Ermete Trismegisto). Tutti coloro erano gli ermetici, coloro che introducevano nell'Europa del tempo una cultura "alternativa" alla cultura ufficiale, ortodossa, dogmatica, della Chiesa e dello Stato, la cultura di Aristotele e di San Tommaso, la cultura che poi prevarrà dopo grandissima battaglia nel Concilio di Trento. Non bisogna dimenticare che siamo negli anni terribili della Riforma. Lutero ha sollevato mezza Europa e i cristiani cattolici debbono rispondere a tutto questo; la proposta degli ermetici è di tipo neo-platonico.

Bruno è il figlio di questa tradizione, o anche uno degli esponenti di maggior rilievo di questa tradizione. Ecco perché si rifà ai caldei, agli egiziani, agli orfici, a Nicolò da Cusa: egli fa valere questa tradizione. Ma con una differenza radicale che fa la grandezza di Bruno e ripropone l'enigma del suo pensiero. Bruno intende tutto ciò non come la verità profonda del cristianesimo, profetizzata da Ermete, annunciata da Mosè, presentita da Platone, portata in terra dal Cristo e finalmente dichiarata e aperta a tutti gli uomini dalla filosofia cristiana; no, egli intende in termini rovesciati: questa è la sapienza antica, la prisca filosofia che il cristianesimo ha distrutto e cancellato. La sua operazione è sì ermetica, egli deriva sì da questi libri, testi, impostazioni, dalla magia rinascimentale ecc., ma per dire il contrario di quello che dicevano Ficino e tutti o quasi tutti gli ermetici del suo tempo, per dire che questa filosofia non si poteva accordare col cristianesimo; egli veniva ad annunciare il mattino di una nuova religione e la fine della notte che era stato il cristianesimo. Non c'è stato pensatore forse più blasfemo di Bruno e nella misura in cui questo si comprende, si comincia a intuire il perché storico della morte di Bruno.

Come prima cosa diamo un testo quale esempio dell'atteggiamento filo-egiziano e anticristiano di Bruno; poi vedremo alcuni commenti della Yates sulla questione; quindi imposteremo il problema dal punto di vista teoretico.

Il brano è tratto da un dialogo che Bruno scrisse in Inghilterra, cioè Lo spaccio della bestia trionfante, nel quale la componente astrologico-cosmologica e la componente metafisico-morale si trovano perfettamente saldate; un testo dunque, per il tipo di cammino che stiamo facendo, esemplare, sul quale dovremo svolgere parecchie considerazioni. Ora estrapoliamo questo brano, sulla scorta della Yates, che è un bell'esempio dell'egizianismo di Bruno e della sua ostilità al Cristianesimo. Scrive Bruno:

"Non sai, o Asclepio, come l'Egitto sia l'immagine del cielo? La nostra terra è tempio del mondo; ma ohimè, tempo verrà che apparirà l'Egitto invano essere stato religioso cultore della divinitade. Oh, Egitto, Egitto, delle religioni tue rimarranno solamente favole; le tenebre si preponeranno alla luce, la morte sarà giudicata più utile che la vita, nessuno alzerà gli occhi al cielo, il religioso sarà stimato insano, l'empio sarà giudicato prudente, il furioso forte, il pessimo buono. E credetemi che ancora sarà definita pena capitale a colui che s'applicherà alla religione della mente, perché si troveranno nuove giustizie, nuove leggi, nulla si troverà di santo, nulla di religioso, non si dirà cosa degna del cielo o di celesti. Soli angeli perniciosi rimarranno i quali, mischiati con gli uomini, forzeranno i miseri all'audacia di ogni male, come fosse giustizia, donando materia e guerre, rapine, frodi e tutte altre cose contrarie all'anima e giustizia naturale; e questa sarà la vecchiaia e il disordine e la irreligione del mondo. Ma non dubitare, Asclepio, perché dopo che saranno accadute queste cose, allora il signore padre dio, governatore del mondo, l'onnipotente provveditore, senza dubbio do-

(FEDRO 19)

× ECLISSANDOSI QUELLA SAPIENZA NESSUNO ALZERÀ GLI OCCHI AL CIELO
O L'UNICA COSA DEGNA DELL'UOMO È QUELLA DI SCRUTARE IL CIELO

nerà fine a cotal macchia, richiamando il mondo all'antico volto".

Bruno dice qui cose quasi incredibili. Innanzi tutto una prima osservazione: l'Egitto è l'immagine del cielo. Che significa ciò? Non sarebbe comprensibile questa espressione se non ricordassimo quel famoso mito che abbiamo raccontato nelle lezioni introduttive: il mito del mondo che è costruito come un parallelepipede: la base è la terra d'Egitto attraversata dal Nilo, il Nilo che è il centro della terra; i lati che sono il cielo stellato, il sole col suo carro che scende e risale (Iside e Osiride) costantemente ed eternamente. L'Egitto, immagine del cielo, si rifà a questa antichissima cosmologia egiziana di cui abbiamo lungamente parlato e cercato di spiegare come vada intesa e in che modo poteva essere allora vissuta. "La terra, tempio del mondo", questa è una tipica espressione che si rifà alla cultura egizia antica.

Bruno ha una coscienza profonda che la cultura e la sapienza egiziana tramonteranno e non ne resteranno che le vuote parole. Egli non sapeva che i libri ermetici erano falsi, che cioè non erano così antichi come allora si credeva, che non erano la riproduzione genuina di quella sapienza, ma una riproduzione artefatta, molto tardiva, tardiva di millenni addirittura. Questo non lo sapeva, ma aveva la chiara nozione che di tutta l'antica sapienza egizia erano rimasti i frammenti, quei frammenti che Copernico aveva riattaccato insieme ("molto parziali, molto rugginosi" dice Bruno); solo favole assurde erano rimaste di questa sapienza. Ma quello che più interessa è ciò che accade dal momento che questa sapienza si eclissa; e qui leggiamo una cosa per noi notevolissima: "Eclissandosi quella sapienza nessuno alzerà gli occhi al cielo". Ricorderete quanto abbiamo insistito su questo tema dello "scrutare il cielo", quanto ci ha messo in difficoltà l'affermazione di Pitagora e di Anassagora riferite da Aristotele, secondo la quale l'unica cosa degna dell'uomo e per cui la vita merita d'essere vissuta è lo scrutare il cielo. Ricorderete come abbiamo chiarito questa opinione, che di per sè sembra abbastanza stravagante e che sembrava stravagante già ad Aristotele.

Qui Bruno recupera tale tradizione che egli intende dire nei suoi termini, nei termini della sua cultura: la fine della sapienza egizia, la sua eclissi, comporta la fine della sapienza astrologica, la fine della sapienza magica, sicché nessuno più saprà scrutare nel cielo il destino dell'uomo, nessuno più avrà la vera sapienza dell'umano e del divino; quella sapienza che rinasce allora nella astrologia della fine del medioevo, dell'inizio dell'Umanesimo nella magia rinascimentale. E con la fine della sapienza egizia il buono viene scacciato in funzione del pessimo (sembra di leggere Nietzsche), il religioso diventa l'insano, il forte diventa il prepotente e la terra è sottomessa alla gran contesa delle guerre cristiane. Bruno in effetti parla molto chiaro quando dice: "soli angeli perniciosi rimarranno"; al posto dei puri, incontaminati astri della cosmologia egizia, sorgeranno gli angeli cristiani, gli angeli che conducono le muraglia dei cieli e che tengono l'uomo catturato e velano la "nuda natura". D'altra parte non ci sono dubbi quando egli scrive che verrà la fine di questa vecchiaia e disordine e irreligione del mondo, perché, dopo la religione egizia e quella pagana, quale religione è venuta se non quella cristiana per il mondo europeo? E non c'è dubbio che egli definisce vecchiaia, disordine e irreligione tutto il mondo che va dal fraintendimento aristotelico della cultura arcaica al binomio aristotelismo-cristianesimo. Senonché, egli dice, risorge ora l'antico volto della verità. Ora è il momento in cui l'Egitto si prende la sua rivincita; gli dei dell'Egitto ritornano; tornano i veri dei.

La Yates, a proposito di questa fondamentale pagina, dice: "Ritorne

rà la meravigliosa religione magica degli egiziani, le loro leggi morali sostituiranno il caos presente, la profezia del lamento (queste pagine sono il lamento di Asclepio che la Yates dimostra che Bruno ha parafrasato) si avvererà e il segno celeste che proclama il ritorno della luce egiziana a cacciare le tenebre attuali sarà il sole copernicano". Poi, riferendosi a questa tradizione, la Yates dice che Bruno si inserisce nella neoplatonizzazione ficiniana della magia dell'Asclepio e dei testi ermetici, e mette in luce i visibili rapporti tra Bruno e Cornelio Agrippa (quei testi magici del '500 che la tradizione storiografica aveva trascurato e che circolavano nascostamente); dice che Bruno proclama apertamente che il suo egizianismo è una religione, è la buona religione che fu relegata nelle tenebre quando il cristianesimo la distrusse, la proibì con le sue leggi e vi sostituì il culto di cose morte, riti assurdi, cattiva condotta morale e guerre continue. Conclude la Yates con una frase di Bruno: "Mercurio è l'egizio sapientissimo (Mercurio era il dio greco che riprendeva la maschera antica di Ermete", questo per Bruno è il nome della stessa sapienza divina e lo spaccio della bestia trionfante delinea una incipiente riforma morale e religiosa.

Yates

Abbiamo dunque davanti un quadro storico, un quadro storiografico che va interpretato. Vedremo che la Yates non arriva alla soluzione di questi nodi; dal suo punto di vista storiografico, in una pagina abbastanza polemica, dirà: "Smettiamo di considerare Bruno un pensatore moderno". Questa idea che Bruno sia il profeta della scienza, il profeta del pensiero copernicano, il martire del libero pensiero, non sta in piedi. Bruno secondo la Yates, è un pensatore con la faccia rivolta indietro, un pensatore che non ha niente a che vedere con la nascita della scienza moderna; egli è lontano mille miglia da Galilei e da Descartes. Bruno va tenuto entro la corrente ermetica, quella corrente che poi doveva risultare culturalmente sconfitta sia sul piano scientifico (perché prevarrà la visione matematico-scientifica della natura), sia sul piano pratico, perché la chiesa cattolica farà argine di fronte a questa rivoluzione e prevarrà nella controriforma la linea aristotelica tradizionale. Sicché i libri proibiti verranno bruciati; alcuni hanno pagato col carcere, con l'esilio; Bruno stesso ha perduto la vita, in questa battaglia. Tutta una tradizione allora tramonta; essa spiega quel periodo storico, ma non ha niente a che vedere con la nostra modernità.

Ciò in realtà non è accettabile sia storicamente, sia soprattutto teoreticamente. Che significa teoreticamente?

Un corso teoretico è come scavare una sorta di sentiero nella roccia; la roccia è l'insieme del passato storico entro il quale noi cerchiamo di camminare e indubbiamente questo insieme, questa roccia è una potenzialità di molti camminamenti, di molti sentieri. Il sentiero che noi tracciamo con fatica non è certo l'unico ed è caratteristico di questo sentiero il fatto che esso non veda quasi mai la cima, se non di scorcio; nelle sue volute ogni tanto intravvede soltanto il fine del cammino, così come non vede quasi mai sino in fondo i burroni nei quali in ogni momento sta per precipitare. Un cammino teoretico è una scommessa, è un tentativo di percorrere una roccia a scopo "panoramico", ove panoramico significa teoretico, a scopo di veduta del tutto. Noi siamo saldamente appoggiati a una tradizione storica, anzi storiografica; senonché in questa tradizione dobbiamo aprirci una via di comprensione, d'interpretazione. Diamone un esempio.

Abbiamo visto cosa dice la Yates (sebbene in poche battute): "Bruno non è un pensatore moderno". La questione non è naturalmente di rivendicare Bruno, ma di capire qual è la posizione di Bruno nei confronti dei nostri problemi, dei problemi che ci urgono in questo corso. Allora cominceremo a far notare

una cosa. E' verissimo che il pensiero di Bruno come tutto il pensiero ermetico del Rinascimento non trionfò, non ebbe la meglio; però è verissimo che esso non scomparve, che esso rimase anzi sotterraneo e potente. Ed è soltanto la nostra debole storiografia, la nostra debole memoria, che ci fa apparire trascurabile tale tradizione (ma oggi si comincia a capire che essa è sempre meno trascurabile; il libro della Yates ne è a sua volta un luminoso esempio). Ci riferiamo qui al "movimento" che ebbe per tutto il '600 e gli inizi del '700 un notevole peso. Inserito in tale tradizione, non solo Bruno non è morto, non solo non è un pensatore lontano dalla modernità, ma da Bruno si dipartono alcune delle principali strade della modernità.

Cos'è il pensiero libertino? Noi facciamo una strada su uno zoccolo di pietra che è la conoscenza storiografica. Il movimento libertino ebbe manifestazioni soffocate, tenute a freno in tutti i modi attraverso il '600 ed ebbe i suoi eroi, i suoi grandi autori, non ultimo Hobbes. Tutto il pensiero anticristiano di Hobbes ha una precisa radice libertina. I libertini erano i liberi pensatori, ma la propaganda contraria contro la quale dovevano combattere diede alla parola "libertino" tutt'altra accezione. In realtà libertino era colui che sosteneva il libero pensiero in polemica violenta nei confronti della tradizione cristiana, sia cattolica, sia luterana. Ma non si potrebbero intendere due grandissimi movimenti del pensiero moderno senza i libertini; essi sono l'Illuminismo (o una parte, perché l'Illuminismo è tante cose, diciamo l'Illuminismo radicale, materialistico, ateo) e la Massoneria, che ha avuto a sua volta così grande influenza. Tutto questo movimento ha avuto le sue radici nel pensiero libertino. Questa è una linea di tendenza che immediatamente ci fa pensare che sia troppo facile sbrigarsi di Bruno storiograficamente dicendo: egli sta là, collocato tra le sue stelle, fra le sue magie immaginarie, e noi non abbiamo niente a che fare con lui. Abbiamo molto a che fare con lui, siamo ancora pieni di spirito bruniano, nel senso ermetico, illuministico, massonico.

Un altro dei pensatori maledetti della tradizione moderna è Spinoza. Spinoza è l'ateo, perché per lui mondo e dio non si distinguono; il suo è un panteismo tale per cui dio non c'è più. Ma Spinoza, dove aveva le sue radici? Che cosa si manifestava alla base del panteismo spinoziano? Si manifestava Bruno. E dove finisce il panteismo di Spinoza? Qui non si tratta di stabilire solo il nesso storiografico Bruno-Spinoza; Spinoza usa dei termini bruniani, perché certamente lo ha letto. Ma il punto ulteriore è: dove finisce Spinoza, la rivoluzione dello spinozismo? Basterà indicare alcuni nomi: Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach; si va a finire a Feuerbach, all'affermazione "Dio è un'immagine dell'uomo". Salvo che Spinoza forse non lo ha mai detto con tanta chiarezza; Bruno invece, sì; Bruno già diceva: la religione cristiana è idrolatra, è antropomorfa. Egli rovesciava una tradizione antichissima, che diceva che il paganesimo era antropomorfo, e rispondeva: "No", voi siete antropomorfi, perché volete che Dio sia incarnato in una sola figura, nella figura umana.

Da Feuerbach il discorso passa immediatamente a Nietzsche; sicché se noi ragioniamo teoreticamente, se percorriamo questi ideali sentieri nella roccia, stando attenti alle vertigini, un filo molto sottile ma anche molto tenace lega il proclama nietzschiano della morte di Dio, la battaglia anticristiana di tutto Nietzsche, a quello che abbiamo letto ora di Bruno (e ad altro che dobbiamo leggere). Se volessimo usare questa immagine ardita, diciamo che potremmo scrivere un brillante saggio che dimostra che Nietzsche è una maschera di Bruno. Ma in Nietzsche c'è tutta la tradizione illuministica, libertiana, feuerbachiana.

× IL DIONISIACO È IL NESSO ORIENTE-OCCIDENTE -
+ CHI PONE IL PROBLEMA DEL RITORNO ALLE TRADIZIONI ORIENTALI È HEIDEGGER -

E finalmente, il tema dell' "infinito". Sebbene la Yates abbia il merito di collocare Bruno nella prospettiva ermetica e di farci vedere finalmente un Bruno comprensibile, un Bruno che dice cose che non sono folli, che non sono al di là di ogni ragionevolezza, ma che appartengono a una tradizione, mettendoci di fronte una collazione di testi che mostrano come Bruno avesse una sua cultura, una sua formazione e parlasse nell'ambito di una corrente di pensiero ben precisa di quell'età, sebbene questo sia il grande merito della Yates che rende comprensibili certe pagine di Bruno, resta un punto che la Yates riconosce a denti stretti: in nessuno dei testi ermetici è detto che il mondo è infinito. Questa concezione dell'infinità dei mondi, dell'infinità della vita, non c'è, non appartiene ai testi ermetici. La Yates tenta in tutti i modi di trovare un precedente storico; uno di essi si ha certamente ragione di indicarlo nel De rerum natura di Lucrezio, in quegli anni rinato (il De rerum natura è considerato un testo anticristiano). Si nota che in un altro autore inglese del tempo c'è un'affermazione dell'infinità dell'universo, ma qui si cade nella forzatura, nello storiografismo a tutti i costi.

Resta da dire:

a) Che l'infinità di Bruno non ha niente a che fare con l'infinità di Lucrezio. E' tutt'altro concetto. E' in tutt'altra dimensione.
b) Nessuno ha parlato dell'infinito come Bruno; una affermazione occasionale: il mondo potrebbe essere infinito, non è una filosofia, una filosofia impiantata sulla convinzione dell'infinità dell'universo, quella convinzione che non c'era neanche nei riti egizi ai quali Bruno si rifà. E Bruno è consapevole di questa novità. E' consapevole che è Copernico che l'apre, che ciò viene dopo una sapienza antica, rinnovata sì nelle sue intenzioni morali, nei suoi fondamenti, ma con una aggiunta che in quella filosofia non c'era. Bruno è consapevole che l'uomo del futuro è l'uomo dell'infinito, l'uomo che dovrà fare i conti con questo mondo infinito, con questa cosmologia infinita, e che la terra quindi non si può più così semplicemente definire "l'altare del cielo".

Questo cambia tutti i rapporti, trasforma e modifica tutto. Di nuovo Bruno attinge i nostri problemi: l'infinità cosmologica di Nietzsche, l'infinità delle interpretazioni propugnate da Nietzsche, l'infinità della cosmologia scientifica dei nostri giorni, quell'infinità dello spazio-tempo einsteiniano che oggi è tanto discusso.

Ma vediamo anche la cosa, per così dire, all'indietro. Bruno si rifà alle cosmologie caldaico-egizie. E' un fenomeno che riguarda solo il '400 e il '500? Schopenhauer riprende queste cosmologie, le riprende in discussione stretta con quell'altra linea di tendenza che abbiamo visto, quella che culmina con Hegel e che poi cammina per suo conto nella sinistra hegeliana sino a Nietzsche. Schopenhauer opera questo ritorno indietro, a prima della grecità, al mondo dell'oriente, all'oriente come verità dell'occidente. Schopenhauer è il primo ad accorgersi dell'importanza che ha l'oriente in Platone; il confronto Oriente-Occidente diventa cruciale. Di qui Nietzsche ricaverà il "concetto del dionisiaco", cioè di una grecità anteriore alla grecità apollinea, anteriore alla grecità socratica, una grecità antichissima dove il dionisiaco è il nesso Oriente-Occidente.

Ma al di là di Nietzsche chi pone il problema di questo ritorno alle radici orientali è Heidegger. Anche Heidegger si interroga più e più volte sul confronto Oriente-Occidente. Ma non solo Heidegger; anche Foucault pone il problema della grande cesura tra Oriente e Occidente con tutte le conseguenze che ciò che ha avuto per la nostra cultura e per il destino del terzo mondo. Ora il primo che compie questa operazione nel senso moderno, è Bruno. Tutto l'ermetismo l'ha fatto, ma cercando di mettersi d'accordo col cristianesimo rinascimentale; Bruno comprende che non si può, comprende che la questione è più profonda, comprende che è in questione l'uomo europeo; allora si comprendono anche le pagine dove Bruno dice che i popoli extra-europei, che noi abbiamo inondato dei nostri vizi, si prenderanno la loro rivincita. Quella non è una frase che si possa chiudere nell'orizzonte storiografico del Rinascimento; quella è una frase che è viva oggi, qui, ed è guardata dalla prospettiva del ritorno indietro, al confronto tra mondo extra-europeo (oriente) e mondo europeo (occidente). Di tutto questo Bruno è il profeta, come il primo pensatore dell'età moderna.

E' evidente che dietro Bruno emerge una questione più grossa, non solo quella cosmologica che interessa a noi; la questione è: che cosa è stato il Rinascimento (in cui è inserito Bruno) ?. Il Rinascimento non è soltanto una questione storiografica. Dobbiamo impostare il problema nel senso del circolo ermeneutico heideggeriano e chiederci: qual è il nostro futuro, visto che noi proveniamo dal Rinascimento? Heidegger usa i termini "provenienza e destino", ma noi non siamo ancora per lo più capaci di pensarli davvero; noi poniamo sempre e ancora questioni storiografiche nelle quali "provenienza" vuol dire connessione causa-effetto e "destino" vuol dire qualcosa d'irrazionale, che non si sa bene cosa sia. Ma provenienza e destino non vogliono dire considerazione storicistica del passato, per una semplicissima ragione: che la considerazione storicistica del passato viene dal passato; è il passato che si è aperto alla considerazione storicistica di se stesso, è dal passato che noi siamo stati destinati a questo sguardo storicistico.

PROVENIENZA DESTINO

Il problema non è dunque da porsi in questi termini: venne lo storicismo, cioè la considerazione rigorosamente storica, obiettiva, scientifica, basata sui fatti del passato; lo storicismo scoprì che quindi tutto è relativo, i valori sono relativi, la verità è relativa, ecc. No, la questione va radicalmente rovesciata: venne l'esperienza della relatività della verità, la verità si propose all'uomo come relativa; allora venne lo sguardo storicistico nei confronti del passato; solo per quell'esperienza del mutamento nell'esperienza della verità noi potemmo guardare il passato con atteggiamento storico, storicistico, perché la verità si diede in quella guisa che noi chiamiamo relativistica. Il fondamento dello storicismo è la modificazione dello statuto della verità; se no, da dove nasce la pratica dello storicismo? da dove nasce la mentalità storicistica? che cosa la rende possibile, se non appunto la modificazione dell'esperienza della verità?

Bruno non può ancora guardare il passato storicisticamente; egli scrive cose per noi inaccettabili; egli dice: la vera filosofia era quella antica; noi saremo così ricondotti alla nuda natura. Egli non pensa storicamente il passato, non ha uno sguardo storicistico, perché egli ha un'altra esperienza della verità, quella che abbiamo via via letto: la verità è questo darsi e nascondersi della luce degli dei che sono diventati favola, che si sono oscurati ma ora ritornano, ecc. ecc. Bruno segue questo modo neoplatonico, ciclico, di concepire il rapporto tra l'uomo e la verità, e infatti non si potrà mai dire che egli sia uno storicista. Però Bruno, proprio perché comprende che gli orizzonti sono infiniti e che infiniti sono i centri e le periferie e che l'uomo deve fare i conti con l'infinità cosmologica del vero, incarna il primo passo verso l'esperienza della relatività nella verità; relatività che si farà tanto più forte attraverso le linee indicate: libertini, frammassoni, illuministi, idealisti tedeschi, sino a giungere a non molto tempo fa, grosso modo a un secolo fa, in cui l'esperienza di questa verità infinita, e quindi relativa, consentirà all'uomo contemporaneo lo sguardo storicistico, storico, la comprensione storica del passato. Ma è chiaro che per noi

è in questione questo divenire della verità, non lo sguardo storico. E' chiaro quindi che una considerazione storica di Bruno dice solo metà di ciò che importa, ma non dice l'altra metà. L'altra metà è la comprensione della verità di Bruno, dell'inizio di questa esperienza della verità entro la quale noi ci troviamo ancora oggi collocati. E' in questo senso che Bruno, e tutto il Rinascimento, è il nostro destino e la nostra provenienza; cioè non è il nostro passato, ma è il nostro futuro, è il nostro "da pensare". Ed è in questo senso che noi cercheremo di pensare una cosa sola: il problema cosmologico.

Quello che si è sempre detto è che Lo spaccio della bestia trionfante contiene la dottrina morale di Bruno, che è una affermazione al tempo stesso tradizionale e blanda. Nessuno nega che Lo spaccio.. tratti problemi morali, ma la questione in realtà è molto più complessa. Bisogna riconoscere che fino a poco tempo fa, Lo spaccio è rimasta un'opera poco capita, un'opera enigmatica; per lo più gli studiosi la prendevano per una sorta di scherzo, per un ghiribizzo di Bruno, che ne aveva di ghiribizzi, ma non si riteneva che fosse un'opera capitale, seria, profonda, se non per alcuni passaggi: una specie di gioco astrologico, astrologico-morale. Poi la Yates ha messo in luce che di ben altro si trattava, che ben altra era la portata di questo testo e che alla sua radice stavano questioni di rilevante peso, di grande importanza. Bruno non mirava al puro "divertimento" e tutte le questioni astrologiche non erano per così dire posticce, un rivestimento letterario di argomentazioni morali, ma erano proprio il centro dell'opera, ciò di cui si trattava, l'argomento più serio e profondo. La Yates può arrivare a queste conclusioni perché essa ha imboccato felicemente quel filone storiografico che, inserendo Bruno nella tradizione ermetico-magica, chiariva gran parte del suo lavoro, metteva a fuoco ciò che Bruno si proponeva di fare e qual era il messaggio di quel tempo, messaggio che egli veniva tra l'altro trasmettendo per tutta Europa. Ha ragione quindi la Yates quando nel suo libro afferma: " della magia dello Spaccio non si è mai occupato nessuno". E' verissimo: prima della Yates nessuno ha visto nello Spaccio quello che oggi vediamo tutti chiarissimamente, e cioè che è innanzi tutto, anche se non solo, un testo ermetico magico. Voi capite allora che parlare di dottrina morale a proposito di questo libro è assolutamente improprio, anche perché Bruno, per l'età sua, non può avere una dottrina morale come può averla Kant, o come può averla Hegel, o un filosofo dei nostri giorni che ha la logica, la teoria della conoscenza, la metafisica, la fisica e infine la morale; non erano cose adeguate alla cultura e alla mentalità del suo tempo.

Ma, detto questo in linea introduttiva, vediamo di riassumere molto rapidamente, perché l'opera è assai complessa e a noi non interessa di penetrarla tutta, di riassumere dunque per linee generali cosa dice, qual è il sommario degli argomenti di questa opera e con ciò farcene una prima idea.

Si tratta di un dialogo, come le altre opere di Bruno scritte in Inghilterra. I due dialoganti sono: Sofia, cioè la sapienza terrena (bisogna distinguere tra una Sofia terrena e una Sofia celeste, tra una sapienza terrena e una sapienza celeste), e un certo Saulino che non sappiamo chi sia; l'unica cosa che sappiamo è che questo era il cognome del casato materno di Bruno. Che cosa narra Sofia a Saulino? Narra un fatto estremamente mitologico, strano, magico; narra un concilio tra gli Dei dell'Olimpo. Questo concilio sarebbe caduto nel giorno anniversario in cui tutto l'Olimpo celebra la festa della vittoria degli Dei Olimpici sui Titani; è l'anniversario,cioè, della grande battaglia tra i Titani e gli dei Olimpici, raccontata dalla mitologia greca, con la vittoria finale degli Dei Olimpici.

Naturalmente la scelta di questo giorno festivo è una scelta simbolica, chiaramente allusiva: le interpretazioni più correnti sono che Bruno veda, nella lotta tra gli dei Olimpici e i Titani, la lotta tra le forze della civiltà, tra la ragione civile ed umana, e le forze della natura (i Titani sono l'espressione dell'età precivile, pre-istorica, dell'uomo ancora tutto natura, del bestione, per dirla come Vico, tutto stupore e ferocia). I Titani avevano tentato di dare l'assalto al cielo e vengono sconfitti. Ora si celebra questa festa, ma la si celebra in una atmosfera che Giove giudica molto triste. Gli altri Dei no; se la spassano beatamente, ignari, incoscienti, inconsapevoli della situazione. Giove è l'unico che prende coscienza della situazione e, rompendo un'antica consuetudine, impone un concilio per il pomeriggio subito dopo il pranzo, con grande scandalo di tutti gli dei e con qualche scandalo anche di Bruno, che da buon Italiano fa osservare a Saulino che non si fanno queste cose dopo pranzo, quando occorre digerire e stare tranquilli. Ma non c'è niente da fare, gli dei devono presentarsi a questa convocazione e Giove tiene loro un lungo discorso. In esso il re degli dei, il padre degli dei di cui sono note le caratteristiche mitologiche (un Dio non certo incline alla malinconia) si presenta invece con la cenere sul capo e recita tutta una sorta di autoconfessione pubblica, riconoscendo i suoi peccati e quelli degli altri dei. Egli dice: " Ma come possiamo noi oggi festeggiare questa ricorrenza che dovrebbe essere lieta e gloriosa senza badare al fatto che noi non contiamo più nulla, che la terra non ci onora più, che nessuno più sacrifica per noi, che il nostro culto è andato distrutto, i nostri templi sono tutti diroccati, cioè che noi non esistiamo più per la coscienza degli uomini? E d'altra parte, come possiamo lamentarci di questa negligenza degli uomini, visto che ce la siamo meritata? Ce la siamo meritata per tutta quella serie di follie, di nequizie, di violenze e di errori che in fondo noi abbiamo compiuto". Egli elenca le tradizionali favole della mitologia che non presentano certo gli dei come stinchi di santo; gli dei"facevano la loro" del tutto senza pagare dazio. E Giove dice: "In verità il dazio lo paghiamo, e lo vediamo nell'indifferenza della Terra verso di noi. Ma lo vediamo ancor più nel fatto che i vizi che guadagnato l'Olimpo, si sono poi dall'Olimpo diffusi in tutta la Terra, e tutta la Terra è piena di questi stessi vizi di cui noi abbiamo dato il nefasto esempio".

Che fare allora? Giove propone una grande riforma, una grande restaurazione, un grande mutamento. Mutamento che, Giove dice, deve prendere avvio dal cielo. Noi dobbiamo partire da una riforma celeste per ottenere una riforma terrena. E quando dice celeste non intende una immagine retorica, intende che bisogna letteralmente riformare la cosmologia, la cosmologia celeste. Facendo cosa? Facendo finalmente quello che dice il titolo, a prima vista un po' strano, di quest'opera: operando Lo spaccio della bestia trionfante. Lo spaccio vuol dire la cacciata. Ancora oggi noi usiamo la voce verbale "spacciare", in un senso un po' trasformato, e qui spaccio vuol dire dare spaccio, mandare via: dobbiamo cacciare dal cielo la bestia trionfante.

Chi è la bestia trionfante? Qualche commentatore di Bruno un tempo pensava che fosse il Papa, perché siccome tutta l'opera era chiaramente ostile al cattolicesimo, o quanto meno al cristianesimo, si pensava che la bestia fosse lui, il Pontefice, perché era noto che Bruno era blasfemo; ma non c'è nessuna ragione per questa identificazione. Nella lettera dedicatoria dell'opera, Bruno spiega chiaramente cosa intende con l'immagine della bestia: la bestia in realtà sono i vizi, sono gli errori degli dei e degli uomini, ed in particolare la bestia sono le bestie, quelle bestie che stanno nel cielo, secondo la mitologia pagana: cioè l'Orsa, lo Scorpione, il Toro, il Capricorno, i Pesci e così via. Noi, dice Giove, abbiamo riempito il cielo di immonde e stupide bestie, e queste sono le costellazioni che brillano sulla testa degli uomini e che dovrebbero indicare agli uomini il cammino della virtù. Però non ci sono solo le bestie nel cielo. Le costellazioni, oltre ad essere talvolta identificate con questi animali, sono legate a vicende e personaggi ancora più sconvenienti e scandalosi: figli illegittimi, concubini e concubine; tutti gli dei hanno messo in cielo l'oggetto dei loro amori, quasi sempre illegittimi per la legge umana o morale, cioè amori incestuosi, o comunque moralmente non pregevoli. Tutto ciò, dice Giove, va cancellato, dobbiamo cacciare dal cielo queste cattive immagini, dobbiamo impedire che le stelle siano invase da questi mostri che sono poi i mostri della nostra nequizia, che sono la oggettivazione dei nostri vizi.

Gli dei sono d'accordo. E allora Giove convoca tre giorni dopo un altro concilio, nel quale bisognerà stabilire con oculata ragione cosa mettere al posto degli animali e dei personaggi scandalosi, che cosa mettere avendo ben calibrato tutti i pro e i contro. Tutto il libro è sostanzialmente la narrazione di questo dibattito fra gli dei. Via via, coloro che prenderanno il posto delle divinità cacciate, le nuove divinità, sono presentate come figure allegoriche che parlano di loro stesse e che fanno l'auto-elogio. Troviamo la Verità, la Giustizia, la Fortezza, la Carità, ecc. Tutte queste, che sono le virtù buone, le qualità buone, vengono stabilite al posto delle vecchie bestie e dei miti vecchi, e assurgono al cielo. Non tutte; alcune non trovano posto nel cielo, ma avranno mansioni particolari, come la Ricchezza, la Povertà, la Fortuna; insomma si ricostituisce un nuovo cosmo. Si delinea una nuova cosmologia, non più olimpica, nel senso che non è più quella pagana tradizionale, e tuttavia secondo una natura morale. Ma di quale natura? Questo è facile a vedersi oggi; la natura di questa nuova cosmologia è egiziana, risale o intende risalire all'Egitto antico. E infatti, nella terza parte del dialogo, oltre agli interlocutori abituali (che oltre a Sofia e Saulino sono, nel concilio celeste, gli dei planetari, il dio Momo, che ha una grande parte, e altre divinità), prende una posizione di grande rilievo la dea Iside, simbolo evidente della religione egizia. Ed è proprio la dea Iside che restaura l'antica religione e l'antica morale.

Questa la struttura generale del dialogo. Ma per avere un esempio più chiaro, per avere una pagina che ci faccia da guida, leggiamo una parte della allocuzione di Giove agli dei; vediamo ciò che esattamente dice.

Giove ha appena finito di elencare le malvagità sue e dei suoi colleghi in divinità. Dopo questo elenco così si esprime: "Ecco o dei l'opera nostra" (ecco quello che abbiamo fatto) "ecco le nostre manifatture" (quello che le nostre mani hanno fatto) "con le quali ne rendemo onorati al cielo". Naturalmente lo dice in senso ironico, in senso sarcastico. "Vedete che belle fabriche, non molto dissimili a quelle che sogliono far li fanciulli quando contrattano la luta" (cioè la terra, il fango) "la pasta, le misouglie, le frasche e festuche, tentando di imitare l'opre di maggiori". Cosa vuol dire? Guardate che bell'edificio abbiamo costruito; un edificio, una cosmologia di fango e di foglie, come i bambini quando fanno le loro costruzioni. "Pensate che non dobbiamo render raggione e conto di queste? Possete persuadervi che dell'opere ociose (oziose) saremo meno richiesti, interrogati, giudicati e condannati che delle ociose parole? La dea Giustizia, la dea Temperanza, la dea Costanza, la dea Liberalitate, la dea Pazienza, la dea Veritate, la dea Mnemosine (la dea della memoria), la dea Sofia (la Sofia Celeste) e tante altre dee e dei vanno banditi, non solo dal cielo, ma et oltre dalla terra; ed in loro loco e negli eminenti palagi edificati dall'alta provvidenza per residenza loro vi si veggono delfini, capre, corvi, serpenti ed altre sporcarie, capricci e leggerezze. Se vi par questa cosa inconveniente, e ne tocca il rimorso della coscienza per il bene che non abbiamo fatto, quanto più dovete meco considerare che dobbiamo esser puniti e trafitti per le gravissime scelleraggini e delitti che commessi avendono, non solamente non ne siamo ripentiti ed emendati, ma oltre ne abbiamo celebrati i trionfi e drizzati come trofei, non in un tempio labile e ruinoso, non in tempio terrestre, ma nel cielo e nelle stelle eterne". E ancora alla fine dirà (vedete qual è il tono, vi do un altro esempio di questo tono bruniano): "Su, su o dei, tolgansi dal cielo queste larve (queste ombre), statue, figure, immagini, ritratti, processi ed istorie de le nostre avarizie, libidini, furti, sdegni, dispetti ed onte. Che passe, che passe questa notte acra e fosca dei nostri errori. (E questa immagine della notte fosca, della notte acra, ritorna come una specie di ritornello, viene più volte utilizzata; e poi si introdurrà il gioco, alla fine dell'opera, tra la notte fosca che tramonta e il mattino che risorge, il mattino della civiltà egiziana. Ma ricordiamoci tutti, perché questa è la nostra intenzionalità di lettura, delle stesse immagini, la notte e il mattino, l'Occidente e l'Oriente, che usa Heidegger quando si riferisce a questioni che abbiamo a suo tempo visto). "Che passe questa notte acra e fosca dei nostri errori perché la vaga aurora del nuovo giorno della giustizia ne invita (ci invita). E disponiamoci di maniera tale al sole, che è per uscire, che non ne discuopra così come siamo immondi". Ora, il sole che sta per uscire, sappiamo tutti già che cosa è, è la Nolana filosofia preparata da quell'Aurora che è la filosofia, la scienza Copernicana. "Bisogna mondare e renderci belli; non solamente noi, ma anco le nostre stanze e gli nostri tetti fia mestiero che siano puliti e netti; dobbiamo interiormente ed esteriormente ripurgarci. Disponiamoci, dico, prima nel cielo che intellettualmente è dentro di noi e poi in questo sensibile che corporalmente si presenta agli occhi". Quindi la riforma, la restaurazione morale

avviene prima in quel cielo che è interiore, il cielo dell'anima, poi in quel cielo che è visibile, il cielo esterno. Anche questo è un tema molto ricorrente. Nella dedicatoria si parlerà di ogni singolo uomo come un cosmo, come un intero cielo, sicché si interpreterà poi questa riforma come riforma della personalità morale. Ma c'è da dire che è per la prima volta che noi troviamo in un autore dell'umanesimo questa chiara concezione della personalità in un senso moderno della parola, come già potremo trovarla più avanti nella morale kantiana, per dare un esempio. "Togliamo via dal cielo dello animo nostro (e poi di quello sensibile) l'Orsa della difformità, la [illegible] della [illegible], ecc.ecc., il Drago dell'invidia, il Cigno dell'impudenza...", e via via; non vi leggo tutto questo lunghissimo elenco, nel quale c'è da notare l'Argonave dell'Avarizia, tema che già abbiamo incontrato. Conclude: "Se così, o Dei, purgheremo la nostra abitazione, se così renderemo novo il nostro cielo, nove saranno le costellazioni, e l'influssi (gli influssi delle stelle), nove le impressioni, nove fortune; perohè da questo mondo superiore pende il tutto".(perché mutare la cosmologia superiore vuol dire mutare completamente l'universo umano, secondo una visione magico-astrologica).

Direi che possa bastare come saggio del testo; oredo che siamo tutti orientati verso ciò che il testo dice per poter ora affrontare la questione del suo significato. Ma prima diamo ancora la parola alla Yates, vediamo cosa dice lo storico, quello storico che ci ha dato la chiave di questo testo, e ce ne ha data l'interpretazione; vediamo la sua interpretazione leggendo un paio di paginette nelle quali la questione è affrontata in maniera sintetica e riassuntiva.

Dice la Yates: "la peculiarità della riforma dello Spacio è che essa ha il suo inizio in cielo".(lo abbiamo letto; la riforma inizia dal cielo, dalla volta celeste). "Sono le immagini delle costellazioni dello zodiaco e quelle delle costellazioni boreali e australi ad essere riformate". (Infatti il libro di Bruno reca un elenco di 48 immagini che partono dall'emisfero boreale del cielo, scendono alle 12 immagini dello zodiaco e poi scendono alle immagini dell'emisfero australe e coprono l'intera volta celeste nelle sue 48 costellazioni; 48 seguendo una certa tradizione che la Yates non si è lasciata sfuggire). "Tutto ciò da un concilio degli dei planetari convocati a questo scopo da Giove. Fra gli oratori nel consesso celeste investito di tale compito figurano: la divina Sofia (cioè la Sofia celeste), Iside e Momo". (Momo è una divinità, come dire, satiresca, è un dio dalla pronta battuta, un dio che fa un po' la parte del buffone degli dei, cioè di colui che scherzando dice anche profonde verità).Ma non ha tanta importanza questo; ha importanza il fatto della presenza di Momo, la presenza storica, e ora vedremo perché: "L'idea di una riforma che cominci in cielo, mediante il riordinamento e la purificazione delle immagini celesti potrebbe essere stata suggerita a Bruno da un trattato ermetico, che non è appartenente al "corpus ermeticum" ; è un trattato ermetico fuori da questa raccolta, ma appartiene alla raccolta di Stobeo nella sua antologia e cioè quel trattato che ha il nome "Koré Kosmon" cioè la Vergine del Mondo o la Figlia del mondo, come anche si traduce. Infatti questo trattato era stato fatto conoscere nella cultura rinascimentale dal Patrizi in traduzione latina,

con il titolo "Minerva Mundi". C'è poi una questione di date che la Yates affronta; non si sa bene se Bruno abbia potuto utilizzare questa traduzione, che non era ancora apparsa a stampa ma poteva circolare manoscritta; può darsi che Bruno si sia letto il trattato in Greco, visto che è presumibile che il Greco doveva conoscerlo abbastanza da poter seguire un trattato che si occupava delle sue questioni. "Certo è - secondo la Yates- che non è dubbia la dipendenza dello Spaccio da questo trattato ermetico della "Minerva Mundi". Infatti il trattato (ecco le prove che da la Yates) ha la forma di un dialogo fra Iside e suo figlio Oro, nel quale interviene anche Momo".(ecco l'importanza della presenza di questa divinità). Cosa dice questo trattato? La Yates ce ne fa un sunto: " Iside comincia con il descrivere la creazione, una prima fase della quale fu costituita dall'ordinamento delle immagini celesti da cui dipendono tutte le cose inferiori. Furono create in seguito le cose del mondo inferiore, ma la natura inferiore non risultò soddisfacente. Perciò Dio decise di creare l'uomo. Convocò un concilio degli Dei che si offrirono di dare il loro aiuto e ciascun dio planetario attribuì all'uomo i suoi doni caratteristici. (Tutto ciò è anche nella tradizione mitologica greca, ricordata ancora da Platone; e cioè gli dei che devono dare dei doni a questo strano animale che è l'uomo, che non ha corna, non ha artigli e quindi è nudo e povero; e allora ognuno gli dà un dono e, insomma, nasce quell'animale che poi crea una quantità di sconquassi, perché non è né animale né Dio, ma una via di mezzo. Qui abbiamo una tradizione un po' diversa, ma probabilmente dipendente da questa radice greca. Badate che per Bruno però, come sapete, tale tradizione è antecedente ai miti greci, perché lui crede, come tutti al suo tempo, nell'antichità vertiginosa di questi testi). "Dopo la creazione dell'uomo - continua la Yates riassumendo il trattato ricordato sopra - le cose andarono di male in peggio e Dio convocò di nuovo un'assemblea plenaria degli dei, proprio come Giove raduna gli dei nello Spaccio bruniano per organizzare una riforma. L'ignoranza che fino allora aveva regnato indisturbata viene cacciata. Gli elementi furono liberati dalla loro corruzione e ricevettero una seconda effusione della natura divina. Il trattato termina, come quello di Bruno, con le lodi di Iside e Osiride che hanno posto fine agli eccidi, hanno restaurato la giustizia e che, avendo saputo da Ermete come dovesse essere mantenuta una correlazione simpatica (cioè, la simpatia magica, intende dire) fra le case inferiori e quelle superiori, hanno istituito sulla terra le funzioni sacre e i misteri terrestri ad imitazione dei misteri celesti". Dice la Yates: "Il trattato è assai oscuro, ne ho riassunto solo alcuni punti per rendere possibile un confronto con lo Spaccio bruniano, dove fra gli interlocutori compaiono infatti Sofia, Iside e Momo; non compare invece Oro, il figlio di Iside. Gli Dei sono convocati anche lì in concilio, anche loro devono procedere a riformare le immagini celesti e da ciò deve derivare una riforma generale dell'umanità, caratterizzata dal ritorno dell'etica e della religione egiziana antica. E poi-dice- c'è anche tutta una serie di aspetti anche lucianeschi (cioè che si rifanno alla tradizione delle opere di Luciano), ma lasciamo queste che per noi sono cose marginali.

× LO SPACCIO DEL BRUNO RIPRODUCE E DERIVA DALL'OPERA "MINERVA MUNDI" –
+ BRUNO APPARTIENE A QUESTA TRADIZIONE. ALL'ORIGINE ERMETICA DELL'IDEA DELLA RIGENERAZIONE MORALE CHE SI ATTUA IN UN CONTESTO COSMOLOGICO.

Quindi la Yates mostra che, non solo lo Spaccio non è un ghiribizzo che chissà da dove viene; l'opera deriva chiaramente dalla tradizione ermetica; e non in modo generico, per i numerosi riferimenti che vi si possono trovare; ma sembra addirittura un calco di un testo ermetico preciso, la "Minerva Mundi", la Vergine del Mondo, di cui riproduce infatti molti aspetti, anche se non tutti.

Conclusione della Yates: "Riusciamo finalmente a capire, almeno a cominciare a capire in parte, che cosa significhi la riforma celeste di Bruno (...) la vecchiaia del mondo, sopraggiunta con il crollo della religione e delle leggi morali egiziane, è finita: la religione magica riprende il suo posto nei cieli e con essa rivivono le virtù della civiltà e della società egiziana". Bruno quindi appartiene a questa tradizione, all'origine ermetica dell'idea della rigenerazione morale che si attua in un contesto cosmologico, anche se la Yates riconosce che l'aspetto cosmologico del discorso bruniano non è così chiaro nei testi ermetici, non è così insistito e preciso come in Bruno. E' un fatto però che al concilio di Bruno partecipano gli dei planetari, cioè gli dei che simboleggiano o danno nome ai pianeti (Giove, Apollo, Mercurio, Saturno, Marte, Venere e Diana e Sole e Luna indicati con le loro denominazioni greche. Poi ci sono anche altri dei: Giunone, Minerva, Nettuno e la famosa Iside). Ora, in ciascuno di questi dei, dice Bruno stesso nella lettera dedicatoria, bisogna vedere le virtù e le potenze dell'anima lì raffigurate. Questa riforma, quindi, che comincia dal cielo, è nello stesso tempo la riforma di una personalità, dice la Yates, solare, di una personalità prevalentemente solare da intendere in questo senso: che Bruno, come già Pico della Mirandola per certi aspetti, vuole proporre all'umanità una riforma, una restaurazione che consenta agli uomini di utilizzare gli influssi benefici delle stelle e di rifiutare gli influssi maligni. Allora lo Spaccio vorrebbe dire questo: l'uomo, riacquistata la magia, la sapienza egiziana, la capacità egiziana di distinguere il vero dal falso, il bene dal male, e di recuperare i riti originali che per "simpatia" mettevano in collegamento terra e cielo, è ora finalmente in grado di proteggersi dalle influenze maligne, che sono le bestie spacciate dal cielo, e invece di lasciarsi invadere, per così dire, da influenze benigne, che sono le nuove divinità fatte assurgere nell'Olimpo: la Verità, la Giustizia, la Pietà ecc.; di qui la riforma e la rivoluzione morale.

Naturalmente non c'è dubbio che la Yates abbia ragione. Ha ragione e ne dà una tale ampiezza di prove che bisognerebbe possedere una erudizione più grande della sua (cosa davvero rara) per poterla criticare negli aspetti particolari della sua ricostruzione, molto convincente e accettata ormai da molti. Ma, come avete visto, e per questo ho letto e sunteggiato alcune pagine precise della Yates, il suo discorso è strettamente storico; non oltrepassa l'ambito storiografico; non può e non vuole, beninteso, oltrepassarlo; la Yates scrive delle opere di storiografia filosofico-culturale, di storia delle idee. L' "interpretante", la pre-comprensione che muove la Yates è una pre-comprensione storiografica, seppure ad altissimo livello. La precomprensione sulla base della quale ci muoviamo noi, l'interpretante nel

quale noi ci siamo inseriti sin dalla prima lezione, è di altra natura, è di natura teoretica; è come un sentiero nella roccia attraverso il quale noi tentiamo di aprirci un cammino che ha intenzionalità diverse, che si lega naturalmente alla tradizione storiografica, perché, senza di essa, noi finiremmo nel vuoto; camminiamo su una salda roccia grazie alla Yates. Ma camminiamo per un'altra via, in un altro modo, e con altre direzioni. Ciò mostrerà, io confido, che quegli stessi problemi che alla storiografia della Yates risultano oscuri, non risultano tali per caso; risultano oscuri per una mancanza di comprensione teoretica del punto in cui Bruno va collocato, nell'orizzonte complessivo della storia della cosmologia occidentale. Ci sono almeno 4 questioni (se ne potrebbero proporre di più) alle quali la Yates non risponde in modo esauriente; non risponde perché non può rispondere, perché chi lavora sui documenti deve stare sul documento; non può oltrepassare il documento, non può porre domande di un certo tipo al documento, e se il documento non c'è non se lo può fabbricare. Vediamo di formulare queste quattro domande.

La prima domanda è questa: D'accordo per la tradizione ermetica, d'accordo per l'astrologia, gli influssi delle stelle ecc., d'accordo per il rapporto evidentemente stretto, indiscutibile che lega lo Spaccio della bestia trionfante con la Minerva Mundi, cioè con quel trattato ermetico di cui si è detto. Ma tutto ciò come si collega con la tematica copernicana dell'infinito? Come si legano queste due cose? E' una questione che imbarazza molto la Yates, e che è ragionevole che la imbarazzi; sono due cose così diverse! Eppure sono tutte due presenti con una forza unitaria, straordinaria, non solo in questo scritto, ma in tutti gli scritti di Bruno. La Yates come se la cava? giustamente da storica, dicendo: Quando Bruno si trovò tra mano il libro famoso di Copernico, da che cosa poteva essere colpito? non dalle considerazioni e deduzioni matematiche di Copernico, che è dubbio potesse capire fino in fondo. Quello che lo colpì certamente fu un vezzo di Copernico: il vezzo di mettere accanto alle tavole che rappresentavano graficamente la nuova cosmologia ipotetica e matematica (ipotetica perché sapete che Copernico è prudente) in cui si vede che la Terra gira intorno al Sole, di mettere accanto, dicevamo, dei simboli ermetici. E Bruno certamente fu colpito da quei simboli, data la sua cultura, la sua formazione, dato che egli veniva dalla cultura ermetica. Pensò dunque Bruno che quel che Copernico non aveva il coraggio di fare apertamente, o che forse non aveva compreso sino in fondo, fosse un tentativo di restaurazione della cosmologia egizia, contenuta nei testi ermetici; per questo egli metteva quei sigilli, quei simboli. In tal modo, dice la Yates, Bruno frainte se le intenzioni di Copernico (resta oscuro anche perché Copernico mettesse questi simboli ermetici), fraintese il carattere matematico-scientifico moderno dell'opera di Copernico e ciò dimostra in conclusione, per la Yates, che Bruno non è un pensatore moderno. Lo si vede già nella lettura che fa di Copernico, in cui lo fraintende, non lo capisce. Chi capirà Copernico sarà Galilei, non Bruno. Anche se disgrazia o destino ha voluto che fosse Bruno il martire di Copernico, il primo che va sul rogo.(e anche qui c'è da discutere, perché Bruno non fu tanto

× BRUNO CONSIDERA LA RELIGIONE PAGANA PIÙ GENUINA DI QUELLA CRISTIANA, PERÒ TUTTO IL LIBRO E' ANCHE UNA POLEMICA CONTRO GLI DEI PAGANI, CONTRO LE COSTELLAZIONI PAGANE-

bruciato per il copernicanesimo, quanto per altre ragioni: Copernico divenne una questione "calda" un po' più tardi). Tutto ciò è però insufficiente e non si è risolto il problema, l'interrogativo. Perchè allora l'insistenza bruniana sul copernicanesimo, cosa vede nel copernicanesimo? Non poteva limitarsi a dire che il copernicanesimo era semplicemente il ritorno della filosofia e della cosmologia egizia? Bruno non dice questo, dice altro. Dice sì che Copernico riaccosta i frammenti di un antico sapere, ma sa benissimo che quello che ha detto Copernico non lo ha detto nessuno prima di Copernico. Nessuno l'aveva visto con tanta chiarezza, e Copernico è l'aurora di un sole che certamente restaura la sapienza egizia, ma Bruno non pensa per questo che dobbiamo ricostruire le piramidi, vestirci da egizi, e così via; sa benissimo che ciò che accade è una cosa nuova anche rispetto all'Egitto. E allora qual è il rapporto tra ermetismo, magia e copernicanesimo? Ciò non risulta chiaramente da nessuna indagine storiografica.

Secondo problema: Che cosa significa la critica agli dei pagani? Bruno più volte fa capire , talvolta persino con un coraggio forse eccessivo, che lui considera più genuina la religione pagana della religione cristiana; però è anche chiarissimo che tutto il libro è una polemica contro gli dei pagani, contro le costellazioni pagane. La lettura facilona dice : (diceva, adesso con la Yates non si può dire più) " è chiaro, Bruno usa queste immagini, si serve della mitologia greca, per parlare del suo tempo e quindi i vizi di cui parla non si riferiscono alla mitologia greca, sono immagini letterarie, retoriche". Ma intanto Bruno dice che i vizi dell'Olimpo sono già in Terra; quindi non aveva bisogno di immagini per dir questo. In secondo luogo la questione, dopo che la Yates la ha impostata nel suo giusto modo, dimostrando che non si tratta di immagini retoriche ma di contenuti reali secondo la mentalità di Bruno, solleva l'interrogativo: chi è che viene attaccato, e perchè? Perché gli dei pagani vengono " spacciati "? Perché è chiaro che Giove non è più Giove una volta che abbiamo buttato fuori dal cielo le sue amanti, i suoi figli ecc. ecc.; il Giove che ne esce si chiama ancora così per comodità di discorso, ma è un altro dio, è un altro mondo. Che cosa viene buttato fuori? Bruno ci fa capire che cosa gli dei olimpici avevano fatto, quale era l'impresa compiuta dal - l'Olimpo contro i Titani. Ma Bruno non sta compiendo la stessa impresa? Non sta scalando l'Olimpo e cacciando gli dei? Quale è il significato che è da attribuire a queste immagini?

Terza domanda : C'è una riforma, è propugnata una grande riforma; il libro è, direi, più politico che morale. (Non a caso ad un certo punto Bruno vi introdurrà Enrico III di Francia, al quale verrà attribuita la corona del cielo, con una serie di considerazioni circa i rapporti tra la Francia e l'Inghilterra; c'è la delineazione di un partito politico europeo che contrasta la Spagna contro-riformistica). Ma allora questa riforma si può presentare come ce la presenta la Yates, come una riforma dell'Egitto? Pensa davvero alla riforma dell'Egitto Bruno? Che egli sia convinto per molti motivi che c'è una sapienza antichissima che risorge, che c'è la vera antica filosofia , la nuda natura che ritorna , è indubbio; si tratta di temi suoi e non solo suoi in

× L'UNICO CONCETTO DI FONDO CHE QUALIFICA BRUNO È QUELLO DI INFINITO-

quell'epoca. Ma quello che Bruno vuol fare è ben altro che una semplice operazione culturale del tipo " adoriamo l'Egitto " o " leggiamo tutti quanti la sapienza egiziana ". Ciò che lui vuol fare è un'opera immediata, politica, reale, che poi tenterà di fare anche in Germania, per la quale verrà a Venezia e per la quale morirà. Ma allora che riforma è quella che Bruno ha in mente? Che cosa ha veramente in animo di fare?

E infine l'ultima domanda, quella per noi di maggior peso: quale è l'importanza in tutto questo discorso della cosmologia. Si può risolvere ogni problema dicendo: è una pura questione astrologica; Bruno era un mago, un astrologo (a quel tempo l'Europa ne era piena) e quindi parla delle stelle semplicemante perché crede nell'influsso delle stelle sulle vicende umane. E' tutto qui? Si tratta solo di questo? O la questione cosmologica ha per Bruno una portata di ben altra ampiezza? Ecco le domande. Ora cominceremo a dipanarle.

Iniziamo il primo punto, la prima questione che, ripeto, suona in questi termini:d'accordo con tutto quello che la Yates ci insegna circa il nesso " Bruno e l'ermetismo ", Bruno - restaurazione della sapienza egiziana. Ma allore come si inserisce in questo contesto il problema copernicano, la questione copernicana, in particolare il concetto per il quale Bruno sarà giustamente più famoso: il concetto di infinito che non è copernicano, come sapete, ma è una dilatazione della rivoluzione copernicana? Affrontare questo punto, naturalmente, non è qui possibile fino in fondo; se noi volessimo chiarire fino in fondo la questione che qui si è posta sul tappeto dovremmo metterci a studiare in maniera molto minuziosa quella che si potrebbe chiamare la metafisica di Bruno, che poi è estremamente complessa e ardua e che presuppone una conoscenza molto approfondita non soltanto di Aristotele ma addirittura di tutta la tradizione neoplatonica, addirittura di tutta la filosofia ebraica e araba, una buona conoscenza per esempio di Averroè, di Maimonide, ecc. Un compito che certamente sarebbe superiore alle nostre forze. Ma non è questo che ora interessa; noi dobbiamo semplicemente renderci conto della operazione che Bruno fa, tenendo presenti alcuni aspetti essenziali, alcune linee generali di questa operazione.

L'indicazione più ampia che io vi posso dare, il quadro generale, la cornice nella quale inserisce tutto ciò che ora diremo e leggeremo, è questa: in Bruno avviene una grande riforma dei concetti della metafisica classica. Badate, Bruno non inventa nuovi concetti, nel senso che non da nome a nuovi concetti; non ci sono parole che qualificano la filosofia di Bruno come per esempio " sostanza ", se pensiamo alla filosofia di Aristotele, o " dialettica ", se pensiamo a Hegel, ecc; non c'è un concetto che noi potremmo usare e dire subito: questo è Bruno. Perché Bruno essenzialmente si serve dei concetti tradizionali, della tradizione filosofica; l'unico concetto in fondo che lo qualifica è il concetto di infinito, ma è un concetto che non è chiarito, nei suoi nessi interni, e non è certamente solo bruniano. Bruno quindi parla di sostanza, di causa, di materia, di forma, di causa efficente, parla dell'uno, del molteplice, degli accidenti, delle ragioni accidentali, e delle ragioni essenziali, parla delle ragioni seminali degli Stoici, parla con un linguaggio prevalentemente neoplatonico-cusaniano e non

× PER BRUNO LA MATERIA DELL'UNIVERSO, INFINITA, E' IL FONDAMENTO DI TUTTO (QUESTA MATERIA E' LA MATERIA SOSTANZIALE DELL'UNIVERSO) LA MATERIA E' LA VERA REALTA' DELL'UNIVERSO A UN CERTO PUNTO SI ARRIVERA' A COMPRENDERE CHE QUESTA MATERIA E' DIO -

inventa nulla sul piano della terminologia. Questa è poi una delle ragioni che rendono ardua la comprensione del suo pensiero. Quello però che fa, che sicuramente fa, è di trasformare alla radice tutti questi concetti, di rinnovarli profondamente, di ricostruirli dalle fondamenta e di stravolgerli talora completamente. Sia portandoli alla loro estrema conseguenza, sia addirittura proprio capovolgendone il senso; vi darò un esempio rapidissimo, rapidissimo perchè lo dirò in poche battute: Bruno si serve del concetto di materia e si serve del concetto di forma; nella tradizione aristotelica materia e forma si uniscono a determinare l'ente, l'individuo, quello che Aristotele chiama anche "sinolo"; l'individuo, l'ente, ciò che è reale è costituito dalla sintesi di materia e forma, dove la forma è l'εἶδος di Platone, in parole molto povere, è la specie o anche il genere nella classificazione che Aristotele fa delle categorie, e la materia, come sapete, è la pura potenza di acquisire forma. Bene: Bruno prende questi due concetti e li capovolge completamente: la funzione che era della forma l'attribuisce alla materia, la funzione che era della materia l'attribuisce alla forma; ma fa anche di più: chiama materia qualcosa che nella filosofia aristotelica non si trova minimamnete e accusa Aristotele di confondere materia e forma. In che modo? In tanti modi, ma seguo un esempio perchè è più facile. Egli dice: gli antichi si riferivano sempre all'esempio delle arti per distinguere la materia dalla forma, e dicevano: prendiamo per esempio un tavolo, una seggiola, quel che volete: la materia è il legno fornito dall'albero: ma il legno fornito dall'albero non ha la forma del tavolo; la forma del tavolo è quella che viene appunto introdotta dall'artefice, dall'artigiano che piega la materia a questa forma. Bruno osserva: in realtà la materia dell'albero, così come la forma del tavolo, sono ancora tutte forme, non sono arrivete alla materia vera e propria. Se chiedete ad Aristotele, Aristotele vi risponde: sono d'accordo, perché anche la materia dell'albero è una materia formata, è appunto un albero. Nel caso delle arti abbiamo degli enti individuali artificiali, fatti dall'uomo; nel caso dell'albero abbiamo degli enti individuali naturali, fatti dalla natura; e quindi abbiamo la forma, con la materia formata dell'albero: la materia del legno che però non è legno generico, è legno nella forma dello albero, e prima ancora abbaiamo il seme; il seme è quindi la materia potenziale da cui si sviluppa l'arboscello, poi l'arboscello sviluppa la pianta e così via; abbiamo in tal modo una successione. A questo punto Bruno incalza nuovamente: tutte queste cose che tu hai indicato: l'albero, l'arboscello, il seme, andando all'indietro, non sono materie, sono di nuovo forme; tu parli sempre di forme. In un linguaggio moderno potremmo dire: tu sei catturato nell'area del significato, parli sempre di significati, ma non arrivi al fondamento ultimo di tutto questo processo; ora il fondamento ultimo di tutto questo processo è per Bruno la materia dell'universo, la materia infinita, la materia cosmica pensata prima di ogni forma. Ma non quella materia di cui tu, Aristotele, pure qualche volta parli come dell'indistinto, l' , che poi non si sa che cos'è, che è pura potenza; no, questa materia è la materia sostanziale dell'universo, è la realtà profonda, la vera

+ DERIVAZIONE PLOTINIANA DEL RAPPORTO TRA L'UNO E LE COSE -
± BRUNO E' SEGUACE DEL CUSANO - (CONCETTI DI implicatio - explicatio; coincidentia oppositorum e docta ignorantia) :

realtà dell'universo, che poi si trasforma e penetra dappertutto; di questa materia noi dobbiamo parlare. A un certo punto si arriverà a comprendere che questa materia è Dio, che è tutt'uno con la causa efficiente divina che sta dietro a tutte le forme che noi vediamo dispiegate sulla Terra o in cielo. Voi capite che quando si parla di materia in questi termini si usano ancora le vecchie parole, materia e forma, ma con un significato che non ha più niente a che fare con la tradizione metafisica greca, con la filosofia antica, e che apre chiaramente prospettive totalmente nuove.

Questo è un esempio, ma tale gioco di approfondimento Bruno lo fa costantemente e per comprendere, diciamo così, il modo in cui egli rivoluziona, rimuove, trasforma la tradizione metafisica, direi che vanno tenute presenti tre componenti essenziali, ben note: innanzi tutto Bruno si inserisce nel solco del neoplatonismo umanistico; è di qui che Bruno prende gran parte delle sue ispirazioni: l'uno, il rapporto tra l'uno e le cose sono certamente di derivazione plotiniana, nell'interpretazione che l'umanesimo ne diede. E in partcolare qui bisogna fare un nome, già fatto altre volte, che è quello di Cusano; Bruno è certamente seguace di Cusano, è colui che segue da vicino la rivoluzione cusaniana. Per questo noi troviamo in Bruno i concetti di Cusano: implicatio - explicatio, centro e periferia, la coincidentia oppositorum, la docta ignorantia : tutti questi tipici concetti del platonismo cusaniano tornano in Bruno; tornano però dopola rivoluzione copernicana, quindi con una pregnanza, con una portata, con una grandiosità, che certamente in Cusano ancora non avevano.

Il secondo elemento che bisogna tener presente per comprendere la terminologia filosofica di Bruno, la sua rivoluzione concettuale, è la rivoluzione copernicana: Bruno modifica, trasforma, rivoluziona la metafisica perché vuole portare la metafisica ad esprimere il cosmo copernicano, copernicano-bruniano ben inteso, perché il cosmo copernicano era un gioco di immagini matematiche, era un capovolgimento matematico dei rapporto tra Sole e Terra. Il cosmo copernicano, come lo intende Bruno, è la illimitata espansione di questa inversione, è la costruzione di un universo infinito: egli vuole portare la metafisica a poter pensare e a poter dire il cosmo infinito di cui Copernico è l'ancora, l'araldo, ecc. Da qui si vede la grande distanza tra Bruno e Cusano: Bruno parla di un infinito cosmologico, Cusano parla sempre di un infinito matematico; i centri e le periferie che si identificano in Cusano sono immagini matematiche che vogliono platonicamente far intuire la ineffabilità di Dio. In Bruno è ben altro. In Bruno si tratta di una questione reale; non è la questione delle immagini appropriate ad avvicinarci a comprendere Dio o a poterlo intuire; per Bruno si tratta di comprendere il cosmo nel quale noi viviamo, si tratta di comprendere la realtà, la realtà comune di tutte le cose.

Terzo elemento, e questo è quello che dobbiamo alla Yates: in accordo con la tradizione magico ermetica e al fine di una riforma generale della morale e della società, Bruno rocostruisce la metafisica antica, restaura, modifica e trasforma la metafisica antica. Compiendo questa curiosa e difficilissima (per noi lettori moderni) operazione: di parla

X BRUNO PARLA CON LE PAROLE DI ARISTOTELE E PLATONE MA CON LE INTENZIONI DELL'ERMETISMO, DELLA MAGIA EGIZIANA - QUESTA È LA GUIDA PER AVER COMPRENSIONE DI CIÒ CHE EGLI DICE -

+ PER B. L'UNIVERSO È: UNO, INFINITO, IMMOBILE, È IMMOBILE PERCHÉ NON HA COSA FUORI DI SÉ - (E NON SI GENERA) - NON SI CORROMPE NÉ DIMINUISCE NÉ AUMENTA PER CHE È INFINITO -

re con le parole di Aristotele e di Platone, ma con le intensioni dell'ermetismo, con le intenzioni della magia"egiziana". Sicché quando noi leggiamo un testo bruniano di filosofia in senso stretto, di metafisica in senso stretto, per esempio, il più tipico caso, il libro De la causa, principio et uno, queste tre componenti, almeno queste tre, devono sempre agire contemporaneamente per servirci da guida, per consentirci la comprensione di ciò che egli dice.

X

Questa è la cornice, spero abbastanza chiara, utilizzabile per i nostri scopi. Adesso prendiamo alcuna pagina del De la causa, principio et uno e vediamo alcuni esempi, tra quelli più significativi e meno sottili, perché ve ne sono alcuni troppo complessi per essere commentati qui; vediamo alcuni esempi tra i più significativi di questa rivoluzione che Bruno apporta alla metafisica. E' per questa via che si rende comprensibile sia il copernicanesimo di Bruno sia la sua restaurazione morale.

TEOFILO = BRUNO

UNO

Pag. 52 della nostra antologia. Parla Teofilo che, come sapete, in questi dialoghi è un personaggio che simboleggia Bruno. Dice Teofilo: "E' dunque l'universo uno, infinito, immobile," e spiega:"una dico è la possibilità assoluta (la possibilità, la potenza), uno l'atto, una la forma, o anima, una la materia, o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e l'ottimo.(Ecco già un piccolo esempio di come lavora Bruno).Badate a questi concetti: potenza, atto, forma, anima, materia, corpo, cosa, ente massimo e ottimo, poi userà anche massimo e minimo; concetti tipicamente neoplatonici e cusaniani: tutte parole della tradizione metafisica, nessuna esclusa; le troviamo nei testi più celebri della filosofia antica, medioevale e ancora umanistica. Ma quello che Bruno vuol dire è una cosa che non si trova in nessun testo della filosofia antica, medioevale e moderna; egli vuol dire che l'universo ha queste tre caratteristiche: è infinito, è unico, è immobile. Perché immobile? Innanzi tutto è questo che colpisce: nella cosmologia tutta in moto di Bruno, l'universo risulta immobile, vediamo perché : " Questo (l'universo) non si muove localmente perché non ha cosa fuori di sé, ove si trasporte, atteso che sia il tutto (dal momento che è il tutto),non si genera, perché non è altro essere che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere; non si corrompe perché non è altra cosa in cui si cangia, atteso che lui sia ogni cosa; non può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiongere così è da cui non si può suttrarre, perciò che lo infinito non ha parti proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione perché non ha esterno da cui patisca e per cui venga in qualche affezione".Oltre che"per comprendere tutte contrarietadi nell'esser suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro ed altro modo di essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde".

Che ha detto? Sta costruendo questa incredibile macchina concettuale, per cui, con una sorta di fissazione teoretica, diciamo così, se noi ammettiamo, e non possiamo non ammettere per una serie di ragioni fisiche, metafisiche e morali (e le vedremo poi richiamate in vari

II OGNI PUNTO HA UNA DIGNITÀ ESTREMA PERCHÉ IN OGNI PUNTO STA IL TUTTO, STA TUTTO L'UNIVERSO -

X IN QUESTO UNIVERSO DIVENIRE ED ESSERE SI SCAMBIANO LE PARTI IN MODO TALE CHE NOI NON POSSIAMO DIRE QUALE SIA L'UNO E QUALE SIA L'ALTRO - (SE DICIAMO ESSERE DOBBIAMO SUBITO RICONOSCERE IL DIVENIRE E VICEVERSA) - (ERACLITO AVEVA INTUITO QUESTA VERITÀ) -

O L'UNIVERSO NON È MATERIA -

punti e alcune già le conosciamo), se non possiamo non ammettere questo semplice fatto, questo semplice concetto, se ci disponiamo a pensarlo davvero, cioè che l'universo è infinito, se noi ammettiamo questo, tutti i nostri concetti cominciano a danzare una danza incredibile. Non possiamo più dire niente di ciò che comunemente è dicibile circa tutto ciò che è dicibile o nei riguardi di tutti gli enti con cui noi abbiamo comunemente commercio. Sicché questo universo in cui tutto si muove,l'universo come tutto non si muove, perché è infinito. Questo universo è variegato in una infinità di aspetti. Bruno ha delle pagine bellissime dove rivendica il valore, per dir così, delle cose minime, dove mette in luce che l'intero universo è penetrato da una forza che non si occupa delle cose secondo le visioni umane (per cui per noi è importante l'uomo ma non è importante la pulce; no, nell'universo la pulce e l'uomo hanno la stessa importanza); noi non percepiamo il moto minimo,il moto creaturale di ogni punto, anche infimo e, badate, divisibile all'infinito, nell'universo. Ma ogni punto è di una dignità estrema perché in ogni punto sta il tutto, sta tutto l'universo. E d'altra parte questo universo, tutto vivente, tutto in moto, tutto agitato, tutto riempito della vita divina, questo universo è tutto insieme privo di parti, privo di elementi, un tutto unico, completamente immobile, eterno, non cangiabile, non cangiante; divenire ed essere si scambiano le parti, si scambiano le maschere, ma in modo tale che noi non possiamo mai dire quale sia l'uno e quale sia l'altro. Se diciamo Essere dobbiamo subito riconoscere il Divenire; se diciamo Divenire dobbiamo riconoscere l'Essere. I giochi della metafisica, i concetti della metafisica entrano in un vortice che li travolge completamente. E Bruno lo sa. Egli gioca su tutto questo,e insiste e avanza vari esempi che non riassumo, poiché mi sembrano chiari. Nell'universo dunque ogni cosa è concorde, ma Bruno ha appena detto che nell'universo tutto è discorde, la discordia generale è la concordia generale.Bruno ricorderà talvolta Eraclito come uno di coloro che avevano intuito questa verità. E naturalmente il nome di Eraclito rammenta a noi vari passi nicciani.

II

X

Vediamo ancora: l'universo " non è materia perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile" (l'universo quindi nor è materia) "non è forma perché non informa né figura altro, atteso che è tutto; è massimo, è uno, è universo"(universale) "Non è misurabile né misura, non si comprende (non si può tenere dentro a qualcosa) perché non è maggiore di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé". (quindi non si comprende,perché l'universo non può diventare più grande di sé e comprendersi; non si è compreso, perché non può divenire di meno di quello che era prima. Quindi non si comprende né in un senso fisico, né in un senso concettuale; è, e basta). "Non si agguaglia, perché non è altro e altro ma uno e medesimo".(Quindi non si può nemmeno agguagliare perché agguagliare vuol dire prendere due, metterli insieme e dire che sono eguali. Badate che questa passa per la grande scoperta della logica hegeliana: A è A significa che A è diverso da A, perché A è A implica tenere i due A distinti e poi eguagliarli; qui Bruno sta dicendo la stessa cosa; ma la diceva già Cusano, per essere sino in fondo veritieri). "Essendo medesimo e uno, non ha Essere ed Essere; e perché

= L'UNIVERSO NON SI COMPRENDE NÉ IN SENSO FISICO NÉ CONCETTUALE È, E BASTA

x L'UNIVERSO È INFINITO spatialiter e temporaliter

non ha Essere ed Essere, non ha parte e parte".(non ha tanti esseri,non ha tante parti, perché è Uno e medesimo). "E per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine, è talmente forma vhe non è forma, è talmente materia che non è materia, è talmente anima che non è anima; perché è il tutto indifferentemente, e perciò è Uno, l'universo è Uno".

Comprendete a quale frontiera noi ci stiamo avvicinando?

Vediamo ancora: Pag. 54 (antologia)."Dunque, l'universo è uno infinito e impartibile(questo l'abbiamo compreso dopo tutto quel che si è letto).E se nell'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, come di altro e altro, certo l'infinito è Uno.(Se non ci sono differenze, se non c'è parte e parte, l'infinito è Uno).Sotto la comprensione dell'infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione dell'infinito non si accosta più una parte quanto si voglia maggiore che un'altra quanto si voglia minore.(Rispetto all'infinito, 1 metro o 2 metri sono ugualmente distanti, sono ugualmente minimi rispetto a quel massimo non misurabile).E però nell'infinita durazione (qui cominciano gli esempi sconcertanti per il senso comune) non differisce la ora dal giorno, il giorno dall'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento". Se l'universo è infinito, spatialiter e temporaliter, che differenza c'è, rispetto all'infinito, tra il secolo, il decennio, l'anno, il giorno, il minuto, l'istante? Nessuna. Ha già detto che confrontata con l'infinito, non è quantità più grande di un'altra; tutte le quantità sono uguali, commisurate all'infinito, sono egualmente, infinitamente distanti. Seguendo il ragionamento, per lo spazio ancora il nostro buon senso non si sgomenta, perché nella nostra immaginazione pensiamo due misure, due cubi, uno un po' più alto, l'altro un po' più basso, ma rispetto all'infinito è lo stesso che uno sia due dita di più o due di meno. Ma quando ci confrontiamo con l'esemplificazione temporale non a caso, direbbe l'Heidegger di Sein und Zeit, tutto comincia ad essere messo in movimento e a vacillare in modo poco simpatico. Come sarebbe che il secolo, il giorno, l'anno, il minuto, l'istante sono eguali rispetto all'infinito? Tra loro non vi è differenza alcuna rispetto all'infinito; ma l'infinito, badate, non è fuori di loro, ma dentro di loro.Non è che uno possa dire: saranno uguali rispetto all'infinito, ma a me non interessa dell'infinito; io sto sulla Terra; sulla Terra c'è il finito; e qui 1979 vuol dire 1979 anni dopo Cristo; quindi tutte le mie coordinate sono ben orientate. Ma l'infinito non sta nel più alto dei cieli per Bruno, al di là dei cieli, l'infinito sta qui. E la Terra non è il centro che ha intorno a sé l'infinito. No, la Terra è nell'infinito del cielo ed è in cammino,e in un errare divino assieme a tutto il resto. Quindi le sue stesse coordinate temporali sono infinite, non c'è un paragone dall'esterno, c'è un paragone dall'interno tra la parte e il tutto e la parte si vanifica, si sbriciola.." Similmente, ne l'universo non è differente il palmo dal stadio, il stadio dalla parasanga (palmo, stadio, parasanga sono misure spaziali del tempo di Bruno); perché alla proporzione de la immensitudine non più si accosta per le parasanghe che per i palmi. Dunque, infinite ore non son più che infiniti secoli, e infiniti palmi non son di maggior numero che infinite parasanghe. (Nell'infinito, infinite ore e infiniti secoli si eguagliano). Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non più ti avvicini con essere Sole, Luna che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti". Badate che il tema non è dell'indifferenza morale; è invece il tema della in-differenza, della dif-ferenza, di cui oggi tanto si parla. "E quello che dico di queste intendo di tutte le altre cose di sussistenza particolare". (Che hanno una realtà particolare).

Saltiamo un pezzo e veniamo alla conclusione: "Dunque, l'individuo non è differente dal dividuo",(l'indivisibile non è differente dal divisibile) "il simplicissimo da l'infinito, il centro de la circonferenza (immagine famosa).Perché dunque l'infinito è tutto quello che può essere, è inmobile; perché il lui tutto è indifferente, è uno; e perché ha tutta la grandezza e perfezione che si possa oltre e oltre avere, è massimo ed ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo" (è l'esempio che ha fatto prima, che io ho saltato: il punto, la linea, la superficie sono tutti la stessa cosa rispetto all'infinito) "il centro dalla circonferenza, il finito dall'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna , per quanto è differente dal centro, oppur che la circonferenza è per tutto, ma il cebtro non si trova in quanto che è differente da quella (centro e circonferenza sono dappertutto e si scambiano le parti). Ecco come non è impossibile ma necessario che l'ottimo, il massimo, l'incomprensibile è tutto, è per tutto, è in tutto, perché come semplice e indivisibile, può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto. E così non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose (Dio è per tutto), in abita (abita in) tutte le parti dell'universo, è centro de ciò che ha l'essere, uno in tutto e per cui uno è tutto. Il quale essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa."

Che cosa sta dicendo Bruno? Questo è il grosso problema. Innanzi tutto una prima cosa credo si debba riconoscere in maniera sensata,ed è che tutto questo con la cabala, con la magia, con l'ermetismo non ha molto a che vedere. Tutto questo è piuttosto la tradizione platonica e neoplatonica; qui Bruno parla però, in nome e al di là di tale tradizione, da grandissimo filosofo, da grande filosofo dell'Occidente. Certamente la sapienza cosmologica egiziana non si esprimeva in questi termini. Quello che Bruno, caso mai, ha il merito di fare è di mettere insieme queste due tradizioni; vedremo come lo farà, perchè lo farà, qual è il senso di questa sintesi che egli ci presenta. Ma restiamo ai concetti delle ultime letture. Quello che Bruno sta facendo è una sorta di comparazione di tutta la tradizione concettuale della metafisica con il concetto di infinito. Se l'infinito è reale, e non una pura immaginazione matematica, se l'infinito definisce una realtà nella quale noi siamo immersi, che ne è allora dei nostri concetti, di quegli unici concetti con i quali noi occidentali possiamo pensare? Sono questi concetti che dominano la nostra lingua, la nostra grammatica, la nostra logica e quin

× IMPOSSIBILITÀ DELLA METAFISICA DI PENSARE L'INFINITO-
" " " " APRIRSI AL PENSIERO
COSMOLOGICO - LA METAFISICA HA COSTRUITO UN PENSIERO
COSMOLOGICO FINITO -

di il nostro pensiero. Il senso di disorientamento di fronte agli esempi e alle parole di Bruno non è minore oggi rispetto a molti secoli fa. E' qui dove l'interpretazione storiografica non è più idonea a cogliere l'essenziale; e l'essenziale è che la questione è la medesima, la questione riguarda la metafisica e noi siamo ancora nella metafisica, noi pensiamo ancora con la metafisica, noi usiamo ancora i concetti della tradizione metafisica.

Ma facciamo un altro passettino per chiarire la portata di queste affermazioni. Che cosa sta dicendo Bruno? Non si sta per caso sforzando di pensare il tempo come eterno ritorno dell'eguale? L'enigma nicciano dell'eterno ritorno dell'eguale è il pensiero impensabile, ilpensiero terribile, il concetto che Zarathustra rifiuta con orrore e schifo, anche per le conseguenze anche morali che esso si trae dietro (e Bruno trarrà a sua volta delle conseguenze morali).Non a caso questo concetto è lo stesso. O più precisamente: è lo stesso nel senso in cui Heidegger parla del medesimo che non è l'identico. Il medesimo dei pensatori, cioè ciò che muove un pensiero senza che i pensatori ne siano chiaramente coscienti. Non dicono l'identica cosa Bruno e Nietsche a proposito del tempo, evidente; Bruno parla con un linguaggio aristotelico-platonico, neoplatonico,ecc.; Nietsche parla con un linguaggio shopenaueriano e kantiano. Bruno si riferisce ad una esperienza cusaniana del concetto di Dio e del mondo: panteismo e infinito, parte e tutto, centro e periferia; non trovate questi concetti nell'opera nicciana; trovate altri concetti: essi dicono, in modo diverso, "lo stesso". Dicono cioè il medesimo problema della metafisica: l'impossibilità della metafisica di pensare l'infinito. Tradotto nei termini del nostro corso: l'impossibilità della metafisica di aprirsi al pensiero cosmologico. Impossibilità che la metafisica ha esorcizzato costruendo un pensiero cosmologico-razionale: un pensiero cosmologico finito, conoluso : quello di Aristotele, quello di Tolomeo. Quando Copernico inverte i rapporti tra il Sole e la Terra sta anche lui sperimentando "lo stesso" , l'identico. Che accade per cui nascono un Copernico e un Bruno? Accadono varie cose che la storiografia giustamente registra; ma accade anche qualcosa che sta molto più nel profondo; questo qualcosa si avvicina a comprenderlo più Bruno che non Copernico, per la natura del suo mestiere che è quella di fare il filosofo e non il matematico. Quello che sta accadendo è qualcosa che sta al di là delle capacità degli uomini di visione e di previsione. Si stanno manifestando quelle conseguenze della verità metafisica che sono inscritte nella verità metafisica stessa. Si sta verificando quel mutamento generale dello statuto della verità che ci porterà poi a tutto quello a cui ci ha condotto: allo storicismo, alla scienza cosmologica moderna, alla fisica contemporanea, alla storiografia contemporanea, al modo di vivere politico e sociale contemporaneo. Da quel perno tutto si mette in un movimento che molto bene Nietsche ha descritto: "Da Copernico in avanti l'uomo sta rotolando dal centro dell'universo verso una X". Non si poteva dire meglio. Ma quel rotolamento comincia in queste pagine bruniane. Queste sono le pagine che hanno scosso l'universo metafisico tradizionale, la morale tradizionale la religione tradizionale, il modo d'essere tradizionale dell'uomo mo-

× LE DIFFERENZE (es. sopra e sotto) HANNO SENSO SOLO LOCALMENTE MA SE PARAGONIAMO QUESTE PARTI, QUESTI PUNTI CON L'INFINITÀ DELL'UNIVERSO TUTTO QUESTO CROLLA, NON C'È NÉ SOPRA NÉ SOTTO, NÉ DESTRA NÉ SINISTRA -

+ IN TUTTO IL MONDO VI È UN'UNICA SOSTANZA -

derno. E Bruno ne è, non per merito o demerito, ma per destino, il profeta, colui che ha avuto il compito (del quale era certamente ignaro) di esprimere, di dare voce all'esperienza che si stava verificando. Come dice Heidegger, ciò accade nella storia della filosofia più volte. Platone ad esempio è colui che sperimenta il mutamento dello statuto della verità quando parla delle Idee. E allora, semplicemente, possiamo dire che il filosofo è colui che, stando sulla Terra, vede qualche cosa e la descrive, e questa descrizione è il senso, non di quel che accade nella storia della filosofia, che interesserebbe poco, o nella storia della scienza, che interesserebbe pur sempre poco, ma di quel che accade del destino umano, dei concetti umani, dei costumi umani, delle prassi umane, del modo in cui l'uomo si manifesta.

Vediamo ora un punto, a pag.58 dell'antologia, che aggiunge una cosa nuova molto significativa. Chi parla qui non è il protagonista, è uno dei partecipanti al dialogo che riassume per parte sua quello che il protagonista ha detto. "Questo mondo, questo ente, vero, universo, infinito, immenso, in ogni sua parte è tutto, tanto che lui è lo stesso ubique. Laonde ciò che è ne l'universo, al riguardo de l'universo (sia che si vuole a rispetto de li altri particolari corpi), è per tutto secondo il modo della sua capacità; perché è sopra, è sotto, infra, destro, sinistro, e secondo tutte differenze locali, perché in tutto lo infinito son tutte queste differenze e nulla di queste."

Frase un po' dura, il significato però è semplice. Quello che vuol dire Bruno è questo: le differenze hanno senso localmente; solo localmente noi possiamo parlare di destra, sinistra, sopra e sotto, avanti e dietro ecc.; noi poniamo così un rapporto tra parti, tra punti definiti dell'universo. Ma se noi paragoniamo queste parti, questi punti con l'infinità dell'universo, tutto ciò, ovviamente, crolla, non ha più senso, non c'è né sopra né sotto, né destra né sinistra.

"Slanciati e vola", diceva Nietsche usando le stesse metafore: sopra, sotto, destra, sinistra, ecc., proprio nel momento in cui Zarathustra prende coscienza dell'eterno ritorno dell'identico, cioè della non linearità dello spazio e della non linearità del tempo, ma della infinità dell'uno e dell'altro. Metafore quindi che hanno evidentemente un peso storico, dato che le ritroviamo qui nel testo bruniano. E ancora: "Ogni cosa che prendemo ne l'universo, perché ha in sé quello che é per tutto, comprende in suo modo tutta l'anima del mondo (benché non totalmente, come già abbiamo detto)" Cioè, ogni cosa dell'universo ha in sé la totalità infinita, si riflette in ogni punto dell'universo la totalità infinita. Non che l'abbia in maniera esplicita, per usare i termini che anche Bruno usa sulla scorta di Cusano; ce l'ha in maniera implicita; quindi vi è tutto l'universo implicato, implicito in ogni suo punto. Anche se tutto l'universo esplicito è tutto l'universo, non un semplice punto di esso. "..la quale (l'anima del mondo) è tutta in qualsivoglia parte di quello. Però, come lo atto è uno, e fa uno essere, ovunque lo sia, così nel mondo non è da credere che sia la pluralità di sustanza e di quello che veramente è ente".

Quindi uno è l'atto, una è la sostanza; in tutto il mondo è un'unica sostanza. Vedremo fra poco come questa proposizione determini

× IL MONDO NON È PIÙ UNO SPAZIO CHE CONTIENE - NOI NON SIAMO NEL MONDO

una trasformazione profonda nella considerazione dell'uomo rispetto al cosmo, agli animali ecc., incamminandoci verso un tipo di filosofia che sarebbe troppo forte chiamare materialistica, ma che certo non è più nemmeno spiritualistica, e quantomeno verso un tipo di filosofia alla quale non si attagliano più le tradizionali categorie di materialismo e di spiritualismo. Bruno conclude: "Appresso so che avete come cosa manifesta che ciascuno di tutti questi mondi innumerabili, che noi veggiamo ne l'universo, non sono in quello tanto come in un luogo continente e come in uno intervallo e spacio, quanto come in uno comprensore, conservatore, motore, efficiente; il quale così tutto vien compreso da ciascuno di questi mondi, come l'anima tutta da ciascuna parte del medesimo".

Questa è forse l'affermazione più significativa di questo brano. Sopra vi erano quelle metafore che certamente non possono non colpire per la loro natura, ma qui c'è più di una metafora, qui è toccato un concetto che è di importanza decisiva per tutto il nostro corso.

Che cosa dice in sostanza Bruno? Innanzi tutto dice che se noi ci mettiamo nella prospettiva dell'infinito copernicano, il concetto di mondo come ciò che contiene, come spazio contenente, non è più in alcun modo sostenibile. Il mondo non è più uno spazio che contiene, noi non siamo nel mondo. Perché è così importante? Perché credo di poter dire senza troppa esitazione che bisognava attendere Heidegger perché questo concetto venisse compreso in tutta la sua portata. Sino a Heidegger nessuno si è posto fino in fondo il problema di che significa pensare il mondo, ove ci si renda conto che non lo si può pensare come uno spazio che contiene, come qualcosa in cui stiamo (secondo le ironiche metafore di Heidegger) come un pesce nell'acqua o la chiave nella toppa. Vi è tutta una strada che conduce da Bruno a Heidegger; cose del genere si trovano in Leibniz: riflessioni sulla natura del mondo non come contenente, cioé non eguagliabile al concetto newtoniano di spazio assoluto. Se andate a vedere tutta la polemica di Leibniz contro lo spazio assoluto di Newton trovate la intuizione di questa prospettiva. Qualcosa del genere si trova prima ancora in Spinoza, perché la maggior parte delle cose che dice Leibniz ha il suo precedente in Spinoza; qualcosa del genere si trova nella Filosofia della natura di Hegel, che ha certamente aspetti caduchi, ma che è anche piena di osservazioni degne di rispetto e che comunque è l'unico esempio moderne di "pensiero" fisico e non semplicemente di fisica, dopo Schelling beninteso. Ma in sostanza il primo filosofo della tradizione occidentale che dopo Bruno affronta tematicamente il problema filosofico del mondo e mette sul tappeto, mostra che noi non possiamo parlare del mondo come ciò che ci contiene, come spazio oggettivo assoluto nel quale noi saremmo, è Heidegger. Questa apertura, questo problema conduce direttamente al problema del circolo ermeneutico, del circolo della interpretazione, della necessità quindi che l'interpretazione sia infinita. Questo è appunto quello che Bruno dice qui. Rileggiamo il brano precedente.

"...ciascuno di tutti questi mondi innumerabili, che noi veggiamo ne l'universo, non sone in quello tanto come in un luogo con

× L'UNIVERSO NON È PIÙ LO SPAZIO CONTENENTE, È IN OGNI PUNTO LA COMPRENSIONE DELL'UNIVERSO - UNIVERSO E COMPRENSIONE DELL'UNIVERSO SONO LA STESSA COSA -

tinente e come in uno intervallo e spacio, quanto come in uno comprensore, conservatore, motore efficiente;" Cioé, l'universo non è una cosa che contiene, una scatola, ma è qualcosa che dall'interno come motore vivifica l'universo, come una forza che agisce all'interno dello universo. Ma aggiunge: "il quale universo così tutto vien compreso da ciascuno di questi mondi". Passaggio straordinario, perché se si introduce una fessura di comprensione fra queste due parti della frase che abbiamo letto, si apre allora uno spettacolo che stupisce. Bruno è passato in tre righe dalla distruzione del concetto di spazio continente al collegamento di questa distruzione col problema del comprendere. Si stenta a credere che queste siano le parole e che egli capisca veramente quello che dice; ma voi sapete che vi è sempre qualche cosa che sta dietro alla parola esplicita del filosofo, qualcosa che la sorregge e che spesso il filosofo non vede. Noi abbiamo in quattro righe tutto il problema del mondo, così come lo troviamo trattato in Essere e tempo. Se lo spazio non è contenente, se lo spazio è infinito, se quindi non possiamo più pensarci nel mondo, come ci dobbiamo pensare rispetto al mondo? Come interpretanti il mondo, tali per cui in ogni punto vi è l'universo, in quanto che ogni punto interpreta l'universo. Ma allora la metafora usata da Bruno in un passo famoso che abbiamo letto ("atteso che non è più la luna cielo a noi che noi alla luna") non è soltanto una metafora spaziale e astronomica, non è solo che dobbiamo smettere di pensare che noi siamo la terra e il resto è cielo. Anche noi siamo cielo per altre terre e altre terre sono cielo per noi. Ma tutto questo emerge qui con ben altra potenza. Cielo e terra, per tutta quella decostruzione, distruzione e trasformazione dei concetti metafisici che abbiamo visto, diventano punti di un universo che è esplicito-implicito, che sta tutto in tutto e che in ogni punto manifesta la sua totalità. Ma allora non è solo una questione di reciprocità copernicana (partiamo dalla terra o partiamo dal sole); non è questo il punto. Il punto è che l'universo, che non è più uno spazio contenente, è in ogni punto la comprensione dell'universo; universo e comprensione dell'universo sono la stessa cosa.

Abbiamo detto peraltro una cosa molto chiara con queste frasi? No. Ci siamo piuttosto avviati a un problema che per ora permane in una sua oscurità e che solo si comincia a intuire, ma che certo è ben lungi dall'essere chiarito sino in fondo.

Aggiunge Bruno una analogia: "..tutto vien compreso da ciascuno di questi mondi come l'anima tutta da ciascuna parte del medesimo". Cioé, come l'anima in ciascuna parte del medesimo universo comprende l'intero universo. Qui siamo di fronte a concetti meno originali, più tradizionali; è il concetto tipicamente rinascimentale dell'anima come microcosmo che ha in sè il macrocosmo. Ma la grandezza di Bruno sta nell'aver proiettato questa immagine già di Cusano su di una scala cosmologica, cioé di aver detto che non è solo l'anima che è così: è l'universo che è così; il quale tutto è infatti animato, il quale tutto ha non natura di spazio che contiene, ma natura di ciò che è comprensore, conservatore, motore, efficiente.

Conclude: "Però, benché un particolare mondo si muova verso

× L'UNIVERSO NON È PIÙ IL LUOGO, LO SPAZIO DOVE SI MANIFESTANO LE RELAZIONI TRA LE PARTI, MA È LA LEGGE DI QUESTE RELAZIONI

e circa l'altro, come la terra al sole e circa il sole, nientedimeno al rispetto dell'universo nulla si muove verso né circa quello, ma in quello". Quindi, come ogni parte si muove verso un'altra parte ed é relativa a quest'altra parte, e quest'altra parte ad un'altra, sicché tutte fra loro si muovono l'una in relazione reciproca con l'altra, così però l'universo non è ciò verso cui ci muoviamo, non è ciò verso cui noi siamo lontani o vicini, giriamo intorno, ci allontaniamo, a destra o a sinistra ecc.; l'universo è ciò in cui accadono tutte queste infinite correlazioni; l'universo non è più il luogo, lo spazio nel quale si manifestano queste tensioni, queste relazioni, ma, potremmo dire con un'espressione che non è di Bruno ma è di Spinoza, "è la legge di queste relazioni". E infatti il pensare questa legge, questo principio, sarà uno dei compiti e dei problemi di tutta la metafisica europea, da Bruno a Hegel.

Ciò che abbiamo letto e detto è sufficiente per chiarire la portata di quanto Bruno sta operando, forse talvolta anche al di là della sua consapevolezza. Se questa è la trasformazione dei fondamenti metafisici, quali conseguenze sul piano pratico, morale, religioso, sociale ecc.? Come affrontare qui il problema? Numerosi sono i testi di Bruno che potrebbero servirci alla bisogna, ma, senza uscire dai dialoghi italiani, di nuovo troviamo una risposta nello Spaccio della bestia trionfante, e anche in un altro più breve dialogo, La cabala del cavallo Pegaseo. Non possiamo affrontare l'intera questione, perché è molto grossa e d'altra parte ci interessa fino a un certo punto. Allora ci serviremo di due passi di questi dialoghi tradizionalmente considerati morali e vedremo, facendoli giocare insieme, come si configura la riforma morale che Bruno auspicherebbe.

Nel primo brano si parla dell'età dell'oro e si discute il rapporto tra l'uomo dell'età dell'oro e l'uomo dell'età della civiltà. Il tema non era nuovo; era anzi antichissimo; risaliva all'antichità greca e romana, ma anche nelle vicinanze storiche di Bruno il tema era stato trattato espressamente nella cultura francese. La tradizione letteraria antica e recente vedeva nell'età dell'oro l'età della felicità, l'età dell'uomo che era ancora ingenuo, privo di malizia, che viveva serenamente in accordo con la natura. Sarà soprattutto Montaigne nei suoi Saggi a riprendere questo tema, svolgendo una sorta di esaltazione dell'età dell'oro. Ma il tema, al tempo di Bruno, era tanto più vivo, tanto più interessante, perché si collegava con le esperienze delle nuove scoperte geografiche successive alla scoperta dell'America, cioé la scoperta di queste popolazioni selvagge che in America vivevano lontano dalla tecnologia della civiltà europea di quel tempo, in un modo, che poteva sembrare agli occhi europei ancora molto ingenuo, molto casto, molto primitivo. Queste popolazioni apparivano allo sguardo europeo come un'immagine di quello che sarebbe stato o forse fu l'uomo prima della civiltà.

Bruno si inserisce in questo filone. Ricorderete che già un'altra volta egli si è riferito all'impresa di Colombo, quando parla della sua impresa filosofica, di aver trascorso i cieli con la fantasia, ecc. Anche Colombo ha fatto qualcosa di simile, ha trascorso il

mare con intenti che Bruno ritiene però meno nobili dei suoi e con risultati certamente più ridotti. Il tema della scoperta dell'America è pertanto presente nelle pagine che ora leggeremo. Le pagine vanno inquadrate nella discussione tra gli dèi che si sono messi d'accordo, dopo l'intervento di Giove, di gettare dal cielo la bestia trionfante, le antiche figure, gli antichi astri, e di sostituirle con immagini più morali e nuove.

La questione che qui interessa viene sollevata argutamente da un personaggio allegorico, che è l'Ozio. L'Ozio parla nel dialogo dopo la Sollecitudine. La Sollecitudine ha avuto molto onore dagli dèi, le è stato assegnato un buon posto fra le stelle dove dall'alto può guidare gli uomini verso la strada della buona sollecitudine, del buon darsi da fare. E' a questo punto che interven l'Ozio il quale protesta che non è giusto: se date tanto allo sollecitudine, dovete dare altrettanto se non di più a me. Perché dovete dare di più a me? E' qui che inizia il tema della esaltazione dell'età dell'oro, perché l'Ozio è colui che ha tenuto l'uomo nell'età dell'oro, che lo ha mantenuto nella fase più felice della sua vicenda. Abbiamo così un vivace dialogo tra l'Ozio che vanta i propri meriti e gli dèi che non glieli vogliono riconoscere.

Prendiamo dunque alcuni punti di questo dialogo. Pag. 104. Dice l'Ozio: "Chi è quello, o dèi, che ha serbato la tanto lodata età dell'oro?" (Fino a metà della pag.106 alla seguente frase: "benché gli effetti e frutti sieno condannati da ogni senso e ogni natural raggione"). E' una notevole requisitoria di una certa robustezza concettuale e anche stilistica, nonostante il linguaggio per noi un po' strano perché lontano dal nostro gusto letterario.

La Sollecitudine dunque non è soltanto quella che ha fatto la storia con tutti i guai che abbiamo visto prima e con il "sormontar dei popoli"; la Sollecitudine è anche quella che ha fatto il male sociale; più propriamente è quella che ha distinto i ricchi e i poveri, i proprietari e i non proprietari, è quella che ha impedito il piacere semplice e diretto della vita, che ha moltiplicato i bisogni e le esigenze. Oggi per noi questo tema è diventato ovvio e quotidiano. Ma l'interessante è che Bruno lo sollevi, non dico nel '600, ma proprio nel momento in cui accade la rivoluzione cosmologica copernica; con essa emergono tutti questi problemi. Dobbiamo tenere presente questa connessione; tutto sembra accadere in un modo che è difficile intendere come se fosse un caso; troppe circostanze si stanno allineando davanti ai nostri occhi. Si disegna ai nostri occhi un mondo che è quello nel quale ci troviamo tutti da Bruno ad oggi. E' un mondo nel quale emerge il problema dello spazio infinito, sia sul piano filosofico che su quello scientifico in senso stretto; è un mondo nel quale emerge il problema della storia, delle altre culture, delle altre civiltà, il problema sociale, delle divisioni sociali fra gli uomini. Ma ora dobbiamo fare un'ulteriore piccola riflessione. L'Ozio polemizza contro la Sollecitudine e abbiamo capito grosso modo che cos'è la Sollecitudine, cosa fa la Sollecitudine, quali sono, secondo l'Ozio, le colpe che essa ha nei confronti del genere umano. Ma dobbiamo pensare però un'altra cosa e cioé che cos'è la Sollecitudine.

Troviamo subito la risposta se pensiamo la parola che anche Bruno certamente pensava; come tutti gli uomini colti del suo tempo, Bruno era avezzo a scrivere e parlare sia in latino che in italiano e la traduzione esatta, corretta, della parola sollecidutine non può essere che una: la sollecitudine è la cura. Ma noi sappiamo da tempo che cos'è la cura heideggeriana. Allora tutto si illumina di nuovo e si chiarisce. La cura, dice Heidegger, è il rapporto che l'uomo ha con il mondo, è il modo in cui l'uomo è nel suo essere nel mondo, è il modo del l'aver cura, del prendersi cura, manipolante, progettante, usante. E la cura non è un vizio dell'uomo o una virtù dell'uomo, a seconda di come la si vuol vedere; la cura è l'uomo stesso, è l'esserci. E' l'uomo in quanto l'uomo è aperto al mondo, aperto nel mondo della cura.

Bruno invece parla della Sollecitudine, ma quel che dice della Sollecitudine è nello stesso ordine di problemi di ciò che Heidegger affronta quando cerca di definire l'uomo come cura. Torniamo alla pag.106 dell'antologia. Vediamo di finire la requisitoria dell'Ozio. L'Ozio si vanta di una cosa importante, del fatto che la sua voce era la voce stessa della natura, quella natura che insegnava agli uomini il vivere quieto, tranquille, contento di questa vita, presente e certa. Bisogna insistere su questi concetti del presente e del certo. L'Ozio, la vita nella natura, è la vita del presente, è la vita non temporale, non storica, che non ha sollecitudine per il futuro e per il passato, che gode il presente così come si manifesta, che gode ciò che la natura porge. Invece la Sollecitudine viene favorita ingiustamente, secondo l'Ozio, costei che è così ribelle e sorda ai consigli ecc. (pag. 106). Ma vediamo le ultime battute polemiche dell'Ozio.

Dice l'Ozio, e sono immagini che torneranno poi eternamente nel mito dell'uomo dell'età di natura in cui era felice, in cui tutto era lecito, alla mano: "Questa (la Sollecitudine) invidiosa alla quiete e beatitudine, o pur ombra di piacere che in questo nostro essere possiamo prenderci, avendo posta legge al coito, al cibo, al dormire, ende non solamente meno delettar ne possiamo, ma per il più sovente dolere e tormentarci, fa che sia furto quel che è dono di natura, e vuol che si spregge il bello, il dolce, il buono; e del male amaro e rio facciamo stima". Quindi in sostanza la Sollecitudine è il mondo della legge che impedisce il desiderio. Da qui si potrebbero vedere molte diramazioni verso tendenze che si sono sviluppate nel pensiero occidentale e che hanno raggiunto ai giorni nostri una tematizzazione precisa in certe correnti di pensiero (Marcuse, Freud, i post-freudiani). Tutto questo ha le sue radici in questa tematica antichissima.

Come ultimo argomento l'Ozio osserva: quando l'uomo e la donna erano ancora nell'Eden, io ero loro compagno (l'Ozio stava con loro perché, come si sa, l'uomo e la donna nel paradiso terrestre non facevano niente); quando poi furono precipitati sulla terra in seguito al loro peccato, solo allora divenne loro compagna la Sollecitudine. E' evidente dunque che la Sollecitudine è cattiva e l'Ozio è buono, perché quella è stata data compagna all'uomo quando l'uomo è diventato cattivo, mentre l'Ozio era compagno dell'uomo e della donna

x BRUNO NON STA DALLA PARTE DELL'OZIO

buoni.

Vediamo ora la risposta di Giove. Risposta che ci pone subito di fronte al problema della interpretazione della posizione complessiva di Bruno, perché alla luce di quanto abbiamo letto sin qui, non solo oggi ma anche nelle passate lezioni, sarebbe legittimo che ognuno di noi pensasse che Bruno parteggia per l'Ozio, sta dalla parte dell'Ozio. Bruno aveva svolto infatti osservazioni molto acute e polemiche nei confronti dei traffici, dei commerci, della guerra, dell'inferno che tutto ciò ha portato nella vita dell'uomo, del fatto che il pino, l'albero, il legno era diventato strumento per attraversare il mare e per portare i nostri guai anche negli altri continenti. E già prima avevamo letto, nella difesa che l'Ozio fa di se stesso, una frase già incontrata precedentemente, quando l'Ozio dice: "La divina bontà e preveggenza, aveva tenuto distinte le genti, lasciando che ogni popolo si sviluppasse secondo la sua inclinazione, e noi invece le abbiamo unite a danno di tutti". Così dice l'Ozio, ma così diceva lo stesso Bruno quando si vantava di aver prodotto una scoperta, un avanzamento per il genere umano ben maggiore di quello prodotto dall'argonauta Tifi e da Colombo. Quindi ci aspetteremmo, almeno in linea di massima, che alcuni di questi temi dell'Ozio Bruno li facesse suoi. X — II Invece, in maniera che a prima vista può stupire e che cercheremo di chiarire, Bruno sta dalla parte opposta.

Bruno fa dire a Giove che l'Ozio non ha ragione. E quello che dice Giove all'Ozio, l'antitesi che emerge dal discorso di Giove, si basa su alcuni concetti che sono esattamente riprodotti (non riprodotti nel senso che chi li usava sapeva del precedente di Bruno, perché è probabile che non lo sapesse) nei due saggi dedicati da Kant al problema della storia (Idee per una storia universale, 1784 e Congettura sull'inizio della storia umana, 1786). Quando Kant affronta il problema dell'origine storica dell'uomo, di come l'uomo esce dallo stato di natura ed entra nello stato civile, ragiona esattamente come ragiona qui Giove e avanza gli stessi argomenti, le stesse giustificazioni a favore della civiltà. Vediamo quali sono questi argomenti.

Giove innazi tutto smonta l'ultimo argomento (quello che lo Ozio è buono perché è stato compagno dell'uomo e della donna quando erano ancora senza peccato, mentre poi sarebbe stata la Sollecitudine compagna dell'uomo e della donna quando erano nel peccato); ciò non significa nulla, perché sarebbe come dire che a seconda della cavalcatura che abbiamo, siamo buoni o cattivi. Non è detto che se usiamo cavalli siamo buoni e se usiamo gli asini siamo cattivi! Ma questa è solo una battuta ironica; dopo viene l'argomento di fondo. Chi parla qui è Sofia che riferisce il discorso di Giove: (pag.110) "...E soggionse che gli dèi avevano donato a l'uomo l'intelletto e le mani, e l'avevano fatto simile a loro, donandogli facultà sopra gli altri animali; la qual consiste non solo in poter operar secondo la natura ed ordinario, ma, ed oltre, fuor le leggi di quella; acciò, formando e possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebe detta similitudine, venesse ad sarbarsi dio de la terra". Cioé, l'uomo può leggitima-

x L'UOMO PUÒ FARE CIÒ CHE FA PERCHE' E' UN ANIMALE SPECIALE: HA L'INTELLETTO E LE MANI — L'UOMO E' DIVINO PERCHE' HA INTELLETTO E MANI E COME GLI DEI HANNO IL GOVERNO DEL CIELO, COSI' L'UOMO HA IL GOVERNO DELLA TERRA E DEGLI ALTRI ANIMALI —
O L'UOMO CHE STA IN OZIO NON USA I DONI CHE GLI SONO STATI ELARGITI — E' L'UOMO CHE NON REALIZZA LA SUA NATURA —
D NELL'ETA' DELL'ORO GLI UOMINI NON ERANO PIU' VIRTUOSI DELLE BESTIE —
± CIO' CHE IN APPARENZA E' CATTIVO IN SOSTANZA E' BUONO —

X mente fare tutto quello che fa, prendersi sollecitudine e cura del mondo, fare irruzione nella natura, perché l'uomo è un animale speciale. E con'ha di speciale? Due cose: l'intelletto e le mani.

X Intelletto e mani per Bruno sono un'unica cosa e sono stati dati all'uomo a somiglianza degli dèi; cioé l'uomo è divino in quanto ha intelletto e mani, e come gli dèi hanno il governo del cielo, così l'uomo ha il governo della terra e degli altri animali. Se non fosse così, la libertà che gli è stata donata non servirebbe a nulla ed egli non potrebbe conservarsi come dio della terra. Sempre a pag. 110: "Quella certo, quando verrà ad essere ociosa, sarà frustatoria e vana, come indarno è l'occhio che non vede, e mano che non apprende". L'uomo che sta in ozio è l'uomo che non usa i doni che gli sono stati elargiti, è l'uomo che non realizza la sua natura, la sua essenza ed è come l'occhio che non vede e la mano che non apprende, che non lavora. "E per questo ha determinato la provvidenza, che venga occupato ne l'azione per le mani, e contemplazione per l'intelletto; de maniera che non contemple senza azione, e non opre senza contemplazione". Quindi l'uomo deve operare e contemplare, contemplare e operare. Questa osservazione andrà tenuta in netto rilievo, se vogliamo cominciare a capire quelle che qui Bruno sostiene. "Ne l'età dunque de l'oro per l'Ocio gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste. Or essendo tra essi per l'emulazione d'atti divini ed adattazione di spirituosi affetti nate le difficultadi, risorte le necessitadi, sono acuiti gli ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti; e sempre di giorno in giorno, per mezzo de l'egestade, dalla profundità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni. Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontanandosi dall'esser bestiale, più altamente s'approssimano a l'esser divino".

Cosa dice dunque Giove? Dice che gli uomini sono fatti così proprio perché si allontanino dalla natura e si avvicinino al divino, sicché la loro emulazione e i mali di questa emulazione, le loro costruzioni artificiose e i mali che derivano da queste costruzioni artificiose, e il bisogno che li incalza continuamente, quel bisogno che quando erano occupati dall'Ozio non avevano, tutto ciò è in apparenza cattivo, ma in sostanza buono, perchè questo è il destino dell'uomo, dell'umanità, perché l'umanità può costruire la sua storia e dare senso alla sua storia solo in quanto costruisce arti, industrie ecc.

Kant dice a sua volta che l'uomo pensa che sia cattivo tutto ciò: la guerra, l'ostilità, il continuo essere incalzati dal bisogno, dal desiderio; ma la natura la sa più lunga dell'uomo. Sa che solo con questo mezzo poteva cacciare l'uomo da quella oziosità bestiale nella quale si trovava nello stato di natura, solo in questo modo poteva far sì che egli non rimanesse animale e quindi né vizioso né virtuoso, perché l'animale non ha né meriti, né colpe di essere così com'è. Quindi la natura più saggiamente lo ha messo in questa universale contesa, perché essa era la via per la civiltà, la via del valore o come dice qui Bruno la via del divino.

Questo discorso di Bruno, ripreso poi da Kant, è il discorso

X BRUNO ESALTA LA BORGHESIA E L'IMPRENDITORIALITÀ

* Metempsicosi = passaggio di anima dal cadavere di un corpo

abbastanza tradizionale della cultura occidentale, ma soprattutto qui Bruno lo pronunzia tenendo davanti agli occhi la realtà storica del suo tempo. Se vogliamo comprendere questa presa di posizione di Bruno, bisogna innanzi tutto intendere che egli qui fa un elogio particolare e preciso, non dell'industriosità umana in genere, non delle arti e scienze in genere, ma di ben precise arti e di ben precise scienze, quelle che vedeva fiorire sotto la regina Elisabetta di Inghilterra e sotto Enrico III di Francia; egli cioé fa la esaltazione della borghesia, di quel nuovo mondo imprenditoriale che sta sorgendo davanti ai suoi occhi, di cui è componente essenziale la battaglia ideologico-politica che egli combatte: abbandono della tradizione religiosa più dogmatica, apertura alla libertà di pensiero, apertura alla filosofia non più vincolata ai ceppi dell'autorità, apertura alla scienza di Copernico. Tutto questo trova il suo perfetto parallelismo nella esaltazione di questo tipo di umanità proiettata verso il futuro.

Con tutto ciò non abbiamo ancora spiegato nulla; abbiamo dato solo alcune notizie che inquadrano storicamente l'esaltazione che Bruno compie della civiltà delle arti del commercio, delle industrie del suo tempo. C'è però un punto che va anzitutto chiarito, cioé a quel punto che si riferisce al rapporto tra l'intelletto e le mani. Perche le mani? Il tema delle mani, dell'importanza del fatto che lo uomo è dotato di mani, viene affrontato espressamente da Bruno in un passo che fortunatamente questa antologia ha scelto, e che è nel dialogo della Cabala del cavallo Pegaseo. Nella nostra antologia è a pagg. 80 - 83. Il discorso qui muove da una questione di cui non abbiamo mai fatto parola, cioé dalla ripetuta affermazione, dal ripetuto atto di fede bruniamo nei confronti della metempsicosi. In più testi Bruno afferma di credere nella metempsicosi, nella antichissima dottrina pitagorica, ma soprattutto prepitagorica, secondo la quale le anime vengono ad abitare successivamente molti corpi. Non vi è la morte dell'anima; l'anima rinasce in un altro corpo. Bruno lo dice spesso, creando grande scandalo tra i suoi interlocutori, e questa sarà certamente una delle tesi che più gli verranno contestate ai processi veneziano e romano. Naturalmente Bruno crede in una metempsicosi di tipo banale, superstizioso, o tipo ingenuo. Se tutto è in tutto, se l'anima è per tutto, se ogni punto dell'universo è un'anima che implica in sé il tutto, è chiaro che l'anima non è qualcosa che è proprietà privata di un corpo, che nasce e muore con quel corpo. L'anima continua a fluire nell'universo, continua a svolgere la sua funzione nell'universo. Bruno dunque parla di metempsicosi, o meglio, come dice lui, di metemfisicosi, che vuol dire passaggio attraverso molti corpi. Un interlocutore (Sebasto) dice: "Dunque, constantemente vuoi che non sia altro in sustanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie? e non differisoano se non in figurazione?" Cioé, l'obiezione che vien fatta alla sua professione di fede metemfisicista è questa: se tu ammetti che l'anima si tramuta per molti corpi, che l'anima di Achille possa diventare l'anima di un maialino, allora tu non fai molta differenza tra l'uomo e gli animali. Gli uomini e gli animali vengono ad avere la stessa anima, salvo che quest'anima si manifesta in

X IL PRINCIPIO VITALE È UNICO -

aspetti e figure differenti. E questo viene allora ad essere il tema centrale: il rapporto tra l'uomo e gli animali.

Leggiamo la risposta di Onorio: "Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia o più o meno vivace- e perfettamente communicazion di spirito in se stesso. Or cotal spirito, secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la raggione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni".

Che cosa sostiene Bruno? L'anima è unica, e alla luce della sua metafisica non può dire che questo. Se quindi noi vediamo diversamente animate le cose, e il mondo vegetale, e il mondo animale e gli animali fra di loro, e l'uomo rispetto agli animali, ciò non dipende dall'anima; ciò dipende dal fatto che questo spirito vitale, questo elemento vivificante, si congiunge per caso, per fortuna, ora a una specie di corpo, ora a un'altra specie di corpo, ora a certe membra, ora ad altre membra. Proprio per ciò, quindi, entrando in quelle, viene ad avere quelle qualità, quelle virtù che la caratterizzano come anima di mosca, anima di uomo, anima di pianta ecc. Il principio vitale è unico, ma ciò che appare fuori dipende dalla struttura materiale entro la quale il principio vitale si incarna. Ma diciamo meglio: non possiamo più parlare di spirito vitale, né di struttura materiale come di due cose nettamente distinte e diverse. Stiamo camminando verso una forma di panteismo che non ha più niente in comune né con la posizione spiritualistica né con la posizione, diciamo, ingenuamente materialistica.

Successivamente Bruno sostiene, sempre scandalizzando i suoi interlocutori, che non è affatto detto che l'uomo sia più intelligente degli altri animali. La tradizione biblica secondo la quale il serpente è un animale molto intelligente non va presa come una metafora, deve essere presa alla lettera. Il serpente viene nominato sapientissimo tra tutti gli animali della terra. Noi dobbiamo sempre distinguere tra quelle che sono le circostanze proprie dei diversi animali, in cui si esplicano le capacità dei diversi animali. E' chiaro che il serpente non sa fare le cose che fa l'uomo, ed è altrettanto chiaro che l'uomo non sa fare quello che fa il serpente; ma ognuno nel suo ambito manifesta la propria specifica intelligenza e non é scandaloso dire che il serpente, nel suo ambito, è comparativamente un animale intelligentissimo. Ma allora qual è la gran differenza che ci fa dire che l'uomo sa fare cose che l'animale non fa? Ecco che interviene il tema delle mani. Leggiamo il passo a pag. 82: "...E che ciò sia la verità, considera un poco al sottile, ed esamina entro a te stesso quel che sarrebe, se, posto che l'uomo avesse al doppio di ingegno che non ave, e l'intelletto agente gli splendesse tanto piu chiaro che non gli splende, e con tutto ciò le mani gli venesser trasformate in forma de doi piedi, rimanendogli tutto l'altro nel suo ordinario intiero". Bruno dice: provati a immaginare che cosa succede-

TEMA DELLE MANI

X L'ACCENNO ALLA MANO QUALE "ORGANO DEGLI ORGANI" SI RIFE-
RISCE AD ARISTOTELE - LA MANO E' LA BASE DELLA CIVILTA' -
L'INTELLETTO NON SAREBBE NULLA SE NON FOSSE INCARNATO NELLA
MANO -

rebbe se all'uomo venisse dato un intelletto doppio di quello che ha, ma in cambio di questo raddoppio dell'intelletto gli venissero dati due piedi al posto delle due mani, sicché si troverebbe con quattro piedi e senza più mani. "Dimmi dove potrebbe impune esser la conversazion de gli uomini? Come potrebero instituirsi e durar le fameglie ed unioni di costoro parimente, o più, che de cavalli, cervii, porci, senza esserno devorati da innumerabili specie di bestie, per esser in tal maniera suggetti a maggiore e più certa ruina? E per conseguenza dove sarrebono le instituzioni de dottrine, le invenzioni de discipline, le congregazioni de cittadini, le strutture de gli edifici ed altre cose assai che significano la grandezza ed eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie? Tutto questo, se oculatamente guardi, si riferisce non tanto principalmente al dettato de l'ingegno, quanto a quello della mano, organo de gli organi". Quest'ultimo accenno alla mano, organo degli organi, è una tradizione letterale di Aristotele. Era Aristotele che parlava della mano come "strumento regio" nel De anima. Bruno cita qui Aristotele in modo positivo, anche se spesso è in polemica con lui. Da non dimenticare che nei due anni in cui Bruno insegnò a Tolosa leggeva il De anima di Aristotele; ora comprendiamo probabilmente cosa gli interessava del De anima.

In sostanza cosa vuol dire Bruno? Vuol dire che la mano è ben di più che non un'accidentale struttura dell'uomo. La mano è la base della civiltà. Mano e intelletto nell'uomo sono così congiunti che l'una senza l'altro non sarebbe nulla; l'intelletto da solo non sarebbe nulla, se non si fosse incarnato in quella struttura corporea che assegna all'uomo la mano e non l'assegna agli altri animali. Tutto il nostro mondo circostante è un mondo "manipolabile", nulla di quello che noi facciamo potrebbe essere fatto se non avessimo la mano. Giustamente Bruno, il primo che ha questa vivace intuizione, si rende conto che noi non avremmo case, oggetti, non avremmo nulla di quella utensilità, meccanicità, di quella strumentalità che caratterizza la civiltà tecnica dell'uomo. Ma dice di più, dice che non avremmo famiglie e unioni. Perché? Questa osservazione è di una profondità straordinaria. Se leggete alcune analisi dell'antropologia contemporanea, questa osservazione è esattamente corretta. L'unione fra l'uomo e la donna, sia sessuale che affettiva, genera una famiglia durevole perché deve allevare i figli, i quali devono apprendere una civiltà che deve essere loro trasmessa, in quanto essi non sono in grado di essere abbandonati a loro stessi nella vita naturale. Tutto ciò dipende dalla mano, dalla presenza della mano, dalla possibilità di darsi la mano, di accarezzarsi, di unirsi mediante la mano, ecc. Non ci sarebbe il rapporto "erotico" senza la mano. Essa è fondamentale per tutto. Tutta la struttura antropologica dell'uomo è retta dalla presenza della mano. Intelletto e mano di fatto sono sempre andati insieme.

E infine la prima cosa che Bruno ha detto, che certamente vi è sfuggita perché sfugge alla prima lettura: "Dove potrebbe impunemente essere la conversazione de gli uomini?" Cioé, gli uomini non potrebbero dialogare se non avessero le mani. Ma come, non si dialoga con la bocca, con le parole? Già, ma l'uomo senza mani non può dialogare impunemente, perché sarebbe sempre e soltanto in amicizia o in guerra, come sono gli animali. L'uomo senza mani non ha gesto, non ha il gesto interiore e quindi nemmeno quello esteriore. L'uomo senza mano, senza gesto, non ha parola perché prima dello spazio della parola nasce lo spazio del gesto, nasce lo spazio del segno. L'uomo accenna, indica; l'indice è il suo primo segno, il primo segno del bambino che con il ditino impara, che intende la nostra mano e i nostri gesti. La mano è ciò che veicola la parola; senza la mano non c'è logos; senza lo spazio dell'indicare, dell'accennare, il logos non nasce nell'uomo, non nasce il discorso e quindi non nasce il pensiero umano.

X PRIMA DELLO SPAZIO DELLA PAROLA NASCE LO SPAZIO DEL GESTO, DEL SEGNO - LA MANO E' CIO' CHE VEICOLA LA PAROLA, SENZA LA MANO NON C'E' IL LOGOS -

Tutto ciò è chiaro che Bruno lo ha abbastanza chiaramente capito, o intuito. Ma Sebasto, che fa il bastian contrario dice: "Che dirai de le scimie ed orsi che, se non vuoi dir ch'hanno mano, non hanno peggior strumento che la mano?" Cioé, dice: se è così per l'uomo, che ne è per le scimmie, per gli orsi, soprattutto per le scimmie che hanno la mano? Se non vuoi chiamarla mano, diciamo che hanno uno strumento che non è inferiore alla mano dell'uomo.
Ovviamente quello che dice Sebasto non è esatto. Soprattuto gli orsi, ma anche le scimmie, non hanno uno strumento come quello dell'uomo, cioé la mano della scimmia non è la mano dell'uomo. Ma la risposta di Onorio non è tanto di questo tipo; egli dice invece che questi animali hanno strutture diverse dall'uomo nella loro generalità. E' vero che le scimmie hanno uno strumento simile alla mano dell'uomo, ma hanno anche una posizione tutta diversa, cioé non hanno la posizione eretta, non hanno il bisogno della deambulazione umana, e quindi la loro mano è certamente uno strumento intelligente, è certamente espressione della loro intelligenza, ma appunto della loro e non di quella degli uomini, di una intelligenza che si accontenta di raccogliere frutti, di arrampicarsi sui rami, non una mano che si è venuta costruendo per il commercio umano nel mondo.

Detto tutto ciò si arriva a una conclusione indiscutibilmente molto interessante. Cosa sta dicendo Bruno? Colleghiamo questo passo a quello che abbiamo letto prima, dove Giove diceva all'Ozio: tu non hai meriti rispetto alla Sollecitudine, anzi hai demeriti, perché tu non devi essere compagno dell'uomo; la Sollecitudine deve essere sua compagna, perché l'uomo è stato costruito per la civiltà e ne fanno fede quei due aspetti tipicamente umani che sono l'intelletto e la mano. Ora abbiamo capito che cos'è la mano, ma dobbiamo sgombrare il campo da una preliminare obbiezione che si potrebbe sollevare a questo punto. Come l'intelletto e la mano? Non hai forse detto, tu, Bruno, che l'intelletto ce l'hanno tutti, che tutti gli animali sono intelligenti, sono dotati di spirito e che anzi non c'è differenza né di specie, né di genere tra l'anima della mosca, tra l'anima dell'ostrica marina e l'anima dell'uomo? Allora l'intelletto non caratterizza l'uomo più che non caratterizzi gli altri animali. Non dovevi dire l'intelletto e la mano, dovevi dire solo la mano. Ma attenzione: quando si parla in quel passo di intelletto e mano, poi si esemplifica e

si dice che questi due aspetti devono essere ordinati a due attività, e posti in funzione di due attività, specifiche dell'uomo, le quali sono la contemplazione e il lavoro; e si dice anche che l'una senza l'altro non deve stare, che la contemplazione deve stare con il lavoro e il lavoro con la contemplazione. Allora si dice cosa diversa da quella che a prima vista si potrebbe supporre e si dice cosa importante. Cioé si dice che resta vero che lo spirito è uno per tutto, è identico in tutti e per tutti, e che si differenzia poi a seconda del corpo in cui va ad abitare. Se va ad abitare il corpo dell'uomo, là dove trova la mano, allora si sviluppa un tipo di intelletto che l'animale non ha e che è l'intelletto speculativo. E l'intelletto speculativo è l'intelletto che specula, che guarda il cielo, che osserva gli astri, secondo ciò che abbiamo appreso nelle prime lezioni.

Quindi l'uomo è colui che con la mano, in posizione eretta, lavora, si prende cura della terra, di questa terra che é per lui "alla mano", e guarda, specula, osserva il cielo.

Cominciamo allora ad intuire i legami che stringono in uno la posizione copernicana di Bruno e l'esaltazione della civiltà che egli ha fatto nello Spaccio della bestia trionfante. Si potrebbe per ora esemplificare così:
qui sulla terra noi lavoriamo, qui sulla terra noi ci prendiamo cura della terra e fatalmente regnamo sulla terra, diventiamo padroni di essa e degli animali, che gli dèi hanno posto in nostra soggezione perché noi abbiamo le mani e loro no. Ma nel contempo qui sulla terra noi possiamo lavorare bene, o lavorare in modo umano, se speculeremo, se guarderemo il cielo, cioé l'infinito che è intorno a noi e non solo dentro di noi. Se considereremo che la terra è un punto infinito in un infinito di punti; se considereremo che tutta la tradizione va rovesciata, che tutta la cultura del passato va cambiata e che quindi devono tramontare le antiche costellazioni, devono sorgere i nuovi dèi, i nuovi segni ed astri che guidano l'uomo fuori dal passato, dall'ingiustizia, e lo guidano verso il mondo della verità e verso il mondo della giustizia. Cominciamo allora a comprendere, al di là dei riferimenti storici, entro quale contesto cosmologico generale va intesa e collocata l'esaltazione della civiltà che abbiamo letto prima.

Ma a parte queste due notazioni interessantissime, quello che qui Bruno sta dicendo del rapporto tra l'uomo e gli animali è certamente incredibile per la cultura del suo tempo. Che cosa ci sta dicendo qui o a che cosa siamo avviati nel pensiero, che cosa comincia ad essere pensabile a partire da queste affermazioni bruniane che si riferiscono al rapporto tra spirito e corporeità animale? Siamo messi per la prima volta in cammino verso l'evoluzionismo biologico darwiniano; queste affermazioni sono lo spazio che rendono pensabile, un secolo e mezzo più tardi, da parte del nonno di Darwin, Erasmo Darwin, due secoli più tardi da parte di Charles Darwin, che rendono possibile il pensiero della evoluzione umana dal mondo animale. Questo è molto interessante per noi per un punto assai incisivo. All'inizio del corso ricordammo un aforisma di Nietzsche che diceva che da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro della terra verso una X, e sin qui

abbiamo visto che senso ha. Ma Nietzsche diceva anche un'altra cosa in quell'aforisma: che l'uomo, il figlio di Dio, stava diventanto sempre più indistinguibile, per la sua origine e per la sua natura, dagli animali. Anche questa visione di Nietzsche trova un suo riscontro preciso e puntuale nel testo stesso di colui (Bruno) che per primo aveva intuito che cosa comportava l'infinità copernicana dell'universo.

X LA STORIA DELLA METAFISICA RIVELA LA MANCANZA DI 'VALORE' I VALORI METAFISICI VENGONO MENO IN QUANTO LA METAFISICA RIDUCE A NULLA 'IL SENSO DELLA TERRA' -

☐ Tiriamo alcune conclusioni. Bruno incarna una tappa decisiva nella storia della metafisica; essa è un mutamento dell'essenza della verità metafisica. La "storia della metafisica" è un problema che sorge nel pensiero contemporaneo (specialmente con Nietzsche, Husserl e Heidegger), cioè è un problema che caratterizza l'età del nichilismo dispiegato. In certo modo si può dire che, divenendo "problema", la storia della metafiica rivela la sua mancanza di "valore": i valori metafisici vengono meno (mostrano di essere da sempre basati sul nulla del nichilismo), in quanto la metafisica, sin dall'inizio, riduce a nulla il "senso della terra", come dice Nietzsche. Se vogliamo usare un'immagine, potremmo dire che, quando diventa problema la "storia della metafisica", tramonta allora un "sole" che dall'inizio l'aveva caratterizzata: il sole del bene-bello della Repubblica di Platone (l'idea del bene-bello che sta all'origine della cosmologia metafisica). Nietzsche poi aggiunge che tutto ciò vale, allo stesso titolo, per il Dio cristiano.

☐ D'altra parte, proprio Nietzsche ci insegna che è nella luce del tramonto che noi scorgiamo le radici, che noi comprendiamo le origini. In altre parole, ponendo in questione la "storia della metafisica" (di cui l'età della scienza è la continuazione moderna e l'età della tecnica il suo compimento), l'occidente comincia a comprendere l'origine e il senso di tutta la sua storia. Ma cosa vediamo circa le radici? Apprendiamo che la storia della metafisica è la storia della ratio. Come si è già accennato sopra, la storia della ratio si configura dapprima come storia della ratio metafisica (nel mondo antico e medievale); poi, dal rinascimento, come storia della scienza e della tecnica. Ciò che unifica dal profondo queste due tappe è, secondo Heidegger, il tema della "rap-presentazione": rendere "oggetto" il mondo nella presenza del soggetto percipiente e rappresentante.

☐ Per altro verso, la storia della metafisica è, sempre secondo Heidegger, l'unica "storia" che conosciamo. L'uomo occidentale è stato ed è l'unico uomo "storico" che noi conosciamo. La nostra è la civiltà storica e storiografica (storia e storiografia sono in fine la medesima cosa) per eccellenza. Di qui l'odierna tendenza a storicizzare tutto, a rendere tutto storico: anche le altre culture, le altre civiltà, la stessa preistoria; e poi

X CULTURA STORICA E SCIENTIFICA NON SI OPPONGONO AFFATTO: LA BIOLOGIA EVOLUZIONISTICA DI DARWIN CE NE OFFRE IL MIGLIORE ESEMPIO -

le piante, gli animali, la terra, l'intero cosmo. Di tutto si dà storia. Sicché cultura storica e cultura scientifica non si oppongono affatto (la biologia evoluzionistica di Darwin ce ne offre il migliore esempio); esse stesse sono storiche e fondano la generale considerazione storica della realtà. Cade però qui un'importante osservazione. Se noi possiamo denunciare il carattere "storico" della nostra civiltà, se possiamo cominciare a osservarlo come una sua peculiarità, se possiamo cominciare a porcelo di fronte, cioè se possiamo in qualche misura distanziarci da esso, senza più condividerne totalmente le istanze, ciò significa che noi siamo oggi coinvolti in un sotterraneo movimento "sismico" che sta mutando l'essenza della verità della quale siamo partecipi. Se noi fossimo ancora tutt'uno con la storia della metafisica, non potremmo cominciare a riflettere su questa storia e non potremmo scorgerne le radici.

☐ Questo mutamento ultimo è naturalmente preceduto da una serie di mutamenti. A partire da Aristotele, per es., si manifesta un mutamento per il quale osservare il cielo è qualcosa di diverso da quello che ciò significa presso Anassagora, e ancor più presso Pitagora. Ma già Anassagora e Pitagora sono coinvolti in un mutamento essenziale rispetto alle civiltà protostoriche delle cui cosmologie essi sono in qualche modo eredi. Da Aristotele sorge poi il movimento della "teoria", della "visione vera", che si "adegua" all'oggetto. Essa diventerà in seguito (per es. con Galilei) "presa", rapporto strumentale con l'ente per modificarlo, per ridurlo in signoria, per ridurlo a "utilizzabile intramondano". E' in tal modo che la cosmologia, già a partire da Aristotele, diviene scienza; le diviene mediante quel mutamento nell'essenza della veirità che caratterizza la nascita della storia della metafisica (non si dimentichi che Aristotele è emblematicamente il primo a porre il problema e a tracciare la "storia della metafisica", nel primo libro dell'opera omonima). Dobbiamo ribadire che scienza è lo stesso che storia. Historia vuol dire visione; scienza e filosofia sono visione dell'ente, cioè storia; scienza e filosofia sono per essenza storiche.

☐ Se si comprende ciò, si comprende anche uno dei tratti caratteristici della storia della filosofia: il succedersi dei vari "sistemi" filosofici, dove, come successive onde marina, uno sostituisce l'altro nel tempo. Da

sempre queste fenomene è apparso agli occhi del filosofo, e ancor più agli occhi dell'uomo comune, del non-filosofo, "scandalose". Perché ci sono vari sistemi di filosofia e non una sola filosofia? Non è questa proprio la sconfitta della filosofia, che pretende di essere scienza dell'assolute e del vere? Ci sono dunque tanti veri? Non è ciò assurde? Nella Ragion pura Kant denuncia la bancarotta della metafisica: i metafisici non sono mai riusciti a mettersi d'accorde; bisticciano da duemila anni senza fare un solo passe avanti. Guardate invece la scienza, dice Kant che pensa a Newton e a Euclide: lì l'accordo è state raggiunte e si verifica perciò un continue progresso delle conoscenze. La diagnosi di Kant era invero assai superficiale (ma ha avuto, non a case, tanto successo che è ancor oggi condivisa da larghi settori della cultura). La scienza non è meno storica della filosofia e oggi si sa che la scienza, non meno della filosofia, si definisce essenzialmente in base alla storia della scienza e non in base a una teoria sistematica ed eterna di ciò che sarebbe "scientifico" e di ciò che non lo sarebbe. Fu Hegel il prime a comprendere che la "dottrina della scienza" (intendendosi con ciò sia la filosofia, sia le scienze particolari) coincide con la sua storia. Con Hegel il problema tradizionale si capovolgeva: non è che la filosofia e la scienza siano imperfette perché sono storiche; esse invece sono storiche per essenza. Come ciò vada inteso in Hegel qui non possiamo trattenerci a dirle. Diciamole ancora una volta nel nostre mode: in quanto "visione", historia, la razionalità scientifico-filosofica non può che esser storica; ciò non dipende da una nostra mancanza o debolezza, ma dall'essenza stessa della cosa.

Ne deriva allora che l'occidente è la storia dell'occidente, cioè la storia delle sue visioni, della sua cultura. Nietzsche lo aveva capito chiaramente: la filosofia, egli osservava, è "ricerca"; e del resto i filosofi non le hanno mai nascoste: da Socrate che per prime dichiarò, di fronte al tribunale ateniese, che una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta, a Lessing che, come ricorda lo stesso Nietzsche, affermava onestamente di preferire la ricerca della verità al suo possesso. La filosofia dunque, come dice il suo nome, non caratterizza la vita nella verità, ma la vita verso la verità. Cioè verso un pregressive espandersi di ciò che Nietzsche chiama "volontà di verità"; cioè verso un pregressive espandersi della "volontà di potenza". E' in tal mode che la filosofia apre la via all'occidente, sicché possiamo dire che, nel profonde, la storia dell'occidente coincide con la storia della metafisica. Attraverso la filosofia si è prodotta e manifestata quella mutazione nell'essenza della verità che doveva poi guidare, non solo la storia della filosofia ovviamente, ma anche il costume, la società, la politica, la religione e insomma tutto ciò che ha fatto dell'uomo occidentale quello che l'uomo occidentale è. A questo proposito non si insisterà mai abbastanza sui rapporti, stretti e profondi, che legarono Aristotele al sue più grande discepolo, cioè Alessandro Magno. Alessandro, educate dalla filosofia, discepolo della filosofia, era nel contempo il braccio armate della filosofia. Aristotele armò consapevolmente il braccio di Alessandro contro i Persiani. Aristotele, l'amico di Ermia che i Persiani avevano barbaramente ucciso, preparò la "rivincita" dell'occidente sull'oriente e diede alimento e giustificazione teorica al prime grande "progetto" di europeizzazione della terra. Alessandro morì per l'oriente seguendo un sogno, una visione, propriamente filosofiche; e solo la forza delle cose lo arrestò sulle rive del Gange. Aristotele preparò quindi il prime atto di quella che noi chiamiamo "storia universale": essa comincia di fatto con l'impresa di Alessandro Magno. Egli è il prime a concepire il progetto della riduzione dell'intero pianeta terra alla cultura e alla civiltà della ratio occidentale, sorta in Grecia. Quando noi parliamo di storia universale pensiamo a come queste concetto è state elaborate da Kant, da Herder, da Schiller e finalmente da Hegel. La storia universale non è tanto ciò che è accaduto a certi popoli; e nemmeno la somma empirica delle vicende capitate a tutti i popoli conosciuti (così la concepiscono le grandi "storie" in più volumi che non a case nutrono da tempo la "curiosità" dei lettori e il conto in banca degli editori occidentali, con reciproca soddisfazione e inalterabile successo). Per Hegel la storia universale è il "sistema della realtà", il manifestarsi dello spirito assolute nel mondo (al quale spirito può anche capitare di prendere a prestito, per un po' di tempo, le sembianze dell'artigliere Napoleone Buonaparte e di passare a cavallo sotto le finestre dell'abitazione jenense del filosofo Hegel: sic transit gloria mundi). Ma l'essenziale per noi è che la concezione hegeliana della storia universale è la

VOLONTÀ DI POTENZA

premessa diretta della concezione marxiana della storia universale; così che noi perveniamo ai nostri giorni. E' da Alessandro Magno che si è messa in moto questa umanità storica che totalizza, sotto il segno della ratio, l'intero pianeta terra. Sotto il segno della ratio vuol dire: sulla base della historia filosofica della Metafisica di Aristotele.

☐ Possiamo allora dire che ciò che all'inizio chiamavamo il tramonto della storia della metafisica è nel contempo il tramonto del sogno di Alessandro. Ma, badate, il sogno tramonta anche ed essenzialmente perché si compie. Il tramonto della metafisica nell'età della scienza e della tecnica è, in realtà, il compimento della intenzionalità nascosta della metafisica medesima. Lo stesso è da dirsi sul piano della visione storico-universale. Noi assistiamo oggi al quasi totale compimento di questa visione, cioè alla trasformazione del pianeta terra che viene nella sua totalità integrato ai costumi, alla civiltà, ai modi di vita della società tecnologica occidentale.

☐ Ma nel contempo è alla luce del tramonto che si scorgono le radici; nel compimento vengono in luce le origini; i "valori" del sogno di Alessandro vengono scossi e perdono valore. Ciò accade coerentemente, poiché quei valori divengono essi stessi "storici" (o mostrano di non esser stati mai altro che questo). E' per questo che la stella polare che ha guidato la marcia della civiltà occidentale comincia a tramontare; noi siamo sul punto di passare [illegible] della concezione [illegible] dell'esistenza.

☐ Tutto ciò è stato detto molto in fretta e sommariamente per chiarire che cosa si debba intendere per "storia della metafisica". Con questo discorso si dovrebbe vedere già almeno in parte chiarito anche ciò che significa "mutamento dell'essenza della verità". Abbiamo per es. indicato il sorgere della verità metafisica dalle ceneri della verità mitica. Ci sono due testi fondamentali per comprendere, nella dimensione del pensiero e non della mera storiografia, tale passaggio. Il primo è La nascita della tragedia di Nietzsche (che mostra il tramonto del mondo dionisiaco e il sorgere del socratismo platonico); il secondo è La dottrina [illegible] di Platone sulla verità, di Heidegger.

☐ Ora però dobbiamo procedere in senso, per dir così, inverso. Se è importante quello sguardo assimilatore che mostra da Aristotele a Einstein lo

sviluppo di un'unica ratio, di un'unica "storia", è importante anche saper distinguere e chiarire le contemporanee distanze abissali che separano l'alfa e l'omega della storia dell'occidente. Come caratterizzare l'omega, l'età probabilmente conclusiva della storia della metafisica? Molto semplicemente si può dire che tale età vede l'ultima trasformazione dell'essenza della verità metafisica. Una trasformazione che insegna: non c'è più verità, non ci sono più verità, tutto è relativo. Alla conclusione della metafisica si presenta la figura della cosmologia del relativismo assoluto. A questo punto le affermazioni iniziali di questa lezione possono cominciare a chiarirsi. All'inizio avevamo detto che Bruno incarna una tappa decisiva della storia della metafisica e di un mutamento decisivo nell'essenza della verità. Queste affermazioni vanno evidentemente inquadrate nella prospettiva finale della storia della metafisica che qui si è delineata. Ne deriva un modo peculiare di comprendere e ripensare l'opera di Bruno. Per comprendere tale modo, riferiamoci ancora una volta alla Yates. Questa studiosa, tracciando con grande maestria il profilo storico di Bruno, arriva alle seguenti conclusioni: Bruno è legato alla esperienza astrologica e magica del Rinascimento, è l'esponente più tipico dell'ermetismo rinascimentale; proprio per tutto ciò, Bruno non è un uomo moderno; egli non è un "pensatore moderno". A tutte ciò, nella nostra prospettiva, dobbiamo rispondere che è [illegible] vera quello che dice la Yates; Bruno, è verissimo, non è un pensatore moderno. Perché è un pensatore contemporaneo. Pensatori moderni sono Cartesio, Leibniz, Locke, Voltaire, Kant, per esempio, ma nessuno di loro ha la contemporaneità di Bruno. Essi sono propriamente filosofi moderni, in un modo per cui, essendo essi moderni, Bruno non è certamente moderno.

☐ Cosa intendiamo dire con "moderno" e "contemporaneo"? Si tratta chiaramente di etichette di comodo, da assumersi con buon senso. Che cosa si vuole intendere per "filosofo moderno", per cui giustamente la Yates ,da brava storica, nega a Bruno la qualifica di pensatore moderno? Si intende filosofo dell'esattezza matematica, della conoscenza rigorosa e, un po' più avanti nel tempo, significherà filosofo della consapevolezza storica. Le due cose non sono peraltro lontane. La razionalità cartesiana non è, nel fondo, antistorica, come si suole ripetere; la razionalità cartesiana è la razionalità

X LA METAFISICA NON HA NULLA DI SENSATO DA DIRE, E, SU CIÒ CHE NON SI PUÒ DIRE BISOGNA TACERE -

dell'illuminismo e l'illuminismo è il secolo storico per eccellenza, è il secolo in cui nasce la considerazione storica dell'uomo che poi l'800 svilupperà. E d'altra parte, se l'800 assiste al trionfo dello storicismo, esso vede anche la nascita della logica formale e gli sviluppi delle matematiche e delle geometrie, della fisica, della biologia, ecc., sempre nell'alveo della medesima tradizione della ratio moderna. Di diritto allora è un filosofo moderno Kant, che pensa che la filosofia debba raggiungere il rigore delle scienze fisico-matematiche, e siccome è impossibilitata a riuscirvi, deve allora ridursi a critica della conoscenza scientifica (progetto che il neopositivismo novecentesco renderà esplicito: la metafisica non ha nulla di sensato da dire e su ciò che non si può dire, come si sa, bisogna tacere). Ma né Kant né altri dei filosofi prima nominati è in grado di porre, in modo implicito o esplicito, quell'insieme di problemi che cominciano a presentarsi con Hegel (che è infatti un filosofo pienamente contemporaneo) e che poi esplodono con Marx, della cui contemporaneità è difficile dubitare. Nessuno di loro, tranne appunto Hegel e Marx, sembra presentire il grande sconvolgimento che doveva verificarsi con Nietzsche e Heidegger.

X

☐ Con tutto ciò, si può osservare, che c'entra Bruno con l'insieme dei problemi che annunciano la fine della metafisica? Dobbiamo ricordare che tutta l'analisi da noi svolta non ha in fondo fatto altro che indicare gli elementi impliciti ed espliciti che nell'opera di Bruno consentono l'aggancio del pensiero bruniano con l'orizzonte problematico contemporaneo. Abbiamo interrogato Bruno proprio a partire dai margini della problematica del nichilismo e ne abbiamo ricevute risposte di grande peso. Ridiciamo in sintesi alcune di queste risposte. Innanzi tutto bisogna ricordare che Bruno annuncia la posizione dei problemi contemporanei, perché egli rappresenta la più radicale presa di coscienza del problema cosmologico tra Aristotele e Einstein. Vogliamo dire con questo che Bruno ha avuto coscienza della problematicità della questione cosmologica e non l'hanno avuta Copernico, Galilei e Keplero? In certo modo è proprio questo che vogliamo dire. Ed è significativo che lo stesso Bruno affermi qualcosa di simile quando si riferisce a Copernico. Egli, come ricorderete, sottolinea l'importanza e la genialità della costruzione copernicana, ma osserva anche che Copernico non si è reso

conto delle implicazioni generali che in quella costruzione erano contenute. Neppure Galilei ne vedrà qualcosa, con la sua ingenua pretesa che la Chiesa possa tranquillamente far propria la prospettiva copernicana. Bruno non ha mai coltivato simili illusioni, anche se egli, da un punto di vista strettamente matematico, resta molto al di sotto di Galilei nell'intendere la teoria di Copernico.

☐ Ma quello che spetta interamente a Bruno, e che ne fa, nel nostro senso simbolico, un pensatore contemporaneo, è che solo lui nel suo tempo, e in certo modo nessun altro sino a Nietzsche, si è reso conto di ciò che il copernicanesimo comportava per l'umanità europea e in generale per tutta l'umanità futura. Egli ha veduto quale stravolgimento totale dei valori, dei concetti, dei modi di vita, del senso politico-sociale dell'esistenza, della morale e della religione avrebbe comportato il semplice capovolgimento cosmologico dei rapporti terra-sole. E' per questo che vi è una parte di legittimità, se si vuole concederlo, nel dire che Bruno non è un pensatore moderno, proprio perché è un pensatore contemporaneo. Per racchiudere in una sola osservazione sintetica il senso della contemporaneità di Bruno, diciamo che egli si rese conto di ciò che avrebbe comportato, per l'uomo occidentale, la necessità di affrontare e imparare a usare il concetto scientifico-speculativo di infinito. Entro questa prospettiva, Bruno vide e annunziò la fine della dottrina aristotelica dello spazio e del tempo (che solo con Einstein da un lato e con Nietzsche e Heidegger dall'altro - ma bisognerebbe aggiungere Whitehead - può dirsi eliminata del tutto); vide la fine del paganesimo, ma anche del cristianesimo (nel senso nicciano della morte del Dio platonico-cristiano-metafisico); pose l'eclissi della religione (come ideologia del "volgo") quale compito futuro della cultura; annunziò la fine del soggetto-sostanza; rivendicò la funzione della tecnica mediante le geniali considerazioni sull'ufficio della mano dell'uomo; profetizzò il ritorno alla natura "nudata" (alla "pura natura", come diceva Nietzsche, che è naturalmente altra cosa dalla "natura" rivendicata da Rousseau); presentì il bisogno di un ritorno alle culture protostoriche ed ebbe, per quel che il suo tempo poteva consentire, chiaro il problema del relativismo ermeneutico; incarnò , nel processo di interiorizzazione dei valori

cristiani,[1] la prima tapoa importante nel cammino della lore disseluzione; annunziè , nel tema del Die che non può essere "ociose" e nella trattaziene generale del tema dell'ozie, il grande problema contemperanee della "velen= tà di potenza".

□ E per finire, un'ultima consideraziene. Bruno parlò talera della "verità" in termini che sembrano incarnare il senso ultime del mutamento della sua essenza. Quale sia queste senso ultimo, che comincia a rivelarsi all'ueme contemporaneo, diremo sele al termine del nostfe cammine. Qui, a conclusiene provvisoria, ridiamo un'ultima volta la parola a Brune (pp.86-7 dell'antele= gia): " La verità è quella entità che non è inferiore a cosa alcuna; perché, se vuoi fengere qualche cosa avanti la verità, bisogna che stimi quella essere altro che verità; e se la fingi altro che verità, necessariamente la intenderai non aver verità in sé ed essere senza verità, non essere vera; onde conseguentemente è falsa, è cosa de niente, è nulla, è non ente. Lascio che niente può essere prima che la verità, se non è vero che quello sia primo e sopra la verità; e cotal vero essere non può essere se non per la verità. Cossí non può essere altro insieme con la verità, ed essere quel medesimo senza verità; perciochè, se per la verità non è vero, non è ente, è falso, è nulla. Parimente non può essere cosa appresso la veritade; perché, se è dopo lei, è senza lei: se è senza lei, non è vero; perché non ha la verità in sé; sarà dunque falso, sarà dunque niente. Dunque la verità è avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose, è sopra tutto, con tutto, dopo tutto; ha raggione di principio, mezzo e fine. Essa è avanti le cose, per modo di causa e principio, mentre per essa le cose hanno dependenza; è nelle cose ed è sustanza di quella istessa, mentre per essa hanno la sussistenza; è dopo tutte le cose, mentre per lei senza falsità si comprendeno. È ideale, naturale e nozionale; è metafisica, fisica e logica. Sopra tutte le cose, dunque, è la verità; e ciò che è sopra tutte le cose, benché sia concepito secondo altra raggione, ed altrimente nominato, quello pure in sustanza bisogna che sia l'istessa verità. Per questa causa, dunque, raggionevolmente Giove ha voluto che nella piú eminente parte del cielo sia vista la veritade. Ma certo questa che sensibilmente vedi e che puoi con l'altezza del tuo intelletto capire, non è la somma e prima, ma certa figura, certa imagine e certo splendor di quella, la quale è superiore a questo Giove di cui parliamo sovente e che è soggetto delle nostre metafore. " .

1) poi analizzato da Nietzsche nella "Genealogia della morale".

X COMPRENDERE SIGNIFICA INTERPRETARE, MA PER COMPRENDERE BISOGNA AVERE PRECOMPRESO (TERMINI TIPICI DEL CIRCOLO ERMENEUTICO HEIDEGGERIANO) - PER COMPRENDERE IL "DA COMPRENDERE" BISOGNA POSSEDERE UN ORIZZONTE DI SIGNIFICATO ENTRO IL QUALE INSERIRLO - (MONDO CULTURALE)

Apriamo una breve parentesi metodologica, relativa all'atteggiamento, più volte definito "teoretico", assunto nei confronti di Bruno (ma poi anche costante nel cammino di questo corso). Per porre il quesito in maniera diretta, diciamo così: con che diritto, in base a che, abbiamo affermato che "Bruno è un filosofo contemporaneo". (Affermazione che sembra fatta apposta per suscitare il legittimo risentimento di chi è abituato ad un atteggiamento di tipo storico, storiografico). Non basta dire, evidentemente, che qui siamo in sede teoretica; bisogna dare una giustificazione più chiarificatrice e più argomentata. La prima indicazione che possiamo fornire è che noi ci muoviamo fin dall'inizio in quello che si definisce "il circolo ermeneutico". Il tipo di teoretica che noi svolgiamo, tien conto, si basa, su tutta la tematica del circolo ermeneutico heideggeriano. Ne abbiamo fatto un cenno, quando ci siamo introdotti nella lettura di Bruno, e allora si parò di precomprensione. Si disse allora che il nostro era un tentativo di fare una esperienza di pensiero con Bruno e su Bruno e si disse: ogni pensare presuppone, comporta, una comprensione che, a sua volta, rinvia a una precomprensione. Comprendere vuol dire interpretare, ma per comprendere, per interpretare, bisogna avere precompreso; questi sono i termini tipici del cosiddetto circolo ermeneutico heideggeriano. Ma che significa dire che bisogna avere precompreso per comprendere? Non siamo qui in un circolo vizioso? Si parla di circolo ermeneutico; lasciamo stare se sia vizioso o no e cerchiamo invece di capire.

Si era detto molto sinteticamente che per poter comprendere, perché il "da comprendere" sia compreso, bisogna anzitutto possedere un orizzonte di significato entro il quale inserirlo. Se noi non abbiamo un punto di partenza, un punto di vista, una prospettiva, o, in termini più generali, un mondo

X DEVO AVER GIA' INTERPRETATO IL MONDO PER INTERPRETARE ULTERIORI FENOMENI DEL MONDO -

+ SOLO ALL'INTERNO DI UN MONDO CULTURALE DEFINITO I SEGNI POSSONO SIGNIFICARE - CI SONO SEGNI PERCHE' C'E' UN INTERPRETANTE SEGNICO -

culturale con le sue prassi teoretiche, con i suoi valori, con i suoi significati, con le sue abitudini, costumi, abiti, non è possibile comprensione. Se non vi è tutto questo e ognuno di noi è ovviamente tutto questo, è sempre tutto questo che lo voglia o no, che lo sappia o no, l'incontro con il "da comprendere" non si verifica, non si può verificare. Il "da comprendere" s'inserisce sempre nella precomprensione che noi già da sempre abbiamo. Mettiamolo in termini non solo semiologici, ma anche cosmologici, com'è il costume di questo corso. Noi dobbiamo già avere un orientamento cosmologico, dobbiamo avere un tipo di rapporto (non dico esplicito, possiamo non esserne consapevoli), dobbiamo avere un orientamento incarnato che stabilisce dove stiamo noi, dove sta l'universo, che rapporto c'è tra il tutto e la parte, che nessi si stabiliscono tra la nostra collocazione e la collocazione spazio temporale di tutte le altre cose, perché infine ancora altre cose possano inserirsi in questo schermo, in questa cornice, perché altro vi possa entrare, possa venir riconosciuto, assimilato e cioé compreso. Questo è ciò che Heidegger chiama circolo ermeneutico, sicché l'interpretazione è possibile sulla base di una preinterpretazione. Devo aver già interpretato il mondo per interpretare ulteriori fenomeni del mondo.

Però per noi è altrettanto significativo il riferimento alla semiosi infinita di Peirce, che lo scorso anno abbiamo messo in relazione col circolo ermeneutico. Nella semiosi infinita la questione si pone in questi termini: ogni interpretazione esige un interpretante. Ci deve essere già un interpretante perchè vi sia una interpretazione. Quando diciamo un interpretante, non diciamo, in Peirce, un individuo; l'interpretante non è tanto una persona fisica, ma più in generale e più in concreto un interpretante è di nuovo un mondo culturale. Sicché solo all'interno di un mondo culturale definito i segni possono significare. Ci sono segni perché c'è un interpretante segnico. Anche qui si può parlare di preinterpretazio-

x SECONDO PEIRCE IL FATTO CHE OGNI INTERPRETAZIONE RINVII AD UN'ALTRA E QUESTA A UN'ALTRA ANCORA NON È MAI POSSIBILE REGREDIRE ALLO STATO PURO, A UN PURO SOGGETTO, CHE SAREBBE DI FRONTE A UN PURO OGGETTO -

ne e di precomprensione. La semiosi infinita, cioé il circolo ermeneutico alla Peirce, il fatto che ogni interpretazione rinvii a un'altra interpretazione e questa a un'altra ancora, si fonda sul principio generale che in qualche modo qualcosa deve essere già stato interpretato perché qualcos'altro lo sia. Non è mai possibile regredire allo stato puro, a un puro soggetto che sarebbe di fronte a un puro oggetto. Per quanto indietro andiamo, noi troviamo sempre un mondo di significati culturali, cioé troviamo sempre un interpretante incarnato, con i suoi segni, con i suoi significati, con i suoi oggetti, e preparato quindi a nuovi oggetti, a nuovi significati, a nuove esperienze; preparato a riaprire sempre il circolo ermeneutico.

Mettiamo tutto questo alla prova; vediamo cioé che cosa significhi, tenendo presente l'esempio del nostro approccio al pensiero di Bruno.

Innanzitutto bisogna insistere sull'aspetto prospettico di ogni lettura, di ogni interpretazione. Comprendere significa mettersi in rapporto, e il rapporto implica una prospettiva; non esiste un rapporto che sia scevro di prospettiva. Non si può "rapportarsi a" da tutti i punti di vista possibili. Ci si "rapporta a " in quanto in questo rapporto un punto di vista è stato preventivamente assunto. Ora, qual'è l'approccio che è abituale per noi, per quell'interpretante che siamo noi, per quella cultura nella quale noi viviamo e della quale noi siamo formati, che incarniamo più o meno consapevolmente? Che cosa è familiare alla nostra cultura? Qual'è la sua prospettiva? Possiamo rispondere tranquillamente che la prospettiva della nostra cultura è la prospettiva storica. Nel modo di stabilire un rapporto con alcunché noi muoviamo da una prospettiva storica; nel grande come nel piccolo; cioé sia che il problema riguardi chi era Giulio Cesare, che cosa aveva fatto e perché lo aveva fatto; sia che il problema sia:"bisogna prendere un nuovo impiegato"(il candidato allora deve riempire un modulo dove dice quando è nato, dove, che studi ha fatto...eccetera). Cioé, anche in una banale situazione quotidiana, come questa esemplificata,

x ATTEGGIAMENTO STORICO DELL'IMPARZIALITÀ

noi ci approcciamo in modo storico. Noi vogliamo sapere con chi abbiamo a che fare, e secondo noi il modo migliore per saperlo è quello di fargli dire la sua storia. Anche nei rapporti interpresonali più comuni, ude giovani che si incontrano dicono:"non ci conosciamo ancora bene". Conoscersi bene cosa vuol dire? Che ognuno racconti la propria storia. Questo approccio è assolutamente abituale e ovvio per noi. D'altra parte, per quello che si è detto fin qui, non dobbiamo dimenticare che si tratta di una prospettiva, e non è stata l'unica prospettiva nelle vicende dell'uomo. Si diceva ieri che c'è una sola"storia" che noi conosciamo: la storia storiografica dello occidente; ma non c'è ovviamente un'unica umanità, cioé l'umanità occidentale. Quest'ultima non solo non incarna l'unico punto di vista possibile, ma non ha per il momento maggiori diritti di un altro qualsiasi punto di vista. Vediamo però quali sono le caratteristiche di questo punto di vista. Io mi limiterò a quello che sembra essere l'essenziale. Che cosa caratterizza la prospettiva storica, quel modo di rapporto che è il rapporto storico, dal quale noi siamo costituiti e in cui noi siamo quelli che siamo? La prima caratteristica è che tale prospettiva è mossa da una volontà di verità; noi ci mettiamo nell'atteggiamento storico perché vogliamo sapere la verità. Non raccontateci favole, diteci come si sono svolti i fatti, diteci la verità "oggettiva". La seconda caratteristica è quella che potremmo definire la ricerca dell'esattezza. Vogliamo la verità oggettiva e per verità oggettiva intendiamo una verità esatta in tutti i particolari; niente interpretazioni. Da ciò deriva il terzo requisito: la nostra ricerca, nell'atteggiamento storico, dell'imparzialità. I tre principi sono strettamente connessi, uno richiama l'altro,uno è la conseguenza dell'altro. Vogliamo la verità obiettiva, quindi la vogliamo in tutti i particolari esatti, così come si è verificata, e per questo esigiamo da colui che racconta, vede, analizza, una rigorosa imparzialità; noi vogliamo

× CARATTERE DELLA SPERSONALIZZAZIONE DELLO STORICO

\+ { VOLONTÀ DI VERITÀ / IMPARZIALITÀ / SPERSONALIZZAZIONE / OGGETTIVITÀ } SONO REQUISITI TIPICI DEL PENSIERO METAFISICO - (e anche dello storico)

○ TUTTO CIÒ CHE E' "ANTI" E' PROPRIO CIÒ CHE E' CATTURATO DA QUELLA STESSA COSA CHE VORREBBERO RIFIUTARE -

× + vedere che cosa si è verificato spersonalizzandoci di fronte a ciò. Quello che va osservato è che questi tre requisiti sono i requisiti tipici del pensiero metafisico. Volontà di verità, oggettività, esattezza, imparzialità, questa è la scienza metafisica. Col che non si intende sollevare una critica di questi requisiti, ma sollevare un'istanza di autocomprensione; si intende cioé far riflettere che questi criteri sono appunto metafisici, appartengono alla storia della metafisica, nel loro bene e nel loro male.

Né intendiamo dire che la nostra possibilità di osservare oggi la storia della metafisica ci consenta di procedere senz'altro "oltre" la metafisica e il suo senso storico. In primo luogo, infatti, noi dobbiamo riconoscere la portata ancora metafisica del nostro discorso, non ostante esso venga faticosamente distaccandosi dai presupposti metafisici. Noi stiamo pensando, cercando, volendo la verità in maniera ancora metafisica. Non possiamo fare altrimenti. Siamo legati a questo destino e non possiamo essere, per partito preso, stoltamente antistorici, antimetafisici, antiscientifici. Non possiamo cadere in braccio a un dogmatismo peggiore di quello che in qualche modo cerchiamo di identificare e di delimitare. Non possiamo e non dobbiamo cedere al dogmatismo della ragione totale, del gesto gratuito, tanto per non assomigliare a quell'altra cosa che non vorremmo essere più. Non è questione di volere o di non volere. Si tratta di vedere ciò che accade in noi e attorno a noi. La prima cosa per riconoscere ciò che accade è riconoscere anche quanto noi siamo legati, catturati, compenetrati dalla tradizione metafisico-storico-scientifica.

C'è un'altra ragione che induce a non prendere arbitrari atteggiamenti di odio e di disprezzo verso tutto ciò che è metafisico-storico-scientifico. Ed è che "l'anti", tutto ciò che è "anti" è proprio ciò che è catturato da quelle stesse cose che vorrebbe rifiutare. Anche questa è una grande lezione heideggeriana. Gli anti-platonici sono platonici. Quando Heidegger dice queste cose pensa a Sartre e a tutta la polemica di Sartre contro il platonismo e lo spiritualismo. Molto spesso tale polemica non

è altro che l'indizio del suo essere tuttora catturato dal pensiero metafisico. Sartre, in certo modo, se pensare solo con le categorie di Platone. Appunto per ciò le rovescia. Ma chi rovescia resta sullo stesso piano di ciò che rovescia, non se ne libera affatto. Egli è ancora catturato dalla mentalità dell'altro, dalla concettualità dell'altro, dalla cultura dell'altro. Non abbiamo fatto un solo passo. Siamo all'interno di una strategia, direbbe Foucault, che ci assegna ancora a quell'intero, siamo parte di quell'intero. Ed allora il discorso che dobbiamo fare sulle tre caratteristiche dello spirito storico non è un discorso di rifiuto o di semplice rovesciamento. E' un discorso di comprensione: noi ci rendiamo conto di avere queste tre prospettive che guidano tutti i nostri passi, le nostre considerazioni. L'unica cosa che possiamo fare, che stiamo facendo, non da oggi, è quella di comprendere da dove viene tutto ciò, come si è costituito.

Vi sono alcune componenti che hanno determinato in maniera precisa i tre caratteri che ho ricordato prima. Mi limiterò ad accennare a queste componenti. Ognuna meriterebbe un lungo discorso. Innanzittutto le condizioni dello spirito storico così come le abbiamo accennate riposano sul razionalismo greco. E' il razionalismo greco la condizione in base alla quale noi ci orientiamo attraverso i secoli a volere la verità, l'obiettività, l'esattezza, l'imparzialità. Leggete le prime pagine della Guerra del Peloponneso di Tucidide e vedrete queste tre proposizioni incarnate nel discorso di Tucidide. Ma come accade questo nel razionalismo greco? Grande momento nel passaggio da oriente a occidente, direbbe Foucault, momento della separazione fatale tra il mondo dell'oriente mitico e l'occidente scientifico. Tutto ciò ha le sue radici anche in quella particolare maniera di intendere il rapporto cogli uomini, il mondo e gli dei che è disegnata nei poemi omerici. Chi sostiene questa tesi con una ricca messe di osservazioni e di considerazioni è Bruno Snell. Si trova in questo grande filologo tedesco una tesi singolarissima; dove nasce lo spirito storico europeo? Dai poemi omerici, egli risponde,

SNELL

* SENZA LA CULTURA ALESSANDRINA LA NOSTRA CULTURA NON CI SAREBBE - SONO GLI ALESSANDRINI CHE HANNO CONSERVATO LA TRADIZIONE CULTURALE GRECA -

che certamente non erano storici, ma che sono la premessa dello spirito storico greco e poi occidentale. Queste premesse, del razionalismo greco, portano a maturazione i loro frutti da prima nella cultura alessandrina, senza della quale la nostra cultura non ci sarebbe. La cultura alessandrina è quella cultura di cui è ancora tanta parte nel nostro metodo scolastico. Sono gli alessandrini che hanno inventato la scuola, il commento ai testi e soprattutto sono gli alessandrini che hanno conservato la tradizione culturale greca. Tuttavia il patrimonio da essi conservato è andato in gran parte distrutto, sicché della cultura alessandrina ci sono rimaste le briciole rispetto alla totalità dell'universo greco che essi avevano raccolto. Ma queste briciole sono tutto il nostro patrimonio, tutto ciò su cui si basa la nostra cultura. Non solo come contenuti ma anche come metodi; dagli alessandrini noi abbiamo imparato quasi tutto, la grammatica, le sintassi, la retorica, che cosa sono le regole, che cosa sono le leggi, come si fa ad usare un testo, come si fa a leggere, come si fa a tradurre, interpretare, come si crea una tradizione di lettura, di cultura.

Tutto ciò in altre civiltà esiste in forma molto diversa. La tradizione della cultura cinese, per esempio, si trasmette sino ai tempi moderni sulla base di criteri completamente diversi da quelli alessandrini. Criteri non scientifici, non razionali. Ancora poco tempo fa era molto difficile far comprendere ai cinesi (che però ora lo comprendono benissimo, per quella universalizzazione del metodo razionale europeo che ha raggiunto ormai tutta la terra), far comprendere alle autorità cinesi, in generale alla loro mentalità, che quando si trova un reperto archeologico, bisogna lasciarlo stare, bisogna datarlo e non manometterlo, perchè bisogna arrivare alla certezza scientifica, che ci dirà a quale epoca passata appartiene questo reperto. I cinesi non ragionano così, perché hanno una diversa tradizione. Per essi la cosa più importante è la seguente: questo reperto serve a nobilitare il nostro passato? Se sì, allora lo conserviamo e lo usiamo proiettandolo in un alone che ci serve oggi.

x L'UMANESIMO E' L'ALESSANDRINISMO MODERNO, HA COMPIUTO LA SALDATURA TRA PAGANESIMO E CRISTIANESIMO -

+ SOLO CON L'UMANESIMO NASCE IL SENSO SCIENTIFICO DELLA STORIA E IL SENSO DELLA CONTINUITA' STORICA -

Se non serve lo buttiamo via. Questo era vero nel secolo scorso. Adesso le cose vanno diversamente. Ora, i cinesi non erano "arbitrari"nel far questo, non erano meno civili di noi; solo vivevano secondo una diversa tradizione, per la quale il passato aveva un altro significato e andava inquadrato in un'altra precomprensione, in un altro interpretante. Non avevano avuto una cultura "alessandrina" che voleva sapere esattamente cosa aveva detto Archiloco e non se Archiloco faceva bene alla monarchi e se onorava gli dei.

Un altro punto fondamentale che spiega il costituirsi della cultura storica in noi è ovviamente l'umanesimo. L'umanesimo è l'alessandrinismo moderno, la rinascita moderna dell'alessandrinismo. L'umanesimo ha compiuto la saldatura tra paganesimo e cristianesimo. Quando si diceva che alla luce della storia della metafisica il paganesimo greco e il cristianesimo sono la stessa cosa, l'uno la continuazione dell'altro, si esprimeva una certa valutazione ma non bisogna mai dimenticare che questa continuità, ciò per cui noi oggi possiamo identificare i tratti comuni, ha avuto alla base secoli di guerre, rivoluzioni, trasformazioni profonde. Questa unità è nata sopra una grande frattura. Non è stata cosa da niente innestare la tradizione cristiana sul solco della tradizione platonica e operare questa sintesi. Se noi andiamo più in basso dell'arcata generale del pensiero non troviamo affatto la continuità fra paganesimo e cristianesimo; troviamo guerre, rivoluzioni, opposizioni; la ricucitura di questa frattura è stato il prodotto raffinato di secoli, che l'umanesimo ha portato a compimento. Prima dell'umanesimo non c'era spessore storico, non c'era antichità, non c'era profondità dello sguardo; c'era ancora un atteggiamento sostanzialmente mitologico verso il passato. Solo con l'umanesimo nasce il senso scientifico della storia Sarebbe giusto dire "rinasce" perché c'era già in Tucidide. Nasce in un senso più moderno, nuovo, legato alla mentalità scientifica che non a caso esordisce proprio in quel tempo. Con l'umanesimo nasce il senso della continuità storica; non c'è più il presente e dietro il passato mitico, ma vi è la continuità, e quindi nasce

il senso dell'evoluzione della vita storica; la vita storica si evolve secondo costumi che cambiano e quindi l'umanità prende coscienza della sua storicità, l'umanità europea beninteso. E infine nasce il senso dell'ampiezza della cronologia storica, ancora molto limitata, se si pensa che quando Buffon scrisse che la vita sulla terra risaliva a centomila anni, gli dissero che poteva far a meno di propagare sentenze e teorie così palesemente in contrasto con la Bibbia e quindi non vere.

Tutto questo immenso lavoro giunge fino a noi, si perfeziona, giunge ai suoi traguardi massimi tra il secolo scorso e il nostro e tuttavia, proprio per quello che abbiamo detto sin qui, è chiaro che noi non siamo seduti sul perno estremo, sul vertice della piramide dello spirito storico; non possiamo ritenerci in possesso della verità. Sappiamo benissimo che la coscienza storica è essa stessa storica, è essa stessa in divenire e non può non esserlo; e soprattutto essa è motivata dalla prospettiva del presente. E' vero che noi cerchiamo obiettivamente con quella volontà di verità che ci caratterizza, è vero che noi vogliamo l'esattezza e che vogliamo essere imparziali e che proprio per ciò ci serviamo di una strumentazione teorica e tecnica che diventa sempre più raffinata. Ma è altrettanto vero che nello studiare questo oppure quello, nell'indagare questo o questo altro oggetto, noi manifestiamo la nostra prospettiva, i nostri punti di vista, le nostre esigenze, l'ambito problematico che ci muove, i bisogni, i gusti del presente. Molto significativo è che questo problema è emerso abbastanza di recente non solo per le scienze storiche, che si rendono conto di come le loro prospettive siano mosse dall'attualità, ma anche per gli scienziati. Gli scienziati si rendono conto che la ricerca scientifica non è affatto pura, immacolata, obiettiva, come pretenderebbe di essere; obiettivi sono i suoi strumenti, i suoi metodi, che mirano appunto alla obiettività, cioé alla comprensione dell'oggetto. Ma la scelta delle ricerche da fare, ciò che si indaga, come si organizza la ricerca, le risorse che vengono destinate a questo tipo o a quell'altro tipo di ricerca, tutto ciò è determinato non dallo spirito scientifico, da una obiettività

> LA RICERCA SCIENTIFICA È DETERMINATA DAI BISOGNI DEL PRESENTE
XX I PROBLEMI DELLA TEORETICA SONO QUELLI DELLE PROSPETTIVE

> che non esiste, ma è determinato dai bisogni del presente, dalle ideologie del presente, dalla mentalità del presente, dalle componenti politiche e sociali della scienza. Tutto appartiene anche qui a un orizzonte di precomprensione, di prospettiva, che finisce per giocare un ruolo determinante. >

Come si inserisce in questo panorama, larghissimamente delineato, una comprensione teoretica del passato? Che cosa fa una interpretazione teoretica del passato? E' una interpretazione comunque metafisica, storica e scientifica. Poiché non si può pretendere di esserci liberati da tutto ciò e perché non si può nemmeno auspicare di esserci liberati di colpo da tutto ciò. Noi per esempio non possiamo più riferirci al passato allegoricamente; non è nelle nostre possibilità e neanche nei nostri desideri; non possiamo leggere la Bibbia allegoricamente come la si leggeva nel medioevo; ne'possiamo condividere per esempio gli entusiasmi di Bruno per libri ermetici, se prima non ci hanno garantito e dimostrato che sono autentici, poiché appunto una interpretazione allegorico-mitologico-morale del passato non ci interessa, non ci appartiene; non possiamo condividere questo atteggiamento e quindi non abbiamo altro atteggiamento diverso da quello storico dal quale siamo stati nutriti, allevati, cresciuti. Noi non possiamo rinunciare al gusto storico; quando pensiamo a Bruno lo dobbiamo pensare nel suo tempo, nei costumi del suo tempo e cercare il più possibile di immaginarcelo nella sua realtà esistenziale, storica, sociale. Però, nonostante ciò, la comprensione teoretica fa una cosa che lo storico non fa mai o che non è nella intenzionalità della scienza sua di proporre. Che cosa fa? Oltre ad essere orientato verso questo passato, per il quale condivide lo stesso gusto dello storico, oltre a guardare questo passato con occhi di esattezza scientifica condividendo la mentalità dello scienziato, perché non può e non vuole fare altrimenti, pone però in questione quelle prospettive del presente dalle quali e lo storico e lo scienziato e lui

XX stesso e tutti noi dobbiamo muoverci. Il suo problema sono proprio queste prospettive, sono proprio questi punti di vista che

× LA COMPRENSIONE TEORETICA E' UNO SFORZO PER FARE EMERGERE LA FRATTURA DEL PRESENTE -
+ CIO' CHE CHIEDE LO SGUARDO TEORETICO SI POTREBBE RIASSUMERE COSI': QUALI VICENDE HANNO RESO POSSIBILI LE PROSPETTIVE ATTUALI?

sono operanti e incidenti nel nostro modo di avvicinarci, di stabilire una relazione con il passato. Questi punti di vista non sono proprio nel presente, ma nel quasi presente. Se fossero totalmente nel presente non li potremmo mettere in questione. Li mettiamo in questione non appena sfumano un po' dietro di noi, non appena si crea quel minimo di distanza, quel piccolo varco che ci consente di dire "noi dunque siamo così", dove nella frase è già implicito che non lo siamo più, se possiamo dire "siamo così". L'occhio teoretico, la comprensione teoretica è un ostinato sforzo di allargare questo varco, di fare emergere questa frattura del presente. Dove non ci sono fratture, per cui aderiamo totalmente col nostro presente, i nostri sforzi sono vani; ma non appena si profila una crepa, il teoretico corre con una mazza e la fa diventare una voragine. Questo è il suo mestiere: tracciare i confini dell'isola sulla quale poggiano i piedi gli uomini del presente, lui compreso. Quindi non solo guardare il passato, non solo guardarlo dalla prospettiva del presente, che è inevitabile, ma guardare anche quella prospettiva del presente dalla quale il passato viene guardato, con la quale viene commisurato, con la quale viene ricostruito eccetera. Ciò che chiede lo sguardo teoretico si potrebbe riassumere così: quali vicende hanno reso possibili le prospettive attuali? E' chiaro che quando noi diciamo quali vicende hanno reso possibili eccetera, siamo ancora nella successione storica. La nostra mentalità ancora disegna una successione storica. C'è però una differenza: che in questa successione storica, in cui s'inserisce lo sguardo teoretico, ciò che interessa di più non è l'andamento orizzontale ma quello verticale. Che cosa s'intende? Nella considerazione storica la successione è orizzontale perché ha il senso, diciamo per intenderci, del "e poi, e poi...". Lo storico opera per mostrarci la continuità, questo è il suo grande compito, problema, difficoltà: che di fronte a un universo pulviscolare, pieno di infinite cose tra di loro irrelate, eventi, situazioni, fatti, documenti eccetera, quali sono poi le linee di tendenza, quali sono le continui-

× GUARDARE LA VERTICALITA' SIGNIFICA GUARDARE LA DESTINAZIONE, GUARDARE AL CARATTERE FUTURO DEL PASSATO -
+ CIO' CHE E' VERAMENTE FUTURO E' IL PASSATO - IL PASSATO E' CIO' CHE DETERMINA IL NOSTRO DA-PENSARE -

tà; qual'è la direzione della storia? Questo deve fare lo storico. Nello sguardo teoretico quando si pone il problema di quali vicende hanno reso possibili le prospettive di oggi, lo sguardo, l'attenzione, è rivolta non al "e poi, e poi", ma alla verticalità. Che vuol dire la verticalità? Heidegger e Peirce, ignorandosi a vicenda, hanno usato la medesima parola, hanno usato la parola destino, pregando il lettore di non leggerla in maniera superstiziosa. Guardare la verticalità significa guardare la destinazione, o, nel modo in cui lo dice Heidegger, significa guardare al carattere futuro del passato. Heidegger era radicale su questo punto: ciò che è veramente futuro è il passato. Che significa "ciò che è veramente futuro è il passato"? Significa che il passato ci attende al varco, che il passato è ciò che non può non essere compiuto, che il passato è ciò che determina il nostro da pensare.

Facciamo un esempio. Chiamiamo ogni azione storica purchessia, dalla più piccola alla più grande, un evento. Questo evento proviene sempre da molto lontano. Che cosa vuol dire? Vuol dire che l'attore di questo evento, colui che lo produce, che lo mette in azione (lo mette in azione non perché lo fa, non in quanto lo fa; questa è l'ultima fase dell'atto, l'ultima emergenza, l'ultima apparenza che non spiega nulla), è l'interpretante di quella provenienza che è la provenienza stessa dell'evento, di quella provenienza che gli si svela ora. Riempiamo l'esempio concettuale con un esempio storico. Cesare passa il Rubicone. L'evento in sé non è niente. Una bella mattina Cesare passa il Rubicone. Il fatto in sé è insignificante. Il pescatore che lo vede accadere non gli conferisce nessun significato, non lo comprende. Per Cesare ha voluto dire notti e notti di meditazioni, perché passare il Rubicone voleva dire fare la guerra a Roma, uscire dalla legalità e cominciare la rivoluzione. Nel momento in cui Cesare incarna quell'evento, è l'attore di quell'evento, che cosa propriamente fa? Propriamente diventa l'intepretante di una provenienza, di una provenienza che l'attendeva al varco sulle rive del Rubicone; di una provenienza che gli si svela in quel momento in un signi-

ficato peculiare di cui lui poi non può svelare tutto, anzi molto poco. Questa provenienza ha dentro di sé la verticalità della storia di Roma. Non tanto la serie degli avvenimenti, ma la struttura della storia di Roma, una struttura per cui quello stato con quelle caratteristiche, con quella verità nella sua essenza, doveva un giorno giungere alla resa dei conti tra patrizi e plebei, partito aristocratico e partito popolare. Cesare era destinato a incarnare questo evento; sicché Cesare rende attuale ciò che viene da molto lontano e di cui ha una coscienza relativamente chiara. Ma in quel momento quel passato emerge e prende allora il suo significato, quel passato diventa allora attuale. E proprio allora si proietta in un futuro. Ma questo è vero anche da Cesare in avanti come è vero da Cesare all'indietro. Cesare non sa quel che si fa; lo sa all'indietro e parzialmente. Ma quello che sta facendo proprio non lo sa. Quel che sarà il Rubicone nella storia del mondo, questo è compito degli altri interpretanti dire, significare incarnare in maniera destinale. Tutto si riapre. Quando noi riflettiamo sul passaggio del Rubicone, ecco che ci riportiamo a questo fatto con due mentalità, quella storic a che dice "che cosa aveva in mente Cesare, che cosa voleva fare, quali erano le condizioni reali, perché non potevano aspettare ...."; questo è quello che fa lo storico sul piano della orizzontalità. Sono cose che possiamo decidere solo guardando i documenti, ricostruendo tutto ciò che allora è accaduto. Questo è lo sguardo storico. Ma lo sguardo teoretico, che si basa su questo sguardo storico, che non ne può fare a meno, che non saprebbe nulla, senza di esso, che aderisce con simpatia a questo sguardo storico, perché noi non vogliamo favole su Giulio Cesare, non vogliamo interpretazioni morali, perché anche noi siamo storici e scientifici come tutti, lo sguardo teoretico, dunque, non si chiede soltanto "che cosa sapeva Giulio Cesare e che cosa lo costringeva a fare quello che ha fatto", perché ciò che era stato allora non è il punto vero per noi. Il punto vero per noi è che cosa è oggi in base a ciò che è stato allora, che cosa ha significato per la coscienza d'oggi quella decisione d'allora. Il che Cesare non poteva saperlo. Noi dobbiamo capire in base a quell'azione che cosa era destinalmente inserito in quell'evento così da ripercuotersi sino a noi, non tanto in via orizzontale, o meglio, anche in via orizzontale, ma come conseguenza di una sua presenza verticale indistruttibile. Presenza che ha accompagnato tutto quello che è seguito e che ce ne dà il significato, il senso. Sicché se noi siamo rispettosi per quello sguardo che ci dice perché e come Giulio Cesare vedeva se stesso in quella vicenda, però qui non ci possiamo fermare. Poiché quello stesso sguardo che ci dice questo di Giulio Cesare è determinato a sua volta da quella azione di Giulio Cesare, è reso esso stesso possibile da quella azione; non è uno sguardo fuori dal circolo ermeneutico, non è uno sguardo al di sopra della storia. No, quello stesso sguardo storico è oggi possibile, è una prospettiva privilegiata nella storia dell'occidente, in base a quell'azione e al destino di quell'azione, che ha determinato l'occidente a essere quello che è, a ragionare come ragiona e a vedere come vede. Sicché a noi non interessa solo ciò che accade di fatto, ma quale era il mutamento dell'essenza di verità implicito in quell'accadere di fatto, tale per cui noi stessi siamo coinvolti da quell'evento, siamo coinvolti da quel mutamento dell'essenza della verità.

Quando abbiamo parlato di Bruno non abbiamo fatto altro che questo. Quando Bruno ci dice: siamo andati in America, abbiamo portato i nostri vizi europei a popolazioni ingenue, ma verrà il giorno in cui quei popoli si vendicheranno, ci faranno pagare il fio di questa azione, noi non possiamo non comprendere, non vedere, non pensare, che i nostri attuali problemi di rapporto con le altre civiltà non sono determinati solo dal fatto che siamo andati in America; sono determinati da un pensiero, da un riflettere, da una apertura, da un mutamento nelle essenza delle cose e dei significati, che da un lato ha fatto andare gli europei in America, dall'altro ha creato quella duplicità di sguardo per cui noi possiamo dire la nostra civiltà, le altre

civiltà. Tutto ciò è il nostro presente; come negare che esso era verticalmente implicito, preparato, aperto dal discorso di Bruno? Era già lì, si annunciava già lì. La ricostruzione del nostro destino non può ignorare la contemporaneità di Bruno; noi non "pensiamo" se non vediamo in Bruno il primo mutamento sismico e sotterraneo che produrrà tutto questo attendere al varco dell'uomo contemporaneo che è poi ciò che è accaduto da Bruno a noi. Ecco perché noi diciamo che Bruno è contemporaneo. Per una ragione che non intende smentire l'analisi storica dei documenti, ma intende ripensare a l'analisi storica e quello sguardo che ha reso possibile l'analisi storica stessa.

Ultima questione ultima domanda. In che modo è garantito lo sguardo teoretico, qual è la sua giustificazione? La garanzia non c'è, perché non ci può essere e non ci deve essere. Non siamo garantiti nel pensiero teoretico, perché il pensiero teoretico è un evento storico. Sarebbe come chiedere a Giulio Cesare: "ma come sei garantito che passando il Rubicone vincerai tu, che avrai ragione e che questo significherà che la storia ti riconoscerà che hai fatto bene?" Non lo è, non lo è, non è garantito e non lo può essere. Nemmeno lo sguardo storico, lo sguardo scientifico, peraltro, è garantito. Questi sguardi si creano interne garanzie; e fanno benissimo; questa è l'essenza della loro metodologia. Stabiliscono certi criteri, che sono i criteri in base ai quali è garantito ciò che dicono. Ciò che dicono assume il valore di ufficialità legittima. Lo storico ragiona così: "resta inteso che quale che sia la mia opinione io la dovrò documentare, perché se non la documento non la posso dire; posso esprimerla come opinione personale, ma non è una verità scientifica; quando avrò il documento allora lo sarà". Questo è il suo criterio interno di verifica, così come anche lo scienziato ha i suoi criteri interni di verifica. Ma i criteri di questi criteri non sono garantiti. I criteri di questi criteri sono eventi storici, scelte storiche. Sono l'occidente, la sua storia, la storia della sua metafisica. Sono precomprensioni, punti di vista, "interpretanti" fra altri possibili che devono essere messi in questione, non per esigenza di "verità scientifica", ma perché oggi non possiamo fare altrimenti

X LO SGUARDO TEORETICO È UN EVENTO PUBBLICO -
+ LA FILOSOFIA È DA SEMPRE QUESTO ACCADERE DELLO SGUARDO CHE APRE LA DIMENSIONE DEL PASSATO, E, PROPRIO PER CIÒ APRE LA DIMENSIONE DEL FUTURO -

che metterli in questione. Perché è il nostro destino storico di metterli in questione. Sicché in unltima analisi nulla può essere garantito, ma tutto è. E che cosa è nello sguardo teoretico? Qui ci aiuta Peirce: ciò che è nello sguardo teoretico è la sua pubblicità. Lo sguardo teoretico è un evento pubblico. Sino a che vi è questa pubblicità del discorso, fino a che vi sono almeno un Io e un Tu che si comunicano questo discorso, è aperta una garanzia possibile di quel discorso. Ma la filosofia non è mai stata altro che questo, checché abbia raccontato per autogiustificarsi, nonostante la struttura matematica di Spinoza e nonostante le riprove storiche di Hegel o di Marx. La filosofia è da sempre questo accadere: questo accadere dello sguardo che apre la dimensione del passato, e allora, proprio per ciò, apre la dimensione del futuro. Queste ultime asserzioni appariranno molto più chiare e comprensibili solo alla fine del cammino che qui stiamo compiendo.

X PER BRUNO SE DIO E' CAUSA INFINITA L'UNIVERSO ALLORA E' EFFETTO INFINITO -

Alla luce del cammino fatto nelle ultime lezioni potremmo riassumere il risultato di quel cammino con una sola battuta; si potrebbe dire che con Bruno il destino della cosmologia e' segnato. E con il destino della cosmologia e' segnato anche il destino della metafisica, per tante ragioni che sono emerse via via nel discorso. Bastera' ricordare che la metafisica nacque dallo stupore cosmologico enunciato da Aristotele e a sua volta ereditato dalle cosmologie mitiche. Eredita' che pero' Aristotele impianta sul tronco di un mutamento sostanziale dell'essenza della verita', che noi chiamiamo appunto avvento della metafisica e che segna l'inizio della storia dell'Occidente. Da questa prospettiva allora Bruno ci appare come l'ultimo tentativo di tenere unite le ragioni della metafisica, della ratio, con le ragioni di dio, con le ragioni di una tradizione religiosa che in Bruno era molto complessa, in quanto riguardava sia il cristianesimo, sia il paganesimo, sia le antichissime religioni egiziane e caldaiche. Questo tentativo si incentrava sul compito che Bruno assegnava al pensiero moderno; il compito era quello di trovare una unione tra la ratio e il problema di dio sotto il profilo del concetto di infinito, con tutte le conseguenze che il concetto di infinito inseriva, in maniera esplosiva, in tale orizzonte di questioni. Si ricorde ra' che Bruno muoveva da due inconcusse certezze le quali tornano piu' volte, anche con tono enfatico, nella sua opera. La prima certezza era quella del rapporto tra l'infinita' di dio e l'infinita' dell'universo. Potremmo dire che e' il suo argomento prediletto, privilegiato. Ogni volta che discute la sua visione copernicana, alla tradizione dogmatica degli aristotelici oppone l'argomento aureo che se si ammette che dio e' infinito, e un cristiano non puo' non ammetterlo, allora non c'e' nessuna ragione valida perche' anche l'effetto di questa infinita causa, cioe' il mondo, non sia a sua volta infinito. E anzi Bruno sosteneva che c'era tutto da guadagnare a vedere le cose cosi' e niente da perdere, che una tale proposizione - se dio e' causa infinita l'universo allora e' effetto infinito - non contrastava nessun tipo di verita' religiosa, ma anzi potenziava la fede, la credenza nella magnificenza e nella bonta' di dio. Perche' non attribuire a dio un'opera infinita se lui e' infinito? Perche' non fargli creare infiniti mondi visto che la sua stessa natura non pone limiti?

Questa era la prima inconcussa certezza dalla quale Bruno partiva, mostrando fra l'altro che egli aveva un concetto profondamente cristiano dell'infinito. Pensatore anticristiano per tanti aspetti, qui rivela chiaramente la matrice cristiana del suo pensiero. Un greco dell'eta' classica lo avrebbe fermato nel bel mezzo del ragionamento e gli avrebbe chiesto: perche' l'infinito e' superiore al finito? Noi greci pensiamo esattamente il contrario. Pensiamo che l'infinito sia un concetto negativo e che il finito sia un concetto positivo; cio' che e' divino per sua natura pensiamo che debba essere finito, cioe' ben formato, compiuto, mentre l'infinito e' l'indeterminato, cio' che e' privo di forma e di determinazione. E' chiaro che qui incontriamo mentalita' diverse e direi anche usi terminologici molto lontani. Quando i greci classici parlano di infinito e finito, non pensano quel

lo che pensa Bruno e nemmeno quello che pensano Cusano o Agostino.

La seconda certezza deriva dalla prima. La seconda certezza dice: - dunque l'universo e' divino - Se infinita e' la causa, infinito e' l'effetto; noi possiamo si' distinguerli sotto il profilo dell'apparenza, di cio' che appare a noi, e il mondo diventa allora segno e vestigio di dio; ma in sostanza dio non e' al di la' dei cieli, perche' non c'e' un al di la' dei cieli, non e' al di la' della muraglia delle stelle fisse, non e' in nessun luogo perche' e' dappertutto e quindi in tutto l'universo si espande; come dice Bruno, nelle cose infime come in quelle supreme, nel piccolo ragno come nel grande elefante, nell'intelligenza dell'uomo come in quella del serpente, dappertutto e' dio.

Se pero' noi consideriamo il non pensato che e' in questo pensiero, quello che in questo pensiero si muove, che questo pensiero trascina dietro le spalle di Bruno e di cui Bruno e' il tramite, allora vediamo che cio' che accade dietro le spalle di Bruno e' esattamente il contrario di quello che egli enuncia come inconcussa certezza. Noi lo potremmo esprimere cosi': - in quanto l'universo e' infinito non e' divino (almeno se pensiamo l'infinito in una maniera tradizionale, tradizionale dai miti protostorici fino al cristianesimo dell'eta' di Bruno). Proprio in quanto l'universo e' infinito esso non e' divino. Questa era la verita' nascosta che Brno traeva con se' o questo e' quel destino a cui ci siamo appellati all'inizio della lezione, quel destino segnato della cosmologia, della metafisica e della religione in quanto collegata a cosmologia e metafisica. Questa verita' non detta, non pensata, pero' strettamente connessa al detto e al pensato di Bruno, l'ha espressa in maniera chiarissima Nietzsche. Una volta di piu' mi richiamo al notissimo aforisma 374 del V Libro della Gaia scienza, la' dove Nietzsche enuncia il tema del "nostro nuovo infinito", la' dove dice che siamo costretti e indotti ancora una volta ad ammettere che l'universo e' infinito perche' contiene infinite interpretazioni. Ma quello che piu' ci interessa ora e' la parte finale dell'aforisma. Nietzsche scrive: "Ancora una volta il grande brivido ci afferra; ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare immediatamente, ancora alla maniera antica, questo mostruoso mondo ignoto e di adorare forse da questo momento questa cosa ignota come colui che e' ignoto? In questo ignoto sono comprese troppe non divine possibilita' di interpretazione, troppa stregoneria, scempiaggine, bizzarria di interpretazione, quella nostra umana, anche troppo umana, interpretazione che noi conosciamo."

Che cosa dice in sostanza Nietzsche? Il ritorno dell'infinito, la nuova esperienza dell'infinito, dell'infinito delle interpretazioni e dell'infinito cosmologico, quello per il quale in un altro testo aveva detto che l'uomo moderno da Copernico in avanti rotola dal centro dell'universo verso una X, questo nuovo infinito che ci si affaccia non tollera piu' una interpretazione alla maniera antica, una interpretazione mitica, divina, religiosa. Questo infinito e' l'infinito di un mostruoso mondo ignoto, sicche' a nessuno puo' venire in mente di adorarlo come "colui che e' ignoto", poiche' queste interpretazioni gia' le conosciamo; esse sono ben poco divine, sono follia, scempiaggine, sono il pozzo del passato dal quale l'uomo deve liberarsi e dal quale si sta liberando; sono quella interpretazione antropomorfica, troppo umana, che da sempre informisce dell'universo e che poi l'ha condotto all'eta' del nichilismo dispiegato, alla perdita di ogni valore.

Vedete qui disegnato in una arcata sola quel movimento del destino che va dal detto di Bruno al suo non detto reso espli

COPERNICO
KEPLERO
GALILEI
CARTESIO
NEWTON
LAPLACE
EINSTEIN

× L'EPISTEMOLOGIA PONE IL PROBLEMA DEL RAPPORTO TRA SCIENZA E SOCIETA'-

cito nella maniera piu' chiara dal testo di Nietzsche. Ma non possiamo accontentarci di questa fortunata combinazione: che Nietzsche cioe' ci presenti un testo che ci serve di appoggio per quel tipo di interpretazione che qui stiamo delineando. Quello che dobbiamo fare e' molto di piu'; noi dobbiamo tracciare questo cammino dal non detto di Bruno all'esplicito di Nietzsche, dobbiamo cogliere le tappe che conducono al nichilismo proprio attraverso la dissoluzione della cosmologia; dalla fiducia bruniana alla sfiducia di Nietzsche il cammino si snoda attraverso tappe fondamentali, attraverso momenti che preparano questa soluzione finale e che, per cosi' dire, giustificano il tipo di lettura che noi abbiamo impostato su Bruno e su Nietzsche.

Dovremmo per esempio muovere da Copernico e vedere cosa accade. Ma qui si presentano subito alcuni problemi. Il primo problema e' quello di orientarci. E' difficile pensare il senso del cammino europeo, dal rinascimento ad oggi. Noi siamo sorretti, aiutati da una immensa indagine storiografica, tanto piu' valida in quanto fondata su un materiale ricchissimo, data la vicinanza a noi di questi secoli. E l'indagine ormai ha accumulato tracce, fatti, strade, sentieri i piu' vari e i piu' diversi. Tuttavia non e' semplice pensare il senso di questo cammino e la sua destinazione ultima che e' poi quella che viviamo oggi. La storiografia infatti lascia completamente indeciso il senso e il significato del cammino. Essa accumula vie e strade; certo mostra anche la tendenza unitaria di queste strade. Quando si dice per esempio "meccanicismo" si dice una grande esperienza dello spirito europeo che noi vediamo riflessa non solo nelle teorie della scienza del '600, ma anche nel modo di impostare la politica, il costume, l'arte. Pero' tutto sommato siamo sempre nel campo della semplice successione lineare del "e poi ... e poi". Ma come cio' sia accaduto, dal punto di vista del pensiero e del destino del pensiero, questo la storiografia non lo dice, non lo puo' dire e non e' suo compito dirlo. Essa accumula i fatti; proprio percio' ci disorienta, ci rende impossibile l'orientamento del pensiero, anche se ovviamente ci pone davanti agli occhi una grande ricchezza di elementi da pensare, salvo che poi bisogna pensarli.

Possiamo fare degli esempi. Noi vogliamo cercare il senso del nostro presente, cio' per cui siamo gli uomini del '900 e non abbiamo ancora una fisionomia definita e cerchiamo di scoprirla. E allora prendiamo la strada, battutissima in questi anni, che potremmo definire della storia della scienza; da Copernico a oggi si tratta di seguire la traccia della storia del pensiero scientifico. Quali saranno allora le tappe nodali, i punti fondamentali di questo cammino? Da Copernico dovremmo passare a Keplero, colui che comincio' a vedere, parlo della cosmologia naturalmente, il rapporto tra le ellissi dei pianeti, i due fuochi di queste ellissi ecc.; e poi Galilei, la grande tappa nella quale le leggi astratte di Keplero e la teoria puramente matematica di Copernico diventavano verita' sperimentale; ma piu' ancora, Galilei e' colui che gettava le basi, i principi fondamentali del modo moderno di fare scienza, del modo moderno di concepire la realta' fisica degli oggetti, con l'abbandono dell'aristotelismo, delle cause finali ecc. Dopo di lui, Cartesio, il grande sistematore della fisica galileiana, colui che avanza l'ipotesi dei vortici, senza la quale Newton non ci sarebbe; Cartesio inoltre e' colui che per la prima volta riesce a vedere concretamente unite la matematica, la geometria e la fisica. Galileo lo aveva gia' fatto, ma piu' su un piano pratico che teorico; Cartesio fornisce i fondamenti teorici. Il passo successivo sara' naturalmente Newton, il quale e' la scienza moderna, e' la scoperta della legge che governa l'intero

universo, di quella legge che e' diventata l'emblema, il modello di tutto il pensiero moderno. E' la scienza moderna incarnata nei suoi principi, nelle sue teorie e nella sua pratica maniera di svilupparsi. E poi Laplace, colui che partendo da Newton ci ha finalmente dato il cosmo moderno, il cosmo meccanicistico, la cosmologia meccanicistica perfetta. Quel Laplace che affermava di non aver bisogno della ipotesi di dio per tracciare la cosmologia nella sua totalita'. Da Laplace bisogna fare un grande balzo, perche' poi la cosmologia non ha avuto ulteriori sviluppi teorici di rilievo. Si e' arricchita di osservazioni astronomiche, ma la teoria e' rimasta abbastanza costante. Bisogna fare un grande balzo ai giorni nostri: crollo del sistema newtoniano, avvento della teoria della relativita' di Einstein e riproposizione di un nuovo cosmo su basi appunto relativistiche. Abbiamo seguito una strada. Ha senso questa strada, spiega tutto, qual e' il pensiero di questa strada? Nessuno degli autori che ho qui ricordato (eccezion fatta per Cartesio) ci aiuta in questo cammino; non c'e' niente da"pensare", se si resta confinati entro la "pratica teorica" della scienza. E il "senso" non si sa a chi resti affidato; certo non alla scienza, la quale non ha niente da dire su questo piano, anche se ha moltissimo da dire ovviamente sul suo piano. E' una strada insoddisfacente, che oggi e' peraltro in completo movimento e in rivoluzione. La stessa epistemologia non crede piu' alla verita' inconcussa dello sviluppo della scienza da Copernico a oggi inteso come un cammino trionfale e progressivo. Tant'e' vero che la stessa epistemologia pone il problema del rapporto tra scienza e societa', rimettendo tutto in discussione.

Ma allora quale altra strada dobbiamo percorrere per renderci chiaro il destino della cosmologia, che e' nel nostro tempo? Possiamo prendere una strada alternativa; non la storia della scienza, ma proprio la storia della metafisica, quella per cui abbiamo detto che Bruno non e' moderno ma e' contemporaneo; proprio questa strada pone i problemi che ancor oggi ci assillano. E allora tracceremo un'altra serie di momenti essenziali nel mutamento dell'essenza della verita'. E dovremmo nominare G. Bruno in primis, poi i platonici della scuola di Cambridge, Malebranche, Spinoza, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, tutta l'esperienza dello storicismo, della dialettica, del materialismo contemporaneo fino ad Althusser, il quale non a caso si richiama a Spinoza. Anche qui abbiamo una precisa strada tutta diversa dall'altra, tuttavia con degli intrecci e dei punti di contatto. Spinoza senza la geometria cartesiana cosa sarebbe? Le strade si intrecciano, si complicano; io ne ho indicate due; pensate quante ne potreste percorrere, e sempre piu' il nostro disorientamento si riproduce.

Sappiamo sempre di piu', pensiamo sempre meno. Ora, il problema non e' di dare una risposta a una domanda di questo genere: tante strade, ma qual e' la vera? Non e' questo il punto. Il punto e' come intenderle nella loro divergenza convergente, nella loro differenza che converge a un unico risultato. Noi abbiamo un punto di vista che ci fa da guida in questo tentativo, che e' il punto di vista del problema cosmologico. E' dalla interna dissoluzione del problema cosmologico-metafisico che noi contiamo di misurare il senso complessivo del cammino. E' qui che noi cerchiamo i punti nodali che ci interessano. Lasciamo la storia della scienza, e andiamo direttamente a cogliere quei punti nei quali il destino cosmologico enunciato da Bruno comincia a sgretolarsi come dall'interno. Troveremo allora quelle testimonianze ora dette ora non dette, ora apparenti ora non apparenti, che giungono a dare luce alla preoccupazione finale di Nietzsche: come possiamo noi divinizzare l'infinito oggi? Non ci e' piu' possibile. Il destino

+ CON HUME E KANT ASSISTIAMO ALLA DECOSTRUZIONE DEL PENSIERO COSMOLOGICO, AL PASSO DECISIVO VERSO IL NICHILISMO -

+ POSIZIONE SCETTICA DI HUME

di questa impossibilita' e' la nostra esperienza di pensiero, una esperienza che certamente ha dietro di se' la storia della scienza, della metafisica, della logica, ecc... Se ci mettiamo da questo punto di vista dobbiamo indicare due nodi, due momenti, due autori che sono Hume e Kant. Con essi assisteremo alla decostruzione del pensiero cosmologico, al passo decisivo verso il nichilismo. Con Hume si affermano alcune cose che restano vere ed inconcusse per la coscienza contemporanea ancora oggi. Con Kant si determina una situazione che non e' superata da tutto cio' che e' accaduto dopo, che resta ancora davanti a noi come un "da pensare".

Cominciamo da Hume; non da tutto Hume. Questo tipo di esperienza di pensiero e' tanto piu' favorita da una ricerca dell'essenziale, non da una lettura globale, sterminata, o da una ricostruzione completa del pensiero di un autore. In Hume dobbiamo cogliere il punto che ci interessa, intrecciato ad altre questioni che concernono Hume, il suo tempo, i suoi problemi.

Il punto essenziale lo troviamo nei Dialoghi sulla religione naturale, cui pertiene il destino che e' inerente a tutti i grandi libri: quello di dire sempre di piu' di quanto l'autore pensava di averci messo.

Che cosa sono i Dialoghi sulla religione naturale? Hume compose quest'opera nel 1749 e naturalmente avrebbe avuto il desiderio di pubblicarla. Essendo uomo prudente e avendo passato esperienze poco piacevoli con le censure che erano state fatte alle sue precedenti opere, fece circolare questo manoscritto presso amici e presso autorevoli esponenti della chiesa e del pensiero, per avere un avallo, un parere. Ma il parere fu unanimamente negativo; Hume venne sconsigliato dal pubblicare lo scritto. Hume si rassegno'; mise i Dialoghi in un cassetto e li lascio' in eredita' al figlio, con la disposizione testamentaria di pubblicarli dopo la sua morte. Ma per arrivare alla pubblicazione nel 1779 (30 anni dopo) si dovette superare la recisa posizione negativa di Adam Smith, il quale non ne voleva sapere di far apparire quest'opera del suo maestro e amico. Per fortuna si arrivo' a un compromesso con Smith, che era anche uno dei curatori testamentari di Hume, e quindi era coinvolto in prima persona nella vicenda. I parenti di Hume riuscirono a far pubblicare il testo, che diede luogo a polemiche, a risentimenti, a un certo chiasso, ma non cosi' clamoroso come pensava Smith, o come 30 anni prima avevano pensato i consiglieri di Hume.

Che cosa contenevano di cosi' esplosivo questi Dialoghi? Lo vedremo. Innanzi tutto diciamo che l'opera presenta tre interlocutori, ognuno dei quali sostiene una tesi precisa. Uno di essi e' Cleante, che, potremmo dire, e' il difensore della teologia naturale, e' un teista. Poi c'e' Demea, che e' il dogmatico ortodosso. Cleante vuole arrivare a dio partendo dall'a posteriori, dall'esperienza; Demea invece vuole affermare dio partendo dall'a priori, dal concetto stesso della perfezione divina.

A questi due si contrappone il protagonista, che e' Filone, il quale rappresenta l'opinione di Hume, e cioe' la posizione della ragione scettica. Il dialogo tratta della religione, tratta dell'esistenza di dio e dei predicati di dio: quali siano, se siano conoscibili, se siano razionali o soprarazionali; si giunge pero' a una conclusione fortemente scettica, tale per cui di queste cose l'uomo non ne sa nulla. A noi non interessa peraltro questo taglio del discorso, ma ci interessa tutto l'aspetto cosmologico della questione. Nell'affrontare il problema della religione Hume fa esplicito riferimento alla cosmologia, al rapporto dio-mondo. E dice alcune cose, a proposito del mondo, molto vicine al non-detto di Bruno, quel non-detto che abbiamo visto espresso cosi' chiaramente da Nietzsche.

× FILONE (HUME) SOSTIENE CHE LA RAGIONE UMANA E' LIMITATA - E GLI ERRORI E ILLUSIONI DEI NOSTRI SENSI -

+ LA SCIENZA POSTULA PER IL DIRITTO DEI SUOI SUCCESSI PRATICI -

Leggiamo ora alcuni passi del testo di Hume (nella traduzione di Dal Pra).

Cominciamo subito dalla presa di posizione, che avviene nelle primissime pagine, di Filone. Egli pone il problema con una portata che va al di la' della questione generale del libro. Dice Filone: "Rendiamoci interamente conto della debolezza, dell'accecamento e dei ristretti limiti della ragione umana. Consideriamo debitamente la sua incertezza e le sue perpetue contraddizioni, anche da soggetti che derivano dalla vita e dalla pratica correnti. Mettiamo sotto i nostri occhi gli errori e le illusioni dei nostri stessi sensi, le insormontabili difficolta' che si ricollegano ai primi principi in tutti i sistemi, le contraddizioni inerenti alle idee stesse di materia, di causa, di effetto, di estensione, di spazio, di tempo, di movimento e, in una parola, di ogni genere di quantita', oggetto della sola scienza che possa a ben diritto pretendere a qualche certezza o evidenza". Il bersaglio di queste affermazioni e' la scienza di Newton. Quello che dice Filone e' quello che dicono da sempre gli scettici, da Pirrone in poi: la ragione e' oscillante, vaga, si contraddice di continuo; i sensi ci presentano una realta' mutevole, piena di contraddizioni ed errori; noi sperimentiamo la nostra incertezza, i nostri limiti anche nelle questioni comuni della vita di tutti i giorni. Oggi pensiamo cosi', domani pensiamo in un altro modo, e in sostanza nessuno e' depositario di una verita' infallibile. Quelli poi che ritengano di possederla sono meno credibili di tutti. Ma la cosa piu' interessante, filosoficamente, viene dopo: persino nei principi delle scienze esatte e delle scienze oggettive siamo tutt'altro che in chiaro, dice Hume. Possiamo bensi' far uso dei concetti, di materia, causa, effetto, estensione, spazio, tempo e movimento. Questi sono i concetti della fisica di Newton. Questi concetti possono essere fruttuosamente utilizzati, possiamo usarli pragmaticamente allo scopo di chiarire l'universo, la nostra azione nell'universo, di prevedere i fenomeni e ricondurli a legge. Tutto questo Hume non lo ha mai negato. Pero', se prendiamo questi concetti e cerchiamo di chiarirli uno per uno, ci troviamo di fronte a una serie di problemi insormontabili. Nessuno di questi concetti e' chiaro, o privo di dubbi. Che cos'e' la causa, che cos'e' il tempo? ecc. In ognuna di queste definizioni la scienza deve procedere con dei teoremi e con dei postulati; deve dire: io intendo per movimento questo e questo. Stabilito cio', tutto il resto ne consegue. Ma con quale diritto la scienza pone i suoi postulati? Con il diritto del suo successo pratico, certo, ma non con il diritto di una ragione chiara, priva di dubbi.

Dice Filone: "Quando questi luoghi comuni sono esposti in tutta la loro luce, come lo sono da alcuni filosofi e da quasi tutti gli ecclesiastici, chi puo' conservare simile fiducia in questa debole facolta' che e' la ragione, per prestare qualche importanza alle sue decisioni su argomenti cosi' sublimi, cosi' astrusi, cosi' lontani dalla vita corrente e dall'esperienza?". Cioe', quando noi vediamo tanta incertezza anche nei principi piu' comuni, quelli delle scienze della natura, come possiamo sperare di trarre luce da concetti che riguardano un argomento cosi' remoto, cosi' astruso, cosi' superiore alle forze dell'uomo, quale sarebbe l'argomento dell'esistenza di dio, della natura di dio e dei suoi predicati, ecc? Se noi non riusciamo nemmeno a dire cosa sia la materia, cosa sia l'estensione, cos'e' il movimento, come potremmo dire chi e' dio, cosa e' dio? E conclude: "Quando la coesione delle parti di una pietra o anche la composizione delle parti che ne fa qualcosa di esteso, quando, dico, questi oggetti famigliari, sono a tal punto inesplicabili e racchiudono delle circostanze cosi' incompatibili e contradditorie, con quale sicurezza possiamo decidere relativamente all'origine dei mondi o tracciare la loro storia di eternita' in eternita'?".

Comincia cosi' il tema cosmologico, che fa da contrappunto a tutta l'opera. L'opera non e' dedicata a esso, ma prende continuamente il tema cosmologico come banco di prova. La posizione di Filone e' che noi del cosmo non possiamo sapere nulla, non potendo nemmeno sapere cos'e' una pietra, in quanto anche una semplice pietra ci sfugge nella sua natura profonda. Oggi, naturalmente, il fisico e il chimico avrebbero molto di piu' da dire sulla natura di una pietra che non ai tempi di Hume; pero' neppure questo sapere e' esente da ombre e dubbi. Quando neppure una cosa cosi' piccola e umile com'e' una pietra puo' essere oggetto di un sapere inconfutabile e certo, che possiamo saperne noi dei mondi, della loro generazione e della loro storia eterna? Questo tema verra' ribadito piu' volte e piu' volte Filone ricorrera' all'argomento secondo il quale nessuno e' stato testimone della nascita dell'universo. Alle varie ipotesi che gli vengono addotte dal suo interlocutore Cleante, Filone obbietta: "Tu parli come se fossi stato testimone della nascita dell'universo". In realta', nessun uomo puo' dire qualcosa del genere; noi dell'universo non abbiamo alcuna esperienza. Vedremo cosa diventera' questo discorso in Kant.

Leggiamo adesso la posizione di Cleante, sostenitore della teologia naturale; parla rivolto a Demea: "Non perdiamo del tempo in circonlocuzioni, ma piuttosto in risposta alle pie declamazioni di Filone (per pie declamazioni intende le affermazioni che dicono che la ragione non ce la fa, siamo limitati, non sappiamo nulla, siamo chiusi in una ignoranza costitutiva della nostra specie ecc.) io spieghero' brevemente come la penso su questa questione. Volgete gli occhi intorno a voi, sul mondo; troverete che non e' altro che una grande macchina suddivisa in un numero infinito di macchine piu' piccole, che a loro volta ammettono delle suddivisioni, fino a un grado che supera cio' che i sensi e le facolta' dell'uomo possono scoprire e spiegare. Tutte queste diverse macchine, e anche le loro piu' piccole parti, sono accomodate le une alle altre, con un'esattezza che rapisce in ammirazione chiunque le abbia contemplate. Il raro adattamento dei mezzi ai fini attrae verso tutta la natura, rassomiglia esattamente, pur sorpassandolo, alle produzioni dell'artificio umano, delle intenzioni, della saggezza, del pensiero e dell'intelligenza umana. Poiche', dunque, gli effetti si rassomigliano tra loro, siamo condotti ad inferire, secondo tutte le regole della analogia, che le cause si rassomigliano ugualmente e che l'autore della natura e' un poco somigliante allo spirito dell'uomo; per quanto dotato di facolta' piu' grandi, proporzionate alla grandezza dell'opera che ha eseguito. Mediante questo argomento a posteriori e mediante questo argomento solo, noi proviamo ad un tempo l'esistenza di una divinita' e la sua somiglianza con lo spirito e l'intelligenza dell'uomo". Questa e' l'esatta e chiarissima espressione di quella che si chiama teologia naturale e che vedremo affrontata anche da Kant, con esiti in parte simili e in parte diversi da quelli di Hume. Che cosa dice in sostanza Cleante? Innanzi tutto fa appello all'antichissimo argomento secondo il quale il mondo dimostra un ordine. Cleante sostiene che l'universo e' ordinato; ed e' cosa che sappiamo tutti, sulla base del sapere comune, dira' piu' avanti Cleante che vi si appella molto di frequente. Il sapere comune e' quello che sa ogni uomo quando non sta tanto a cavillare come fa Filone; anzi Cleante accusa Filone di essere un po' in malafede, di fare un gioco sofistico; gli dice: "Tu credi quanto me che il mondo e' ordinato, tu ti stupisci quanto me, quanto il semplice uomo della strada e quanto il sapiente, di questo ordine meraviglioso della natura; ma lo neghi perche' vuoi fare il polemico e vai a cercare sottili argomentazioni intellettualistiche per confutare questa evidenza prima".

Ma come e' ordinato l'universo? Dice Cleante che e' ordinato come una macchina, dove ogni parte e' una macchina, e la parte della parte e' ancora una macchina, e se potessimo continuare cosi', troveremmo delle altre macchine. Per quanto andiamo nel piccolo, troviamo macchine di macchine; per quanto andiamo nel grande troviamo macchine di macchine. Ma che cos'e' una macchina? Una macchina, nell'esperienza umana, e' cio' che l'uomo fa, un manufatto umano. Per esempio una casa. Cleante avanza l'analogia (che poi Filone, come vedremo, contestera' su vari piani) tra costruzione della casa e costruzione dell'universo. Come l'uomo edifica una casa con un fine preciso, con un fine intelligente, cosi' noi dobbiamo supporre che vi sia un architetto del mondo. I riferimenti sono sottili. Il riferimento alla casa risente forse dell'eco aristotelica secondo la quale la casa e' un esempio adeguato della sostanza, dell'essenza, del l'organismo formato. La casa non e' un insieme di mattoni messi a caso, ma di mattoni la cui legge organica, organizzativa, formatrice, e' tale per cui il loro ordine deve servire, come dice Aristotele, da riparo a uomini, animali e cose. E d'altra parte c'e' tutta una eco di questa maniera metafisica e tradizionale di intendere, quando si fa il parallelo tra cosmo come macchina e la casa come sostanza. Della casa, la causa e' l'uomo, dell'universo e' causa dio. Cosi', non solo abbiamo dimostrato che c'e' un dio, se no come si spiega l'ordine dell'universo, ma per di piu' abbiamo dimostrato quel che e' importantissimo per noi uomini e cristiani, cioe' che dio ci assomiglia, che questo dio ha un'intelligenza molto piu' grande di quella dell'uomo, ma non dissimile. E' qui avvertibile un'altra eco: colui che aveva sostenuto questo argomento e' Galilei, il quale aveva detto: certamente dio, perfetto geometra, perfetto matematico, conosce tutti i teoremi; ne conosce cioe' di infiniti, mentre l'intelligenza umana conosce solo quei pochi che e' riuscita a scoprire; percio' dio e' "estensive" un intelletto diverso dall'uomo, ma "intensive" e' come quello dell'uomo. Detto in altri termini quando noi ci rendiamo conto che la somma degli angoli interni di un triangolo e' uguale a 180°, lo sappiamo con la stessa chiarezza e distinzione con la quale lo sa dio; le verita' matematiche sono di natura tale che quando l'uomo le conquista, le sa come dio.

La forza dell'argomento di Cleante non sta pero' in questi sotterranei riferimenti (Galilei, Newton per la macchina del mondo, Aristotele per il concetto di essenza e di sostanza); la vera forza la indica lui stesso; essa sta nel fatto che questo argomento e' a posteriori, cioe' che questo argomento non si basa su un cavillo della ragione, su una deduzione che potrebbe essere confutata da un'altra deduzione. Il suo non e' l'argomento ontologico della tradizione, quello che risale a S.Anselmo e che dice: se noi pensiamo la perfezione, non possiamo negare alla perfezione il predicato dell'esistenza, perche' se no e' una perfezione imperfetta, che nemmeno esiste; quindi la sola presenza in noi dell'idea di perfezione comporta la inevitabile conclusione che la perfezione esiste; ma la perfezione che esiste, noi la chiamiamo dio, per cui dio esiste. E colui che dicesse il contrario e' uno stolto, perche' non capisce nemmeno la parola che usa. Dice infatti che ha l'idea di perfezione, dice che comprende che cosa comporta l'idea di perfezione, e poi nega alla perfezione l'esistenza. Come se dicesse che la perfezione e' imperfetta. Quindi chi ha ammesso l'idea di perfezione, e tutti dobbiamo ammetterla, perche' tutti l'abbiamo, ha gia' ammesso che dio esiste. Si sa che questo argomento era gia' stato capovolto, reso controverso, da una serie di osservazioni nate ai tempi di S. Anselmo; quelle osservazioni che in seguito arrivano fino a Kant, il quale fa notare che l'esistenza non e' un predicato; per cui si puo' avere l'idea di perfezione; ma che la perfezione esista o no, non e'

X RAGIONARE PER ANALOGIA NON E' RAGIONARE SICURO SPECIALMENTE SE ESSA VIENE POSTA FRA COSE LONTANE –

questione di predicati o di concetti, e' questione di esperienza. Ecco perche' Cleante insiste tanto nel dire che il suo argomento e' basato sull'esperienza, e' un argomento a posteriori e non a priori; e siccome l'esperienza ha una evidenza inconfutabile, quel che egli dice tutti devono ammetterlo. Se e' vero che tutti facciamo esperienza del fatto che il mondo e' ordinato, non possiamo non risalire all'ordinatore e non possiamo non ammettere che l'ordinatore ragioni piu' o meno come l'uomo, per analogia.

Che cosa risponde Filone? Innanzi tutto fa notare a Cleante che la parola "analogia" da lui usata e' gia' indizio della fragilita' del suo argomento, perche' ragionare per analogia non e' un ragionare sicuro; inoltre, l'analogia si presta tanto piu' a equivoci, quanto piu' essa vien posta fra cose lontane. Per esempio, se noi prendiamo l'analogia (dice Filone) fra due cose molto vicine, l'analogia ha una sua forza. Se io prendo una scatola di fiammiferi e comincio ad accendere un fiammifero dietro l'altro, quando sono arrivato al 15° fiammifero mi posso aspettare che anche il 16° si accenda; non e' detto, puo' capitare il contrario, ma in linea di massima queste azioni sono ravvicinate nel tempo, nello spazio, nel modo, nella natura, sono tali per cui l'analogia che le regge presenta un margine di sicurezza piuttosto elevato. Ma se io pongo un'analogia tra oggetti molto lontani, come tra la casa e il mondo, allora qui mi imbarco in un cammino accidentato e sconosciuto. E' proprio sicuro che la casa e il mondo siano analoghi? Sotto quale profilo lo sarebbero e quali sono i punti di raccordo di questa analogia? E' questa la prima osservazione. Dice Filone: "Vedendo una casa, Cleante, noi concludiamo con la massima certezza che essa ha un architetto o un costruttore, perche' e' precisamente questa sorta di effetto che abbiamo visto nell'esperienza provenire da un tal genere di causa. Ma sicuramente voi non affermerete che l'universo possiede una tal somiglianza con una casa, che si possa cioe', con la stessa certezza, inferire una causa simile, ne' che l'analogia sia intera e' perfetta. La dissomiglianza e' cosi' evidente, che il piu' che possiate qui pretendere e' una supposizione, una congettura, una presunzione relativa ad una causa simile, e come questa pretesa sara' accolta nel mondo lo lascio considerare a voi."

Perche' quest'ultima osservazione? L'ultima osservazione viene colta al volo da Cleante che dice: capisco bene che se io volessi basare la dimostrazione dell'esistenza di dio su quella che voi chiamate una congettura, una semplice supposizione, e' chiaro che mi troverei contro tutti i teologi che mi direbbero: "con questi argomenti cosi' fragili ed inconsistenti metti a repentaglio la verita' dell'esistenza di dio, getti il seme dell'ateismo, perche' e' cosi' facile confutarti e far contenti gli atei". Tuttavia Cleante insiste, perche' aggiunge: d'accordo, l'analogia non e' perfetta e il mio e' soltanto un esempio; ma resta inconcusso un punto. Noi facciamo l'esperienza della causa finale operante nella natura, non possiamo negare che vi e' un accordo mirabile fra le varie parti dell'universo; la sola analisi di come e' fatto l'occhio dell'uomo o dell'animale, come tutto sia accomodato per la funzione della vista, di come tutto e' perfetto e ben congegnato, rispondente a uno scopo, la sola esperienza di questo piccolo punto dell'universo e' tale da ingenerare in noi la sicurezza dell'esistenza di un architetto divino. Sara' stato infelice l'esempio, fate voi, ma in ogni caso questa evidenza a posteriori dell'esistenza di dio non puo' essere negata da chiunque sia in buona fede e si attenga all'esperienza.

Che cosa ribatte Filone di fronte a quest'argomentazione? Avanza un argomento di fondo che terra' fermo sino alla fine, anche se via via un po' lo modifica. L'argomento, molto importante per i nostri scopi, e' il seguente: quando tu risali a una causa divina, a una inteligenza che architetta il mondo, per spiegare l'ordine del mondo, ti trovi di fronte a due difficolta'.

1) Tu non puoi spiegare questa intelligenza stessa; la supponi, ma non puoi dare ragioni di questa intelligenza. Non puoi dire ne' com'e', ne' cos'e'. Parti dall'esperienza e poi ci porti davanti a un oggetto che per definizione e' al di la' dell'esperienza e quindi contravvieni ai tuoi stessi principi.

2) Proprio perche' non puoi dar ragione dell'intelligenza divina che ipotizzi, allora non puoi negare, non hai strumenti per ribattere a colui che ti obbiettasse: "e se fosse la materia che di per se' si ordina; se fosse la materia che per una sua forza insita si organizza nel mondo che tutti vediamo e sperimentiamo, e crea quella macchina dell'universo in cui tutte le parti sono accomodate fra loro?". Come puoi difenderti da questa seconda obiezione?

Cleante asserva che quando noi consideriamo sulla base dell'esperienza gli oggetti, le cose inanimate, vediamo anche che esse non sanno ordinarsi da sole. Vediamo appunto che i mattoni di una casa non si edificano da se', ma ci vuole un'intelligenza che li edifichi. E quindi possiamo giustamente inferire dall'ordine del mondo una intelligenza, e non una causa di tipo materiale. A questo punto Filone gli obbietta: "Il tuo discorso sta in piedi per i manufatti umani; ma quanto per esempio alla generazione della vita, agli animali e alle piante, io qui non vedo nessun dio, nessuna intelligenza, nessun intervento divino; sei tu che lo postuli, ma se stai all'esperienza vedi quello che gia' Aristotele diceva, che non sono le idee che fanno i cavalli, ma che i cavalli si fanno da se'". Noi ignoriamo come cio' avvenga, e la ragione di questo ignorare fa si' che noi siamo indotti a cercare delle cause; una di queste potrebbe essere benissimo l'architetto creatore del mondo, ma sullo stesso piano sta anche l'altra, cioe' che la materia abbia da se' la virtu' di produrre questi effetti. Che e' poi in sostanza quel che vediamo, perche' vediamo che la materia si organizza da se', che gli animali nascono per una loro vis spontanea. Di fronte a questa obbiezione e' vano sostenere che per l'analogia dell'intelligenza umana noi dobbiamo ammettere un intelletto creatore. Ma Filone introduce poi una terza osservazione:

3) Oltre a tutto, nell'ipotizzare che ci voglia un'intelligenza divina per costruire la natura, tu fai analogia con l'intelligenza umana e con i manufatti creati dalla tecnica dell'uomo. Ma che ne sai tu del posto che l'intelligenza occupa nell'universo? Cioe', l'accusa e' questa: tu inferisci da una piccola porzione dell'universo, che e' quella che abbiamo sulla terra, relativa a una specie sola di animali che siamo noi, tra le infinite altre specie che si regolano altrimenti, inferisci da questa sola esperienza che tutto l'universo si debba conformare alla circostanza stessa da te addotta (cioe' il fare intelligente dell'uomo). Ma dove sta scritto che, perche' noi facciamo le cose intenzionalmente, con la ragione, tutto l'universo debba a sua volta conformarsi a ~~sua volta~~ a questo nostro esempio? Non e' un mostruoso antropomorfismo quello che attribuisci in tal modo al dio architetto? Perche' dio non potrebbe agire come agiscono gli animali? Gli animali sono meno dell'uomo? Non lo sappiamo. Abbiamo gia' ammesso che non sappiamo nulla di quella causa che genera la vita, di cui noi uomini siamo parte. Chi dice che la ragione sia un di piu' e non un di meno? Chi dice che la ragione sia una fortuna e

× CHI DICE CHE LA RAGIONE NON SIA UNA DISGRAZIA?
+ PLATONE NEL TIMEO IPOTIZZA CHE L'UNIVERSO SIA UN GRANDE ANIMALE-

× non una disgrazia dell'essere umano? Chi dice che la ragione sia in connessione con la verita' e non piuttosto con la limitazione delle nostre capacita' conoscitive? Chi puo' dare risposta a tutte queste domande?

Siamo di fatto di fronte a un universo imperscrutabile, insondabile, smisurato, non commensurabile alle nostre unita' di misura. Infine Filone dice: tu hai detto che l'universo e' una macchina, partendo arbitrariamente dall'esempio dell'intelligenza umana ed estendendo questo piccolo esempio su scala universale. Che ne diresti invece se io ti dicessi che l'universo e' un animale? D'altra parte sai benissimo che l'ipotesi che l'universo sia un grande animale non e' affatto una stravaganza, e' una questione antichissima, e' una sapienza remota quella che qui emerge.

Il testo fondamentale di questa sapienza e' il Timeo di Platone. Il Timeo e' il piu' grande testo cosmologico della antichita'; esso ha governato la cosmologia filosofica praticamente fino a Newton, e il Timeo avanza proprio questa singolare + ipotesi: che l'universo sia un immenso animale. Bruno in effetti pensava ancora cosi': che i pianeti si muovono, che gli atri si muovono, che tutto si muove nell'universo perche' tutti i pianeti sono animati, e quindi sono animali. E lo dice chiaramente: la terra e' un animale, la luna e' un altro animale ecc. Per lui si trattava di trovare la verita' di queste bestie, scacciando le bestie cattive dal cielo. Bruno non ha dubbi, non avanza alcuna ipotesi meccanica circa i movimenti immaginati da Copernico. La sua ipotesi e' che il divino e' dappertutto, che il divino e' anima mundi, e che come tale muova, respiri e faccia vivere quest'immenso animale che e' l'universo. Questa era l'opinione di tutta l'antica cosmologia. E qui Filone, divertendosi, perche' non crede affatto che l'universo sia un animale, dimostra pero' a Cleante che questa ipotesi vale quanto la sua. Dire che l'universo e' una macchina, oppure che l'universo e' un animale, sono due proposizioni che hanno pari possibilita' di essere vere. Una non e' meglio dell'altra.

Ma qual'e' il vero scopo di Filone? Il suo vero scopo e' di natura tale da indurci a riconoscere che Hume, come gia' Bruno, e' un pensatore contemporaneo. Hume infatti sta dicendo: signori newtoniani, rendetevi conto che la visione meccanicistica dell'universo, la concezione che fa dell'universo una macchina, non ha dalla sua parte piu' verita' di ogni altra visione, non di piu' della antichissima tradizione che vede il mondo come animato. La scienza e' un pregiudizio quanto la metafisica. La cosmologia scientifica e' un punto di vista tra infiniti altri, nessuno dei quali e' garantito. Sicche', se anche e' vero che noi, nutriti dalla scienza, troviamo assolutamente famigliare il discorso di Cleante, che l'universo e' una macchina, e non ce ne stupiamo, e' altrettanto vero che tale affermazione e' una enormita' folle quanto ogni altra. Se noi non ci stupiamo piu' e' solo per la nostra appartenenza storica a questo mondo; ma le stesse"buone ragioni" che siamo soliti invocare per dire che l'universo e' una macchina, erano addotte al tempo di Platone e ancora al tempo di Bruno per dire che l'universo e' un animale; ragioni certo differenti, ma in ultima analisi non meno valide in se'. Sicche' con Hume ci troviamo veramente a fare i conti ultimi col destino della cosmologia occidentale. Il newtonianesimo unitamente al Timeo di Platone meritano gli aggettivi di Nietzsche: buffonerie, scempiaggini, antropomorfismi umani troppo umani. Solo quando noi avremo guadagnato questa capacita' scettica, senza nulla togliere ovviamente al valore del Timeo o di Newton, solo quando saremo arrivati a questa consapevolezza

UNIVERSO { a) MACCHINA (universo e le sue parti)
b) ANIMALE (Platone e Bruno)

x VI E' SPROPORZIONE TOTALE TRA L'INTELLIGENZA DELL'UOMO E IL PROBLEMA DEL COSMO

critica di fronte al problema, solo allora il problema cosmologico sara' in grado di rinascere davanti ai nostri occhi.

Si potrebbe fare qui un riferimento a una favoletta posta da Nietzsche all'inizio del saggio Su verita' e menzogna in senso extramorale, dove il discorso di Nietzsche e' simile e non simile a quello di Hume. Nietzsche si esprime in questo modo: sulla terra nacque a un certo punto una specie di animali intelligenti che scoprirono il problema della conoscenza. La loro vita non duro' piu' di un minuto cosmico; poi questa stella mori'. Fu il minuto piu' tracotante e piu' inutile di tutta la storia dell'universo. Nietzsche, come si vede, e' in una prospettiva diversa, molto piu' ampia e drammatica, ma alla radice c'e' questa affermazione humiana: vi e' sproporzione totale tra l'intelligenza dell'uomo e il problema del cosmo. Sono due cose imparagonabili.

Ora, per dirla con Foucault: da dove parla Hume? Da quale angolo si mette per fare questa osservazione: "La debole ragione umana non puo' indagare problemi quali quelli relativi al cosmo e cosi' lontani dalla vita corrente e dall'esperienza"? Il non-detto, o il detto nascosto, ci sta dicendo da quale angolo parla Hume: quello della vita corrente e dell'esperienza. Egli parla in nome della vita corrente e dell'esperienza, cioe' della ragione media, del sano razionalismo borghese; e' da questi punti di vista che viene dichiarata l'impossibilita' della cosmologia. Lo scettico Hume e' scettico su tutto, dubita di tutto, tranne che della sua "sana" ragione, la quale pero', misurata piu' a fondo, non e' detto che risulti cosi' sana o cosi' lontana dall'insania che egli denuncia, o cosi' totalmente certa e sicura come inconsciamente egli la giudica. Ma misuriamo anche la distanza tra questa affermazione di Hume e il discorso delle origini dal quale siamo partiti. Cos'altro sta dicendo Hume con quelle parole che abbiamo riassunto? Che la cosmologia non e' piu' nell'esperienza umana; l'esperienza e' il quotidiano borghese. Hume e' il padre dell'illuminismo e quindi e' il padre della filosofia borghese. Vi e' in lui la presenza precisa di una prospettiva intellettualistica che e' infinitamente lontana ormai dall'esperienza mitica. Quell'esperienza che ha nell'esperienza il problema della cosmologia, che vive cosmologicamente. Non si tratta di dire chi ha torto o chi ha ragione, dove sta la verita'. Si tratta di osservare che noi siamo di fronte a un confronto di esperienze. L'esperienza di Hume e' tale per cui nella sua esperienza non puo' stare il problema cosmologico. L'esperienza protostorica e' tale per cui nell'esperienza caldaica, egizia antica, sta costitutivamente il problema del cosmo, o non vi sta nessun'altra esperienza. La' ogni esperienza sta nella luce del problema cosmologico; in Hume nessuna esperienza sta nella luce del problema cosmologico. Il dubbio naturalmente e' che il nostro intellettualismo si riveli altrettanto "mitico" quanto la mitologia dei popoli protostorici.

Un'osservazione che ora avanzo, ma che poi dovremo approfondire piu' avanti, e' che anche noi abbiamo un mondo nell'esperienza, e lo abbiamo nei modi della passionalita', della simbolicita' e della metaforicita'. Chi ci insegna oggi questo e' la psicoanalisi. Sicche' accade stranamente che, mentre il pensiero borghese, razionalistico, illuministico, ripudia la tradizione mitologica relativa alla cosmologia esteriore, d'altra parte pero' accetta e fonda, crea la possibilita' di un discorso relativo alla mitologia interiore, visto che dal punto di vista della psicoanalisi non c'e' oggetto che non sia "oggettivo", che sia neutro ed "esterno". Ogni oggetto e' simbolicamente assunto in questi simboli originari che costituiscono la psiche di ciascuno e che

costituiscono soprattutto il mondo di ciascuno, l'oggettualita' di ciascuno. Sicche' ci troviamo a un curioso confronto, nel pensiero contemporaneo, tra microcosmo e macrocosmo, in una forma ovviamente lontana da quella di Bruno e del Rinascimento, ma non poi troppo lontana. Di nuovo macrocosmo e microcosmo si confrontano, ma i segni di questo confronto prendono i nomi di psicoanalisi e di cosmologia, due poli di una tensione che vedremo poi di esplodere.

Dico questo perche' Hume, il quale dichiara che la cosmologia non e' piu' nell'esperienza (lui dice che non c'e' mai stata, perche' pensa dal suo angolo e non vede piu' in la' della sua cultura, della sua ragione), proprio Hume e' colui che insiste sul carattere passionale dell'uomo; ed e' singolare questa nascita contemporanea nello stesso pensiero e nello stesso pensatore di un razionalismo accentuato, relativo al problema cosmologico, accompagnato pero' da una profonda consapevolezza psicologica. Hume e' il primo filosofo della psicologia emozionale; Hume e' il primo che si rende conto, per esempio, che la storia della religione non va spiegata attraverso la trascendenza, ma va spiegata sulla base della paura umana, dell'esperienza di paura e angoscia (cio, invero, era gia' stato osservato dai greci). E' il primo che fonda tutti i rapporti sociali dell'uomo e tutta la sua storia sul rapporto emozionale tra uomo e uomo. E' il primo, insomma, che, nell'epoca moderna, analizza quella stoffa emozionale della coscienza di cui si parlera' anche dopo di lui fino a Freud e che costituisce uno dei tratti che caratterizzano appunto il pensiero moderno e contemporaneo. Uno dei perni nel mutamento dell'essenza della verita' e' certamente Hume. Egli e' il primo che vede una coincidenza di pensiero razionale esterno e di emozione interna. E' proprio lui a insistere sull'emotivita', ad aprire la via che giungera' al suo culmine con Freud. E proprio Hume dice che l'esperienza cosmologica non e' piu' nell'esperienza.

Ma vediamo meglio cosa dice Filone in questo suo importantissimo discorso iniziale. Se e' vero che ignoriamo anche le cose piu' semplici ed essenziali, non sappiamo com'e' fatto un sasso, quali sono le parti componenti di una pietra, ecc., come potremmo noi instaurare una sorta di processo all'universo nel tentativo di definire che cos'e', com'e' fatto, da dove deriva, se morira' o non morira'? Come possiamo noi parlare dell'origine dei mondi, come possiamo tracciare la loro storia di "eternita' in eternita'"? Non comprendiamo il sassolino e vogliamo comprendere l'universo? Come possiamo avanzare fragili analogie tra l'universo e una macchina, tra l'universo e una casa? Dovendo rispondere alle proposizioni di Cleante, cio' che viene supposto da Filone non e' l'ipotesi che l'universo sia una specie di macchina per filare o un altro manufatto qualsiasi dell'uomo; il manufatto che viene immediatamente esibito, e che poi tornera', e' l'esempio della casa. E noi non possiamo non ricordare che la cosmologia protostorica intende precisamente l'universo come una casa, come un abitare. Nella cosmologia egizia, l'Egitto e' il luogo degli uomini, dove abitano gli uomini, e il cielo costituisce il tetto di questa ideale casa nella quale l'uomo sta nell'aperto del cielo. E non possiamo dimenticare che questo riferimento alla casa, all'abitare, alla "patria", come si dice in quei testi, e' quello assunto da Haeidegger proprio in quei saggi che abbiamo esaminato all'inizio, dove abbiamo indicato la rinascita di un pensiero cosmologico, o perlomeno di una terminologia cosmologica. Naturalmente ognuno puo' pensare quello che vuole di queste coincidenze; Filone ci potrebbe obiettare che questa e' una congettura, una presunzione; e' una ben debole analogia quella di osservare che Filone ha parlato di casa e vi sono allora i riscontri sopra citati. Certo puo' essere un caso; bisogna pero' vedere se questo

× FREUD CERCHERÀ LE ANALOGIE COSMO/CASA -
+ TROVIAMO IN HUME QUEL CAMMINO CHE CONDUCE A FREUD, MA CHE CONDUCE ANCHE A DARWIN - (EVOLUZIONISMO) - NON C'È NESSUNA PROVA CHE NELLA NATURA LE CAUSE FINALI SIANO DI TIPO INTELLIGENTE -

caso non sia una delle meraviglie dell'inconscio o non sia un esempio delle meraviglie della storia della verita', dalla protostoria mitologica alla storia della metafisica. Tutto cio' non puo' essere oggetto di dimostrazione. Resta il fatto, che segnaliamo in questa serie di annotazioni al testo di Hume, che il primo esempio avanzato e' quello della casa, cosi' come il primo disegno del bambino, dicevamo una volta, e' la casa. Sono ricorrenze, di fronte alle quali Freud certamente non sarebbe rimasto indifferente e non le avrebbe prese come pure, singolari eccezioni o casualita' del linguaggio e del pensiero; egli avrebbe cercato piuttosto di vedere quali sono i nessi profondi che inducono a questa analogia cosmo-casa. Per non parlare di Jung e degli archetipi che egli ha variamente mostrato nel sogno, nel linguaggio e nelle esperienze interiori dell'uomo.

Per Filone, dunque, tutto il discorso di Cleante si basa su fragilissime analogie. Egli dice che anche il discorso circa la corrispondenza degli effetti con le cause e tutto il discorso del finalismo, delle cause finali che penetrerebbero dappertutto nella natura, non e' di per se stesso prova di una intenzione intelligente; lo e' - insiste di nuovo - solo se si e' visto per esperienza che noi abbiamo certi effetti solo in base a delle cause intelligenti. Che cosa intende dire? E' vero che ci sono delle azioni finali che noi facciamo risalire all'intelligenza, perche' quando vediamo una persona, ad esempio, che si infila il cappotto, e' per noi evidente che quella persona sta compiendo dei gesti che hanno uno scopo finale; questi gesti nascono da delle intenzioni intelligenti, che potrebbero essere formulate in proposizioni del tipo: "Mi metto il cappotto perche' esco e fuori fa freddo." Ma non e' detto che ovunque noi vediamo una concatenazione di cause ed effetti, come accade nella natura, noi dobbiamo per forza risalire a delle cause intelligenti. D'altra parte, osserva Hume, tutto cio' che l'esperienza ci insegna e' che c'e' si' un principio d'ordine per lo spirito, ma non lo troviamo mai nella materia. L'esperienza ci presenta degli individui intelligenti dotati di spirito, gli uomini; ma nella materia non ci ha mai presentato lo "spettro della macchina", per dir cosi'. Noi abbiamo visto bensi' che in natura accadono cose secondo ordini, regole e leggi, ma la natura intelligente di questo ordine l'esperienza non ce l'ha fornita mai. E' d'altra parte, egli osserva, il pensiero, l'intelligenza, l'intenzione, cosi' come noi li scopriamo nell'uomo e in parte anche negli altri animali, non costituiscono che uno solo dei moventi e dei principi dell'universo. Non possia dire che l'acqua bolle perche' c'e' un'intelligenza"bollitiva"; ci sono molti fenomeni che si verificano in natura, che hanno una loro regolarita', ma che non hanno niente a che vedere con il comportamento intelligente dell'animale e dell'uomo.

E' chiaro che se ci chiediamo qui da che angolo parla Hume, da dove viene la sua voce, emergono subito due elementi importanti. Innanzi tutto la certezza inconcussa nel dualismo cartesiano anima/corpo che viene fatta valere. Per Hume vale come dogma indiscutibile che un conto sono le anime che pensano e intenzionano, un conto sono i corpi, i quali si congegnano, si strutturano secondo ordini, ma ne' psichici, ne' mentali. E l'altra osservazione che possiamo fare: non c'e' nella natura la prova, l'esperienza, che le cause finali siano di tipo intelligente. Questo non e' altro che il primo germe del darwinismo; queste sono le prime affermazioni che nello svolgersi di alcuni decenni avrebbero portato all'ipotesi della selezione naturale e dell'evoluzionismo in genere di tutte le forme viventi sulla terra. Cioe', troviamo in Hume quel cammino che conduce a Freud, ma che conduce anche a Darwin. Ricorderete che le due cose non sono lontane. Anzi noi

× PER HUME IL PENSIERO È UN PICCOLO MOVIMENTO DEL CERVELLO

abbiamo presentato Darwin come l'esempio tipico della concentrazione, della unificazione della visione fisica dell'universo e della visione storica dell'universo. Storia e scienza fisico-biologica si trovano profondamente compenetrate nella loro sintesi estrema. Infatti quello che Hume sta intuendo, o sta dicendo oscuramente, e' precisamente questo: non e' detto che l'adattamento del corpo animale ai fini, il fatto che ogni animale si presenti, come diceva Cleante, come una macchina perfettamente accomodata, dove ogni parte sembra studiata per un fine preciso che e' quello della conservazione della specie, adattato perfettamente ai bisogni dell'animale e alle risorse del suo ambiente, non e' detto che questo accomodamento meraviglioso, che noi contempliamo con stupore, derivi da una causa intelligente. Puo' derivare da una causa intelligente, ma puo' anche derivare per caso, per accomodamenti successivi, per prove ed errori. Darwin dira' che deriva per selezione naturale, sicche' non c'e' piu' bisogno dell'ipotesi di dio, di una intelligenza ordinatrice che spieghi questo meraviglioso adattamento dell'organismo vivente all'ambiente. Si puo' spiegare l'adattamento senza ricorrere a intelligenze metafisico spirituali in qualche modo analoghe all'intelligenza umana.

Continua Filone: se tutto questo e' vero, con quale diritto noi fondiamo l'origine del tutto su un principio cosi' povero, cosi' debole, cosi' limitato come la ragione e l'intenzione degli animali quali si vedono essere su questo pianeta? Voi capite quali prospettive Hume ci sta mettendo di fronte e come dovessero suonare addirittura incredibili al suo tempo, tanto da suggerire di procrastinare la pubblicazione di queste pagine per 30 anni. Egli sta dicendo: l'intelligenza degli animali e degli uomini e' un piccolo fenomeno biologico che si manifesta su quel piccolissimo granello di polvere che e' la terra; e' un fatto, diremmo noi oggi, della evoluzione naturale sulla terra, dipendente da una molteplicita' di cause fisico-astronomiche presumibilmente eccezionali che hanno consentito un certo tipo di sviluppo. E noi come facciamo, osserva Filone, ad assumere questa limitatissima esperienza, questo caso eccezionale dell'intelligenza del comportamento umano ed animale, e ad assumerlo addirittura come principio del tutto, come norma dell'universo, come causa dell'infinita' dei mondi? Come possiamo avallare questo slancio della fantasia o della analogia? E' quanto faceva esattamente Bruno. Per Bruno e' indiscutibile che vi e' una perfetta congruenza fra l'intelligenza del principio del lo spirito e l'intelligenza della costituzione del cosmo. Per Hume invece questo pensiero diventa impensabile, diventa assurdo, sproporzionato, diventa qualcosa che puo' incuriosire coloro che vanno alla raccolta di storie strane, ma che non deve interessare in alcun modo la sana e corretta ragione; e tanto meno puo' interessare la scienza. Egli aggiunge: quale particolare privilegio possiede questa piccola agitazione del cervello che chiamiamo pensiero perche' noi dobbiamo farne in tal modo il modello dell'intero universo? Come tradurre in modello dell'universo la piccola agitazione del pensiero? Diranno un secolo piu' tardi i materialisti tedeschi: come non vedere che il pensiero non e' quella realta' metafisica di cui la filosofia ha da sempre parlato, ma e' invece il prodotto dell 'attivita' cerebrale, del movimento delle cellule? Siamo a un passo da queste considerazioni materialistiche che affiorano nel prudente Hume. Per Hume il pensiero e' un piccolo movimento del cervello, qualche cosa che accade nell'interno di un animale strano, accidentale, infinitesimale rispetto all'universo, tale per cui non puo' essere assunto come modello dell'universo stesso. Quello che cade in questo cammino nichilistico e' la possibilita', non dico solo di commisurare il pensiero al cosmo, ma di sostenere l'identita' di pensiero-cosmo. Tale identita', affermata in una tradizione millenaria, viene per sempre abbandonata

NELL'ESPERIENZA COSMOLOGICA IL PENSIERO E' STATO FUORI E NON DENTRO L'UOMO - MA DA CARTESIO IN POI COMINCIA AD ENTRARE NELL'UOMO - (STA NELLA PSICHE) - FUORI E' IL NULLA, IL NULLA DEL TUTTO - PER BRUNO INFATTI "DIO E' PER TUTTO" NON ERA PERO' LA DIVINIZZAZIONE DEL MONDO MA LA SDIVINIZZAZIONE -

in nome del sano buon senso, del quale noi stessi siamo gli eredi. Infatti i discorsi di Hume sono molto convincenti, e lo sono perche' noi siamo humiani, perche' pensiamo in fondo che il pensiero sia in effetti un piccolo movimento del cervello. Soprattutto, quello che sta accadendo da tempo e' che il pensiero si sta ritirando progressivamente nell'interno dell'uomo. Il pensiero e' stato "fuori" per decine di migliaia di anni. Nella esperienza cosmologica il pensiero e' stato fuori e non dentro l'uomo. Ma da Cartesio in avanti comincia ad entrare nell'uomo, comincia a essere inconcusso che il pensiero sta nella psiche, intesa in un senso moderno, cartesiano, humiano e infine freudiano. Il pensiero si ritira nell'interno della psichicita' dell'uomo e fuori non puo' che rimanere, dice Filone, il mondo immenso, imperscrutabile, insensato, altro dal pensiero, visto che il pensiero si e' concentrato nel piccolo movimento del cervello. Fuori e' il nulla, si puo' dire, il nulla del tutto. Un nulla enigmatico col quale il pensiero non puo' fare i conti, essendosi ritirato in una interiorita' sempre piu' difficile da scandagliare. Ma ricorderete anche che questo movimento, che Hume denuncia apertamente, stava gia' nell'impensato di Bruno, stava nel detto/non-detto di Bruno, perche' e' Bruno, nel suo tentativo di fondare la nuova cosmologia moderna, che comincia a pronunciare le pericolose frasi, non a caso guardate con sospetto dal l'Inquisizione romana: dio e' per tutto, dio e' in ogni punto, sicche' non e' piu' in noi che nella luna, e quelli che stanno nella luna non devono cercarlo presso di noi, avendolo presso di se', come noi non dobbiamo cercarlo nel piu' alto dei cieli, avendolo presso di noi. Per di piu' dio e' nel piccolo moscerino come nell'uomo, ecc. Questo modo di interiorizzare il divino (il Soggetto) si era gia' messo in cammino allora; il suo significato era pero' esattamente il contrario di quello che Bruno potesse pensare. Non era la divinizzazione del mondo, era la sua sdivinizzazione. Non era l'allargamento al mondo del principio platonico universale, era la distruzione del principio platonico universale.

L'ulteriore osservazione di Filone, che viene ormai molto coerentemente di seguito a quanto ha detto, e' che le operazioni di una parte non possono diventare regole del tutto. E qui dobbiamo fare solo due osservazioni. Curiosamente Hume dichiara un principio che, se venisse assunto, tutta la cosmologia scientifica contemporanea non potrebbe essere edificata. Se fosse vero che la parte non puo' dettar legge al tutto, se non possiamo trarre regole dalla parte per il tutto, le moderne apparecchiature tecnologiche che scrutano l'universo sarebbero insensate e inutili. Esse si basano esattamente ed esplicitamente sul principio contrario. Il principio cosmologico fondamentale, come lo chiamano i cosmologi contemporanei, dice: noi studiamo il cosmo sulla base della presupposizione che le leggi fisiche che hanno valore nel nostro sistema siano applicabili all'intero universo. Questa presupposizione e' indispensabile, perche' altrimenti i nostri studi non potrebbero nemmeno fare un passo; se le leggi a noi note della fisica non valessero quando arriviamo a delle distanze di tipo cosmico, per che cosa scruteremmo l'universo, perche' lo staremmo ad ascoltare? Niente di quello che ci arriva potrebbe essere tradotto in un linguaggio per noi comprensibile. Invece la presupposizione fondamentale e' che la parte e il tutto si reggano su analoghe leggi.

La seconda cosa che dobbiamo dire e' che questo principio non e' stato enunciato per la prima volta dalla cosmologia contemporanea, cioe' 50 anni fa, ma e' stato enunciato proprio da Bruno, ed e' logico che sia cosi'. Leggiamo il passo di Bruno relativo a questo punto: "Possiamo piu' facilmente argomentare che infinito spazio sia simile a questo che veggiamo, che argomentare che sia

X BRUNO DICE CHE NOI DOBBIAMO SUPPORRE CHE LO SPAZIO DELL'UNIVERSO INFINITO SIA SIMILE ALLO SPAZIO FINITO IN CUI VIVIAMO -

+ IL PENSIERO COSMOLOGICO E' POSSIBILE SOLO SE LE LEGGI DELLA PARTE VALGONO ANCHE PER IL TUTTO -

CARATTERE INCONSCIAMENTE METAFISICO DELLA NOSTRA SCIENZA -

tale quale non lo veggiamo, ne' per esempio, ne' per similitudine, neanche per proporzione o immaginazione alcuna, la quale al fine non destrugge se' medesima" (p.71 dell'antologia). In questo passo Bruno dice che noi dobbiamo supporre che lo spazio dell'universo infinito sia simile allo spazio finito in cui viviamo, allo spazio che ci contiene, nel quale possiamo pensare e vivere, perche' se non pensassimo cosi', se non stabilissimo questa analogia, ci troveremmo in un pensiero che distrugge se' medesimo. Egli enuncia dunque il principio cosmologico fondamentale: il nostro pensiero si contraddice se pensa il cosmo e nello stesso tempo non applica al cosmo quelle stesse leggi spaziali che valgono qui. In altri termini: il pensiero cosmologico e' possibile solo se le leggi della parte valgono anche per il tutto, cioe' esattamente all'opposto di quanto Hume sta dicendo.

Perche' pero' Hume dice cio' che sta dicendo? Perche' vuole arrivare alla conclusione scettica e nichilistica della impossibilita' della cosmologia. E allora la situazione non e' cosi' contraddittoria come pare: tutti e due, sia Hume che Bruno, stanno enunciando questioni che oggi ci coinvolgono per intero. Hume, in quanto mette in luce l'impossibilita' di una cosmologia come "pensiero" cosmologico. Il pensiero e' un piccolo movimento del cervello; quindi noi non possiamo dire o pensare nulla del cosmo. Egli sta enunciando quel principio che sbocchera' nel nichilismo totale di Nietzsche: non c'e' verita', la verita' dell'uomo dura un minuto, poi la stella si irrigidisce e muore, ed e' stato il minuto piu' tracotante e menzognero dell'intera storia dell'universo. Bruno, che invece sostiene la possibilita' della cosmologia, sta enunciando quel principio speculativo senza il quale neanche la scienza, la tecnica cosmologica dei nostri giorni, potrebbe costituirsi ed operare. Ma noi oggi restiamo tra due estremi incompatibili, perche' da un lato viviamo sino in fondo tutta l'esperienza nichilistica da Hume fino a Nietzsche, e quindi l'impossibilita' di un pensiero cosmologico; dall'altro costruiamo degli strumenti orientati verso il cosmo, in ascolto del cosmo,* nonostante Hume e Nietzsche gli abbiano cantato il requiem da tanto tempo. Sicche' e' evidente il carattere metafisico, inconsciamente metafisico, della nostra scienza, che pero' ignora il problema. Opera nichilisticamente su un fondamento metafisico (la scienza dice "metodologico", credendo cosi' di non essere "metafisica") non discusso.

Vediamo ora le ultime affermazioni di Filone. Egli dice: c'e' qualche motivo ragionevole per concludere che gli abitanti degli altri pianeti abbiano un pensiero, una intelligenza, una ragione o checchesia di simile a queste facolta' che si trovano nell'uomo? Cioe', e' lecito applicare a tutto l'universo infinito le piccole regole del movimento del cervello di questi strani animali della terra, c'e' qualche speranza minima, qualche ragione di supporre che altri esseri intelligenti abitino altri pianeti e abbiano un'intelligenza simile alla nostra? Filone ritiene che questo sia un pensiero insensato. La natura ha diversificato in modo estremo il suo operare in questo piccolo globo; perche' dovrebbe copiarsi nell'intero universo? Se gia' qui noi vediamo una distesa enorme di forme di vita cosi' differenti, cosi' svariate fra loro, perche' mai la natura dovrebbe riprodurre sempre e sempre questo stesso modello su tutti gli infiniti pianeti dell'infinito universo? C'e' da aspettarsi che abbia fatto esattamente il contrario. C'e' da aspettarsi che abbia creato tutt'altro che non una intelligenza simile a quella dell'uomo. Poi, d'altra parte, il pensiero limitato a questo angolo angusto, dove ha per di piu' un'azione limitata, come possiamo designarlo quale causa di tutte le cose?

*sulla base di un principio che continua a essere metafisico e cosmologico,

X LA SCIENZA SI STA ORIENTANDO VERSO QUELL'ASCOLTO CHE È SOSTANZIALMENTE L'ULTIMA PAROLA DI HEIDEGGER-

Qui cade di nuovo un'osservazione relativa alla cosmologia scientifica dei nostri giorni. Credo che sappiate tutti che negli ultimi anni l'ascolto nei confronti dell'universo e' stato notevolmente potenziato. Quando venne avanzata questa idea da due fisici, l'idea di creare delle apparecchiature che captassero i segnali dall'universo, la cui frequenza e modalita' potessero far inferire un'emittente intelligente, cioe' una intelligenza che li emetteva, questa idea venne completamente bocciata, perche' parve assolutamente strana; perche' in fondo si ragionava come Hume, e sembro' del tutto gratuito spendere milioni per delle apparecchiature nell'ipotesi di captare un segnale qualsiasi dal cosmo, che rivelasse una presenza intelligente nel cosmo stesso. Da allora non credo siano passati molto piu' di 20 anni e oggi non solo queste apparecchiature ci sono, ma vengono progressivamente potenziate (poiche' e' ormai chiaro che quel tipo di ascolto, se non viene potenziato, non avra' alcuna possibilita' di successo). Tutto questo sta accadendo proprio contro l'opinione di Hume. Potremmo allora chiederci: quale segno l'uomo attende dal cosmo? E potremmo anche chiederci se queste attese del segno dal cosmo che rinasce nella prassi tecnologica dei nostri giorni non sia a sua volta segno di qualche cosa d'altro, ossia il segno della rinascita del significato cosmologico dell'esistenza. Un'altra cosa da osservare e' che al centro dell'esperienza tecnologica della cosmologia scientifica, intesa come una delle scienze piu' avanzate, o di "frontiera", cade un concetto, un'esperienza, che ha per noi una risonanza estremamente interessante. La scienza si sta orientando verso l'ascolto, verso quell'ascolto che e', sostanzialmente, l'ultima parola di Heidegger. Heidegger, come sapete, non ci da' nessuna risposta, non ci dice nulla circa il futuro del pensiero dell'uomo dopo la fine della metafisica; ma ripete, con un'insistenza del tutto particolare, che cio' che l'uomo deve fare, oggi, e' "ascoltare". Si puo' rispondere allora che lo sta facendo. Forse non lo fa nel senso in cui lo intende Heidegger; pero' e' significativo che la scienza lo faccia, che uno dei punti caratteristici della fisica contemporanea sia l'ascolto dell'universo.

Concludiamo il discorso di Filone. Dice Filone: una piccolissima parte di questo grande sistema dell'universo, durante un tempo molto breve, si scopre molto imperfettamente a noi. Ci pronunceremo dunque in modo decisivo relativamente all'origine del tutto? Quello che c'e' da osservare e' la chiarezza intellettuale di Hume, come egli misura bene il problema; lo misura alla Nietzsche, come dicevamo prima. La conoscenza umana e' un minuto nella storia dell'universo. Non dice proprio cosi', non usa le stesse metafore, ma esprime lo stesso concetto. La nostra conoscenza, cio' per cui qualcosa si rivela a noi, per di piu' molto imperfettamente, tutto cio' non e' che un tempo molto breve e in questo tempo molto breve noi vediamo una parte molto piccola; dire troppo breve e troppo piccola e' poi dir poco; dovremmo dire infinitesimale. Come possiamo dilatare questa esperienza infinitesimale fino a farne la ragione dell'universo? La natura, egli ribadisce, possiede un numero infinito di movimenti e di principi e quali principi agirebbero su di essa in una situazione cosi' sconosciuta, cosi' nuova come quella della formazione dell'universo, noi non potremmo pretendere di determinare, a meno che non seguiamo, dice lui, la piu' estrema temerarieta'. Si richiederebbe che noi avessimo esperienza dell'origine dell'universo. Ma noi non abbiamo esperienza dell'origine dell'universo. Quindi solo se siamo estremamente temerari possiamo avanzare delle ipotesi sulle origini del mondo. In realta', non le possiamo avanzare, perche' non abbiamo l'unita' di misura; si tratta di qualcosa che ci sfugge completamente. Ed e' semplice follia quella di chiederci come e' nato l'universo, quasi che noi

potessimo averne esperienza o avere delle analogie valide per poterne ricostruire l'esperienza. Voi sapete pero' che la cosmologia scientifica dei nostri giorni e' nata proprio da queste esperienze, dai tentativi dei fisici di fingere in laboratorio la nascita dell'universo, di vedere con esperimenti come avrebbe potuto nascere l'universo, poste alcune condizioni di partenza. Esperienze molto interessanti, che hanno aperto la via a quelle ipotesi che oggi vengono formulate su come sarebbe nato l'universo. Tutto cio' per Hume e' assolutamente impossibile, assolutamente impensabile; e' qualcosa che va al di la' delle possibilita' umane.

E' qui che Cleante avanza un'obiezione decisiva: ma allora, se tu hai ragione, gli stessi argomenti li potresti avanzare benissimo contro Copernico. Chiunque potrebbe dire a Copernico: ma come puoi raccontare come e' fatto il sistema solare se non ne hai visto i movimenti? Quali sono le esperienze che hai fatto per poterci garantire che non e' il sole ma e' la terra che gira, ecc...? Al che Hume dara' un'importante e stupefacente risposta, per uno scettico. Egli dira': Copernico li ha visti, tutti noi li abbiamo visti, la scienza li vede, e fin dove la scienza vede, la scienza ha ragione. Ma al di la' di un certo limite la scienza non puo' andare. Sicche' sul cosmo non ci possiamo pronunciare. Possiamo dire che la terra gira intorno al sole, ma all'intelletto umano e' negata per essenza la possibilita' di estendere all'infinito tale verita'.

Questa incursione Humiana, molto rapida per varie ragioni ed esigenze, ~~molto rapida per varie ragioni ed esigenze~~, credo che stia mostrando come, un po' alla volta, si modifichino le condizioni del pensiero cosmologico, come cioe' esso si venga staccando dalla interpretazione bruniana, utilizzando tuttavia molti aspetti che gia' erano impliciti nel pensiero bruniano. Tuttavia, proprio questo atteggiamento di Hume che chiude il discorso speculativo sulla cosmologia, lo riapre a proposito di altri aspetti dell'uomo, lo riapre sugli aspetti passionali, intimi dell'uomo, sugli aspetti psicologici, avviando tutta una serie di sviluppi che noi abbiamo identificato sotto i due nomi generici, naturalmente usati a titolo indicativo, di psicoanalisi e di evoluzionismo. La visione psicoanalitica della costituzione del mondo da parte della psiche e la visione evoluzionistica della storia della vita sulla terra, trovano il loro aggancio e il loro germe in questa posizione Humiana e finiranno poi per conferire una precisa fisinomia all'uomo contemporaneo. Basterebbe ricordare, per chi vuole approfondire questo tema, l'opera di Foucault, Le parole e le cose, dove evoluzionismo, psicoanalisi e scienze umane vengono opportunamente indagati nella loro funzione di costituzione della fisionomia dell'uomo d'oggi, di quell'uomo che, come dice Foucault,e probabilmente ha ragione, sta peraltro morendo, sta venendo meno. E gia' i nostri discorsi, la possibilita' per noi di fare questi discorsi, indica che quest'uomo viene meno, cioe' che noi possiamo fare oggi un "salto indietro", come direbbe Heidegger, rispetto alla costituzione di quella mentalita' che ha in Hume il suo precursore o il suo padre.

Avevamo anche osservato come in Hume venga accolta pacificamente la distinzione cartesiana tra res cogitans e res extensa, col risultato che se il pensiero si ritira nell'interno dell'uomo, fuori dell'uomo, il suo fuori, il suo altro, diventa quel mondo immenso, imperscrutabile, insensato, che e' precisamente il non senso cosmologico della nostra esperienza attuale; e avevamo indicato la radice di questa evoluzione gia' nel pensiero di Bruno.

Ma veniamo alla singolare difesa che Filone fa del sistema copernicano (divenuto ormai in soli 150 anni un luogo comune della cultura, universalmente accolto)."In realta', egli dice, il sistema astronomico moderno e' presentemente a tal punto accettato da tutti gli scienziati, ed e' divenuto una parte cosi' essenziale della nostra prima educazione, che non siamo ordinariamente molto scrupolosi nell'esame delle ragioni su cui si fonda. E' divenuta ora materia di semplice curiosita'". Semplice curiosita' e' "lo studiare i primi autori che scrissero su questo argomento, i quali primi autori, avevano da affrontare il pregiudizio in tutta la sua forza". Diventa dunque per noi materia di curiosita' storica andare a vedere con quali argomenti i primi autori copernicani, i primi sostenitori del sistema copernicano, difendevano la validita' di questo sistema dal pregiudizio comune che era invece tolemaico. La scienza cosmologica contemporanea, si era detto nelle prime lezioni, risponde alle semplici esigenze di "curiosita" dell'uomo contemporaneo. Hume dice qui qualcosa di simile, osservando giustamente che l'educazione storica e' fondamentalmente incentrata sul concetto di curiosita'. Si ricordi in proposito la seconda Inattuale di Nietzsche ove si osserva nello storicismo contemporaneo il passato viene indagato "per curiosita'"; cio' accade per una serie di ragioni che non e' qui il caso di ripetere; ma pero' dobbiamo ricordarla perche' si aggancia alla nostra questione: perche' noi siamo cosi' inconcussamente certi della nostra verita', di stare sul vertice della piramide del sapere, che tutto cio' che si pensava prima non e' altro per noi che mera curiosita': le altre civilta' sono curiosita', colore, folklore; le altre mitologie, le altre mentalita', le altre filosofie sono il passato, un po' ridicolo, un po' strano, un po' buffo, un po' grottesco, dell'umanita'. Perfino le ragioni che diedero vita al sistema copernicano sono oggetto di curiosita', perche' noi dogmaticamente siamo certi che il sistema copernicano ha indubbiamente ragione; l'autorita' della scienza lo presenta come l'unico modello possibile. E' chiaro che Hume non pensa tutto questo mentre dice "curiosita'", ma coglie l'aspetto fenomenologico della questione, cioe' descrive perfettamente quello che sta diventando l'atteggiamento verso il passato dell'uomo moderno. Confrontatelo con Bruno e vedrete quale differente atteggiamento ancora aveva Bruno verso il passato, un atteggiamento che non era di curiosita' ma di ripensamento, di comprensione e di utilizzazione costruttiva del passato.

Dopo di che Hume presenta l'esempio di Galilei, e osserva che il modo di procedere di Galilei e' esattamente quello che Filone sta rivendicando contro Cleante. Che cosa fece Galilei? In sostanza, Galilei costrui' a sua volta delle analogie, secondo come lo legge Hume; Galilei aveva potuto osservare che le condizioni della luna non erano diverse da quelle della terra: la luna era un corpo celeste, ma per nulla cristallino, per nulla perfettamente sferico, per nulla "perfetto", come gli aristotelici pretendevano. Galilei aveva potuto osservare che se la luna si muove intorno alla terra in certi modi, non c'e' nessuna ragione per cui anche la terra non si debba muovere intorno al sole, e per quanto le nostre osservazioni astronomiche, e quindi la nostra esperienza diretta, puo' giungere, noi vediamo che anche Giove, anche Saturno, anche Venere si muovono, sono terre analoghe alla nostra, corpi che non hanno niente di diverso nella loro costituzione rispetto alla terra stessa. E' sulla legge di queste analogie, che stanno nell'esperienza, che noi possiamo enunciare un principio diverso del sistema solare, un principio secondo il quale non e' la terra al centro di questo sistema, ma e' piuttosto il sole. Rovesciando, come sappiamo, tutta una millenaria tradizione. Conclude allora

Filone: "In questa esplorazione circospetta degli astronomi, cioe' in questa prudenza degli astronomi che traggono principi solo sulla base di cio' che vedono, di cio' che sperimentano, voi Cleante potete leggere la vostra condanna, o piuttosto potete vedere che il soggetto in cui vi siete ingaggiato supera ogni ragione e ogni ricerca umane. Potete pretendere di mostrare qualche somiglianza di questo genere tra la costruzione di una casa e la costruzione di un universo? Avete mai visto la natura in qualche situazione che rassomigli al primo assestamento degli elementi? Dei mondi si sono forse formati sotto i vostri occhi? E avete avuto il piacere di osservare lo sviluppo interno del fenomeno dalla prima apparizione dell'ordine fino alla sua consumazione finale? Se e' cosi', allora invocate la vostra esperienza e proponete la vostra teoria". In altri termini, Cleante non puo' proporre nessuna teoria cosmologica, perche' la teoria cosmologica non sta nell'esperienza e nessuno di noi ha visto la formazione dei mondi, lo sviluppo dell'universo, e oltre a cio' non vi sono somiglianze attendibili, quali erano invece le somiglianze invocate da Galilei e da tutti gli scienziati.

Ma che cosa viene propriamente condannato in questo discorso di Hume? Direi: non soltanto Cleante, e non soltanto la teologia, il teismo sperimentale, il teismo a posteriori, che dall'esperienza vuol risalire a dio (questa e' la questione ristretta del dialogo); cio' che viene condannato in realta' e' molto di piu'; cio' che viene condannato per sempre da Hume e' la filosofia, la possibilita' di principio della speculazione filosofica. E allora cominciamo a comprendere come dobbiamo leggere la negazione del principio cosmologico fondamentale, la' dove Hume dice "non e' possibile allargare al tutto, rendere principio del tutto, cio' che e' valido nella parte, tanto piu' poi quando questa parte e' infima rispetto al tutto e tanto piu' in quando noi sappiamo che di questa parte in cui viviamo conosciamo troppo poco". Abbiamo un'esperienza cosi' ristretta, cosi' limitata del mondo in cui viviamo; ricorderete: "per un breve periodo di tempo le cose si manifestano a noi, e in questo breve periodo di tempo le conosciamo cosi' male, e soltanto poche, e dall'esperienza di questo poco, noi vorremmo giungere alla scoperta e alla definizione del principio che regge il tutto; cio' e' palesemente assurdo, non si puo' estendere al tutto la verita' della parte".

Ma che cosa intende dire Hume, tenuto conto della difesa che qui avanza del sistema copernicano e della scienza che ne e' derivata? Intende dire che sul piano speculativo non si puo' piu' procedere, che ogni processo e ogni progresso si deve basare, si deve fondare, sull'esperienza diretta alla quale si appella la scienza. Sicche' queste sue affermazioni tutto sommato, riconsiderate con buon senso, non sono la negazione del principio cosmologico fondamentale usato oggi dalla scienza fisica, poiche' Hume potrebbe accogliere questo principio come principio metodologico della scienza fisica. Cio' che viene negato e' il principio del pensare, del pensiero speculativo, poiche', come ricorderete, il pensiero non e' che "un piccolo, vano, incomprensibile movimento del cervello"; e se il pensiero e' un piccolo, vano incomprensibile movimento del cervello, noi non possiamo estendere la ragione al di la' delle comuni e quitidiane necessita', per le quali, a quanto pare, evolutivamente, la ragione e' nata. La ragione e' nata per la sopravvivenza contingente di quell'animale che e' l'uomo. A questo essa serve; al di la' di questo non vi e' possibilita' di estenderla.

Ma la scienza, non e' forse anche la scienza un prodotto della ragione? Si', certamente, e Hume mantiene tutti i suoi dubbi scettici circa la validita' ultima delle leggi enunciate

X LA SCIENZA NON DICE IL VERO, MA L'UTILE -
+ CLEANTE INSISTE SUL CARATTERE FINALISTICO DELLA NATURA -

dalla scienza; senonche' la scienza ha il buon senso, il buon senso "borghese", come dicevamo la volta scorsa, di basarsi sull'esperienza, e di trarre analogie dall'esperienza, le quali beninteso non dovranno diventare verita' assolute, di tipo metafisico, ma guide della condotta umana. Anche qui, e di nuovo, la scienza non dice il vero, dice l'utile. Noi non possiamo giurare sulle analogie; non esiste alcuna ragione per essere certi in maniera indubitabile che domani il sole sorgera'; non vi e' principio generale ed universale che ci garantisca nemmeno di quell'ordine che noi osserviamo da migliaia, centinaia di migliaia di anni. Tuttavia, siccome appunto lo osserviamo da tanto tempo, e l'esperienza ce lo conferma via via, e' sensato, e' utile, e' opportuno che noi regoliamo su queste continuita' della natura le nostre azioni. Perlomeno finche' la natura le confermera', se poi non le confermera', cambieremo abito, cambieremo atteggiamento. Voi vedete in Hume la radice di tutta una mentalita' contemporanea, che va dal darwinismo all'utilitarismo, al buon senso intellettualistico, ecc. Cosa risponde Cleante? Cleante si trova molto a disagio, naturalmente; le obiezioni di Filone lo mettono in serie difficolta' e in realta' Cleante non trova di meglio che insistere sul carattere finalistico della natura. Ci sono nella natura cause finali, dice Cleante; questo e' indiscutibile. E a sua volta avanza un esempio che mettera' in qualche difficolta', almeno momentanea, Filone. Dice Cleante: come noi inferiamo da un libro che il libro e' stato scritto con delle intenzioni intelligenti, e al limite se facessimo l'ipotesi che i libri nascono sugli alberi, da se', per una sorta di generazione spontanea, se noi ci trovassimo di fronte questi libri nati da se', non potremmo far altro che inferire, dalla loro natura, l'esistenza di una intelligenza ordinatrice che li ha scritti, se questo e' vero, non vedo, dice Cleante, come non sia altrettanto vero che il corpo di un animale e' stato costruito da un'intelligenza pensante. Perche' e' certamente molto piu' pregnante, vincolante, l'anatomia di un qualsivoglia animale, offre molto piu' appiglio a vedervi un piano, un'intenzione intelligente, che non la lettura, dice lui, di Livio o di Tacito. Non possiamo fare a meno di pensare a un soggetto che intenzionalmente ha scritto queste cose, che le ha ordinate in un certo modo; ma se osserviamo poi come e' fatto l'occhio dell'animale (e qui fa vari esempi) ci riesce molto difficile, e anzi piu' difficile, non ammettere che un autore intelligente lo abbia intenzionalmente creato. A questa osservazione, che lascia Filone un po' interdetto, rispondera' Demea, il quale vuole difendere l'imperscrutabilita' di dio, secondo una posizione, come dicevamo, a suo tempo, tradizionale e dogmatica. Demea osserva che i ragionamenti di Cleante non valgono nulla, perche' non ci dicono, in ogni caso, come sarebbe e quale sarebbe questa intelligenza divina che rimane nascosta dietro i supposti piani della natura.

Ma non e' di questo che ora noi vogliamo accuparci; non possiamo infatti seguire il dialogo in tutti i suoi meandri, in tutte le sue giravolte, molto belle, ma lontane dai nostri intenti. Piuttosto facciamo un salto avanti e prendiamo un punto per noi molto importante, e anzi decisivo, del dialogo. Filone, dopo essere stato zitto per un po', colpito dall'esempio dei libri che nascono sugli alberi, o che nascono come le zucche, dalla terra per spontanea generazione, osserva che l'analogia avanzata da Cleante tra la macchina, la casa e l'universo, cioe' l'universo come perfetto meccanismo, non soltanto e' fragile, (e questo lo ha gia' detto in tutti i modi) ma oltretutto non si vede perche' dovrebbe essere l'unica possibile. Egli dice: se noi assumiamo i criteri di Cleante, secondo i quali dobbiamo partire dall'esperienza e costruire, in analogia con l'esperienza, una teoria qualsivoglia su come sarebbe l'universo, su quale sia la sua causa, il suo principio, la sua

Y IL MONDO E' UN ANIMALE E LA DIVINITA' E' L'ANIMA DEL MONDO CHE LO MUOVE - (TESI PLATONICO-BRUNIANA) -

origine, ecc., allora, dice Filone, io credo che si possano costruire molte ipotesi, molte teorie, alcune delle quali persino piu' stringenti, persino piu' convincenti di quella avanzata da Cleante. Perche' mai l'universo dovrebbe essere una macchina? Proviamoci a pensare, visto che ci si appella alla vegetazione, alla generazione, ai libri che nascono da soli, che l'universo sia un grande animale. Questa teoria, naturalmente, non e' che Filone la condivida; egli espone polemicamente, per far vedere che se si assumono i principi di Cleante, molte cose si possono dire; tra l'altro questa, che, come sappiamo, ha, nella tradizione cosmologica europea, un peso grandissimo.

Vediamo come presenta l'ipotesi Filone; e' cosa di enorme interesse, tenuto presente che noi abbiamo il Timeo che ci aspetta al varco e che al momento piu' opportuno entrera' in scena. (Ma non adesso, c'e' parecchio cammino da fare perche' noi possiamo leggere fruttuosamente, non dico il Timeo, ma qualche cosa del Timeo).

Mi si presenta alla mente un'altra ipotesi, dice Filone, che deve acquistare un tono di probabilita', in forza del metodo di ragionamento sul quale Cleante insiste tanto. Cioe' se noi assumiamo il modo di ragionare di Cleante, e' possibile allora un'altra ipotesi che e' ancora piu' plausibile della sua. Che effetti identici nascano da cause identiche, ecco il principio che egli suppone a fondamento di ogni religione e principio. Ma c'e' un altro principio dello stesso genere non meno certo e che ha anch'esso per fonte l'esperienza, ed e' che dove si osserva che parecchie circostanze, conosciute, sono somiglianti, si trovera' che la circostanza sconosciuta e' egualmente somigliante; quindi se abbiamo tante circostanze che si somigliano, e sono conosciute, la circostanza che le lega, che non conosciamo, puo' essere dello stesso genere di quella che osserviamo; possiamo dunque fare di nuovo un'analogia per somiglianza. Cosi', dice, "se vediamo le membra di un corpo umano concludiamo che vi si unisce anche una testa umana, per quanto questa sia nascosta". Cosi' pure, se noi osserviamo dalla fessura di un muro un pezzettino del sole, immaginiamo che, allargando la fessura, vedremmo l'intero sole. Ora, questo metodo di ragionamento e' cosi' facile da capire, cosi' famigliare, che nessuna esitazione potrebbe mai sollevarsi relativamente alla sua solidita'. Ora, se esaminiamo l'universo per quello che esso cade nella nostra conoscenza, per quel poco, evidentemente, esso presenta una grande somiglianza con un animale, o con un corpo organizzato, e sembra animato da un principio identico di vita e di movimento. Una continua circolazione di materia in lui non produce alcun disordine, una continua perdita in ogni parte viene costantemente riparata, la piu' stretta simpatia si lascia scorgere attraverso l'intero sistema e ogni parte, in ogni membro, compiendo le sue funzioni particolari, opera a un tempo per la sua propria preservazione, e per quella del tutto; il mondo e' dunque, io inferisco, un animale e la divinita' e' l'anima del mondo che lo muove e ne viene mossa.

E' precisamente la tesi platonico-bruniana che qui viene avanzata. Naturalmente Filone dice che quest'ipotesi e' stata seguita da tutti i testi dell'antichita', cioe' da tutti coloro che sostenevano l'esistenza di dio attraverso argomentazioni cosmologiche; tutti costoro, per secoli , per millenni hanno sostenuto che il mondo era animato, che il mondo era un grande animale. Ed egli conclude che, tutto sommato, quest'inferenza sembra piu' ragionevole, piu' fondata, piu' giusta di quella che ha esposto in precedenza Cleante, con le su e analogia tra il meccanismo e l'universo come macchina perfetta. E' chiaro che non vi e' da parte di Cleante la possibilita' di una valida difesa, poiche' e' vero che le sue analogie sono molto fragili,

PERFILONE L'UNIVERSO È UN ANIMALE-

x NOI CONOSCIAMO SOLO I SEGUENTI QUATTRO PRINCIPI { RAGIONE ISTINTO GENERAZIONE VEGETAZIONE

ed e' vero che allora, sul filo dell'analogia, molte altre ipotesi si potrebbero costruire. Quella che presenta qui Filone non e' certo la meno nobile o la meno importante delle analogie cosmologiche possibili. Filone insiste su questo tipo di esempio e io vorrei ancora leggervi alcuni punti caratteristici di come lui difende questa ipotesi dell'universo che e' un animale; egli la difende con molto amore, perche' se gli riesce di dimostrare la plausibilita' di questa ipotesi, che e' impensabile per la mentalita' e di Cleante e di Filone e di Demea che, come uomini moderni non possono piu' pensare che l'universo sia un animale, e' evidente che cade allora l'ipotesi opposta di Cleante, cioe' dell'universo come macchina. Cade l'animismo universale, ma cade anche il meccanicismo universale. Cioe', come lui vuole, cade ogni discorso speculativo sull'universo, perche', se lo vogliamo proprio pensare, bisogna riconoscere che allora l'ipotesi piu' ragionevole, sul filo delle analogie che ci sono famigliari, e' quella antica, e' quella non a caso sostenuta per millenni: che l'universo sia un enorme animale, e stelle e pianeti siano membra di questo animale.

non si può pensare l'universo

Dice Filone: il nostro amico Cleante, come avete sentito, afferma che poiche' nessuna questione di fatto potrebbe essere provata altrimenti che mediante l'esperienza, l'esistenza di una divinita' non ammette prova con altro mezzo. Il mondo, dice ancora Cleante, somiglia alle opere della industria umana; dunque la sua causa deve pur essere somigliante alla loro. Qui possiamo osservare che l'operazione di una sola e molto piccola parte della natura, cioe' l'uomo, su un'altra parte molto piccola, cioe' su quel tanto di materia inanimata che e' a sua portata, costituisce la regola con cui Cleante giudica dell'origine del tutto e misura oggetti cosi' immensamente sproporzionati con lo stesso modello individuale. Tuttavia, dice Filone, ho gia' fatto molte obiezioni su questo modo di procedere di Cleante e qui voglio dire un'altra cosa. Io affermo che ci sono, all'infuori delle macchine di invenzione umana, altre parti dell'universo che presentano un'ancora maggior somiglianza con l'edificio del mondo e per conseguenza forniscono una migliore congettura relativa alla universale origine di questo sistema, e queste parti sono gli animali e i vegetali. Il mondo assomiglia manifestamente piu' a un animale o a un vegetale, di quanto assomigli a un orologio o a un lavoro a maglia. E' dunque piu' probabile che la sua causa assomigli piuttosto alla causa dei primi, cioe' degli animali e dei vegetali; ma la causa dei primi e' la generazione e la vegetazione; la causa del mondo e' dunque, possiamo inferire, qualcosa di simile o di analogo alla generazione e alla vegetazione. Naturalmente Demea si scandalizza e chiede come si possa provare questa generazione e vegetazione. Risponde Filone: ma molto semplicemente; possiamo dire che siano ad esempio le comete che girando di sistema in sistema, andando da pianeta a pianeta, da sole a sole, vanno gettando e sparpagliando per tutto lo spazio semi che poi fanno nascere i mondi. Perche' non possiamo pensare cosi'? Che cosa ci vieta di pensare cosi'? Oppure possiamo pensare, se vogliamo immaginare un altro tipo di causa simile alla generazione, che le comete depositino nello spazio, come fanno gli struzzi, certe uova che poi si schiudono da se' e lasciano uscire nuovi mondi, nuovi soli, nuovi pianeti. Tutto cio', in somma, e' altrettanto plausibile di quanto sia plausibile il discorso secondo il quale l'universo e' una perfetta casa, con un architetto che ha pensato tutte le cose e le ha messe in ordine, ecc.

Osserva ancora Filone: su questo piccolo angolo del mondo, cioe' sulla terra, vi sono quattro principi: ragione,

istinto, generazione e vegetazione. E' tutto quello che noi sappiamo. Noi possiamo classificare i principi delle cose secondo questi quattro concetti, queste quattro categorie. Cio' che e' causa di altro, cio' che produce effetti, puo' essere o la ragione (l'uomo che costruisce i suoi manufatti, che parla, che scrive), o l'istinto (le operazioni dell'animale, il ragno che tesse la tela, ecc.) o la generazione (cioe' cio' che si genera per l'accoppiamento sessuale degli animali), o infine la vegetazione (cio' che si genera per la vegetazione spontanea, per il comportamento delle piante). Noi non sappiamo altro, e, aggiunge, conosciamo pochissimo anche di questo. Non sappiamo che cos' e' la ragione, propriamente; quando diciamo istinto diciamo qualcosa di molto vago; sono concetti, diremmo noi oggi, descrittivi, ma che non colgono l'essenza di nessuno di questi quattro elementi. E allora si sapeva poi molto poco della vegetazione e della generazione. Nondimeno, per quanto poco ne sappiamo, e' tutto quel che sappiamo. Ora, se dobbiamo veramente costruire L'universo o immaginarci la costruzione dell'universo sulla base delle analogie che noi abbiamo qui, nella nostra esperienza, come sostiene Cleante, bene, dice Filone, io non vedo perche' dobbiamo scegliere la ragione, e non piuttosto la vegetazione, o la generazione, o l'istinto. Potremmo dire che sulla base di ognuno di questi concetti, di queste quattro categorie, possiamo costruire una cosmogonia, una cosmologia altrettanto valida, altrettanto plausibile quanto le altre. Dire che il mondo e' nato per vegetazione di un seme gettato da un altro mondo, o dire che e' nato da una ragione o da un'industria divina, nel senso in cui la intende Cleante, possono essere equivalenti, ma il primo argomento ha dalla sua parte piu' analogie che non il secondo. Vediamo piu' cose che nascono per vegetazione, che non cose che nascono da una intenzione intelligente, le quali riguardano solo i manufatti dell'uomo, quindi una particolarissima parte dell'esperienza. Col che, quindi, l'ipotesi del mondo animale o del mondo vegetale e' quanto meno valida come l'altra, ma e' addirittura piu' fondata sulla base dell'esperienza. In ultima istanza pero', per Filone, anche niente affatto fondata, perche' nessuno di questi quattro concetti giustifica una costruzione cosi' immaginaria, cosi' arbitraria, quanto l'applicare al tutto la piccola esperienza che noi abbiamo della parte.

Dice Cleante: ma che significa questo discorso cosi' strano che tu stai facendo? e chiede: come puo' nascere dalla generazione che tu invochi un universo, come puo' nascere l'ordine da una cosa che non percepisca l'ordine che essa promana da se'? Filone parla di generazione; le comete, nell'ipotesi curiosa che egli fa, semirebbero uova, o altre mostruosita'; ma ammettiamo pure quest'ipotesi, e' un'ipotesi come un'altra, pero' il punto che rimane duro da capire e' come cose prive di coscienza, di ragione, farebbero sorgere altre cose che sono cosi' organizzate, cosi' ordinate, cosi' finalistiche, ecc. Al che e' interessante la risposta di Filone, per un motivo metodologico che regge tutto il suo discorso. Filone dice: quello che vi sembra cosi' strano e' quello che accade costantemente intorno a noi. Guardatevi intorno e non vedrete altro che questa generazione ordinata, finalistica, che nasce pero' da cose che sono prive di coscienza. "Un albero mette ordine ed organizzazione nell'albero che nasce da esso, senza conoscere quest'ordine. Un animale ne mette altrettanto nell'animale da esso generato, un uccello nel suo nido; gli esempi di questa fatta sono anche piu' frequenti nel mondo, che non quelli di un ordine che proviene dalla ragione o dall'invenzione". Ora, dire che tutto quest'ordine, negli animali e nei vegetali, procede in ultima istanza da un'intenzione, cioe' dire: si', va bene, ma c'e' dio, dietro l'albero e dietro il nido, dire

X NON ABBIAMO NESSUN ARGOMENTO VALIDO, INDIPENDENTEMENTE DALL'ESPERIENZA, CHE DOVE C'E' ORDINE C'E' ~~ESPERIENZA~~ PENSIERO — L'ESEMPIO DELL'ORDINE SENZA PENSIERO E' QUELLO PIU' COMUNE —

questo e' supporre proprio cio' che e' in questione; noi ci stiamo chiedendo la ragione dell'universo; non possiamo allora presupporre una ragione nell'universo. Dobbiamo stare all'esperienza che ci dice che gli alberi spontaneamente fruttificano, che gli animali spontaneamente generano, e gli animali generano secondo un ordine preciso, per cui da un cavallo nasce un cavallo, e non una rana, e nasce con tutti i suoi organi a posto, e il puledrino ha gia' tutto quel che gli serve per sopravvivere con l'aiuto della mamma, ecc. Abbiamo dunque l'esempio di ordini assolutamente privi di coscienza; non si vede perche', se dobbiamo proprio seguire il filo delle analogie, come fa Cleante, non allargare l'esempio all'intero universo. Chieder conto, al di la' della vegetazione e della generazione, di questi stessi fenomeni risalendo a un'intelligenza ordinatrice, vuol dire mordersi la coda, cadere in un circolo vizioso: di questo stiamo appunto parlando, se e' proprio necessario ammettere una ragione organizzativa, una ragione creatrice dell'universo. Sicche', dice Filone, questo punto o e' provato a priori, o altrimenti a posteriori non sara' provato mai. Noi cioe' dovremmo poter dire a priori che per sua natura ogni ordine e' indissolubilmente legato al pensiero e alla coscienza, e che invece la materia da se' non puo' produrre ordine. Ma questo non lo possiamo dire a priori, non abbiamo nessun argomento valido, che dimostri a priori, indipendentemente dall'esperienza, che dove c'e' ordine c'e' pensiero. Non ci resta che l'a posteriori, l'esperienza, e l'esperienza ci mostra che c'e' ordine, senza pensiero. Anzi, l'esempio dell'ordine senza pensiero e' quello piu' comune; l'ordine che l'uomo detta sulla base della sua ragione, e' ben piccola e poca cosa rispetto a quell'immenso ordine della natura sulla terra, che non deriva certo dal pensiero. E conclude: Esiodo, finalmente, esprime apertamente quali sono le radici della sua ipotesi; Esiodo e tutti gli antichi mitologi erano cosi' colpiti da questa analogia, della terra animata e dell'universo animato, che essi spiegavano universalmente l'origine della natura mediante una nascita animale e un congiungimento. Anche Platone, per quanto si puo' capire, sembra che abbi adottato qualche nozione di questo genere nel suo Timeo. Filone mette cosi' le carte in tavola. Alla ipotesi meccanicistica di Cleante egli sostanzialmente oppone l'ipotesi antichissima degli antichi mitologi, di una cultura alla quale anche Bruno si rifaceva, all'esempio di Esiodo, della cosmogonia esiodea, ma poi soprattutto del testo classico di queste tesi, che e' il Timeo di Platone. Filone aggiunge anche un altro esempio: "I bramini, cioe' la religione di Brahma e Visnu', affermano che il mondo e' nato da un ragno infinito, che tesse' tutta questa massa complicata dipanandola dal suo ventre e che la annienta' poi, tutta o in parte, assorbendola di nuovo e risolvendola nella sua propria essenza. Ecco una sorta di cosmogonia, continua Filone, che ci pare ridicola, perche' un ragno e' un piccolo animale disprezzabile, le cui operazioni non rischiamo mai di prendere come modello dell'intero universo; ma ecco anche una nuova sorta di analogia anche nel nostro globo, e se ci fosse un pianeta del tutto popolato da ragni, cio' che e' molto possibile, almeno in teoria, questa inferenza apparirebbe loro cosi' naturale e irrefutabile, quanto quella che nel nostro pianeta assegna l'origine di tutte le cose all'intenzione e all'intelligenza, come spiega Cleante. Perche' un sistema ordinato non possa essere intessuto dal ventre del ragno altrettanto bene quanto dal cervello, e' cio' di cui gli sara' difficile dare una ragione soddisfacente". Bellissimo passo, di una efficacia straordinaria. Se il pensiero e' il "piccolo movimento del cervello", allora ci sono tante buone ragioni nel supporre che il pensiero sia la causa dell'universo, quante il supporre che lo siano i movimenti del ventre di un ragno. Stanno, i due argomenti, sullo stesso piano. Un pianeta abi-

tato da ragni potrebbe immaginare che l'universo sia il frutto di un enorme, mostruoso ragno che tesse l'intera struttura del cosmo, cosi' come noi, altrettanto arbitrariamente, altrettanto sconsideratamente, pensiamo che il nostro piccolo movimento del cervello sia la ragione di tutto.

Quel che ci interessa non e' pero' quel che vien detto, ma la mentalita' che si esprime in questo detto, una mentalita' che noi, in fondo, continuiamo a condividere per intero. E qui, sul filo di questi esempi, un ultimo esempio che chiude queste letture che facciamo di Hume, tranne il problema del male che affronteremo a conclusione; un ultimo esempio che non manchera' certo di stupire tutti noi. Un ultimo esempio in cui Hume si esprime con estrema rapidita', tanto che e' difficile un'utilizzazione di quest'esempio, che sarebbe molto gradevole, nelle direzioni che noi stiamo seguendo, e che tuttavia, per la sua natura, ci costringe a un'attenta riflessione. Ai vari esempi tratti dal Timeo e dagli antichi mitologi, Hume ne aggiunge uno che risale all'epicureismo. In sostanza, dice Filone: ma perche' allora, tra le tante ipotesi, non andrebbe bene anche quella di Epicuro? Pero' con una piccola correzione. Filone infatti osserva che ridare vita alla vecchia teoria dell'epicureismo comporta una qualche difficolta', perche' il sistema del mondo immaginato da Epicuro ci pare il piu' assurdo che sia stato fin qui proposto. Ed e' un'osservazione sulla quale si potrebbero avviare molte considerazioni. Cioe' si potrebbe chiedersi sin dove Hume sia onesto, o quanto meno sincero, nel definire assurda l'interpretazione cosmologica di Epicuro. Dico questo perche' poi vedremo che il dialogo si conclude con un inno in onore ad Epicuro, con una sorta di adesione totale all'argomento epicureo circa il male del mondo. E sembra davvero strano che qui si proclami assurdo il sistema di Epicuro, laddove poi si sposano completamente le tesi epicuree circa il rapporto male-dio, male-provvidenza divina. Sembra assurdo che vi sia questa discrepanza e sembra, torno a dirlo, che Hume abbia introdotto di soppiatto questo argomento come il suo preferito, ma lo abbia mascherato e nascosto dietro considerazioni di prudenza, come a dire: badate bene, non accusatemi di epicureismo, non bruciatemi nella piazza (gia' gli avevano bruciato i libri in piazza). E d'altra parte questo spiegherebbe anche la rapidita' del riferimento a un'ipotesi cosi' interessante, che viene buttata li' e poi subito abbandonata. Ma che cosa dice? Dice che l'ipotesi dell'epicureismo appare la piu' assurda tra tutte quelle fin qui proposte; tuttavia, badate anche al tono, tuttavia non so se, con poche alterazioni, non si possa condurla a presentare una debole apparenza di probabilita', quanto le altre (resta fermo per Filone che tutte sono debolmente apparenti, e lui non ne sposa certamente nessuna). Pero', dice, guardate, un piccolo tocco alla teoria epicurea, ed ecco che noi abbiamo di fronte una probabilita' non meno degna delle altre. Vediamo il tocco di modificazione. Egli dice: in luogo di supporre la materia infinita, che e' l'ipotesi di Epicuro, supponiamola finita. Epicuro diceva che tutto il mondo e' composto di atomi che si muovono nello spazio vuoto; infinito e' il vuoto, infiniti sono gli atomi, e i mondi si costruiscono e si distruggono per l'occasionale e accidentale scontro di questi atomi, i quali "a caso" si uniscono e si dividono. Bene, di questa ipotesi, che viene probabilmente dichiarata assurda perche' troppo radicalmente materialistica, e quindi totalmente ostile ad ogni principio finalistico, ad ogni principio di ordine nella natura, di questa ipotesi si propone questa semplicissima modificazione. Non c'e' un'infinita' di atomi: gli atomi per quanto di numero astronomicamente alto, sono pero' finiti: un numero finito di atomi che si muovono nello spazio, a caso, come diceva Lucrezio. Cosa

GLI ATOMI SONO { INFINITI PER EPICURO / FINITI PER HUME

x HUME DICE COME NIETZSCHE, CHE TUTTO RITORNA ALL'IDENTICO (UNICA IPOTESI PLAUSIBILE E VALIDA)

consegue da questa piccola modificazione? Leggiamo: "Un numero finito di particelle, non e' suscettibile che di trasposizioni in numero finito. E deve per forza accadere, in una durata eterna, che ogni ordine, e ogni posizione possibile, siano riprodotti un numero infinito di volte. Questo mondo, con tutti i suoi avvenimenti, anche il piu' piccolo, e' dunque stato per il passato prodotto e distrutto, e sara' di nuovo prodotto e distrutto senza alcun confine ne' limite. Nessuno che abbia qualche concetto dei poteri dell'infinito in paragone del finito, mettera' mai in dubbi o questa affermazione". Cosa sta dicendo dunque Hume? che una delle ipotesi piu' probabili e piu' plausibile che noi possiamo avanzare della costituzione dell'universo, e' cio' che Nietzsche chiama "l'eterno ritorno dell'identico". Ma dice meglio, e dice di piu'; dice che partendo dal concetto dell'infinita' del tempo, non si puo' negare la plausibilita' di questa ipotesi; questa ipotesi viene ad essere l'unica plausibile, l'unica valida. Egli ha dei dubbi sull'ipotesi generale, dice che e'"una debole apparenza di probabilita'", ma, assunta la tesi, la conseguenza diventa ferrea; nessuno che abbia qualche concetto dei poteri dell'infinito in paragone del finito, mettera' mai in dubbio quest'affermazione.

Direi allora che noi abbiamo come tre macigni che scandiscono un cammino che ha richiesto tre secoli: l'affermazione dell'infinito, da parte di Bruno; la utilizzazione di questo infinito in Hume, come ipotesi dell'eterno ritorno di ogni cosa; la ripresa di quest'ipotesi in Nietzsche, come affermazione dell'essenza nichilistica dell'universo. E' una cosa che non puo' non lasciare di stucco il trovare gia' enunciata in Hume la conclusione di tutto questo cammino del pensiero. E badate, se vi fate ritornare alla memoria le formulazioni di Nietzsche, le piu' famose formulazioni circa l'eterno ritorno, per esempio la prima formulazione, che noi abbiamo nella Gaia Scienza, la' dove si parla di "questo ragno, di questo lume di luna, di questo stormire del vento tra le fronde", queste "piccole cose" che torneranno tutte esattamente cosi', come ora si sono presentate, e poi leggete qui, "questo mondo, con tutti i suoi avvenimenti, anche il piu' piccolo", se voi mettete insieme queste formulazioni, certamente non potete non rimanere stupefatti. Direi quasi che se noi isolassimo questa frase e la proponessimo ad un buon lettore di cose filosofiche, egli risponderebbe: queste parole sono di Nietzsche. Non si sognerebbe mai di immaginare che sono di Hume. In realta' sono di Hume, e sono di Hume per una necessita' profonda, per un cammino profondo in quello che noi chiamiamo il mutamento nell'essenza della verita', per un cammino che da Bruno in poi era, per cosi' dire, "destinato".

Ma non vorrei insistere oltre. Vediamo invece l'ultimo argomento. Abbiamo il tempo di trattarlo non peresteso, ma quanto basta per dare una conoscenza quanto meno indiretta. Ultimo argomento che potremmo in qualche misura risparmiarci, che non aggiunge molto alla nostra questione cosmologica, se non fosse per alcuni aspetti che hanno un loro peso, che hano una loro importanza. La questione finale nell'opera di Hume e' quella decisiva, ovviamente, e' quella che chiude la bocca a tutti quanti. Sia Cleante in un modo, sia Demea in un altro, bene o male, sostengono, in maniera inconcussa e certa, che insomma l'ordine dell'universo c'e'. E fin qui abbiamo visto Filone non negare quest'ordine. Egli ha detto che quest'ordine e' troppo poca cosa, per fondare su di esso un'analogia che abbracci l'intero universo. Ha detto che quest'ordine non vi e' nessuna ragione di farlo scaturire da un pensiero intelligente, perche' potrebbe nascere per generazione da se', per vegetazione da se'; non ci sono piu' ragioni di supporre un principio intelligente quanto quelle di sup-

x LA NATURA SI ORDINA SOTTO LO STIMOLO DELLA NECESSITÀ -
+ FILONE (HUME) ATTACCA L'ORDINE DELL'UNIVERSO AFFERMANDO CHE SE VI FOSSE ORDINE NON ESISTEREBBE IL MALE -

porre che la materia da se' si ordini secondo fini. Abbiamo visto che addirittura qui c'e' una prima cellula del pensiero evoluzionistico: la natura si accomoda con l'esperienza via via, si ordina sul filo della necessita', sotto lo stimolo della necessita'. Ma sin qui Filone non ha attaccato a fondo il cosiddetto ordine dell'universo. Ora lo fara'. E lo fara' con un argomento classico, con l'argomento di Epicuro, dicendo in sostanza questo: se vi fosse davvero un ordine nell'universo, nell'universo non vi sarebbe il male, laddove noi vediamo invece che l' universo, per quanto noi lo conosciamo, per quanto sta nella nostra esperienza, e' pieno di male. Sicche' supporre una mente intelligente, ordinatrice dell'universo, causa di questa vita, di questo mondo, una mente che si suppone infinitamente potente, infinitamente buona e provvidenziale, tutto cio', badate, puo' essere verissimo, perche' noi non abbiamo un potere intellettuale tale da giudicare adeguatamente queste faccende; puo' essere verissimo, ma l'esperienza non potra' mai essere invocata a sostegno di questa tesi. L'esperienza, anzi, ripugna a questa tesi. Tanto che se venisse un essere di un altro pianeta, dice Hume, e gli facessimo vedere il nostro mondo, e gli dicessimo: vedi, e' chiaro che questo mondo e' stato costruito da una intelligenza divina, provvida, buona ecc., questo abitante d'altro pianeta ci risponderebbe: "Ma siete matti? Come potete ipotizzare, sulla base dell'esperienza che voi fate, che vi sia un essere intelligente?". Sicche', tutto il discorso di Filone, tradotto in termini radicali e drastici, ma senza manomettere affatto il senso di cio' che lui dice, porta a questa conclusione: per quel che ne sappiamo, dio non c'e'. Naturalmente Filone si guarda bene dall'affermare in maniera cosi' drastica e cosi' sintetica questo che io sto dicendo, e aggiunge sempre che noi non siamo in grado di dare un giudizio, perche' il nostro intelletto non puo' commisurarsi all'universo e non puo' proporsi questioni che di tanto lo sorpassano. Ma di fronte a tutti coloro che invocano l'esperienza per dire: vedete, sicuramente c'e' dio, ecco a costoro bisogna dire quello che diceva Voltaire, che bisogna essere dei gran bricconi o dei gran ingenui per sostenere una cosa simile. L'universo, per quanto noi lo conosciamo, per quel poco, certo, che noi lo conosciamo, e' una vivente testimonianza della inesistenza di dio, almeno se a dio attribuiamo una mente intelligente, provvida e ordinatrice.

Vediamo qualche cosa di questa argomentazione. Innanzi tutto come l'argomento viene introdotto. Viene introdotto riferendosi in maniera diretta ad Epicuro. Dice Filone: le vecchie domande di Epicuro non hanno ancora trovato risposta. E le domande di Epicuro vengono riassunte cosi': "Ha la divinita' la volonta' di impedire il male, ma non il potere di impedire il male? Allora, la divinita' e' impotente. Ne ha il potere ma non la volonta'? Allora e' malvagia. Ne ha ad un tempo il potere e la volonta'? E come avviene allora che esiste il male?" Questa e' la parafrasi, la traduzione potremmo dire, di un celeberrimo passo di Epicuro. Ora, dice Filone, se si puo' venire a capo del presente punto, e provare che l'umanita' e' infelice o corrotta, di colpo e' finita ogni religione. Scusate, non lo dice Filone, lo dice Cleante: abilita' di Hume, non lo fa dire al suo alter ego, lo fa dire all'avversario. L'avversario gli dice: certo, se voi riuscite a dimostrare che l'umanita' e' infelice e corrotta, allora con la religione abbiamo chiuso, per cui e' un argomento molto pericoloso, quello che voi state avanzando. Ma non spaventato per nulla da tale osservazione, Filone procede proprio a questa dimostrazione. E la dimostrazione tocca quattro punti, che ora io vi sintetizzo, salvo leggervi qualche cosa di passaggio. Primo punto: e' evidente, dice Hume, che tutte le creature, le creature di questa terra, ovviamente, sono eccitate all'azio-

X NESSUNO PUÒ AFFERMARE, IN BASE ALL'ESPERIENZA, L'ESISTENZA DI UN DIO BUONO, GIUSTO, BENEFICO, POTENTE ECC. -

di conseguenze, di cui noi paghiamo sempre il fio. Non c'e' nulla, dice Hume, di cosi' vantaggioso, nell'universo, che non divenga frequentemente pericolo, o per eccesso o per difetto. Come inferire di qui un'intelligenza buona, un'intelligenza provvidenziale, che ha a cuore il bene delle sue creature? No, questo e' un meccanismo infernale, che non si sa da che parte va, e perche' va.

E adesso arriviamo alle conclusioni, e queste le leggiamo. Scrive Hume: "Dal concorso di queste quattro circostanze dipende la totalita' o la maggior parte del male naturale". Queste quattro ragioni che abbiamo detto spiegano il male, mostrano perche' c'e' il male. E le riassume: "Se tutte le creature viventi fossero incapaci di pena, o se il mondo fosse amministrato da volizioni particolari, il male non avrebbe mai trovato accesso nell'universo. E se gli animali fossero dotati di una larga provvista di forze e di facolta', al di la' di cio' che esige lo stretto necessario, o se le diverse energie o principi dell'universo fossero costruiti in modo sufficientemente esatto per conservare sempre il giusto temperamento e il giusto mezzo, vi sarebbe stato necessariamente pochissimo male, a paragone di quello che risentiamo effettivamente. Che diremo dunque in questa occasione? Diremo che queste circostanze non sono necessarie e avrebbero potuto facilmente essere mutate nella disposizione dell'universo? Questo, dice, e' una conclusione troppo presuntuosa". Cioe', non possiamo dire: dio hai fatto male, che pasticcio che hai combinato, rivedi i piani, rifai tutto da capo, programma altrimenti, perche' ne e' venuto fuori un guazzabuglio insopportabile; dire questo e' troppo; la nostra intelligenza limitata, il "movimento del cervello", non puo' osare di misurarsi con l'universo e con il"dio nascosto" che puo' sempre pur esserci dietro questo misterioso universo. Questo non si puo' dire, e' troppo presuntuoso, troppo al di la' delle nostre forze. Il male non e' una ragione sufficiente per distruggere la fede in un dio imperscrutabile. Dio, dira' Hume, puo' aver avuto le sue buone ragioni per agire come agito, e noi possiamo non conoscere queste ragioni, essere sproporzionati rispetto a queste ragioni nella nostra piccola intelligenza. Pero', se questo e' vero, tuttavia e' altrettanto vero che nessuno deve permettersi di venirci a dire che sulla base dell'esperienza noi possiamo inferire l'esistenza di un dio ottimo, giusto, benefico, potente, ecc. Tutto questo no, tutto questo a sua volta, non si puo' dire. E conclude: "Vedete intorno a voi questo universo: quale immensa profusione di esseri animati organizzati, senzienti e agenti. Voi ammirate questa varieta' e fecondita' prodigiose; ma esaminate un po' piu' da vicino queste esistenze viventi, le sole che valga la pena di considerare, quanto sono ostili e distruttrici le une per le altre, quanto insufficienti tutte quante per la loro felicita', quanto disprezzabili e odiose per uno spettatore. Il tutto non risveglia altra idea che quella di una natura cieca, impregnata da un grande principio vivificante, e che lascia cadere dal suo grembo, senza discernimento ne' cura materna, i suoi figli abortivi".

Che cosa risuona in questa conclusione? Risuona l'eco potente, poderosa, ma per dir meglio il preannunziarsi dell'eco potente, poderosa, del grande maestro del nichilismo europeo, cioe' di Schopenhauer. C'e' alla lettera la conclusione di Schopenhauer. La visione del mondo e' la visione della guerra, della lotta, della cieca natura che non si cura dei suoi esseri, e oltre a tutto, come qui vien detto, e' come una madre che non si preoccupa dei suoi figli. E' proprio la natura matrigna di Leopardi, se volete un altro riferimento. E lo aveva detto, in maniera ancora piu' incisiva, alcune pagine prima, in cui Hume si esprime cosi': "La terra intera, credetemi, e' maledetta e contaminata; una guerra perpetua e' accesa tra tutte le creature viventi; la necessita', la fame, il bisogno, stimolano i forti e i coraggiosi, la paura, l'inquietudine e il terrore agitano i deboli e gli inermi". E passando all'uomo: "questa stessa societa' mediante la quale veniamo ad aver ragione delle bestie selvagge, nostre nemiche naturali, quali nuovi nemici non ci suscita, quanto dolore e quanta miseria essa occasiona. L'uomo e' il piu' grande nemico dell'uomo". Che sono proposizioni del nichilismo dispiegato. Sicche', di fronte a tutte queste considerazioni, la vera conclusione che si deve trarre, dice Filone, e' che la fonte originale di tutte le cose e' interamente indifferente di ogni nostro principio e non ha piu' riguardo del bene che del male, del caldo che del freddo, del secco che dell'umido, del leggero che del pesante. "Vi sono quattro ipotesi possibili riguardo alle prime cause dell'universo: che siano dotate di una perfetta bonta', che siano dotate di una perfetta malizia, che siano opposte e possiedano insieme bonta' e malizia, e infine che non possiedano ne' bonta', ne' malizia. Dei fenomeni mescolati, quali noi sperimentiamo, non potrebbero mai provare i primi due principi (cioe' che tutto sia bene o che tutto sia male, noi sperimentiamo il bene e il male). L'uniformita' e la fermezza delle leggi generali sembra che si oppongano alla terza (cioe' che il principio universale sia un po' buono e un po' cattivo). La quarta sembra dunque di molto la piu' probabile". (La quarta e': che non vi sia nessun riguardo ne' del bene, ne' del male).

Siamo alla conclusione nichilistica totale. Tutto cio' che e' fuori dell'uomo e' l'insensato, il cieco, l'imperscrutabile, l'incalcolabile, il non razionale; il mondo non ha piu' senso per noi, esso non e' piu', potremmo dire, "pensabile". Ma di qui la via e' aperta a quel nichilismo cosmologico che noi stiamo esaminando nelle sue tappe. E' tempo ora di ascoltare la voce di Kant.

* PIACERE E DOLORE SONO DUE PRINCIPI CHE MUOVONO TUTTE LE CREATURE - PER FILONE BASTEREBBE SOLO IL PIACERE PERCHE' TUTTE LE CREATURE NE SONO AVIDE -
+ LE COSE AVVENGONO SECONDO UNA NECESSITA' CHE NOI CHIAMIAMO LEGGI -

ne e rese vigili, quanto alla loro conservazione, da due grandi, universali principi che la natura sembra aver istituito a questo scopo, che sono il piacere e il dolore. Piacere e dolore stimolano gli animali a quelle azioni che sono necessarie per la loro sopravvivenza. L'obbiezione di Filone e': ma non basterebbe il piacere? Perche' il dolore? L'uomo e' estremamente avido di piacere, dice Filone. Non basterebbe allora quello scarto che passa tra il nessun piacere, ma anche il nessun dolore, e il desiderio del piacere, per stimolare sufficientemente l'uomo e gli altri animali? Che bisogno c'era del dolore? Perche' questa sadica maniera d'incalzare gli esseri viventi? Gia' il piacere poteva essere sufficiente ad incalzarli. Noi sperimentiamo, dice Filone, molte ore della nostra vita in cui, se non vi e' il piacere, vi e' quanto meno una situazione di calma, di tranquillita', di non dolore; perche' questo, che e' vero di tante ore, non poteva essere vero di tutta la vita? che significato, che necessita', che bisogno c'era del dolore, della sofferenza, e di quale sofferenza, per stimolare gli individui a regolare la loro vita?

Secondo argomento: per quanto ne sappiamo e vediamo, il mondo e' condotto da leggi generali. Le cose avvengono secondo una necessita' che noi chiamiamo leggi. Ma se noi ipotizziamo un essere perfettissimo, se noi vogliamo risalire da questo ordine a un essere perfettissimo, perche' quest'essere perfettissimo non avrebbe potuto fare a meno di queste leggi generali? Assurdita' delle leggi di natura, quelle leggi che Newton invocava invece, anche lui da buon teista, come dimostrazione di dio. Che cosa vieterebbe a un essere perfetto, buono, ecc., sommamente potente, di agire con volizioni particolari? Perche' non dovrebbe agire con piccoli interventi particolari, facendo accadere quel che serve nel momento in cui serve? No, dev'esserci una legge indistruttibile, il fuoco deve bruciare la casa, e il bambino e' rimasto su; oh Santo Iddio, non poteva accadere li' che il fuoco non bruciasse la casa? non si poteva fare un'eccezione a questa legge universale? Inoltre, dice Hume, le leggi che reggono la natura non impediscono l'incertezza di molti avvenimenti; noi sappiamo che vi sono delle cause naturali che regolano le cose, ma non siamo in grado di prevenirle tutte, di prevederle tutte; ci sono a un certo punto tempeste, valanghe, vari accidenti naturali, che sono appunto naturali, ma che noi non siamo in grado di prevedere; non possiamo sapere perfettamente quando accadra' che la valanga scendera' a valle. Perche' la provvidenza non s'interpone affatto? Perche' non interviene a impedire la valanga, li' dove la valanga produrrebbe una grande quantita' di male? Che cosa glielo vieta? Un rispetto superstizioso delle leggi di natura? E perche' queste leggi di natura e non delle volizioni particolari, o quanto meno un intervento di dio che in qualche modo faccia eccezione su queste leggi universali, quando serve?

Terza ragione, terza ipotesi. Noi vediamo che tutti gli esseri sono dotati, come si suol dire, dalla natura, di forza e facolta' particolari. Ma quando andiamo a vedere come si sono ordinate queste forze e facolta' particolari, notiamo una grande frugalita'. Tanto che, se dobbiamo da qui risalire ad un'intelligenza ordinatrice, ci dobbiamo figurare che il mondo sia stato costruito, dice Hume, da un padrone rigido piuttosto che da un genitore indulgente. Un genitore indulgente avrebbe dato agli esseri piu' forze, piu' facolta', una dote un po' piu' ampia. E invece no, gli esseri hanno il minimo indispensabile per sopravvivere, guarda combinazione. Non ne hanno neanche un'oncia di piu', neanche un filo di piu'. Anzi, si ha quasi l'idea di una certa avarizia da parte dell'ordinatore delle cose, le creature ne hanno spesso un pochino di meno di quel che servirebbe alla loro conservazione. C'e' un equilibrio calcolato sul piano della lesina, insomma, col criterio di non dare un filo di piu', di non dare nessun margine.

* SEMBRA CHE QUESTO MONDO SIA L'OPERA DI UN ARTISTA ROZZO -

Sicche' qualunque piccolo mutamento delle circostanze provoca la rovina di intere specie, di un gran numero di individui, di un numero molto grande di animali, quando, se essi avessero avuto una dote maggiore, si sarebbero potuti salvare. Che cosa impediva alla provvidenza questa maggiore prodigalita', questo maggior margine di sicurezza per ogni individuo vivente? E a proposito dell'uomo ci sono osservazioni molto curiose, molto interessanti, che sono anche espressione della tipica morale borghese di Hume. Per esempio, dice Hume, per la felicita' dell'uomo, per la serenita' della sua vita e per la giustizia delle sue societa', sarebbe bastato un'inezia, un niente; solo che dio ci avesse dato un pochettino piu', come dire, di buona volonta', di tendenza al lavoro, di tendenza all'ordine, alla industriosita', invece che lasciarci in preda all'ozio, in preda al desiderio di non far nulla, di aborrire tutto cio' che e' faticoso, tutto cio' che e' lavoro, tutto cio' che e' conquista dolorosa, sudore della fronte. Basterebbe che tra gli uomini la diligenza fosse meglio ripartita, meglio donata, che ognuno fosse un po' piu' diligente di come e'; basterebbe questo piccolo principio, per creare d'incanto quella situazione sociale di felicita' universale, che invano noi cerchiamo con guerre, rivoluzioni, ecc; se solo gli uomini fossero un poco piu' attenti ai loro doveri, sarebbero felici. E questa e' un'opinione sulla quale si puo' molto riflettere, su cui si puo' consentire o dissentire, ma che, anche nelle parole in cui si esprime, indica chiaramente la morale borghese di Hume.

Ma veniamo alla quarta e ultima ragione. Dice Hume: la elaborazione rilassata, non perfetta, di tutti gli scopi e i principi della grande macchina della natura e' un'altra delle grandi cause del mondo. (Pero' non doveva dire "macchina". Perche' dico che non doveva dire macchina? Perche' macchina lo dice Cleante; Filone non puo' piu' dire macchina; ma gli sfugge perche' anche Filone, o Hume, e' in realta' meccanicista come Cleante; solo che lo nega perche' fa professione di scetticismo) Quindi se soltanto questo ordine della natura fosse un po' piu' perfetto, si vivrebbe meglio. Ma noi vediamo dappertutto che perfetto non e' per nulla, e a guardar bene anzi, si', le parti della natura si tengono tutte insieme, e' vero, ma non stanno mai nei limiti della loro utilita', perche' tendono a precipitare all'eccesso, tendono a eccedere i limiti di una corretta proporzione, di una corretta armonia; tanto che, a dirla giusta, si ha l'idea che a questo mondo manchi l'ultima mano, che sia l'opera di un artista rozzo; se proprio vogliamo immaginare un'intelligenza creatrice, e' l'intelligenza di uno che non vi sa fare, che non ha fatto abbastanza esperienza, che ha fatto un primo abbozzo, ma non ha saputo dare l'ultima mano alla sua creazione. Infatti, noi vediamo per esempio l'utilita' del vento: se non ci fosse il vento, quale cataclisma di cose non succederebbero? Perche' il vento "si tiene" con tanti altri aspetti della vita, e quindi il vento ci vuole. Ma questo vento, pero', non sta nei limiti suoi, diventa uragano, e quello che era un principio benefico diventa un principio distruttivo. E cosi' pure noi non potremmo vivere se non avessimo le piogge, ma queste piogge si fanno desiderare, ci sono i periodi di siccita', non piove mai al tempo giusto, basta parlare con un contadino per sentirsi dire che non va mai bene, non piove mai abbastanza, e quando piove, piove troppo, sicche' tutto e' rovinato, il raccolto quest'anno e' un disastro, ecc. Tutte queste che si tengono l'una all'altra e che in qualche modo danno l'idea di un abbozzo, di una ragione che le ha fatte pensare cosi', l'una concatenata all'altra, queste stesse forze pero' sfuggono di mano a colui che le ha immaginate, eccedono i loro limiti, e ci mettono continuamente di fronte a una serie di guai, ad una serie di conclusioni, di effetti sgradevoli che producono morte, desolazione, dolore, un inferno

Con la Storia generale della natura e teoria del cielo del 1755 ha inizio, non solo idealmente, quella che potremmo chiamare l'era cosmologica contemporanea. L'autore è il giovanissimo Immanuel Kant. La prima cosa da osservare è il titolo di quest'opera: in esso vengono messi vicini i termini di storia e di teoria: storia della natura e teoria del cielo. E' innanzi tutto indubbiamente singolare che l'era cosmologica contemporanea si apra con questa prima parola: storia. Già abbiamo varie volte osservato come scienza e storia, teoria fisica e storia, non sono affatto cose lontane; anzi la loro radice è unitaria. E' quindi un'ulteriore conferma sentir risuonare queste due parole, storia e teoria del cielo, in quest'opera kantiana che dà inizio all'era cosmologica contemporanea; qui troviamo infatti la prima cosmogonia di tipo rigorosamente scientifico e quindi, in questo senso, contemporaneo. L'originalità kantiana circa il titolo dell'opera diminuisce un po' se si considera (oltre al precedente del "Mondo" di Cartesio) che il modello al quale Kant si rifà, sia per il titolo che per alcune questioni di contenuto, è Buffon; poiché è Buffon il grande naturalista francese, il primo a parlare di "storia della natura". Non è un caso se in ogni storia anche divulgativa della teoria evoluzionistica si prende le mosse da Buffon, dicendo per questo: Buffon ha aperto la via, anche se Darwin fece giustamente notare che questa via era all'inizio un piccolo sentiero, un viottolo che non lasciava presagire tutto ciò che poi accadde.

Dopo queste osservazioni sul titolo, veniamo al contenuto di quest'opera. Alle spalle di quest'opera non sta solo Buffon con la sua idea di una storia della natura, ma sta soprattutto e in primo luogo Newton, con la sua grande scoperta della gravitazione universale. Anche Newton aveva la sua premessa, il suo messaggero, il suo angelos, il suo precursore, che come tutti sanno è Cartesio con la sua teoria dei vortici. E' Newton che apre l'età scientifica moderna con la legge della gravitazione universale. Se Kant ha in Newton la sua premessa scientifica, accade qui un tipo di rapporto che ha delle analogie col rapporto tra Bruno e Copernico: la rivoluzione copernicana rese possibile quel

tipo di era cosmologica moderna che abbiamo visto inaugurata da Bruno. Possiamo dire altrettanto bene che la rivoluzione scientifica newtoniana ha reso possibile quell'era cosmologica contemporanea che si iscrive nel nome di Kant.

Da cosa è caratterizzata questa rivoluzione cosmologica kantiana? Soprattutto sono due le cose che interessano. Il primo elemento lo definirei così: Kant, a partire dalla storia generale e poi nelle opere successive, riduce il problema cosmologico, l'antichissimo, vetusto problema cosmologico, entro i confini metodologici della scienza matematica della natura, o matematico-sperimentale della natura. Si può parlare per Kant di cosmologia solo sulla base del metodo delle scienze, e anzi della scienza, di quella scienza che è il meccanicismo newtoniano.

Il secondo elemento di questa rivoluzione kantiana è il rovescio del primo, l'altra faccia della medaglia: Kant annuncia l'estinzione totale della cosmologia speculativa. Proprio perché ormai la cosmologia non può far altro che basarsi su una metodologia di tipo matematico-fisico-sperimentale, ne consegue che una cosmologia speculativa è di principio impossibile, inattingibile, insensata. Nasce di qui quell'esperienza dell'insensatezza cosmologica, della perdita del problema cosmologico, dalla quale esperienza noi siamo partiti: l'uomo contemporaneo non è più fornito di senso cosmologico dell'esistenza perché Kant glielo ha levato, se vogliamo usare quest'espressione immaginifica; in verità non è Kant che glielo ha levato, sono state una serie di ragioni che Kant ha incarnato; Kant ha dato voce a questo cambiamento nell'essenza della verità. Non ci sono dubbi che questi due elementi sorreggano tutto il fondamento speculativo kantiano, il fondamento cosmologico kantiano, e anzi tutta la filosofia kantiana nel suo interno e nel suo senso.

Diamo ora qualche notizia su questa Storia generale della natura e teoria del cielo che aveva come significativo sottotitolo "Ricerca intorno alla costituzione e all'origine meccanica dell'intero sistema del mondo, condotta secondo i principi newtoniani". L'opera apparve anonima e questo per ragioni di prudenza, ma forse anche perché Kant era molto giovane e non voleva

X NEWTON NON RIUSCIVA A SPIEGARSI COME IL SISTEMA DELLA GRAVITAZIONE UNIVERSALE POTESSE PERMANERE NELLO SPAZIO VUOTO

esporsi troppo. Essa è divisa in tre parti, ma la prima osservazione da fare è che Kant segue Newton fino ad un certo punto: Kant con molta modestia non rivendica quello che è stato il suo reale contributo allo sviluppo della cosmologia, l'innovazione radicale che egli portava rispetto a Newton, l'incremento che dava a quel tipo di studi. Solo molto più tardi egli ebbe a lamentarsi in una nota (nessuno aveva tenuto conto di quest'operetta, che gli era stata "copiata" involontariamente due volte, cioè da Lambert e da Laplace che pari pari riproposero la teoria cosmogonica kantiana) in cui fa notare che in verità lui quelle cose le aveva già dette dal 1755; però non aggiunge molto altro per far notare l'originalità e il passo innanzi che egli compie. In che consiste questo passo innanzi?

Newton non riusciva a spiegarsi come il sistema della gravitazione universale potesse permanere nello spazio vuoto. Egli aveva bensì rilevato i rapporti indubitabili e indiscutibili fra i vari corpi celesti che si attraggono in ragione della loro massa e in proporzione inversa rispetto alle distanze. Ma tutto ciò non aveva una ragione; era un fatto; di fatto le cose andavano così, come di fatto gli era caduta in testa la famosa mela, e come di fatto egli incominciò, con quelle illuminazioni che capitano solo agli uomini di genio, a immaginare che quella mela cadesse da una distanza sempre più alta; un'idea che sarebbe potuta venire, come osservò poi il grande Euler, anche a un contadino; solo che un contadino non ne avrebbe ricavato quello che ne ricavò Newton, e Newton cominciò a chiedersi se la mela sarebbe ancora caduta una volta che la sua distanza avesse raggiunto la luna, e dovette rispondersi di no, altrimenti anche la luna gli sarebbe caduta in testa. Cominciò pertanto a pensare come mai la luna non gli cadesse in testa e com'è che i corpi vicini alla terra, però, cadevano in quel certo modo, verso il centro della terra; di qui iniziò tutta una serie di riflessioni, di considerazioni, che gli aprirono la via alla scoperta della gravitazione universale. Così come tutto ciò accadde di fatto, Newton non arrivò mai a una spiegazione "di principio" del fenomeno, il che fu causa di infinite discussioni: i leibniziani sostenevano che una teoria fisica basata solo sui fatti

X PER NEWTON IL COMPITO DEL FISICO È QUELLO DI SCOPRIRE LE LEGGI DELLA NATURA E NON QUELLO DI ANDARE A CERCARE SPIEGAZIONI METAFISICHE (DIETRO A CIÒ STAVA L'INCAPACITÀ DI NEWTON DI DARE UNA SPIEGAZIONE).

non era una teoria, che bisognava quindi supporre una forza agente o cogente che muovesse le sfere celesti. Newton rifiutava questo tipo di deduzione e proclamava solennemente che lui stava all'esperienza, che non faceva ipotesi, che si limitava a constatare come stavano le cose: " Quando ho una legge dei fenomeni della natura mi accontento, perchè questo è il compito del fisico, non quello di andare a cercare spiegazioni metafisiche ". Dietro a tutta questa grande polemica stava però di fatto una incapacità newtoniana, nella spiegazione oltre che nella constatazione di quello che veniva sempre più chiamato "il sistema del mondo". L'unica ipotesi che Newton poté avanzare fu la vecchia, tradizionale, plurimillenaria, ipotesi di Dio: era Dio insomma che teneva gli astri in questi rapporti, era Dio che faceva sì che questo ordine, equilibrio e armonia fossero conservati. E siccome l'ordine, l'equilibrio, l'armonia, all'osservazione astronomica non risultavano così perfetti e impeccabili come le leggi matematiche avrebbero voluto, Newton si trovò costretto a immaginare un Dio che non solo teneva in ordine l'universo, ma che doveva intervenire successivamente, di volta in volta, a riaccomodare quello che nell'universo non andava per il verso giusto, quelle piccole differenze che ogni tanto si manifestavano; col che nacquero le feroci ironie di Leibniz che obbiettava a Newton: "Benissimo, allora tu ti immagini che Dio sia un cattivo orologiaio: ha fatto un orologio che va avanti 5 minuti o indietro 10; ogni giorno bisogna mettere a posto le lancette per aver l'ora esatta". E così Dio con l'universo.

La grandezza dell'intuizione kantiana in quest'opera giovanile consiste in due cose: anzitutto nel porsi il problema dell'origine dell'universo, cosa che Newton non aveva fatto né poteva fare, date le difficoltà in cui si trovava a passare dalle constatazioni di fatto ai principi di diritto; come porre il problema se già la meccanica newtoniana era un dato di fatto, per così dire, infondato? La seconda ipotesi geniale kantiana fu quella di obbiettare a Newton: "ma chi ti ha detto che da sempre i corpi celesti stanno nello spazio? E se all'origine lo spazio vuoto non ci fosse stato? Se all'origine tutto fosse stato compresso in un centro e solo successivamente, per opera

di un movimento rotatorio, da questa originaria grande molecola alcune parti sono state proiettate lontane, lontane da questo ideale centro dell'universo?" Ora, se fosse andata così, cosa sarebbe successo? Ma esattamente quello che vediamo oggi! Ognuna di queste parti avrebbe acquistato un po' alla volta la forma sferica, per leggi meccaniche necessarie e imprescindibili, e avrebbe conservato il movimento che aveva ricevuto in conseguenza del primo "big bang", del primo scoppio, della prima diffusione; così sarebbero nati lo spazio, i pianeti e le loro reciproche attrazioni; cioè ogni pianeta e ogni astro avrebbe raggiunto quel punto perfetto in cui, non avendo più abbastanza forza per sfuggire dal centro, ma non essendo più attratto abbastanza per ricadere sul centro, trasformava il suo moto rettilineo in un moto curvilineo intorno a questo centro originario; e di qui la galassia, i sistemi solari, e nel sistema solare il sole con i pianeti, coi loro pianetini; tutto si ordinava attraverso questa semplice esplosione originaria, attraverso questa espansione della materia prima dell'universo. La teoria era talmente convincente, geniale, appropriata alle conoscenze che si avevano allora del mondo fisico, adeguata alla teoria della gravitazione universale newtoniana, che ne è segno significativo che non solo Kant ci arrivò ma nel 1761 anche Lambert e verso la fine del secolo, esponendola con una superiorità metodologica e matematica incomparabilmente maggiore che non in Kant, vi arrivò il grandissimo Laplace, tutti e due ignorando che l'idea originaria era stata formulata per la prima volta da Kant.

Dietro alle spalle di Kant c'è quindi Newton, ma vi è qui anche un passo avanti decisivo rispetto a Newton. Kant prende da Newton la legge della gravitazione universale e l'ipotesi che le masse dell'universo si distribuiscano in misura non eguale, con differenze di omogeneità; Kant prende partito per la fisica newtoniana contro la fisica cartesiana della semplice estensione spaziale. Non è paraltro che abolisca del tutto i vortici; si serve ancora dell'ipotesi cartesiana dei vortici, ma la intende in modo newtoniano, come effetto delle leggi dell'attrazione secondo il principio della gravitazione universale.

Vediamo come si articola l'opera. Nella prima parte si

X K. AVANZA L'IPOTESI MOLTO CONTEMPORANEA DELLA NON-SOLITUDINE DELL'UOMO NELL'UNIVERSO.

espone la teoria del moto originario e vorticoso della nebulosa, teoria che sembra stare alla radice di tutto il pensiero occidentale: si pensi ad Anassimandro; si è sempre detto che stranamente Kant propone in termini scientifici quell'intuizione mitologica, o razionalistica, chi lo sa (dato che non abbiamo le opere di Anassimandro e conosciamo così poco la cultura presocratica per poterci pronunciare) quell'intuizione che raccolta in un frammento di Anassimandro dice una cosa singolarmente affine, che il mondo è nato da un magma originario, il quale, messo in moto vorticoso, ha poi fatto uscire da sé delle parti etc. etc. Inoltre nella prima parte si dà una spiegazione della formazione delle stelle fisse, di quelle che noi chiamiamo stelle fisse, e delle varie nature dei corpi stellari. Nella seconda parte Kant spiega come si formano i sistemi stellari, il sole, i pianeti etc. e spiega sia i loro moti sia le loro reciproche relazioni. Fondamento di questa argomentazione è che tutti i moti del sistema solare girano dalla stessa parte, il che fa pensare quindi che tutti si siano mossi sincronicamente per un unico movimento originario che li ha prodotti. La terza parte è la più curiosa dell'opera, la più singolare: Kant si addentra in uno studio delle analogie fra i vari pianeti e cerca di avanzare delle ipotesi sulla abitabilità e sulle forme di vita differenti a seconda delle condizioni che vi potrebbero essere. Kant avanza l'ipotesi molto contemporanea della non solitudine dell'uomo, come diremmo oggi, nell'universo: la cosa più plausibile, vista la grandiosità del sistema stellare, è che vi siano altri pianeti con altri animali, e probabilmente animali intelligenti, con altre forme di vita intelligenti. Anche questo è un tratto singolare e caratteristico che accentua quell'aspetto di ideale inizio della cosmologia contemporanea, essendo noi oggi così impegnati in questo tipo di ipotesi per una serie di ragioni che ora non è necessario affrontare. Ma qual è il significato ultimo di questa operetta, al di là dei suoi meriti scientifici, delle sue curiosità, della genialità con cui è costruita? Qual è soprattutto per noi il senso vero di quest'opera?

Il senso vero è il reale progresso che Kant compie rispetto a Newton, è che ora il senso meccanico dell'universo

CON K. INIZIA LO SPACCIO DI DIO?
C'È ALMENO UN PUNTO IN CUI DIO È INDISPENSABILE: LA CREAZIONE DELLA NEBULOSA E L'AVVIO DEL MOTO VORTICOSO CHE POI PRODURRÀ TUTTI GLI EFFETTI CHE PRODUCE.

L'UNICO ARGOMENTO POSSIBILE PER UNA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO.

non ha più bisogno di ricorrere all'intervento di Dio; comincia "lo spaccio" di Dio, per dirla con la terminologia di Bruno; si giunge in forza di quel non pensato che era nel pensiero di Bruno, e come suo destino ineluttabile, allo spaccio dello stesso essere di Dio. Dio non è più necessario. Adagio, Kant non pensa questo; c'è almeno un punto in cui Dio è indispensabile: la creazione della nebulosa è l'indispensabile avvio del moto vorticoso che poi produrrà meccanicamente tutti gli effetti che produce, ma che chiaramente non si può produrre da sé. L'universo e Dio si incontrano ancora in un punto, ma il fatto è che tutto l'universo si regge, si spiega e si svolge in una storia mediante pure leggi meccaniche che non hanno più nulla né di divino, né di finalistico, né di morale. Tutto ciò naturalmente non è detto, è implicito in quest'opera: è però detto e diviene sempre più esplicito in un'altra opera, della quale ora ci occuperemo sia pur brevemente.

L'opera in questione è del 1763, successiva di alcuni anni. Kant è già diventato uno studioso famoso, è già più maturo d'anni, e pubblica, tra quelli che si sogliono chiamare gli scritti precritici di Kant, il saggio che intitola L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. In questo saggio egli ripropone la sua ipotesi cosmogonica del 1755; la ripropone nei paragrafi centrali del saggio, riassumendola molto brevemente perché ormai la cosa non è più così nuova, essendo stata già utilizzata da Lambert nelle Lettere cosmologiche del 1761. Ma già questo ci mette di fronte a una constatazione molto significativa: quando Kant pensa di riprendere l'ipotesi giovanile della cosmogonia che è passata inosservata e che egli ha il giusto desiderio di far vedere di essere stato il primo a formulare, lo fa però all'interno di un saggio molto più ampio, rispetto alle pagine dedicate qui alla cosmogonia, dove il tema generale del lavoro è: come si fa a dimostrare Dio. Si legano strettamente dimostrazione dell'esistenza di Dio e cosmogonia.

Noi non seguiremo nei particolari questo saggio lungo, complesso e talvolta difficile; diciamo solo che il problema del saggio è per molti versi lo stesso del problema del Dialogo sulla religione naturale di Hume (nel 1763 lo scritto di Hume era già

composto ma non ancora apparso, dato che comparve 30 anni dopo la sua stesura, postumo, poiché Hume, come sappiamo, non aveva potuto pubblicarlo essendone stato sconsigliato per motivi religiosi e morali). Quindi Kant nel 1763 ignora lo scritto di Hume e per certi aspetti Kant appare assai meno radicale di Hume. Se noi leggessimo distesamente questo saggio e lo commentassimo in tutte le sue parti, troveremmo ad es. che Kant accetta vari aspetti dell'argomento per dimostrare l'esistenza di Dio, che Hume, nei Dialoghi, aveva invece vanificato per intero, dimostrandone la inconsistenza. Kant dà ancora un peso a questi argomenti; per ciò, rispetto a Hume, Kant sembra essere un passo indietro; ma per altri aspetti, in realtà, in Kant vi è una trattazione sistematica dell'argomento, condotta in maniera tale, per cui anche se Hume ha già raggiunto certe conclusioni, solo in Kant noi vediamo dispiegato davanti ai nostri occhi quel destino di cui abbiamo prima parlato: lo "spaccio" di Dio dall'universo.

Che cosa fa Kant in questo saggio? A noi non interessa né l'argomento che Kant propone per dimostrare l'esistenza di Dio, né le questioni che egli affronta relative ad altri argomenti possibili. Non ci interessano anzitutto per una ragione storica fondamentale; perché Kant nella Critica della ragion pura non accetterà più questo argomento. In secondo luogo perché Kant in questo testo non dà la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma solo un possibile argomento. Egli dice: "analizzo i vari modi in cui si è soliti dimostrare l'esistenza di Dio, faccio vedere che sono tutti inconsistenti, tranne però uno per il quale fornisco delle buone argomentazioni, che se poi venisse uno più bravo di me le potrebbe prendere e ordinare e portarle più a fondo, dar loro una costruzione più sistematica, e forse finalmente esporre in maniera chiara e compiuta l'argomentazione stessa che dimostra l'esistenza di Dio; io do solo dei materiali", come si direbbe oggi.

In realtà Kant dà molto di più; non dà solo degli abbozzi, però egli non formula una dimostrazione precisa, ma solo quello che gli sembra essere l'unico argomento percorribile, l'unica strada che potrebbe portarci a dimostrare l'esistenza di Dio. Con tutte queste attenuazioni voi capite che il contenuto

del saggio acquista un grande rilievo storico, ma uno scarso rilievo teoretico, tanto più se si ricorda, come già ho detto, che poi Kant cambierà idea, perché in realtà abbandonerà questo come altri argomenti e in particolare sin da ora egli dimostrerà la totale inattendibilità dell'argomento ontologico cartesiano, dell'antichissimo argomento ontologico per dimostrare Dio, argomento che Cartesio aveva ripreso; dimostra che non è neanche un argomento, che non dimostra nulla. Fa vedere inoltre che l'argomento cosmologico è sì pieno di virtù, nel senso che incanta il cuore umano, ma dal punto di vista dell'intelletto soddisfa ben poco; accende la nostra fantasia, soddisfa i nostri desideri, conferma le nostre speranze, ma non dimostra in sostanza niente di solido. Resta la prova fisica-teologica (proprio quella esaminata nei Dialoghi sulla religione naturale di Hume) la quale potrebbe fornire una strada, ma oltre questo non si dice.

Tutto ciò non riguarda il nostro cammino; cosa allora ci riguarda in particolare? Ci riguarda ciò che accade in questo saggio, ciò che accade attraverso ciò che esso dice, l'accadere del detto e del non detto; ma qui vedrete che il detto è abbastanza chiaro e palese, forse anche al di là delle intenzioni di Kant. Ora lavoreremo prescindendo dalle varie tesi argomentative kantiane; cercheremo piuttosto di cogliere al varco questo accadere del detto e del non detto kantiano, in alcuni punti nevralgici del saggio.

Il primo di questi punti viene in luce all'inizio dello scritto (nella traduzione italiana, che è quella edita da Laterza relativa a vari Scritti precritici, pag. 106). Kant fa una dichiarazione generale di principio; dice cosa egli ha in mente di fare e dichiara, parole sue, che "ha di mira il metodo per salire alla conoscenza di Dio mediante la conoscenza naturale". Quindi il saggio vuole dimostrare che se c'è una strada percorribile per dimostrare l'esistenza di Dio, questa non è quella ontologica, non è quella cosmologica, cioè non è quella che muove dal concetto di perfezione, non è quella che dice che ci sono degli effetti, ci sono delle cause, sali sali sulla scala, all'ultimo piolo c'è Dio, deve esserci Dio per forza se no andiamo all'infinito; se c'è una strada percorribile, questa è una dimo

K: NELLA RAGION PURA CONCLUDERÀ CHE NON SI PUÒ PASSARE DALLA SCIENZA DELLA NATURA ALLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO -

strazione che assume come punto di partenza la scienza naturale della natura. E qui subito possiamo chiederci: ma se è vero come è vero ed incontestabile che la Ragion pura concluderà che ciò è impossibile, che non si può passare dalla scienza della natura alla dimostrazione dell'esistenza di Dio; se poi nella Ragion pura si dimostrerà che bisogna tener distinti fenomeni e noumeni, e che la dimostrazione dell'esistenza di Dio, in quanto tale esistenza appartiene ai noumeni, non può in alcun modo avere un punto di contatto con scienza naturale; se si ricorda tutto questo e se si aggiunge che qui Kant fa terra bruciata di tutti gli argomenti possibili per dimostrare l'esistenza di Dio, li distrugge tutti, salvandone solo uno; che è poi quello basato sulla scienza naturale, e poi rinnegato nella Ragion pura; se tutto questo è vero, che ne è allora di Dio, che ne è del rapporto cosmologia e teologia? E' evidente che se qui Kant dichiara che l'unico metodo percorribile è quello che egli espone e se poi nella Ragion pura dimostra che anche questa via è sbarrata, allora è chiaro che i conti cambiamo, che tutto cambia, che la posizione della cosmologia contemporanea nasce proprio smentendo la posizione della cosmologia bruniana, in cui il mondo è assunto come la manifesta esemplificazione e dimostrazione dell'esistenza di Dio, dove tutto anzi è divino.

Ciò che induce Kant a prendere questa via, ciò che lo convince che c'è un solo argomento possibile, sta in un principio che Kant enuncia qui e poi non abbandonerà più. E' un principio molto noto, e già da noi ricordato di sfuggita; esso dice: "l'esistenza non è un predicato logico". Scrive Kant: "L'esistenza non si cerca nel concetto del soggetto (intende dire del soggetto della proposizione), ma si cerca nell'origine della conoscenza che si ha della cosa; si dice "l'ho vista io", ovvero l'ho appresa da coloro che l'han vista". Frase interessantissima. Kant dunque su questo punto non si ricrederà mai: l'esistenza è una questione di fatto; l'esistenza non si può dimostrare a priori, si può solo esibire, manifestare, mostrare a posteriori. Ma qual è il significato vero di questo principio che Kant sta ponendo alla base di tutta la complessa questione dell'esistenza di Dio? E' in realtà un principio antichissimo, il più antico

che noi possiamo conoscere nella nostra particolare cultura; esso risale, in termini esatti e precisi, a Erodoto, ma sta prima di Erodoto e, se ha ragione Bruno Snell, risale a Omero, cioè al padre di tutta la nostra cultura. Esso, per così dire, era là, in attesa che un filosofo lo facesse valere nella questione di Dio.

Dice dunque Kant: "L'esistenza non si cerca nel concetto del soggetto, del soggetto della proposizione, ma nell'origine della conoscenza che si ha della cosa; si dice: l'ho vista io, ovvero l'ho appresa da coloro che l'han vista". Le questioni qui sono due: una riguarda l'origine, il concetto dell'origine; l'altra riguarda l'affermazione "l'ho vista io, ovvero l'ho appresa da coloro che l'han vista". Partiamo da questa seconda. Qui Kant enuncia un principio che governa la ratio occidentale fin dal suo sorgere. Quando Erodoto, che è considerato il padre della scienza storica, dice in che modo ha costruito la sua opera, cioè con quale metodo egli narra le storie che narra, richiama tre principi:

ERODOTO

Io narrerò le cose che ho visto io stesso; narrerò le cose raccontate da altri che le han viste; e infine narrerò le cose che si tramandano, quelle per sentito dire, quelle insomma molto incerte e molto vaghe. E naturalmente egli stabilisce una gradatoria: le cose che lui stesso ha visto sono quelle certissime; le cose viste da altri direttamente sono sicure, ma con qualche beneficio d'inventario, con qualche dubbio, evidentemente; le cose poi che da secoli si tramandano, che i sacerdoti, le persone, le vecchiette vanno raccontando, dice Erodoto, io le espongo per amore di completezza, perchè spesso si tratta di fatti curiosi e strani, ma certamente io per il primo non ci credo. Questi tre principi costituiscono la base di ciò che Erodoto voleva fare in maniera propria nelle storie: egli viaggiava a "scopo di teoria", cioè per vedere, per vedere e sapere; i due significati devono essere congiunti nell'unico verbo theorèin che vuol dire guardare per sapere, osservare, veder bene, prenderne atto, rendersene conto; d'altra parte questa radice comune la si trova in una parola tipica, nel participio passato "òida" che in greco vuol dire al tempo stesso ho visto e so. Prima ricordavo Bruno Snell; in

uno studio sull'origine del pensiero storico occidentale, su come è nata in occidente la coscienza storica, Snell mostra che questa origine non tanto parte con Erodoto (che certamente la rende esplicita), ma che essa è già implicita nei poemi omerici. I poemi omerici creano tutti i presupposti per una considerazione storica della realtà quale noi non abbiamo in nessuna altra civiltà. Si richiama a questo proposito un notissimo passo omerico. Omero vuole fare il catalogo delle navi degli eroi che lasciarono la Grecia e salparono verso Troia; all'inizio di questo passo vi è la classica invocazione alle dee della memoria: "O dee, voi che avete tutto visto, tutto sapete". Cioè si stabilisce questo principio granitico: che sapere è aver visto; sa colui che ha visto tutto, colui che ha di fronte a sé dispiegato il tutto nella visione; il che compete solo agli dei, naturalmente, nel mondo greco, mentre il poeta ne dirà solo qualcosa, ne resterà traccia nella sua parola, poiché egli canta come invasato dagli dei, ispirato dagli dei, perchè in lui parla la voce delle dee, che dicono il vero perchè tutto hanno visto. La ricostruzione heideggeriana della nascita del pensiero filosofico, della metafisica, e di qui, per uno sviluppo interno, della scienza occidentale e della tecnica, sviluppo originato dal concetto di idea di Platone, che vuol dire visione (eidos vuol dire visione), ricostruzione basata sul principio che la visione mi mette al cospetto, di fronte alla cosa, sicché sapere significa tenere la cosa di fronte a sé come oggetto, Gegenstand, come dicono in tedesco e come dice lo stesso Kant in una terminologia abituale della filosofia tedesca, voi capite che dire questo significa andare proprio alla radice del problema. Tutta la filosofia, la mentalità, la scienza occidentali si fondano su queste granitiche basi: che il sapere è rappresentazione, nei due sensi: far presente, aver di fronte, vedere, rappresentare. Ora, questa granitica base non è solo il principio della metafisica, ma anche della storia. Nell'esempio kantiano è anche il principio della scienza fisica della natura che è anche principio della cosmologia contemporanea. Il che è naturale; quando si dice metafisica non si dice una scienza accanto alle altre, sia pur "regina", sia pur radice dell'albero delle scienze, secondo l'immagine cartesiana;

quando si dice metafisica si dice ratio; e quando si dice ratio, bisogna rendersi conto che la ratio è unica. Essa rampolla da un'unica radice, per cui sapere scientifico e sapere storico sono tutt'uno, sono un unico destino. Questo non significa che si sviluppino insieme, con gli stessi tempi; si sviluppano attraverso tutte quelle vicissitudini di quella che noi, non a caso, chiamiamo la storia del pensiero occidentale, della civiltà occidentale, della cultura occidentale; ma sempre costantemente si richiamano fino allo stupefacente esempio in cui ci siamo ora imbattuti che, incredibilmente, mette vicino una frase di Erodoto e un frase di Kant. La verità è che noi non abbiamo due razionalità: le scienze fisiche o della natura, e le scienze storiche o dell'uomo. Questa è un'invenzione molto recente che ha i suoi motivi (in parole povere si tratterebbe d'affrontare il problema di cosa sono le scienze umane, del perchè nascono le scienze umane; di questo già moltissimo ha detto Foucault e comunque l'argomento ci porterebbe fuori strada); resta il fatto che noi dobbiamo metterci nell'atteggiamento che già abbiamo incontrato altre volte, per cui scienza e storia sono due facce di un'unica fisionomia dell'uomo occidentale. Torniamo al titolo dell'operetta giovanile di Kant; esso suonava: "Storia generale della natura e (guarda un po') teoria del cielo." Anche Kant viaggiava, con la fantasia, "a scopo di teoria" (come diceva di sé Erodoto), cioè per raccontare delle storie, delle storie sull'universo. Egli faceva lo stesso mestiere di Erodoto; e teneva ben distinto quello che lui aveva visto, quel che altri aveva visto, e quel che non aveva visto nessuno, che nessuno si era rappresentato. Questo criterio della distinzione tra ciò che si è rappresentato e ciò che non si è rappresentato, né è rappresentabile, giocherà una parte di grande rilievo in tutto il saggio e, per gli esiti che vedremo, nella cosmologia. Questo è il primo rilievo.

Il secondo rilievo riguarda la parola "origine". Anche qui dobbiamo sentir risuonare nella parola non una cosa banale e comune, quale ai nostri occhi indubbiamente appare in quanto siamo pronipoti di Kant. Quando Kant scrive che l'esistenza non si cerca nel concetto del soggetto, ma nell'origine della conoscenza, Kant opera una grande mutazione nel concetto della verità, nell'essenzadella verità; anche qui una mutazione già preparata da altri; bisognerebbe,per l'esattezza storica, rifarsi a Locke al quale Kant tanto deve e lo riconosce onestamente: è Locke che pone il problema dell'origine. Non dobbiamo prendere questo termine in modo banale. Per noi parlare dell'origine è una cosa ormai tanto scontata che comunemente diciamo perfino: ma cosa c'è all'origine? E' un nostro modo di dire. Quando una questione è oscura, noi vogliamo saperne l'origine, perchè sapendo l'origine tutto si chiarisce. Quando Kant usa questa parola, essa non è cosa scontata, anche se, dicevo, non è del tutto nuova. Bisogna riconoscere a Locke i meriti che ha; è lui che alla visione cartesiana oppone la visione genetica, dell'origine delle idee. Ma nessuno come Kant ha fatto fruttificare quest'idea.

Che significa porre l'esistenza sulla base del problema dell'origine? Invece di spiegarlo partitamente, io vi farò un elenco di ciò che accadrà dopo Kant, e spero che questo elenco ci risparmi un lungo discorso e ci faccia subito misurare la portata di questa parola, l'efficacia di questo concetto. E' da allora, dunque, che la scienza si pone il problema dell'origine della vita; è da allora che noi abbiamo visto sorgere, sempre più al centro dell'indagine biologica, il problema dell'origine della specie, il problema dell'origine dell'uomo; e voi sapete che queste parole risuonano nei titoli dei due capolavori di Darwin. E' da allora che si comincia a porre il problema, mai prima posto, dell'origine della coscienza, o mai prima posto in questi termini. Sino alle ultime propaggini che ci riguardano più da vicino: l'origine, come si suol dire, dei complessi nella psicoanalisi, nella psicologia del profondo, l'origine dell'inconscio,come si forma lo inconscio. Tutta la nostra scienza, biologica, storica e cosmologica, è incentrata sul concetto di origine. Ma dobbiamo ora ricordare l'ultimo passo di questa strada, che pone la domanda più radicale di tutte: esso chiede conto della genealogia dell'origine; vuole andare a vedere quale è l'origine dell'origine, o più esattamente la genealogia dell'origine. Ma voi sapete bene che, quando si pone il problema della genealogia, questa strada è giunta alla sua conclusione, questa strada ha dato lo "spaccio" a tutto ciò a cui doveva darlo; siamo cioè nel bel mez-

zo del nichilismo nietzscheiano. Umano, troppo umano, la prima opera in cui incomincia ad apparire il metodo genealogico nietzscheiano, è l'ultimo atto di questo grande travaglio.

Ecco dunque quello che accade; come vedete, quello che noi stiamo facendo è prendere dei punti significativi, per vedere non tanto ciò che dice Kant, o non solo quello (non stiamo facendo una ricostruzione storica), ma quel che appunto accade. E accadono sororese quali abbiamo testé veduto. Di nuovo, però, dobbiamo dare a ognuno quello che bisogna dargli; il problema dell'origine della vita, dietro le spalle di Kant, è da attribuirsi a Buffon. E' Buffon che comincia a tracciare la storia della natura, e a porsi il problema: "qual è l'origine della vita?" Una domanda semplicissima per noi, ossia banale; ma impossibile prima di queste rivoluzioni nell'essenza della verità; perché non c'era dubbio prima che la vita avesse origine da Dio, e che essa era da sempre così come l'uomo la contempla.

Ora, molto coerentemente, Kant in questo saggio pone, all'interno di questi concetti che ora io ho cercato d'illuminare nel quadro del tema dell'origine, pone il problema centrale di questo saggio: si chiede qual è l'origine dell'universo. Voi capite che una cosmologia delle origini nel senso kantiano poteva nascere solo ora. Sarebbe, naturalmente, molto bello, molto interessante, molto fruttuoso se noi, ora, potessimo aprire una enorme, smisurata parentesi e fare un parallelo tra la cosmologia scientifica kantiana e la cosmologia di Esiodo, chiedendoci come lì si poneva il problema dell'origine, visto che ha comuni radici. Ma ciò non rientra nelle nostre attuali possibilità e intenzioni.

Andiamo avanti. Che altro troviamo di così singolare, di così originale, nel saggio kantiano? che altro accade? Prendiamo la seconda considerazione del saggio: qui Kant distingue quella che lui chiama la dipendenza morale dalla dipendenza amorale (notate che terminologia) e scrive: "quella dipendenza per cui Dio è principio di una cosa mediante il suo volere io chiamo dipendenza morale". Ogni altra dipendenza è amorale. Questo è significativo; è l'incisivo esordio di una lunga serie di considerazioni in base alle quali, con una pazienza certosina e una sagacia notevolissima, Kant viene distinguendo, dipanando, distri

cando in tutta la natura ciò che è fisico da ciò che è morale. Gli si pone questo problema: vediamo ciò che è fenomeno fisico distinto da ciò che è fenomeno morale e non confondiamo il primo con il secondo, non mettiamo insieme cose eterogenee. Egli dice anche: distinguiamo i fatti cosmici naturali dai fatti cosmici soprannaturali.

Leggiamo il passo che qui è a pag. 116. Scrive Kant: "Qualche cosa è nell'ordine della natura in quanto il suo esistere, o il suo variare, ha una ragione sufficiente nelle forze della natura". Si richiama al concetto leibniziano di forza sufficiente. In parole povere: una cosa è nell'ordine della natura, perchè c'è una ragione sufficiente che produce questa cosa. Per esempio: l'acqua bolle perchè la ragione sufficiente è che le ho acceso il fuoco sotto. Se accendo il fuoco, l'acqua bolle immancabilmente, a cento gradi e a seconda dell'altitudine, con qualche differenza; ma insomma vi è una regola della natura, vi è un ordine. In primo luogo si richiede a ciò che la forza naturale ne sia la causa efficiente; in secondo luogo che il modo in cui essa forza alla produzione di questo effetto, abbia una ragione sufficiente in una regola, secondo leggi con cui la natura agisce. Tali fatti si dicono anche semplicemente "fatti cosmici naturali"; quindi sono quelli che accadono, appunto in natura, in base ad una causa efficiente naturale e secondo regole naturali. All'opposto, quando ciò non è, il caso che non ha tal ragione è qualcosa di soprannaturale. E questo ha luogo, o in quanto la causa efficiente prossima è fuori dalla natura, non è una causa naturale, in quanto la forza divina la produce immediatamente; o, in secondo luogo, quando anche soltanto il modo in cui le forze naturali sono rivolte a tale accadere non risponde a una regola della natura. In altre parole, si chiama fatto cosmico soprannaturale quello che deriva immediatamente da Dio, da cause che non sono dell'ordine naturale; oppure che deriva sì da cause naturali, ma non secondo leggi della natura, e cioè in maniera sregolata, imprevedibile, non ordinata. Nel primo caso il fatto è detto soprannaturale materialmente, nel secondo formalmente; quindi è soprannaturale materialmente quando è Dio stesso che, di fatto, lo fa; formalmente soprannaturale quando

la causa è naturale, ma accade in modo non naturale, in modo che contravviene, o contraddice, il regolare corso della natura. E poi Kant spiega che soltanto l'ultimo caso (questo secondo caso) pare che abbia bisogno di essere delucidato; quello materiale, infatti, l'abbiamo già capito: è Dio che interviene e fa dei miracoli. Si tratta dunque di chiarire cosa vuol dire fare formalmente dei miracoli, quando cioè c'è un agente naturale che però agisce in maniera non naturale. Vi sono per es. nella natura molte forze che hanno il potere di rovinare singoli uomini, o stati, o l'intera specie umana: terremoti, turbini, tempeste, e che talora accada alcuno di questi fenomeni è anche cosa che ha ragion sufficiente nella costituzione della natura (sono fatti naturali secondo una legge universale); ma tra queste leggi, secondo cui i fenomeni accadono (terremoto, inondazione, etc.), il vizio e la corruzione morale della razza umana non sono certo ragioni naturali che vi abbiano alcun nesso; cioè, accadono terremoti, inondazioni, stelle maligne che infuocano l'aria, ma il tutto rientra in una regola della natura; regola che a noi non fa comodo, ma rientra nelle sue leggi. Ma che questi fatti che sono naturali accadano perchè un popolo è vizioso, ecco questo è un esempio di accadimento formalmente soprannaturale, perchè la causa è bensì naturale, ma lo scopo della causa non obbedisce alle leggi della natura, non accade perchè si sono verificate certe situazioni sulla crosta terrestre o all'interno di essa, donde l'esplosione vulcanica, ma perchè gli abitanti di quel monte erano viziosi, e Dio li ha puniti. Li ha puniti con uno strumento naturale, ma formalmente questo fatto resta soprannaturale.

Conclude Kant, con riferimenti biblici ovvi: " I misfatti di una città non hanno influsso sul fuoco nascosto entro la terra, e le lascivie del mondo primitivo non appartenevano a quelle cause efficienti che potevano trar giù a sé le comete dalle loro vie. E quando capita un tal caso, ma lo si attribuisce ad una legge naturale, si vuol con ciò dire che esso è una disgrazia e non una pena, in quanto la condotta morale degli uomini non può essere cagione dei terremoti secondo una legge di natura, giacché non vi ha alcun nesso di causa e di effetto".

Vedete quindi come Kant procede nel distinguere natu

rale e soprannaturale, fisico e morale, o, come dice lui, morale e amorale. Dirà più avanti: "Il mio scopo presente è soltanto quello di mostrare come alle cose naturali si debba concedere una maggiore possibilità di produrre le loro conseguenze, secondo leggi universali, di quanto comunemente si faccia". Cioè, il mio scopo, dice Kant, è quello di combattere la superstizione. Diciamolo con una frase sola e così ci siamo salvati da tante spiegazioni. Comunemente, non solo nel senso della gente comune, ma anche della mentalità comune degli scienziati di quel tempo, si vogliono vedere miracoli là dove sono solo leggi naturali, o, se volete, ignoranza nostra di tali leggi, ma dove il buon scienziato e il buon filosofo deve supporre non qualcosa di soprannaturale, di divino, ma semplicemente un ordine della natura ancora per noi sconosciuto. Quando Kant pronuncia queste parole, che io ho testé letto, cioè la sua intenzione di far vedere che bisogna dare più spazio alle conseguenze naturali, Kant sta parlando di due fenomeni precisi che ancora sfuggono all'intelletto umano, e che perciò tutti adducono come prova di interventi divini; questi due fenomeni sono la generazione e la vegetazione: esattamente quelli che aveva lungamente discusso Hume. E Kant osserva che è vero che non conosciamo né le cause della vegetazione, né le cause della generazione ed è anche vero che sarebbe un po' ingenuo supporre che esse si possano dedurre semplicemente dalle leggi meccaniche dell'universo. La situazione è più complessa; ci vorrà qualche legge in più; ma non vi è nessuna ragione per invocare il miracolo ogni volta che nasce una nuova creatura, non c'è nessun bisogno che Dio intervenga ogni volta che si verifica una generazione o una vegetazione.

In questo quadro Kant lungamente (noi lo diremo invece brevemente) affronta tutto il problema del cosiddetto finalismo della natura. Quel finalismo che Hume giudicava un indebito antropomorfismo, e Kant è dello stesso avviso. Dobbiamo smetterla di considerare la natura fatta ad uso dell'uomo: la natura non tiene conto dell'uomo, agisce secondo leggi proprie, e l'uomo è solo una parte della natura. Si vede benissimo (qui Kant non è Hume) che c'è un disegno divino che tiene tutte le cose in armonia, e anche l'uomo ha le sue piccole soddisfazioni e la sua

× LA NATURA NON TIENE CONTO DELL'UOMO - L'UOMO È SOLO UNA PARTE DELLA NATURA -

parte in questo cosmo ordinato; ma non c'è più bisogno di pensare che Dio debba intervenire dappertutto a far accadere questo e a far accadere quello; basta che Dio abbia dato il primo impulso e tutto il resto discende da sé. E non c'è tanto da meravigliarsi se noi scopriamo che la neve presenta figure regolari, o se scopriamo che il clima, le nascite, le morti, i matrimoni (che sono esempi che qui Kant adduce), sottoposti a una considerazione statistica, si rivelano molto più ordinati di quello che non potrebbe supporre la comune opinione. In tutto ciò che non è da veder altro che una successione di cause naturali, sicché noi, dice Kant, dobbiamo evitare lo schemo di Voltaire, il quale aveva scritto: "Ecco, vedete perchè noi abbiamo il naso: senza dubbio per poterci piantar sù gli occhiali", intendendo con questo motto prendere in giro ogni considerazione della natura di tipo antropomorfico, finalistico, divino, etc. Quanto poi a Newton, dice Kant, non c'è dubbio che egli avrebbe esteso oltre il meccanicismo, se solo avesse potuto. E' vero che Newton parla di interventi divini, che vede nell'universo il bisogno di una presenza continua di Dio che accomoda le cose, ma ciò semplicemente perchè il suo meccanicismo non era ancora perfetto. Se egli avesse potuto estendere di più il metodo che aveva inaugurato, non avrebbe esitato un istante a riconoscere effetti naturali dove i più vedono ancora effetti soprannaturali; bastava che egli concepisse l'origine del sistema solare così come Kant l'aveva esposta nel saggio del '55. Scrive Kant: "Egli - Newton - non avrebbe temuto affatto con questa spiegazione (meccanicistica) dell'origine dell'universo, di trasmettere l'origine dell'universo dalle mani del creatore alla potenza del caso ". Kant quindi spezza una lancia in difesa del meccanicismo newtoniano, dicendo che se Newton fosse vivo, starebbe dalla parte sua, riconoscerebbe che sin dove è possibile estendere l'ufficio delle leggi di natura, non c'è nessun bisogno d'invocare l'intervento divino; e aggiunge poi che nel far ciò Newton non avrebbe temuto affatto di trasmettere l'origine dell'universo, quell'origine che Kant spiega meccanicisticamente, dalle mani del creatore alla potenza del caso. Si noti: "Non avrebbe temuto". Dove bisogna chiedersi chi teme. Se cioè "egli non avrebbe temuto" non vada

tradotto in : "io non temo di", non temo di spiegare meccanicisticamente l'origine dell'universo, perchè con questo non è che io stia distogliendo il mondo dalle mani di Dio, per gettarlo in braccio al caso (qualcosa verso cui noi rotoliamo, come diceva Nietzsche). Il saggio di Kant, infatti, vuole dimostrare che c'è una via che dalla natura conduce alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. E' tutto qui il segreto del saggio, mai detto esplicitamente da Kant, mai dichiarato; questo è il fondo di tutto il discorso: noi possiamo tranquillamente estendere il metodo meccanicistico, spegare tutto con questo metodo, poiché c'è un punto in cui il metodo meccanicistico si collega con Dio. E questo punto è dimostrabile; è appunto quello che io sto facendo in questo saggio, io Kant. Ma noi abbiamo il diritto di chiedere a nostra volta a Kant : e quando questa via, alla luce della Ragion pura, apparirà sbarrata, allora il mondo sarà trasferito in braccio al caso? Ma lo stesso Kant dà già delle risposte, sia pure sotterranee, in questo saggio. Andiamo a vedere cosa succede alcune pagine dopo la fase relativa al caso, là dove in una nota egli affronta il problema, dice lui,"dell'infondato timore dell'ateismo". Dove di nuovo è da chiedere: chi dice che è infondato? lo dice Kant o chi? E chi veramente ha timore dell'ateismo? Kant o il lettore che legge male e non capisce, come lui vorrebbe far credere? E' una nota che conclude l'esposizione dell'origine dell'universo, secondo l'ipotesi cosmogonica kantiana, esposta la prima volta nel '55 e qui ripresa e riesposta succintamente. Kant la riespone tutta e poi mette questa nota (pag. 195). "Intento principale di questa considerazione è dare un esempio a cui ci hanno autorizzato le nostre precedenti prove (quindi le sue precedenti prove, gli argomenti addotti per dimostrare l'esistenza di Dio, lo hanno autorizzato a questo procedimento che cerca di stabilire l'origine meccanica dell'universo; ché se non ci fossero quelle, non ci sarebbe allora un'autorizzazione a questo procedimento; mi pare chiaro che dica questo, anche se lo dice in maniera un po' contorta). Rileggo: "Intento principale di questa considerazione è dare un esempio del procedimento a cui ci hanno autorizzato le nostre precedenti prove, per le quali ci siamo sbarazzati di quell'infondato timore che spiegare una grande

disposizione cosmica con le leggi universali della natura apra ai maligni nemici della religione una breccia da cui penetrare nei suoi bastioni".

E' meraviglioso come tutto questo è detto e con quanto candore; e come tutto questo discorso dica esattamente, se lo leggesse Freud, il contrario di ciò che sta dicendo. C'è un maledetto timore, insomma, che tutta questa dimostrazione dia occasione ai maligni (i maligni, poi, sono sempre più dentro di noi che fuori di noi) di osservare che allora Dio è stato "spacciato" dall'universo. Ma aggiunge: "A mio avviso,l'addotta ipotesi ha per sé a sufficienza motivi per invitare uomini dall'ampia veduta a un più particolareggiato esame del piano qui presentato in grossolano abbozzo". Dice: la prova che io ho dato qui su come è nato l'universo dovrebbe stimolare le persone di ampie vedute a fare qualcosa di meglio di ciò che io ho fatto, cioè a dimostrar meglio l'esistenza di Dio (che lui non dimostra; ricorderete che dà solo degli argomenti possibili). Nei limiti di questo scritto (continua a dire che il suo scritto è limitato, non raggiunge tutto quello che potrebbe) il mio scopo è raggiunto, se preparati dalla fiducia nella regolarità e nell'ordine che possono scaturire dalle leggi universali della natura, si apre un più libero campo alla filosofia naturale, e si può essere indotti a considerare come possibile e concordante con la conoscenza di un Dio sapiente questo o altro modo di spiegazione". Quindi dice: io sono appagato; il mio scritto è un abbozzo, però io sono appagato. Se ho dimostrato che noi possiamo lasciare la briglia sul collo alla filosofia naturale, che dimostri con il meccanicismo tutto quel che vuole compresa la generazione e la vegetazione, se è vero, come io qui ho fatto vedere, che tutta questa libertà data la filosofia naturale va in perfetto accordo, è perfettamente parallela, con la conoscenza di un Dio sapiente, di un Dio verace, di un Dio provvidenziale, etc., allora il mio scopo è raggiunto. Cioè, in termini semplici: se il metodo usato per spiegare l'origine dell'universo serve anche per dimostrare che noi possiamo risalire però dall'universo a Dio, allora tutto va bene, tutto è tranquillo, tutto riposa su basi salde. "Del resto, dopo che sono stati relegati fuori dalla sfera naturale, nel limbo

di Milton della vanità, i vortici di Cartesio, strumento predilletto di tanti sistemi, sarebbe ben degno di filosofico studio investigare, senza supporre speciali forze, se la natura stessa non presenti qualcosa che possa spiegare il muoversi centrifugo dei pianeti, tutti nello stesso senso, essendo l'altro movimento delle forze centrali dato come un solido legame della natura nella gravitazione". Quindi, come ci siamo sbarazzati dei vortici che non servono più, sbarazziamoci di ogni altra ipotesi, se la mia va bene. Essa dimostra che la natura, senz'altre leggi che quelle meccaniche, produce da sé tutto ciò che vediamo. "Il piano da noi abbozzato, per lo meno non si allontana dalla regola dell'unità, mostra l'unità della natura, poiché dalla gravitazione viene dedotta, come una sua conseguenza, anche questa forza centrifuga che crea i vari sistemi, come si addice a moti costringenti". Ma il capolavoro viene adesso: "Faccio inoltre ancora notare che con l'illazione di un autore del mondo il sistema atomistico di Democrito e Epicuro ha una relazione ben diversa da quella che ha abbozzato il nostro sistema, nonostante una prima apparente somiglianza. In quello il movimento era eterno e senz'autore e la collisione, che era parte di tanto ordine, era sorta a caso, di cui non si trovava regione alcuna. Nel nostro (cioè nel suo) una legge di natura vera e riconosciuta conduce dietro a un concepibilissimo presupposto, all'ordine con necessità; e poiché vi troviamo un principio determinante e regolarità, e qualcosa che conserva la natura sulla via dell'armonia e della bellezza, siamo portati a supporre un principio con il quale si può intendere la necessità della relazione con la perfezione". Cioè il dubbio arriva a un punto tale che egli si dice: ma io non sto facendo rinascere il sistema di Democrito e di Epicuro, il quale, come si sa, pose il mondo a caso? Invero il concetto di caso è stato veramente fatto giocare troppe volte nel discorso di Kant; prima, a proposito di Newton, si diceva: Newton non dubiterebbe mai che questa spiegazione sottragga l'origine dell'universo dal suo creatore per gettarla in braccio al caso; e qui, dove si adducono, in una nota, i motivi per cui noi non dobbiamo avere l'infondato timore dell'ateismo, torna questo tarlo nella riflessione kantiana: il caso. Questo mondo rischia di

essere affidato al caso, poiché è affidato alle pure e semplici leggi meccaniche.*

Riprenderei brevemente la linea del discorso di ieri ricordando i punti salienti di tale discorso, il che ci favorirà nel tipo di lavoro che affrontiamo questa sera. Si trattava dell'ipotesi cosmogonica kantiana, di quella ipotesi che Kant formula una prima volta nel '55 - Storia generale della natura e teoria dei cieli e che riformula in forma sintetica nel saggio del '63 - L'unico argomento possibile per una dimostrazione della esistenza di Dio.

Noi ci siamo occupati in particolare di questo saggio, il quale inserisce l'argomento cosmogonico in un quadro preciso che il titolo indica, cioè la dimostrazione, l'unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Non è che noi abbiamo esaminato per esteso questo saggio, anzi per nulla; non abbiamo analizzato il saggio vedendo quali argomenti Kant esponе pro e contro l'esistenza di Dio; ne abbiamo cercato di cogliere alcuni punti nodali (soprattutto per noi) del saggio medesimo e, come si diceva, abbiamo cercato di dimostrare che cosa accade in questo saggio. Oggi ritorneremo su questa espressione: sul che cosa accade. Ricorderete che il primo elemento che viene in luce è la convinzione kantiana secondo la quale di deve salire alla conoscenza di Dio partendo dalla scienza naturale. Questa è la via che lui privilegia, a preferenza di altre tradizionali, quali l'argomento ontologico etc.

Ricorderete che un altro punto saliente del saggio riguarda il concetto di esistenza, quel concetto che, dice Kant, non va tratto dal soggetto del giudizio per analisi a priori del soggetto stesso, ma va tratto tenendo conto dell'origine della conoscenza che si ha della cosa. Egli aggiunge che della cosa si dice: "L'ho vista io, ovvero l'ho appresa da coloro che l'hanno vista". Su questa presa di posizione kantiana, abbiamo svolto varie considerazioni, che ci hanno portato anche molto lontano: a richiamare per es. la teoria storiografica di Erodoto (ciò che egli ha visto direttamente, ciò che altri hanno visto, ciò che è il semplice sentito dire), e poi ad alcune considerazioni sul nesso vedere-sapere nella cultura greca e sul rapporto che que

* SECONDO K. LA NATURA DEVE ESSERE RICONDOTTA IL PIÙ POSSIBILE A LEGGI UNIVERSALI DI TIPO MECCANICISTICO, A LEGGI NEWTONIANE

sto nesso istituisce fin dalle origini con la ratio metafisica, con il "rappresentarsi" della metafisica (il modo di rappresentazione dell'ente e della verità). Dopo di che, abbiamo riflettuto sul concetto di origine, vedendo in esso il punto di partenza di una serie di analisi, di studi, di impostazioni di mentalità, che anche caratterizzano la scienza moderna, sia dal lato biologico, sia dal lato sociologico, sia da quello psicologico, e abbiamo osservato come questo richiamare insieme l'origine e la teoria costituisca uno dei punti essenziali nel mutamento della verità che caratterizza l'uomo contemporaneo. Ci siamo riferiti a Buffon etc.

Quindi, abbiamo osservato come Kant distingua la dipendenza morale dalla dipendenza amorale degli enti. Cioè, come Kant si impegni, per molte pagine in questo saggio, a districare pazientemente la fisica dalla morale, ciò che è argomento della scienza naturale e ciò che non lo è. Egli parla di fatti cosmici naturali e di fatti cosmici soprannaturali e chiarisce in che senso vanno detti i primi naturali, i secondi soprannaturali. I soprannaturali poi sono di due specie: soprannaturali per la materia o soprannaturali per la forma.

Ma non sono tanto queste distinzioni precise a interessarci; quello che ci interessa è l'attacco a fondo che Kant muove ad ogni visione teleologica, antropomorfica, finalistica e moralistica della natura. Secondo il suo punto di vista, la natura deve essere ricondotta il più possibile a leggi universali di tipo meccanicistico, cioè a leggi newtoniane. Egli infatti, dice che il suo scopo è quello di mostrare che noi dobbiamo concedere alle cause naturali un ambito di possibilità più ampio di quello che non si è soliti fare. Egli parla della generazione, della vegetazione, mostra come questi fenomeni che la scienza del suo tempo ancora non chiariva - e che forse nemmeno la scienza di oggi ha finito di chiarire - siano, tuttavia, da assumere sotto il profilo dell'indagine scientifica, sperimentale, matematica della natura e non affidati a miracolistici interventi di Dio; quasi che Dio dovesse ogni volta essere presente al parto di una formica, di un uomo, di un cavallo etc. I cavalli nascono dai cavalli, come diceva Aristotele, e questa

è la via maestra della scienza naturale.

Quanto a Newton, egli stesso avrebbe allargato il suo meccanicismo, solo che avesse potuto. Ed è appunto quello che Kant fa in questo saggio e che aveva già incominciato a fare nel '55, quando tenta di dimostrare l'origine dell'universo (concetto di origine) senza fare mai intervenire Dio, tranne che nel primo punto: la creazione della materia primordiale col suo moto vorticoso. Di qui, tutto il resto si spiega per una serie di conseguenze che sono da assumersi come totalmente naturali.

Ma il punto essenziale, che riguardava più da vicino, era la preoccupazione di Kant nel sostenere che in questo modo, cioè estendendo il meccanicismo newtoniano e spiegando meccanicisticamente l'intero universo, non si avesse da temere di sottrarre il mondo dalle mani di Dio e di porlo nelle braccia del caso: "Newton non avrebbe temuto che..., io Kant non temo che...". Sono proprio questi gli aspetti che ci interessano di più, proprio questa insistenza che intrama tutto il saggio, che riguarda tutta l'argomentazione sotterranea del saggio, secondo la quale, Kant vorrebbe mostrare che un allargamento della considerazione scientifica della natura, del mondo, dell'universo, non comporta alcun pericolo per la tradizionale visione di Dio, della religione, etc. Egli è tanto più convinto di ciò, perchè tale ricostruzione meccanica della natura cade entro quella cornice che s'è detta, cioè dell'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio.

Noi abbiamo scovato un passo di questo saggio dove esplicitamente Kant riconosce che tale ricostruzione meccanica è legittima, perchè, d'altro canto, è garantita la via per arrivare a Dio: l'una cosa appoggia l'altra, o la seconda giustifica e inquadra la prima. Senonché, abbiamo visto che questo timore del caso che si sostituisce a Dio, questo timore dell'ateismo, come anche Kant lo chiama, finisce per giocare un ruolo più importante di quanto le dichiarazioni esplicite di Kant non ammettano. A questo scopo avevamo letto un lungo passo, che possiamo riprendere brevemente per dare l'avvio al lavoro di questa sera, dove, fra le varie cose che si dicono (l'infondato timore che una spiegazione cosmica sulla base delle leggi universali apra una

breccia ai maligni nemici della religione), si arriva poi ad un riferimento a Democrito e a Epicuro, nella forma della illazione. Cioè, Kant dice che il lettore potrebbe formulare l'illazione che il modo di spiegare l'universo da parte di Kant stesso, sia simile a quello di Democrito e di Epicuro. In verità, a nessuno sarebbe venuto così facilmente in mente se non l'avesse detto lui, se non l'avesse lui in mente che c'è questo pericolo di vicinanza. Ma Kant sostiene di non aver nulla a che fare con Democrito ed Epicuro. Essi, come atomisti, sostengono che l'universo è frutto del caso, è il prodotto dello scontro cieco e casuale di atomi che darebbero poi luogo a tutto ciò che vediamo; essi escludono ogni causa intelligente, ogni presenza divina. Kant, invece, vuole dimostrare il contrario con il suo saggio: che sebbene tutto debba essere spiegato meccanicisticamente, non dimeno, niente regge, se però non si muove dall'ipotesi di un Dio creatore e ordinatore, il quale prevede tutto questo ordine cosmico che si instaura dall'alfa all'omega.

Avevamo notato, come queste preoccupazioni kantiane siano ovviamente molto significative, come espimano una serie di situazioni, di accadimenti dei quali molto si è parlato e sui quali ritorneremo questa sera.

La lettura che abbiamo fatto del saggio kantiano, la concludiamo con un ultimo punto. Kant si è sbarazzato di ogni finalismo morale e, una volta fatto ciò, inserisce nel cuore di questo scritto la sua ricostruzione cosmogonica, cioè la sua ricostruzione meccanicistica dell'universo. Giustifica tutto ciò con l'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio etc., e alla fine ci troviamo di fronte a tre righe estremamente significative, tre righe idealmente conclusive (il saggio non si conclude qui, ma potrebbe per noi concludersi qui).
A pag. 211 Kant scrive: "La differenza dell'esistenza di Dio dall'esistenza propria delle altre cose, sta unicamente in questo: che la negazione della divina esistenza è completamente il nulla". Affermazione di grandissimo peso, che prima va vista nel contesto del discorso kantiano, quindi va vista per la notevole serie di risonanze che essa mette in movimento. Il contesto kantiano di questa frase è più innocuo di quello che non possa

X L'ESISTENZA SI MOSTRA E NON SI DIMOSTRA – LA POSSIBILITÀ È QUALCOSA CHE SOPRAVANZA L'ESISTENZA, MA CHE NON LA SOSTITUISCE ~

sembrare isolando, come noi abbiamo fatto, queste poche righe, è più tranquillo e meno drammatico, meno ricco di forza propulsiva verso il futuro; ma già sappiamo come noi leggiamo, sia che questo sia legittimo o meno, sul che si può giustamente discutere. Qual è il contesto? Il contesto vuol mostrare che ogni concetto di possibilità deve muovere da un concetto di esistente (questo sempre nellambito dell'obiezione e dell'opposizione all'argomento ontologico che dice: se io concepisco la perfezione, allora un essere perfetto è possibile; ma siccome noi non possiamo avere una perfezione che sia solo possibile, che manchi dell'esistenza, perchè allora non sarebbe più perfetta, se io solo penso un essere perfetto come possibile, già vuol dire che esso deve esistere, deve essere reale, e non soltanto possibile). Kant ha varie ragioni per negare valore a quest'argomentazione; una l'abbiamo richiamata poco fa: l'esistenza non è un predicato che si tira fuori, come il coniglio dal cilindro del prestigiatore, dal concetto preso a priori; l'esistenza si mostra e non si dimostra. Qui Kant ribadisce che la possibilità è qualcosa che sopravanza l'esistenza, ma che non la sostituisce. Sicché, se noi non abbiamo l'esistenza di alcunché, nulla è possibile. E siccome ogni esistenza, essendo in ultima analisi contingente, si appoggia sull'esistenza necessaria, cioè, sull'esistenza di Dio, se noi cancelliamo l'esistenza di Dio nulla più è possibile. Questo è il senso, a prima vista innocuo, dell'affermazione kantiana. Ma il senso più profondo resta quello che, letteralmente tra l'altro, qui è detto: qui è detto in maniera esplicita che c'è una bella differenza, quando si parla dell'esistenza di Dio e quando si parla dell'esistenza delle altre cose. Le altre cose possono esistere o non esistere, ma se noi neghiamo l'esistenza di Dio, allora il risultato è completamente il nulla. Che significa "è completamente il nulla" ? Di questo appunto ci occuperemo tra poco.

Dopo aver scelto questi punti salienti nel saggio kantiano, riflettiamo sulla posizione particolare che questo saggio occupa, sia nell'itinerario kantiano, sia in tutto l'itinerario della storia della cosmologia.

Il saggio del '63 è un saggio eccezionale per molti

X EQUILIBRIO PRECARIO DEL SAGGIO KANTIANO – B

motivi, uno dei quali è certo la sua ambiguità, quall'ambiguità per cui questo saggio si trova su un punto di equilibrio precario, che è insieme un punto di svolta decisivo. Punto di equilibrio precario, perchè già l'abbiamo osservato, se viene meno la possibilità dell'unico argomento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, le conseguenze diventano opposte a quelle che Kant dichiara consapevolmente in questo saggio, sicché, il saggio medesimo si regge sulla lama di un coltello. Potremmo dire anche così: il saggio eredita tutta una tradizione, la adatta alla situazione del presente, che è quella scandita e caratterizzata dalla scienza newtoniana, e tiene in equilibrio questi due punti: un passato, dove l'argomento dell'esistenza di Dio è fondamentale, e un futuro, che è il futuro della scienza della natura; e li tiene uniti per un filo, che regge fin dove regge. Già sappiamo che reggerà per ben poco tempo. E' significativo che l'ipotesi cosmogonica venga riproposta proprio in questo saggio, a partire da tale argomentazione, e badate che nel titolo non si dice nulla dell'ipotesi cosmogonica: ce la si trova davanti a metà del saggio, all'improvviso, sebbene non si tratti certo di piccola cosa, anzi è la più geniale ipotesi dello scienziato Kant. Si può dire di più: non è solo che questo saggio kantiano si trovi in equilibrio all'interno di tutta una lunga storia; anche avoler guardare la produzione kantiana, questo saggio è una delle chiavi privilegiate per entrare nel cuore della filosofia di Kant. Se questo è vero, allora bisogna dire un'altra cosa. Che il saggio giovanile del '55, con la sua ipotesi cosmogonica, viene a essere il punto di riferimento privilegiato alla luce del quale intendere tutto lo sviluppo kantiano successivo; per tutto il Kant successivo, in maniera consapevole o no, il punto di vista privilegiato, rispetto al quale Kant per tutta la vita cerca di dare una risposta, concerne le conseguenze dell'ipotesi cosmogonica; se essa è possibile, se è una cosa plausibile, se le cose possono essere andate così, se il mondo può aver avuto origine nel modo che dice Kant, se questo è possibile, tutto il resto allora è in questione. E se quell'ipotesi è possibile, se regge, tutto il resto che Kant scrive in certo modo si può leggere come un tentativo di vedere che ne è dei valori

morali, della metafisica, della conoscenza umana, dell'uomo in genere e di Dio. Tanto più doveva parere plausibile questa ipotesi a Kant, quand'egli vedeva che anche altri l'avevano formulata dopo di lui, l'avevano riscoperta o, per così dire, reinventata, dopo che lui per primo l'aveva esposta in anni giovanili.

Abbiamo parlato del carattere ambiguo del saggio del '63; Abbiamo visto quanto spesso questo saggio sia attraversato da dubbi profondi, che stanno nell'inconscio o nel preconscio di Kant; abbiamo visto come egli esorcizzi continuamente il problema che è la verità destinale di questo saggio, come egli lo tenga lontano con una sorta di scongiuri verbali, per es.dicendo: "nessuno dubita che", "non c'è da pensare", "non vi è da temere", di ciò che invece è in questione, di cui si teme, di cui invece appare sempre più imminente e sempre più presente la sconvolgente necessità. Ora, proprio questa verità destinale del saggio, che invano viene esorcizzata da Kant, risuona in maniera singolarmente pregnante nell'ultima parola di quella frase che abbiamo letto poco fa:nella parola "nulla". E' questo il messaggio che accade in questo saggio: se l'esistenza di Dio è diversa da quella di tutti gli enti, e se noi la neghiamo, se ne conclude che tutto, tutta l'esistenza, tutto l'esistente è completamente il nulla.

Questa parola nulla, naturalmente, risuona dopo Kant in maniera sempre più incalzante, risuonerà nel giovane Fichte, risuonerà in Schelling, in Hegel, in Schopenhauer; dove già questi nomi indicano un dilatarsi di tale tematica, di tale problema, sino alla posizione più vicina a noi del problema del nulla: Nietzsche e Heidegger. Sicché, questa parola, emblematicamente collegata da Kant con il problema dell'esistenza divina, è propriamente il nulla del nichilismo contemporaneo, quel nichilismo che acquista per noi il suo senso più pregnante in Nietzsche e in Heidegger, ma non il suo senso ultimo. Chi può dire che sia il senso ultimo? Questo problema è quello che noi abbiamo di fronte e che non possiamo pensare né concluso né superato. Ma per riferirci al cammino fatto fin qui e all'esempio abbastanza prossimo del nostro commento a Bruno, potremmo spiegare la cosa in

× NELLA DIALETTICA DELLA RAGION PURA KANT GETTA A MARE ANCHE L'ULTIMO ARGOMENTO POSSIBILE PER L'ESISTENZA DI DIO-

questi termini: l'universo bruniano, quell'universo che era una infinità di mondi diversi, è diventato per noi (dice Nietzsche) "lo spettacolo rabbrividente del nulla". Di tale spettacolo rabbrividente, che lo vogliamo o no, dobbiamo farci carico. Ricorderete le espressioni nietzschiane richiamate all'inizio di questo corso: noi che eravamo figli di Dio, uomo-dio, oggi siamo soltanto l'ultimo anello di una catena di evoluzione animale, siamo un animale senz'altro aggettivo, né divino, né non divino; siamo al culmine di un processo evolutivo generato dal caso:proprio quel caso che Kant teneva lontano con quegli esorcismi verbali, dicendo, badate bene, io non sono Epicuro, non sono Democrito. Quello che rimane ora da fare è vedere come Kant tragga le conclusioni dai risultati di questo saggio. Kant trae a suo modo delle conseguenze da questo saggio, in un equilibrio instabile, legato per un capello alla tradizione e già proiettato nel futuro.

Kant trae le conseguenze del suo cammino, e bisogna riconoscergli, credo, il coraggio della coerenza, anche se si tratta di una coerenza spesso ambigua (come diceva Nietzsche, che non amava Kant, come è universalmente noto). Si tratta di una coerenza che spesso usa la maschera dell'ipocrisia filistea, che cerca insomma di essere coerente, ma nello stesso tempo di non distruggere l'universo dei valori, ma anzi, in qualche modo, di riedificarlo. Quello però che accade e che vedremo in seguito è che nella dialettica della ragion pura, come è universalmente noto, Kant getta a mare anche l'ultimo argomento possibile per l'esistenza di Dio, cioè butta a mare quel filo che teneva in equilibrio instabile la sua posizione del '63; butta a mare l'anello che legava la sua visione del mondo con la cosmologia e con la teologia tradizionali. L'anello di questa catena del passato di nuovo ci richiama alle parole di Nietzsche; Zarathustra dice: "Ecco, anche la mia ultima catena è scomparsa"; e aggiunge: orsù, lanciati e vola, in alto, in basso, a destra, a sinistra, usando cioè le ben note metafore dell'infinito cosmico nietzschiano. Siamo veramente all'altro capo di questo processo. Kant però non si limita nella dialettica a gettar a mare anche "l'ultimo argomento" e a recidere l'ultima catena che lega la filoso

X L'INTERIORITÀ DELLA LEGGE MORALE È L'ULTIMA SPIAGGIA DELL'UOMO CONTEMPORANEO

fia e la scienza alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, cioè alla teologia; egli disegna nella Dialettica, nelle tre critiche e negli altri scritti, la mappa dell'ultima spiaggia dell'uomo, disegna l'ultimo porto dove l'uomo può trovare l'ultima salvezza. Anzi, arriva a dar valore a questa sua opera di distruzione (perchè Kant svolge un'opera essenzialmente di distruzione) in interpretandola alla rovescia, presentandola come l'unico modo per garantire all'uomo i valori, presentandola come l'unica condizione perchè all'uomo sia data la libertà, la moralità, etc. Ma come potremmo definire questa ultima spiaggia in cui Kant raccoglie le sparse truppe della tradizione occidentale, dell'uomo occidentale? Direi di definirla l'interiorità della legge morale, che è un'espressione che non fa violenza alla terminologia kantiana, ma che nello stesso tempo è molto significativa per noi. L'interiorità della legge morale è l'ultima salvezza dell'uomo contemporaneo; Nietzsche direbbe l'ultimo mito; e su questa via Kant andrà tanto innanzi, anche se con la sua calma e la sua apparente bonomia e serenità, da avere il coraggio di dire come nessuno prima di lui che i valori morali si fondano interamente sull'interiorità della coscienza morale, sulla interiorità della ragione; della ragion pratica, la quale è legislatrice in senso morale, così come la ragion pura è legislatrice in campo naturale, rispetto al mondo della natura fenomenica. Duplice carattere legislativo della ragione che assorbe in sé tutte le proprietà che prima erano di Dio. Dio architetto del mondo è diventato coscienza trascendentale che dà forma al mondo; Dio che dà la legge morale all'uomo, è diventato la ragione che dà la legge della condotta all'uomo. Kant arriverà a dire, sempre con la sua calma, che il fatto per cui la legge morale dettata dalla coscienza interiore coincide con la rivelazione cristiana, è, per dir così e da un punto di vista di principio, una pura coincidenza.. Capita che di fatto quel che mi detta la ragione come mio dovere, come imperativo categorico che deve reggere la forma delle mie azioni, corrisponda alle massime del Vangelo. Non si vuol dire "per caso"; un uomo sinceramente credente come Kant non può dirlo. La coincidenza però è a posteriori, e quindi, in via di principio, non vale nulla, non ha alcun peso determinante per la mo

X DIO NON È PIÙ UN FETICCIO, MA È L'INTERIORITÀ DI OGNI COSA E INNANZI TUTTO DEL PENSIERO E DEL SENTIMENTO DELL'UOMO -

rale. E se, al limite, fosse possibile dimostrare filologicamente che il Vangelo è stato mal trasmesso, e che in fondo diceva tutto il contrario, Kant concluderebbe: sbaglia il Vangelo, dice giusto la voce interiore della mia coscienza, la legge morale che è inscritta dentro di me, con buona pace della rivelazione, della morale cristiana e della chiesa che la propugna e difende. Questa maniera di ragionare, al di là della prudenza che accompagna il discorso kantiano, è alla lettera uno "spaccio" a Dio, addirittura dal cielo stesso della legge morale. Non soltanto dal cielo fisico della cosmologia; Dio è addirittura spacciato dalla morale, perchè la morale è dentro di noi, è autonoma, e noi non abbiamo da apprenderla da nessuno. Ma qui è impossibile non ricordare una volta di più Bruno, il quale diceva che la luna non deve cercare il suo sole fuori di sé. Vi è una perfetta congruenza, una perfetta conseguenza, con le proposizioni bruniane circa la presenza di Dio "per tutto", circa il carattere interiore dell'essenza del divino. Dio non è più un feticcio, una cosa, ma è l'interiorità di ogni cosa e quindi, innanzi tutto, del pensiero e del sentimento dell'uomo. Vi è una perfetta conseguenza tra questa posizione bruniana e la posizione kantiana che ora richiamavamo. C'è una perfetta conseguenza tra la rivendicazione da parte di Bruno della religione filosofica, del filosofo che ha il diritto a fingersi il suo dio, a costruirsi il suo dio come vuole, e questa difesa dell'autonomia del libero pensiero morale che Kant svolge nelle sue opere. Basterebbe leggere lo scritto sull'illuminismo di Kant per trovare ulteriori analogie, basterebbe ricordare quello che, nonostante il tono prudente, capitò a Kant in conseguenza dei suoi insegnamenti morali e religiosi. Come sapete intervenne la censura da parte dello stato prussiano, l'obbligo a non scrivere più di cose di religione; ma soprattutto dobbiamo pensare a quello che accadde dopo, quando in tutte le facoltà di teologia si scatenò una battaglia fra i tradizionalisti e i kantiani. La morale kantiana era la morale dell'uomo libero, della libertà, della laicità del pensiero, contro la tradizione teologica.

Apriamo una parentesi metodologica dedicata al tema dell'interpretazione del non detto; una seconda parentesi, dedicata a Laplace, dovremo invece sopprimerla per motivi di tempo. La questione del "non detto" è una sorta di elemento ricorrente che dà un senso e una unità al tipo di analisi che cerchiamo di condurre questo anno. Si tratta di guadagnare ogni volta, riprendendo le varie tappe di questo corso, una visione più panoramica, più profonda. Il tema era quello del senso della svolta kantiana operata attraverso il saggio del '63.

Ricorderete che quel che sostenevamo era una sorta di premonizione kantiana di cui abbiamo colto l'eco in quell'ultima frase del saggio (l'ultima che abbiamo letto noi, non la frase conclusiva del saggio stesso), frase che si concludeva con la parola "nulla"."La differenza dell'esistenza di Dio dall'esistenza propria delle altre cose sta proprio in questo: che la negazione della divina esistenza è completamente il nulla". Ricorderete come abbiamo "giocato" con la parola "nulla" e come abbiamo ravvicinato l'assonanza di questa parola con il tema del nichilismo e con gli esiti che da Schelling, a Hegel, a Nietzsche, a Heidegger ci conducono a quell'esperienza nichilistica dalla quale il corso è partito. Abbiamo ricordato come la posizione kantiana, nel saggio del '63, sia ancora una posizione di compromesso, come in bilico. Kant trova un punto di equilibrio instabile nel quale il meccanicismo dispiegato è consentito da quello che egli crede sia l'unico argomento possibile per dimostrare Dio. Tutto precipiterà verso ciò che noi chiamiamo nichilismo dell'età presente; nella Ragion pura infatti, nella Dialettica, Kant metterà in luce che dimostrazioni dell'esistenza di Dio non se ne possono dare, o sono fuori portata. Ma non è tutto qui il discorso kantiano nella Dialettica; lo vedremo in seguito, cercando di dare un senso a ciò che accade nella Dialettica a differenza di ciò che accade nel saggio del '63.

Ricordavamo che se è vero che Kant è per un lato molto prudente (donde le accuse nietzschiane di ipocrisia filistea), da un altro lato bisogna riconoscergli il coraggio, non solo di

aver affrontato in maniera così chiara tutta la questione della cosmologia sotto il profilo del newtonianesimo, ma di aver fatto nella Dialettica molto di più. Kant nella Dialettica ha dato "spaccio" a Dio addirittura dall'ambito morale e non solo dai cieli. Dio non è più il principio della morale; il principio della morale è la ragione, è la voce interiore; Kant porta a compimento l'interiorizzazione totale dei valori.

Riproponiamoci ora la questione: che accade nel saggio kantiano del '63? Che accade attraverso ciò che dice questo saggio? Indichiamo alcuni punti essenziali.

1) Per comprendere ciò che accade in questo saggio dobbiamo assumere una prospettiva molto ampia. La ragione di questo allargamento della prospettiva dovrebbe emergere alla fine. Che significa assumere una prospettiva più ampia? Si tratta di riportarci all'origine del problema cosmologico, così come lo vedemmo all'inizio del corso; a quell'origine in cui gli astri erano, nel senso pieno, divinità, o erano esperiti come divinità; non c'era un nesso simbolico astratto tra l'astro e la divinità: l'astro era materialmente la divinità. Gli astri erano i signa, le costellazioni che accennano all'uomo, che manifestano e che stimolano l'interpretazione dell'uomo, il quale si trova di fronte all'immenso del cielo, nel senso che si trova di fronte all'immenso destino, all'immenso della divinità che incombe su di lui e che penetra nella sua esperienza.

2) Avevamo ricordato come questa esperienza originaria, rispetto alla quale noi siamo così lontani, impallidisca molto lentamente nella storia della cultura. Ancora in Aristotele il cielo conserva una sua dignità superiore e la cosmologia è ancora teologia. Si faceva riferimento alla Metafisica, la quale è distinta in due parti: dapprima tratta l'ente in quanto ente ed è metafisica in senso stretto, poi tratta l'Ente Sommo, cioè Dio, ed è metafisica in senso speciale, cioè teologia. Ma questo nesso metafisica-teologia è già impostato da Aristotele razionalisticamente.(La Metafisica è il primo trattato scientifico dell'occidente,) anche se esso comprende ragione e divinità, cosmologia, fisica e metafisica; questo nesso si ripresenta ancora nelle successive esperienze della cultura occidentale. Facevamo l'esempio di Co

pernico e di Keplero, mostrando come l'uno e l'altro, pur essendo gli iniziatori della grande rivoluzione scientifica moderna, e pur avendo motivato, Copernico in modo particolare, quella rivoluzione bruniana sul piano speculativo, restino non dimeno agganciati alla tradizione cosmologica protostorica e remota; le loro scoperte scientifiche muovono da punti di vista ancora impregnati di senso teologico e morale. Proprio quel senso teologico e morale che Bruno rivendica, ma che con Hume e Kant giunge al crollo totale. Dal mondo è esclusa ogni motivazione morale, ogni motivazione antropologica, e alla fine anche ogni motivazione teologica. Al termine di questa parabola avevamo ricordato il celebre aneddoto relativo a Laplace, che sembra emblematicamente concludere tutto un ciclo della cultura occidentale (a Napoleone che chiedeva come mai nella sua meccanica celeste non si facesse riferimento a Dio, Laplace rispondeva: "Perchè era un'ipotesi non necessaria".). Questo episodio, vero o inventato che sia, esprime con efficacia l'avvenuto "spaccio" di Dio. da ogni questione relativa al cielo e al mondo.

Finora abbiamo rianimato un panorama molto ampio entro il quale guardare il saggio kantiano del '63. Ora riproponiamo il senso della lettura kantiana che abbiamo svolto sin qui; ci chiediamo qual è il significato del detto di Kant, che cosa accade in quel detto.

In quel detto, dal punto di vista di Kant accade il contrario di ciò che Kant pensa. Kant pensa che il significato di quel detto sia: "Non vi è da temere l'ateismo", poiché esiste la possibilità di risalire fisico-teologicamente dal mondo a Dio. Perciò si può lasciare spazio al meccanicismo newtoniano, a una considerazione strettamente razionalistica dei fenomeni cosmici, dal momento che comunque c'è un punto che tiene insieme tutto l'universo, che è il punto della imprescindibilità di Dio e della sua creazione. Kant crede di dire questo; ma di fatto, nella nostra prospettiva, sta dicendo che Dio, cioè i valori morali, vengono espulsi dalla considerazione cosmologica della vita. Noi abbiamo poi tradotto tale esperienza in questa frase: ciò che accade nel detto di Kant è il passato inteso come destino futuro.

Potremmo ridire questa frase così: il destino del detto

è il passato che attende al varco nel futuro. Ciò che "accade" nel detto è appunto il destino futuro. Il futuro quindi non ci appartiene, perchè ogni futuro proviene da un passato più profondo di quanto noi, nel nostro presente, non possiamo vedere. Che il futuro non ci appartiene è una tipica tesi di Peirce, quella tesi che insegna: il significato dell'uomo appartiene agli altri uomini, agli altri uomini futuri. Peirce parla espressamente del significato della vita e della morte. Io non posso dire qual è il senso della mia vita e della mia morte; ciò è, per così dire, un messaggio, un segno che viene inviato agli uomini del futuro: loro diranno qual è il significato della nostra vita e qual è il senso della nostra morte. Noi che incarniamo il detto, il detto che dice e che dicendo nasconde, non possiamo saperne nulla. Noi siamo il detto che dicendo nasconde l'evento di quello stesso detto; ma tale evento viene da troppo indietro e che va troppo avanti perchè noi ne possiamo avere la consapevolezza del senso, scoprirne il significato.

Chiamiamo evento del detto quello che avviene nel detto stesso. Nell'evento del detto dobbiamo però distinguere due cose: una è l'evento del detto stesso, il detto che accade; l'altra è il significato del detto (intendendo due cose diverse per significato e senso: intendendo per significato ciò che il detto dice; per es.: Kant dice nel '63 che c'è una via per dimostrare Dio). Il significato è tutt'altra cosa dall'evento del detto, dal fatto che il detto accade e che accade provenendo da un lontano passato, e muovendosi verso un destino futuro che ci attende al varco. Chiamiamo invece "senso" del detto quel che accade in futuro circa quel detto stesso.(Ad es., per quanto riguarda il saggio kantiano del '63: il suo senso è la morte di Dio, il nichilismo futuro).

Ciò che accade nel detto non è quindi soltanto, o essenzialmente, il significato, ma è un senso che sta al di là; è perciò evidente che ogni parola, oltre ad avere un significato, anche si intrama col destino; e il destino è in sostanza ciò che accade al significato. Ciò che accade al significato, poi, è la fine del significato, il suo compimento (il significato non sa qual è il suo compimento; esso è ciò che lo attende al varco

nel futuro). Ad esempio Kant non sa qual è il fine, il compimento del suo dire, sebbene già ce ne dia una premonizione nella Dialettica dove si vede che il senso vero della sua indagine è che Dio non si può dimostrare; il significato comincia precipitare verso una fine prossima futura, cioè verso il suo senso futuro.

KANT

Torniamo alla nostra analisi del rapporto evento-significato-senso. Se è vero tutto ciò che abbiamo letto, allora l'evento del significato è una riappropriazione concentrica del suo destino (del destino del significato). Riappropriazione che insieme rinvia a un nuovo destino, a un nuovo circolo di riappropriazione. Che significa ciò? Quel che stiamo cercando di chiarire è in fondo il circolo ermeneutico. Innanzi tutto, perchè l'immagine del circolo. Essa sta a simboleggiare che dove c'è un futuro, c'è contemporaneamente un passato di quel futuro, sicché ogni riappropriazione del destino del significato non dice solo qual è il senso del futuro, ma, proiettandosi all'indietro, dice qual è il senso del passato. (L'uomo non ha un passato stabilito e non deve solo decidere circa il futuro; la decisione circa il futuro decide anche per il passato, l'orienta altrimenti. Vi è un futuro perchè noi ci orientiamo altrimenti nel passato; la possibilità del futuro è aperta da una nuova possibilità del passato). Perciò ora si può capire perchè dicevamo che il destino del detto è il passato che attende al varco nel futuro: quello che attende al varco nel futuro è sempre un circolo che lega insieme passato e futuro. Quando Bruno ad esempio sente la urgenza di dire alcune cose che si riferiscono al futuro dell'umanità (dobbiamo riformare il rapporto filosofia-religione,etc.), quando Bruno dice queste cose, le dice sulla base di una reinterpretazione del passato.

Facciamo un altro esempio che ci è più vicino: quando Marx deve dire qual è il futuro della società capitalista, non lo può dire se prima non dice qual è il senso del passato della società capitalista; cioè deve prima dire qual è stato il senso della storia passata dell'umanità per poter dire quale sarà il suo futuro. Questo duplice aggancio è proprio di ogni interpretazione: l'interprete dà una fisionomia a ciò che l'uomo è, cioè

a ciò che l'uomo è stato, nel senso del Wesen, della sua essenza, della sua provenienza; tutto ciò apre la via per dire quale sarà il suo futuro. L'immagine del circolo indica quindi questa bipolarità passato-futuro.

Ora si tratta di spiegare l'altra immagine oscura, ossia quella della riappropriazione concentrica del destino, del segno che invia a un nuovo circolo. Ciò significa, per es., che quando ci chiediamo qual è il senso del detto kantiano, noi ci stiamo riappropriando di Kant, del suo significato. Cioè, noi ci riappropriamo del passato, rifacciamo nostro il suo senso. Noi così rendiamo il passato parte integrante e operante della nostra esperienza. La storiografia è alla ricerca di una ricostruzione "oggettiva" dei fatti, ma si può chiedere: che cosa è oggettivo nel significato di Kant? Che cosa fa Kant, scrivendo il saggio del '63, se non ciò che noi ora facciamo, cioè riappropriarsi di un passato? dove e quando esiste una esperienza storico-oggettiva? Il problema è sempre quello della riappropriazione del senso e del significato e non quello della oggettività del significato, che non esiste mai e che è solo un mito obiettivistico della scienza. Ma allora l'immagine del circolo e della riappropriazione non dicono nient'altro se non quello che diceva Bruno, per cui noi siamo di fronte a un infinito in cui il centro e la periferia coincidono. Noi stiamo facendo l'esperienza di questa verità, del senso di quel detto. Il significato di quel detto era il copernicanesimo, ma il senso di quel detto è per noi il carattere ermeneutico totale dell'essere umano. Sicché, ogni volta che noi ci installiamo in un centro di riappropriazione, noi dobbiamo metterci in un rapporto di riappropriazione nei confronti del senso di quel detto, stabilendo un nuovo cerchio e disegnando una nuova circonferenza, la quale invia a un altro centro ancora e a una nuova circonferenza. Ripensiamo l'esempio di prima: Marx che vede tutta la storia umana come storia della lotta di classe e che definisce tale storia "preistoria", storia non ancora umana; egli dice che da qui in avanti, attraverso un rovesciamento dialettico delle condizioni materiali stesse, nascerà una società più umana, non più caratterizzata dalla lotta di classe. Ma Marx, dicendo questo, non fa altro che disegnare al tempo stesso il

cerchio della sua interpretazione e l'orlo di una nuova interpretazione, perchè il senso di quel che sta dicendo dipende da noi; esso attende al varco nel futuro. Si può parlare perciò di una centralità sempre fittizia dei cerchi di riappropriazione, di un decentramento continuo. In ogni interpretazione è in questione il significato totale, complessivo dell'uomo, in avanti e all'indietro; in avanti perchè all'indietro. Ma questo significato complessivo è sempre vissuto a partire da una centralità fittizia, da una centralità in movimento. Se volessimo divertirci a rivestire queste immagini con i concetti della cosmologia contemporanea, ci accorgeremmo della loro perfetta congruenza. La cosmologia contemporanea, dopo aver distrutto la centralità della terra e poi la centralità del sole, sta dicendo che l'universo procede nella curvatura dello spazio-tempo, dove ogni centro si muove. Queste immagini della cosmologia fisica sono proprio quelle che tornano opportune per noi per descrivere la storicità ermeneutica nella quale si trova a dover vivere l'uomo contemporaneo.

Ricapitolando, avevamo detto che in ogni interpretazione è sempre in questione il significato totale dell'uomo visto da una centralità sempre fittizia. (la centralità è sempre in movimento verso una periferia futura). Che cos'è peraltro l'evento? Finora lo abbiamo guardato dal punto di vista del detto. Ma l'evento del detto è d'altra parte anche l'evento del non detto, cioè dell'escluso (l'escluso del detto, la cui esclusione rende possibile quel detto). Nella dialettica nietzschiana tra Apollo e Dioniso, per vedere Apollo bisogna che Dioniso sia l'escluso e viceversa; l'uno è il non detto dell'altro, l'uno è l'escluso dell'altro. Ma quel che caratterizza l'escluso è che esso ritorna: il ritorno del non detto è precisamente quel passato che ci attende al varco nel futuro. Un esempio di Foucault: se è vero che l'occidente è il giorno che sorge con la sua luce, facendo cedere nelle tenebre l'oriente (l'oriente diventa il mitico, ciò che sta al di là del tempo storico, il mondo della favola), se questo è vero, allora è anche vero, dice Foucault, che con l'oriente noi dovremo fare i conti, perchè l'oriente, escluso nella nostra civiltà e cultura, torna, si ripresenta, è il

× A SECONDA DELLA CENTRALITÀ CHE NOI OCCUPIAMO L'ESCLUSO È ORA QUESTO ORA QUELLO – L'EVENTO È, INSIEME, EVENTO DEL DETTO E ESCLUSIONE DEL NON DETTO –

non detto che attende di essere detto essendo il fondamento del nostro dire.

A seconda della centralità che noi occupiamo, però, l'escluso è ora questo ora quello. Qui interessa la struttura originaria dell'esclusione, per cui l'evento è, insieme, evento del detto e esclusione del non detto. Ciò che qui accade allora è nient'altro la proprietà del segno: il detto, quel detto che noi chiamiamo significato (e il significato è una parte del segno), ha la proprietà di avvicinare allontanando. Se il segno, che indica, che rende presente qualche cosa, avvicina, proprio nel modo di trarre nella presenza, disegna anche una radicale distanza. Perchè se si deve indicare o avvicinare qualcosa, l'esperienza da cui si parte è una radicale lontananza; questa lontananza è resa vicina e quindi, al tempo stesso, resta lontana. Render vicino non vuol dire identificare, dare la cosa in carne e ossa, ma anzi dare il segno della lontananza della cosa. La cosa è indicata perchè non l'abbiamo; la cosa detta perciò resta sempre, proprio perchè è detta, non detta. Questa è la natura e del segno e di noi che interpretiamo. Tornando all'immagine del circolo: poiché il dire stabilisce un centro e una circonferenza, noi misuriamo la distanza dal centro alla circonferenza; essa ci è avvicinata come nostra circonferenza, ma ci è anche allontanata come ciò che non sta nel nostro centro. Ciò che sta nel nostro centro noi non lo possiamo dire; è quel senso che dobbiamo affidare al futuro, ma che quando verrà detto non verrà detto come centro, ma come nuova periferia, come nuova distanza. Perciò in ogni esperienza ermeneutica si ripercuote indefinitamente l'esclusione originaria, originaria in quanto è all'origine di ogni interpretazione. Nella concreta esperienza della riappropriazione che noi facciamo, ogni riappropriazione è un chiamare vicino che è allo stesso tempo un distanziare, distanziare che attende nel futuro una nuova riappropriazione (sulla questione dell'infinito risalire, dell'infinito come originario, Kant avrà da dire la sua nella Dialettica, e questo lo vedremo in seguito).

Proviamo ora a rivedere la posizione kantiana alla luce di ciò che sin qui ci è risultato: il centro del detto kan

X PER K. TUTTO NEL MONDO SI DETERMINA IN FORMA MECCANICISTICA - K. ESPELLE DAL MONDO TUTTI I VALORI ANTROPOLOGICO/MORALI NON PER DISTRUGGERLI, MA PER PORLI FUORI DAL CONDIZIONAMENTO SPAZIO-TEMPORALE -

+ TOGLIERE I VALORI DAL MONDO NON È UN MODO PER PRESERVARLI ?-

tiano (ignoto a Kant), il suo senso, è che esso spoglia il mondo di ogni valore, affermando il carattere noumenico di Dio e dei valori. Nel far ciò Kant affida il mondo alla scienza tecnologica (egli nel saggio del '63, si propone di dimostrare che niente nel mondo ha significato morale o si basa sulla centralità del rapporto uomo-Dio; tutto nel mondo si determina in forma meccanicistica). Kant espelle dal mondo tutti i valori antropologico-morali, ma non per distruggerli (non è questo il significato del suo detto), anzi, per porli in una dimensione noumenica, cioè fuori dal condizionamento spazio-temporale. Ma nel far ciò, quel che accade nel suo detto è la spoliazione della terra di ogni valore, accadimento che indirizza l'uomo al non senso cosmico, all'assenza di fondamento di ogni valore morale.

Noi peraltro abbiamo fatto vedere ciò che avviene in Kant come evento che era in cammino già prima di kant e che aveva il suo atto di origine nella ratio greca, in Aristotele, anzi già al tempo di Erodoto; e già lì manifestava quel tipo di distanza che la ratio occidentale avrebbe sempre tentato di colmare, riproducendola indefinitamente sino all'ultima conclusione, che è quella nichilistica. Ma quale sia il senso futuro del nichilismo nel quale noi viviamo, non lo vediamo; il senso del nichilismo non è il nichilismo; nella misura in cui cominciamo a vedere questo senso, cominciamo anche a sperimentare l'impallidire del nichilismo, e così noi cominciamo a vedere che cambia anche il senso del passato e anche il senso del significato di Kant. Kant infatti spoglia il mondo di ogni valore; questo è quel che il futuro destinale dimostrerà, anche se egli credeva di salvaguardare i valori nel mondo noumenico. Questo però è, quel che dice il nichilismo, è quel che dice quell'interpretazione che pone il suo centro nell'esperienza nichilistica della vita. Ma ora domandiamo, alla luce della riflessione fatta (cioè che anche il nichilismo non è l'ultimo senso): togliere dal mondo i valori non potrebbe essere un modo per tenerli in vita, per tenerli in serbo e salvaguardarli per il futuro? Secondo questa ulteriore riflessione l'operazione kantiana, che alla luce del nichilismo a noi appare come la spoliazione del mondo da tutti i valori, potrebbe in seguito rivelare sensi a noi sconosciuti

che in qualche modo salvaguardano il valore per un futuro destinale che ancora noi non sperimentiamo. Non avanzo questo esempio perchè credo che sia così, ma per mostrare che ogni orlo del presente non conosce se stesso e deve affidarsi al futuro e accettarlo.

Queste ultime considerazioni ci consentono di chiederci non solo cosa accade nel saggio kantiano del '63, ma come noi siamo collocati rispetto a Kant. Per prima cosa bisogna dire che noi siamo collocati di fronte a Kant "storicisticamente"; non siamo infatti in grado di guardare il passato se non storicisticamente; siamo ancora presi da questo destino, anche se cerchiamo di comprendere i limiti di una visione storicistica dell'universo e dell'uomo. Inoltre, siamo collocati "scientificisticamente" nei confronti di Kant; abbiamo solo da opporgli una scienza più raffinata (la scienza di Einstein di fronte a quella newtoniana di cui si serviva Kant) e come Kant pone certi problemi morali sulla scorta di Hume, noi possiamo porli sulla scorta di Freud, il che cambia i conti perchè sia Einstein che Freud conducono all'ultimo paradosso della ratio occidentale. Infine noi siamo atteggiati verso Kant "nichilisticamente", sulla base di quell'esperienza dell'alienazione, della negazione del progresso, della morte di Dio, della storicità della metafisica, che ci hanno condotto sull'orlo dell'esperienza della ratio. Tutto ciò ci ha anche condotto a riflessioni non casuali sulla natura del segno, cioè di ogni interpretazione in quanto essa coinvolge segni, e ci chiediamo pertanto cosa sono i segni, noi che sappiamo che nella protostoria i segni sono gli astri. Se è vero che noi siamo atteggiati nei confronti di Kant storicisticamente, scientificisticamente,e nichilisticamente, allora la riappropriazione di Kant che stiamo compiendo, cioè il tentativo di spiegare il senso del suo detto, ha a sua volta un senso. Soprattutto perchè non pretende di dire "tutto", perchè ha valore solo se produrrà conseguenze future, come diceva Peirce, solo in quanto si intrami con un futuro che cambierà completamente la cifra di quel che stiamo dicendo.

Il detto, l'ambito del significato, ignora le conseguenze (il senso) del proprio dire. Il dire d'altra parte è un

evento destinale, un evento che attente al varco nel futuro. Nel nostro sforzo di atteggiarci verso Kant in un certo modo e nella nostra consapevolezza che questo sforzo ci tiene tuttavia ancora strettamente legati a Kant, perchè noi siamo ancora strettamente scientifici, storici, soggettivisti, cioè siamo ancora sull'orlo di questa alienazione della ratio europea, nel tipo di rapporto che noi istituiamo con Kant, è da vedere allora solo una preparazione, una possibile apertura, un cominciare a interpretare diversamente.

Abbiamo la consapevolezza di essere ancora, fino in fondo, occidentali, razionalisti, metafisici, e ciò appartiene allo stile stesso del nostro lavoro: noi siamo ancora totalmente presi in questo circolo, il cui centro ha certo cominciato a vacillare, ma, forse, solo a vacillare. Quando per es. Heidegger dice che Sein und Zeit è un'opera incompiuta perchè mancavano le parole, perchè non c'era un linguaggio per poter continuare nella direzione aperta, egli diceva a suo modo ciò che stiamo sperimentando ora: l'impossibilità di atteggiarsi in altro modo, unitamente però all'esigenza di atteggiarci in altro modo.

Tuttavia possiamo osare il tentativo di mostrare alcune indicazioni positive: noi non possiamo fare a meno di atteggiarci storicisticamente, ma che significa oggi atteggiarsi storicisticamente? Proprio lo spirito storico ha creato in noi la consapevolezza che l'orlo della storia è la preistoria e che la comprensione della storia esige la riappropriazione di un evento che precede la storia. Noi oggi siamo in tal modo condotti al problema della origine dell'animale-uomo (nel che risuona l'eco dell'animale umano di Marx e di Nietzsche, orfano di Dio) e al problema della sua origine. Non è un caso che tutto lo storicismo contemporaneo finisca per produrre un interesse spasmodico verso queste scienze: l'archeologia, l'antropologia, l'etnologia, accanto alla cosmologia. Questo interesse per le scienze umane ha due facce: da un lato è la piatta applicazione di moduli tecnico-scientifici ai problemi dell'uomo preistorico, dell'uomo di altre civiltà non europee; dall'altro è la riappropriazione del senso storico attraverso l'allargamento dei nostri interessi al di là dell'uomo storico.

X IL CIRCOLO ERMENEUTICO CONDUCE ALLA CONSAPEVOLEZZA DEL = L'ESSERE PER LA MORTE –

Nella metafora di Foucault di prima, Oriente è tutto ciò che non è Occidente, che non è storia della metafisica, storia della scienza occidentale. Proprio Nietzsche aveva aperto la strada in questo senso, con la sua categoria del dionisiaco, rendendosi conto che Omero non era "il mattino" ma la "sera". Che significa però questo allargamento dell'interesse storicistico al di là della storicità? Se sentiamo Nietzsche, tutto ciò andava fatto in funzione del "vitale", non sottomettendo alla scienza anche questi aspetti, ma ridando fiato al vitale, a quella vita che nell'occidente moriva. Ma la vita è sempre per Nietzsche interpretazione della vita; è la vita, cioè, nei termini di Bruno, dove la vita va intesa in senso magico-ermeneutico come interpretazione, cioè, ancora nel senso di Bruno, come rinnovamento degli dei, come reinterpretazione dei valori ("nuove tavole dei valori" diceva Nietzsche). Seguendo queste indicazioni dobbiamo dire che l'allargamento del senso storico dell'esistenza al di là del senso storico, nel preistorico, significa l'appropriazione di quell'evento che è il vitale; l'evento sarebbe dunque il vitale. Ma sappiamo tutti quanto ciò sia ambiguo: quello che Nietzsche definisce il vitale resta per noi da pensare.

Si può dire tuttavia qualche cosa al di là di Nietzsche: l'interpretazione sulla vita e della vita, avendo a che fare col segno, e quindi mettendo in gioco quella distanza-vicinanza che prima richiamavamo, ha a che fare con una dialettica che è l'antichissima dialettica Eros-Thanatos; la interpretazione della vita è il polo Eros-Thanatos, in senso cosmologico, beninteso. Questa polarità Eros-Thanatos è precisamente il senso della cosmologia di Peirce. E sappiamo tutti, d'altro canto, che il senso di questa polarità è per altro verso indagato da Freud, il che è vero anche di Heidegger: il circolo ermeneutico conduce alla consapevolezza dell'essere per la morte. Allora il dilatarsi del senso storico dell'uomo d'oggi non è l'appropriazione dello spirito scientifico della storia; anzi questo allargamento del senso storico dell'esistenza al di là dei confini dello storicismo europeo, verso la preistoria e la protostoria, significa, più profondamente, la capacità di pensare il nesso Eros-Thanatos, che è poi il nesso segno-cosmo. Questo pare essere il futuro de

stinale che ci viene proponendo.

Noi oggi ci rendiamo conto, vediamo, come ogni progetto scientifico vien meno, impallidisce; ogni età storica dell'Europa sogna progetti scientifici infiniti, e ogni età ne sperimenta il declino. Ma questo è precisamente il destino storico della ratio europea, perchè quel che l'uomo fa ha un altro senso da quello che la ratio immagina e tale senso cambia i connotati di quel che l'uomo viene facendo. E quel che ora noi immaginiamo sia il nostro compito (allargarci ai destini protostorici per avere un nuovo futuro e quindi un nuovo confronto con l'evento) anche questo impallidirà; sebbene sia anche vero, per noi, che ci troviamo di fronte a una decisione cruciale: se si voglia ancora mantenere l'atteggiamento scientifico (il quale dichiara che questo è il centro inamovibile e il resto è la periferia), se cioè si voglia decidere per l'inamovibilità dell'interpretazione scientifico-storica della vita, oppure no. Noi, che tuttavia siamo ancora catturati da questa maniera di vedere, stiamo però scoprendo che il centro non c'è più. Dire che c'è sempre un altro centro che si scorge oltre, significa dire che il centro è assente e che noi dobbiamo vivere e pensare questa assenza. E' essenzialmente questo pensiero che è cosmico, di una cosmicità che ci rinasce fra le mani e che in quanto disegna l'arco del futuro, disegna anche l'arco del passato. Perciò ora non ci stupisce più che in Heidegger risuonino le stesse immagini della cosmologia protostorica. Proprio Heidegger disegnava il passato della cosmologia protostorica, riviveva le immagini della cosmologia protostorica, anche se non si rendeva conto di farlo, o faceva tutto questo in accordo con l'età della scienza e della tecnica nella quale viviamo e per la quale siamo proiettati verso una nuova cosmologia. Questo pensiero cosmico, però, non è il pensiero cosmico della protostoria , non è il pensiero cosmico mitologico, della centralità di un'interpretazione proveniente dalle stelle, dal divino, dalla circolarità eterna dei cieli, che in quella interpretazione riproduceva le stesse figure in un eterno ritorno dell'universo al suo alfa e al suo omega. Questo noi ora lo vediamo e lo diciamo, e, poiché lo vediamo, non è più "nostro", non lo possiamo più esperire: è il nostro passato,

e perciò esso indica un futuro da pensare, un futuro il centro del quale si sottrae a ogni definizione e quindi a ogni scienza. Noi non siamo introdotti allora nemmeno verso una nuova "scienza" cosmologica; noi siamo piuttosto avviati, mediante un'esperienza di pensiero che per tradizione chiamiamo ancora "filosofia", a far accadere l'evento di questa esperienza stessa: l'esperienza di un nuovo senso cosmologico della vita. Noi siamo chiamati a "dire" il significato di questa esperienza, lasciando che il suo senso futuro si faccia da sé.

IDEA { PSICOLOGICA / COSMOLOGICA / TEOLOGICA } RISPECCHIANO LA STRUTTURA METAFISICA DI WOLFF

K K. SA BENISSIMO CHE NELLA COSMOLOGIA E' IN QUESTIONE LA TEOLOGIA

0 L'INTELLETTO PROCEDE IN MODO SINTETICO, UNIFICA LE MOLTEPLICI INTUIZIONI SPAZIO TEMPORALI IN CONCETTI —

19
20
21

La Dialettica della Ragion Pura di Kant costituisce un topos storiografico. Come si sa, la Dialettica riguarda i concetti della Ragione da Kant definiti "idee" La Dialettica considera la ragione come facoltà dell'incondizionato. Le idee sono tre: 1) psicologica 2) cosmologica 3) teologica, esse rispecchiano la struttura della metafisica razionale di Wolff da cui Kant prende questa partizione e questa terminologia. La metafisica, dunque, si divide in psicologia razionale o scienza metafisica dell'anima, cosmologia razionale o scienza metafisica del mondo e teologia razionale o scienza metafisica di Dio. Noi prendiamo in esame la Dialettica alla luce del percorso sin qui compiuto e della sua peculiare "ottica".

Rivolgiamo, per esempio, questa domanda alla Dialettica di Kant: che ne è dell'esperienza cosmologica una volta che è stata presa nella rete della Dialettica trascendentale della Ragion Pura? (L'immagine della rete si riferisce alle antinomie che poi tratteremo)

Questa domanda è abnorme, è un'enormità, è un vero e proprio errore storiografico. Infatti, come si può chiedere conto a Kant della esperienza cosmologica se proprio l'esperienza, nei termini di Kant, è stata esclusa dall'idea cosmologica? Kant, alla nostra domanda, potrebbe allora solo rispondere che di tale esperienza non ne è nulla. Ma ciò di cui noi facciamo questione é proprio quest'esclusione, questo "nulla". Questo é il punto di vista da cui ci confrontiamo con la Dialettica di Kant. In certo modo interroghiamo Kant facendo un passo indietro rispetto al contesto del detto kantiano, perché inquisiamo il senso del significato di quel detto.

Stabiliamo ora un punto di contatto con il detto kantiano, vedendo come Kant definisce l'idea cosmologica. Nella Dialettica si legge: "Io chiamo tutte le idee trascendentali in quanto concernono la totalità assoluta della sintesi dei fenomeni, concetti cosmologici, parte a causa, appunto, di questa totalità incondizionata su cui si fonda il concetto dell'Universo che é, esso stesso, un'idea, parte perché esse tendono unicamente alla sintesi dei fenomeni, laddove la totalità assoluta della sintesi delle condizioni di tutte le cose possibili in generale darà luogo ad un ideale della Ragion Pura che é affatto distinto dai concetti logici, benché stia, tuttavia, in relazione con essi."

Kant dice dunque che le idee trascendentali concernono la totalità, la sintesi dei fenomeni. L'intelletto procede in modo sintetico, unifica le molteplici intuizioni spazio temporali in concetti; però unifica sempre "qui" ed "ora", ossia in determinate condizioni. L'idea riguarda invece la sintesi ideale totale. Kant chiama "concetto cosmologico" questa sintesi. Da un lato di tratta di una totalità incondizionata su cui si fonda il concetto di universo, che non é propriamente un concetto, ma una idea (l'Universo non é un oggetto); in secondo luogo Kant chiama i concetti cosmologici "idee" perché essi hanno un punto di contatto con quello che Kant chiamerà "l'ideale trascendentale della Ragion Pura, ossia l'idea di Dio. Questo significa che le idee cosmologiche sono sulla strada dell'ideale della Ragion Pura ossia Dio; perciò Kant ribadisce il nesso cosmologia – teologia di cui si era già occupato nel saggio del '63. Con quella sistematica potenza di pensiero che lo contraddistingue, Kant non molla la presa; sa benissimo che nella Cosmologia è in questione la Teologia.

Ciò che maggiormente ci interessa ora è però di porci due problemi:

1) che significa totalità incondizionata?

2) cosa significa che il concetto di Universo è esso stesso un'idea?

Affrontiamo il primo punto: quali sono le caratteristiche di ciò che Kant definisce "totalità incondizionata? Potremmo distinguere la questione in 5 punti, riassumendo ciò che Kant dice in vari passi della Dialettica:

1) il concetto di totalità non è un"prodotto" della ragione, come viene talvolta affermato erroneamente, perché dice Kant, "la ragione non produce propriamente alcun concetto."La ragioneinvece, assume il concetto dell'intelletto e lo libera dalle costrizioni o limitazioni cui l'intelletto sempre soggiace (ossia le condizioni spazio temporali). L'intelletto è vuoto se l'intuizione non gli fornisce la materia cui applicare le categorie. La Ragione (alla quale non corrisponde alcuna intuizione, alcuna materia) non produce concetti, ma assume quelli dell'intelletto, liberandoli però dalle condizioni materiali che sono proprie di ogni giudizio intellettuale.

2) Ciò significa che la Ragione estende il concetto dell'intelletto al di là dei limiti dell'empirico, ma tuttavia in connessione con esso, col tempo e con lo spazio. Le idee della Ragione non sono quindi fantasia; sono invece gli stessi concetti dell'intelletto, liberati dall'empirico, ma svolti in connessione con esso. L'idea cosmologica non é perciò di natura empirica, pur essendo in connessione con la natura empirica. Essa è l'idea della totalità dell'empirico estesa all'infinito.

3) Interna precisazione che Kant viene facendo: la Ragione estende la sintesi dell'intelletto fino al limite dell'incondizionato, donde l'espressione: totalità incondizionata. Non è che la Ragione si distacchi dalla sintesi dell'intelletto, semplicemente la estende. Ciò significa assumere l'attività sintetica dell'intelletto, ma non accettare di tenerla circoscritta entro i limiti spazio temporali, bensì di estenderla fino all'incondizionato.

4) Qual'è la giustificazione in base a cui opera la Ragione? Essa opera in base al principio che se ogni condizionato è dato, è data anche tutta la somma delle condizioni, quindi l'assolutamente incondizionato.

5) In conclusione: le idee sono categorie spinte fino all'incondizionato. Sono le categorie dell'intelletto, ma non applicate in uno spazio e tempo determinati. La Ragione le libera da questo condizionamento e le proietta nell'incondizionato, sulla base del fatto che, se è data una parte, allora é dato il tutto.

Veniamo ora al secondo punto: perché l'Universo è una tota

× LA NECESSITÀ INCONDIZIONATA DEI FENOMENI PUÒ DIRSI NECESSITÀ NATURALE -

lità incondizionata, ossia un'idea. Dice Kant: "Noi abbiamo due espressioni: mondo (Welt) e natura, che talvolta si scambiano tra loro. La prima espressione significa il tutto matematico di tutti i fenomeni e la totalità della loro sintesi nel grande come nel piccolo, cioé tanto nel progresso di essa per composizione, quanto nel progresso di essa per divisione. Ma questo stesso mondo è detto natura in quanto viene considerato come un tutto dinamico, in quanto non si guarda all'aggregazione nello spazio e nel tempo per realizzarlo come una quantità, ma si guarda alla unità nell'esistenza dei fenomeni.

Ora, in questo caso la condizione di ciò che accade si dice causa e la causalità incondizionata della causa nel fenomeno si dice libertà; quella invece condizionata si dice causa naturale in senso stretto. Il condizionato nell'esistenza in generale si dice accidentale e l'incondizionato si dice necessario. La necessità incondizionata dei fenomeni può dirsi dunque necessità naturale. Le idee, delle quali ora ci occupiamo, le ha chiamate cosmologiche, in parte perché nel cosmo si estende l'insieme di tutti i fenomeni e le nostre idee si riferiscono anche soltanto all'incondizionato tra i fenomeni, in parte perché la parola cosmo (Welt) nel senso trascendentale designa la totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti, e noi rivolgiamo la nostra attenzione alla completezza della sintesi (come che solo propriamente nel regresso verso le condizioni). Considerando che, oltre a ciò, queste idee sono tutte trascendenti e benché non oltrepassino veramente, quanto al modo, l'oggetto cioé i fenomeni, ma hanno a che fare unicamente col mondo sensibile, tuttavia spingono la sintesi fino ad un grado che sorpassa ogni possibile esperienza. E allora si può con tutta proprietà, secondo la mia opinione, denominarle tutte "concetti cosmologici".

Cosa dice Kant? Non considereremo ora la distinzione tra totalità meccanica e totalità dinamica, né lo seguiremo in tutte le sue sottili argomentazioni e distinzioni. Vi sono però alcuni punti che ci interessano.

Il più importante riguarda quella parentesi ove si parla della totalità dell'idea cosmologica come regresso. Ma il punto che dobbiamo inizialmente prendere in considerazione è perché le idee cosmologiche sono dette "trascendenti", ma in un modo particolare.

Riassumiamo il passo articolandolo secondo i nostri scopi. Nella prima parte Kant distingue tra mondo e natura. Il mondo nomina la totalità matematica dei fenomeni, cioé la possibilità della composizione infinita e della scomposizione infinita, ossia il nesso cosmologico grande - piccolo. Natura nomina invece la totalità dinamica dei fenomeni; qui abbiamo a che fare con la causa, che può essere libera o non libera. Nella seconda parte si dice che questa totalità è l'oggetto delle idee cosmologiche che si riferiscono all'incondizionato tra i fenomeni; incondizionato inteso propriamente come regresso verso le condizioni.

Ma queste idee sono poi tutte trascendenti o lo sono in un modo particolare. Non per esempio come l'idea di Dio, che è al di là dell'empirico; infatti le idee sono trascendenti non nel "modo" (poiché riguardano l'empirico), bensì nel "grado" (perché estendono la sintesi dell'empirico al di là di ogni condizione).

× LE IDEE COSMOLOGICHE OLTREPASSANO OGNI POSSIBILE ESPERIENZA (PERCIÒ TRASCENDENTI)
+ NON È POSSIBILE UN'ESPERIENZA DELLE IDEE COSMOLOGICHE PERCHÉ ESSE SONO TRASCENDENTI - (Spiegazione banale)

Le idee cosmologiche, per principio, oltrepassano ogni possibile esperienza. Qui misuriamo allora l'enormità della domanda che abbiamo inizialmente rivolto a Kant.

Kant risponde infatti che dell'esperienza cosmologica non ne è nulla e la nostra domanda risulterebbe oziosa ai suoi occhi. Le idee cosmologiche infatti non sono trascendenti nel senso che riguardano i noumeni; esse riguardano i fenomeni, ma li riguardano in modo tale che esse oltrepassano, per principio, ogni possibile esperienza. E tuttavia noi chiediamo a Kant: come possiamo sapere che, per principio, le idee cosmologiche oltrepassano ogni possibile esperienza? La risposta banale sarebbe: poiché le condizioni dell'esperienza riposano anzitutto sulle forme a priori dell'intuizione, noi possiamo conoscere solo fenomeni; e poiché la totalità è un concetto per principio incondizionato, la totalità dei fenomeni non può mai essere data in un "qui" e in un "ora"; allora l'idea di totalità non si può, per principio, intuire, non si può farne esperienza.

Noi saremo sempre nella totalità, condotti ad un regresso o progresso infinito, sempre dentro questo vortice, ma mai fuori, di fronte a ciò; per ciò le chiamiamo idee. Alle categorie è dato un molteplice dell'intuizione al quale applicarsi; alle idee no. L'idea non unifica; essa è invece un progresso incondizionato, un'ideale della conoscenza, non mai una conoscenza di fatto. Di principio non è possibile dunque un'esperienza delle idee cosmologiche, perché esse sono trascendenti. Questa però è la spiegazione banale. Kant in realtà spiega le cose in ben altro modo.

"Noi, per la completa comprensibilità di ciò che è dato nel fenomeno, abbiamo bensì bisogno dei principi, ma non mai delle conseguenze. Per istituire, secondo la tavola delle categorie, la tavola delle idee, prendiamo dapprima i due quanti originari di ogni nostra intuizione: tempo e spazio. Il tempo è in se stesso una serie, è la condizione formale di ogni serie. E quindi in esso, rispetto ad un presente dato, bisogna a priori distinguere gli antecedentia come condizione dei consequentia. Quindi l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni di un dato condizionato si riferisce soltanto a tutto il tempo passato. Secondo l'idea della Ragione, tutto il tempo già trascorso è necessariamente pensato come dato quale condizione dell'istante dato".

Abbiamo condotto la lettura sino al tempo, anche se Kant continua poi discutendo le nozioni di causa, libertà e necessità e infine di materia. Il suo scopo è di precisare quali devono essere le idee cosmologiche; egli fa vedere come, muovendo dalla serie del tempo dello spazio, della materialità seriale, dalla causalità seriale, dall'infinità della libertà derivino proprio quelle tre idee cosmologiche e solo quelle tre. Ma a noi basta ciò che abbiamo letto, perché esso ci fornisce già la chiave per rispondere alla domanda: in base a quale principio le idee cosmologiche oltrepassano ogni possibile esperienza?

Kant ci ha risposto, anche se non in maniera immediatamente chiara; in quel che dice però sta la chiave, non solo della risposta, ma, di-

× K. PENSA IL TEMPO COME LA SUCCESSIONE LINEARE DEGLI ISTANTI -
+ IL FUTURO È LÀ DOVE IL PASSATO GIUNGE AL SUO FINE E SI RIVELA COME DESTINO, MA NELLO STESSO IL FUTURO È CIÒ CHE, NEL PORSI E NEL PROPORSI, CAMBIA IL PASSATO -
○ CIÒ CHE POSSIAMO SAPERE È, PER K., L'AGGREGATO DEGLI ISTANTI NEL QUALE IL PASSATO È PASSATO PER SEMPRE -

rei, di tutta la Dialettica Trascendentale.

La chiave che emerge da queste due pagine è che Kant pensa il tempo come la successione lineare degli istanti, come la serie degli " e poi, e poi". Il tempo, si dice qui, è la condizione formale di ogni serie, è la serie formale di ogni serie reale, di ogni accadere reale in una serie. Sicché, l'accadere del fenomeno è la somma di una forma (il tempo) e di un contenuto (la materia), è la sintesi della materia nella forma del tempo. Ma ciò significa che Kant pensa il mondo meccanicisticamente e soltanto meccanicisticamente, come serie di quegli accadimenti che, "e poi, e poi", costituiscono i fatti. Però in forza di ciò egli può dire: "Per la completa comprensibilità di quel che è dato nel fenomeno abbiamo bensì bisogno dei principi, ma non delle conseguenze". Questa frase è l'esatto contrario della prospettiva ermeneutica, dove decisivo è invece il futuro; per l'atteggiamento ermeneutico, come sappiamo, il passato è ciò che attende al varco nel futuro. Il futuro è là dove il passato giunge al suo fine e si rivela come destino; ma nello stesso tempo il futuro è ciò che, nel porsi e nel proporsi, cambia il passato.
Nella prospettiva ermeneutica il passato non è mai "dato", non è mai un'aggregazione di "e poi, e poi"; il passato non è mai "già così costituito" e il presente non è la somma implicita del passato, bensì l'attesa di un nuovo futuro, dove questo futuro avrà, proprio perché nuovo, anche un nuovo passato. Sicché, nell'atteggiamento ermeneutico ciò che accade, accade in due sensi: verso il futuro e verso il passato; nello spostarsi del centro, ciò che accade è la modificazione delle due dimensioni, del futuro e del passato insieme. Il passato di Kant, per es., non è quello di Bruno; non lo è "realmente", non solo formalmente, poiché vi è sempre realmente un altro passato, vi è sempre realmente un altro presente, e ciò rende realmente possibile un altro futuro. Ma Kant ragiona in modo antipodale a questo. Quella che abbiamo letto è la frase del nichilismo dispiegato, già espresso nel suo principio essenziale. Infatti questa frase dice che non c'è nulla da interpretare; il mondo non ha senso; il mondo è esattamente ciò che dice Wittgenstein: "la totalità di ciò che accade", dove ciò accade non ha senso. Non vi è nulla da interpretare né vi è un destino; la storicità dell'uomo è cancellata; il futuro è concepito come l'accumularsi meccanico del passato nella serie infinita degli "e poi, e poi". Usando i termini stessi di Kant: "questo è tutto ciò che noi possiamo sapere". Ciò che possiamo sapere è, per Kant, l'aggregato degli istanti nel quale il passato è passato, per sempre, e la volontà, per usare un'espressione di Nietzsche, "digrigna i denti", presa nell'errore dello "spirito di vendetta", perché il passato è il già dato nel condizionato fenomenico, il già dato per sempre, e noi possiamo ripercorrere la serie ma mai modificarla. Se questo è il passato, la volontà è nulla; noi non possiamo volere nulla. Abbiamo sulle spalle le condizioni del passato che sono irrimediabili, incancellabili: noi siamo un aggregato di istanti, di "e poi, e poi". Lo aveva già detto Hume: "l'io è un fascio di impressioni". Siamo cioé il nulla del senso.

× PER K. SI PUÒ RICOSTRUIRE FISICAMENTE IL MONDO IN BASE A UNA GENESI MERAMENTE MECCANICA, MA LA CONDIZIONE È L'ESCLUSIONE DELLA COSMOLOGIA SPECULATIVA -
+ NELLA DIALETTICA K. DÀ LO SPACCIO AD OGNI FUTURA COSMOLOGIA CHE VOGLIA PRESENTARSI COME FILOSOFIA -

Cosa è accaduto con queste proposizioni straordinariamente chiare della Ragion Pura? Dal nostro punto di vista: l'imposizione, da parte di Kant, della cosmologia scientifica, quell'imposizione che è nata nel '55 con l'ipotesi cosmogonica meccanicistica e newtoniana, che è stata ribadita nel '63 e che ora è qui implicita in tutto il discorso. Già Kant ha dimostrato che è possibile ricostruire fisicamente il mondo in base ad una genesi meramente meccanica; questo lo ha fatto nel '55 e nel '63. Ora sta mettendo in luce qual è la condizione in base a cui ciò si può fare: questa condizione è l'esclusione della cosmologia speculativa. La dialettica della Ragion Pura dà lo spaccio all'esperienza cosmologica. Usando una espressione di Kant, utilizzata da lui in modo analogo, potremmo dire: nella Dialettica Kant dà lo spaccio ad ogni futura cosmologia che voglia presentarsi come filosofia. L'esclusione della cosmologia speculativa è la condizione che apre lo spazio alla cosmologia scientifica, la quale considera il mondo come il meccanico accadere degli ora, degli istanti. Sicché il mondo della scienza, della fisica, è il mondo dell'accaduto su cui non c'è niente da dire, ma solo appunto da constatare l'accaduto. Potremmo dire che qui Kant dà lo spaccio a Bruno. Ma Bruno si era già spacciato da sé quando aveva generosamente tentato di costruire una cosmologia "speculativa" dell'universo. Dobbiamo però aggiungere che, dopo Kant, Peirce ha tentato nuovamente una cosmologia speculativa, contro il divieto kantiano; lo smacco speculativo a cui va incontro sia Bruno che Peirce è però di tale portata da aprire la via oltre l'imposizione scientifica. Per questo abbiamo detto che Bruno è un pensatore contemporaneo.

Abbiamo ora il quadro della Dialettica kantiana, da cui emergono conseguenze che è importante sottolineare. Innanzi tutto: dopo queste considerazioni, la dialettica si snoda nelle quattro antinomie, ossia nella dimostrazione che ogni questione cosmologica mette capo a due dimostrazioni apparenti e opposte: una tesi e un'antitesi. Kant mette sul tappeto il "conflitto delle idee trascendentali", le idee cosmologiche entrano in conflitto. E' necessario per noi tenere presenti le quattro antinomie, caratterizzate dalfatto per cui le tesi sono dogmatiche e le antitesi scettiche. E' proprio all'antitesi che bisogna prestare particolare attenzione, perché Kant riconoscerà che le antitesi (che egli definisce "epicuree") sono la base della vera scienza.

Leggiamo ora i titoli generali delle antinomie.
1° antinomia: Tesi: "il mondo nel tempo ha un cominciamento e, per lo spazio, è chiuso dentro limiti". Antitesi "il mondo non ha né cominciamento, né limiti spaziali, ma è, rispetto al tempo come rispetto allo spazio, infinito" (Quell'infinito che era il fondamento della cosmologia speculativa di Bruno, ora sta fuori, dalla parte dell'antitesi, dalla parte della scienza empirica che ha fatto suo il concetto di infinito, svuotandolo però di ogni senso, trasformandolo in uno strumento metodologico-operativo.
2° antinomia: Tesi: "ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici e non esiste in nessun luogo se non il semplice o ciò che ne

è composte" (Questo è Leibniz: tutte le cose sono composte di parti e, dividendo dividendo, alla fine troviamo la monade, il non più ulteriormente divisibile, il semplice). Antitesi: "Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici e in essa non esiste in nessun luogo nulla di semplice. Il mondo è divisibile all'infinito".

3° antinomia: Tesi: "la causalità, secondo le leggi della natura, non è la sola da cui possono essere derivati tutti i fenomeni del mondo; è necessario ammettere, per la spiegazione di essi, anche una causalità della libertà". Antitesi: (qui sentiamo Epicuro che risponde) "Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura".

4° antinomia: Tesi: "Nel mondo c'è qualcosa che, o come sua parte, o come sua causa, è un essere assolutamente necessario". (Ogni cosmologia si fonda su una teologia e conduce di necessità all'Essere Sommo). Antitesi: "In nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, né nel mondo, né fuori dal mondo, come sua causa".

Dobbiamo osservare innanzitutto che le antinomie non sono sofismi. Kant dice: "Un teorema dialettico della Ragion Pura deve avere in sé questo che lo distingue da tutte le proposizioni sofistiche, che non concerne una questione arbitraria che non si solleva se non per un certo scopo voluto, ma è una questione siffatta che ogni ragione umana, nel suo cammino, visi deve necessariamente imbattere".
I teoremi della Ragion Pura non sono perciò sofismi, qualcosa che si riesce a far apparire come verosimile ma, se si guarda attentamente come il ragionamento è condotto, si può mostrare che verosimile non è. Le dimostrazioni dialettiche riguardano invece questioni necessarie che la Ragione umana non può non porsi. E' come se Kant affermasse che noi non possiamo vivere senza l'esigenza dell'esperienza cosmologica, e quindi dobbiamo dare la dimostrazione di quel che c'è in questa esperienza, anche se essa mette capo ad antinomie.
"Ogni ragione umana visi deve scontrare", dice Kant. Sottolineiamo il termine "Ragione". Quel che dice Kant, il significato del suo detto, è che la ragione umana non può non porsi problemi cosmologici; la ragione umana non può non porsi quelle domande. Ma il senso di questo detto è molto più profondo e risuona in quella parola "Ragione"; se noi esplicitiamo il senso di questo detto alla luce del cammino percorso, dobbiamo osservare che Kant ha profondamente ragione in quel che dice, ma, anche, non sa quel che dice: la ratio nel suo cammino non poteva non scontrarsi con le antinomie cosmologiche. Kant è l'incarnazione e la dimostrazione di questo destino. Il cammino della ratio da Platone in poi, doveva condurre, di necessità, alla dialettica trascendentale kantiana. Ciò concerne però solo la Ragione, non pensata come facoltà comune a tutti gli uomini (così la pensa l'illuminista Kant), bensì come esperienza che accade nel cammino della Ratio occidentale e per il cammino della ratio occidentale. Essa dall'inizio, quando con Aristotele cominciò a perdere il senso cosmologico dell'esistenza, non poteva che arrivare al conflitto tra la razionalità scientifica e quella speculativa, con tutto il vantaggio storico della prima sulla seconda e cioé con la morte della speculazione.

Ma se stiamo ad Heidegger la speculazione non muore perché perde la partita di fronte alla scienza; essa piuttosto si realizza, si traduce totalmente in scienza; la speculazione scompare perché ha compiuto ciò che era destinata a fare: produrre una cosmologia scientifica. Sin da Platone è in cammino la spinta della ratio che, dopo infinite vicende, doveva arrivare alla conclusione che attendeva al varco fin dall'inizio. La conclusione insegna che una sola cosmologia è possibile, quella scientifica, perché la cosmologia speculativa produce contraddizioni essenziali della ratio. Queste contraddizioni, tuttavia, non rappresentano solo l'esperienza scientifica della cosmologia, ma anche l'esperienza nichilistica della cosmologia. Tutto insomma si gioca prendendo quel termine, ragione, in senso più ampio ma anche più ristretto di quello usato da Kant. Kant pensa a "ragione" come a ciò che è proprio di tutti gli uomini; noi pensiamo "ragione" come la ratio occidentale; Kant però pensa "ragione" come quell'esperienza comune che tutti noi, uomini moderni, abbiamo; noi la pensiamo in senso più ampio: questa "ragione" ha una storia lunghissima che nasce con Aristotele e che procede oltre il nostro presente.

Chiedevamo conto a Kant dell'esperienza cosmologica. Che ne è dell'esperienza cosmologica una volta che venga analizzata sotto il profilo della dialettica? Domanda strana perché per Kant è proprio la esperienza che manca all'idea cosmologica. Kant potrebbe rispondere alla nostra domanda che di tale esperienza non ne è nulla. Ma d'altronde l'interesse che ci muove verso questo testo kantiano si rivolge proprio a quell'esclusione dell'esperienza cosmologica, a quel nulla dell'esperienza cosmologica che è, secondo il nostro modo di vedere, in cammino da tempo e che trova in Kant il suo culmine, la sua conclusione. Sul filo di questa domanda, erano state esaminate varie cose. Innanzitutto che cosa Kant intende per idea cosmologica e si era visto che egli assimila l'idea cosmologica al concetto di totalità incondizionata. Avevamo indagato cinque caratteri della totalità incondizionata:

1) innanzitutto il concetto di totalità non è un prodotto della ragione. Secondo Kant la ragione non produce concetti, ma solo idee. Quindi il concetto di totalità non è altro che un concetto intellettuale che la ragione libera dai suoi condizionamenti sensibili, spazio-temporali.

2) Ciò significa che la ragione estende il concetto dell'intelletto al di là dei limiti dell'empirico, come dice Kant; ma egli aggiunge, ed è molto importante: "al di là dell'empirico, ma tuttavia in connessione con esso". Cioé l'idea cosmologica non è un'idea di pura fantasia, ma è connessa all'empirico, anzi è la totalità dell'empirico, salvo che la totalità dell'empirico non si dà mai in una esperienza determinata.

3) In altri termini la ragione estende la sintesi dell'intelletto sino all'incondizionato. Di qui appunto l'idea di totalità incondizionata.

4) Come e perché la ragione opera in questo modo, qual'é la giustificazione della ragione in questo procedimento? Dice Kant: "se il condi

x L'IDEA COSMOLOGICA È L'IDEA DEL MONDO SENSIBILE, E TUTTAVIA RIGUARDA IL MONDO SENSIBILE OLTRE OGNI POSSIBILE ESPERIENZA O IL TEMPO PER K. E' UNA SUCCESSIONE LINEARE DEGLI ISTANTI-

5) In conclusione le idee sono categorie, le stesse categorie dell'intelletto, spinte però fino all'incondizionato.

A questo punto Kant osserva che le idee cosmologiche sono dunque trascendenti, trascendono l'esperienza, ma le sono in un modo del tutto particolare. Infatti le idee cosmologiche non riguardano le cose in sé, ma proprio i fenomeni. L'idea cosmologica è l'idea del mondo sensibile. E tuttavia riguardano il mondo sensibile oltre ogni possibile esperienza, in modo tale che non è mai esibito da nessuna esperienza. Qui si misura allora l'enormità della nostra domanda, che chiede conto a Kant della esperienza cosmologica, mentre egli dice che per principio essa è esclusa. Ma come possiamo sapere per principio che le idee cosmologiche oltrepassano ogni possibile esperienza? A questa domanda erano state date due risposte, una semplice e una complessa. Potremmo riassumere le osservazioni fatte in questo modo: non possiamo avere esperienza delle idee cosmologiche perché le idee cosmologiche sono serie cosmologiche in cui ogni condizionato rinvia alla sua condizione. E allora noi possiamo seguire il filo che va dal condizionato alla condisione, ma per principio, visto che l'idea è lo incondizionato, non possiamo fermarci mai, non possiamo mai raggiungere un punto nel quale dire: "ecco, la totalità è compiuta". E se la totalità per principio non è mai compiuta, ciò significa che non è mai esperibile.

Ma di tutto questo discorso kantiano quello che ci aveva interessato di più era che Kant intendeva la serie innanzitutto sotto il profilo del tempo, poi dello spazio e della causa. C'eravamo limitati alla considerazione del tempo e avevamo osservato che Kant pensa il tempo in modo lineare e successivo. Il tempo è per lui la sucessione lineare degli istanti. Sicché quando Kant pensa l'idea cosmologica, il tempo della serie cosmologica, pensa tutto ciò in modo schiettamente meccanicistico. Egli esibisce un'affermazione che è tipica: "per la completa comprensibilità di quello che è dato nel fenomeno, abbiamo bensì bisogno di principi ma non delle conseguenze". Cioé, tutto ciò che è dato nel fenomeno presente, viene messo a carico del passato, di un passato accumulato via via che si esprime nel presente che qui e ora è davanti a noi. Il futuro invece non ha alcuna voce, alcuna dimensione. Kant dice espressamente che l'idea cosmologica non ha da occuparsi del futuro. Il futuro può anche non esserci, il mondo può anche interrompersi nell'istante seguente; quel che interessa è che l'istante ora presente è preceduto, condizionato, preparato da tutta una serie di istanti antecedenti che lo hanno determinato per quello che esso è. E questo non è altro che la concezione meccanicistica del mondo e del tempo, una concezione esattamente antipodale a quella ermeneutica che noi invece abbiamo sin qui seguito. Per noi la dimensione valida del tempo è il futuro; la dimensione creativa, importante del tempo è quel futuro che spesso abbiamo definito come il destino che attende

ricostruendo oggettivamente il filo delle connessioni antecedenti. La domanda kantiana è sempre relativa a ciò che è accaduto e non al senso di ciò che è accaduto. Già qui noi possiamo misurare l'implicita esclusione di ogni cosmologia speculativa. Kant dà spaccio a ogni futura cosmologia che voglia presentarsi come metafisica, come filosofia.

Su questa base, peraltro, la dialettica kantiana procede all'esame di quelle ben note quattro antinomie nelle quali si compendia il ragionamento dialettico a proposito delle idee cosmologiche. Cosa sono le antinomie? Sono dimostrazioni apparenti circa il mondo che dimostrano e la tesi e l'antitesi. E cosa dicono la tesi e l'antitesi? La tesi per esempio dice: il mondo ha inizio nel tempo ed è limitato nello spazio; l'antitesi dice: il mondo non ha inizio nel tempo e non è limitato nello spazio.

Oppure la tesi dice: il mondo è composto di sostanze semplici; l'antitesi dice: il mondo è divisibile all'infinito. La tesi dice: il mondo obbedisce a una causalità libera; l'antitesi dice: il mondo è tutto necessitato, non c'è causalità libera, è tutto "natura". La tesi dice: vi è un essere, un ente necessario o nel mondo o fuori del mondo, cioé Dio; l'antitesi dice: non vi è nessun ente necessario né nel mondo, né fuori del mondo. Quello che interessa delle antinomie sono due cose:

1) la prima è che esse non sono, come Kant dice, dei volgari sofismi. Le antinomie non sono ragionamenti sofistici puri e semplici, ma sono, come direbbe Kant, illusioni trascendentali; l'uomo cioé non può fare a meno di porsi questi problemi, anche se tutte le volte che se li pone non riesce ad arrivare a una conclusione della contesa dialettica. Alla tesi risponderà sempre l'antitesi, a un argomento che sorregge la tesi farà sempre eco un argomento che sorregge l'antitesi.

2) La seconda cosa che é importante osservare e mettere a nude é il gioco dialettico delle idee cosmologiche, quel gioco dialettico che secondo Kant suscita i quattro naturali ed inevitabili problemi della ragione. Egli definisce questi quattro naturali ed inevitabili problemi della ragione idee sublimi; non solo cioé le idee cosmologiche non sono sofismi, puri ragionamenti imperfetti, perché l'uomo deve affrontarli di necessità, ma sono molto di più, sono il sublime nell'uomo. E proprio perché la filosofia ha a che fare con queste quattro idee sublimi, proprio per ciò da sempre essa rivendica giustamente una sua peculiare dignità. Quale dignità?

Kant scrive: "La filosofia dimostra una dignità che se le riuscisse di sole affermare le sue pretese, si lascerebbe di gran lunga al di sotto il valore di ogni altra scienza umana, in quanto essa promette i fondamenti per le nostre maggiori speranze e vedute sugli scopi ultimi in cui tutti gli sforzi della ragione debbono infine raccogliersi. Le questioni se il mondo abbia un cominciamento e un limite nella

sua estensione nello spazio; se si dia mai e per avventura nel mio stesso me (nel mio stesso io) una indivisibile e indistruttibile unità o niente che non sia divisibile o transeunte; se io sia libero nelle mie azioni o come tutti gli altri esseri condotto al filo della natura e del destino; se infine ci sia una suprema causa cosmica o se le cose della natura e il loro ordinamento costituiscano l'ultimo oggetto a cui noi dobbiamo arrestarci in tutte le nostre considerazioni; sono questioni per la cui soluzione il matematico volentieri darebbe tutta la sua scienza, perché questa non gli può procurare nessuna soddisfazione rispetto allo scopo più elevate e più importante dell'umanità."

Comprendiamo allora perché Kant definisce idee sublimi i 4 problemi della ragione. Ma a questo punto comincia nel testo kantiano il gioco dialettico delle idee cosmologiche. Un gioco che riassumerei in questi tre punti:

1) le idee della ragione hanno dignità suprema ed è da ciò che la filosofia trae la sua superiorità sulla scienza. Kant ha scritto: "il suo scopo è il più elevato e il più degno";

2) ma proprio nel seguire tale scopo, proprio nel perseguire tali idee, la ragione si impiglia in contraddizioni irresolubili;

3) questa è una disgrazia per la speculazione, dice Kant, ma anche una gran fortuna per l'uome, perché così è salvo il contenuto della fede e il valore pratico e morale dell'agire umano.

Ciò che è presentato dapprima come un'idea sublime, e poi come uno smacco e una contraddizione che si ripete senza posa, alla fine viene riconosciuto un gran male per la filosofia e un gran bene per l'uomo. Insomma, se volessimo riassumere in termini un po' drastici: muoia la filosofia e si salvi l'uomo! Questo é il senso ultimo del discorso kantiano. Vediamo come Kant stesso lo esprime:

> « Disgraziatamente per la speculazione (ma per buona ventura del destino pratico dell'uomo), la ragione, in mezzo alle sue grandissime speranze, si vede così imbarazzata di argomenti pro e contro, che, non essendo possibile, così pel suo onore come anche magari per la sua sicurezza, ritirarsi indietro, nè riguardare come indifferente questo contrasto quasi fosse un semplice combattimento per giuoco, nè tanto meno imporre senz'altro la pace, poichè l'oggetto del contrasto interessa assai, non le rimane se non di riflettere seco stessa sull'origine di questa discussione; se per avventura non ne sia causa un semplice malinteso, chiarito il quale, cadrebbero probabilmente da ambe le parti le orgogliose pretese, ma in cambio avrebbe principio il governo duraturo tranquillo della ragione sull'intelletto e sui sensi. »

Che cosa significa ciò? Significa detto in breve che vi è un contrasto insanabile, secondo Kant, fra conoscenza e morale. Là dove arriva una scompare l'altra. La conoscenza, la scienza, è per essenza nichilistica. Dove essa arriva vengono meno i valori, muore l'uomo pratico, l'uomo morale. La filosofia concerne appunto i valori,

di qui la sua dignità suprema, ma i valori non si possono conoscere. Sicché la filosofia si risolve in una totale dialetticità delle sue asserzioni. La conclusione è che la filosofia speculativa e la cosmologia, che è l'oggetto specifico di questa indagine, vengono completamente svuotate. Ciò che della filosofia riguarda il conoscibile, gli aspetti conoscitivi della filosofia, emigrano, abbandonano la filosofia e passano nella scienza. La filosofia non serve più, se vuol essere teoria del conoscere, perché a questo pensa la scienza. E d'altra parte per ciò che riguarda nella filosofia l'inconoscibile, i valori supremi, le idee sublimi, anche tutto ciò le viene sottratto, poiché la filosofia può esibire solo, a questo riguardo, un miserevole giuoco di contraddizioni. Tutto ciò abbandona la filosofia e passa nella fede. Scienza e fede si fronteggiano. Alla filosofia resta un ultimo compito che é quello richiamato nelle ultime righe che abbiamo lette poc'anzi, quello appunto che Kant definisce il compito "critico" della filosofia. Detto in maniera banale esso consiste, per esempio, nel fare il discorso che abbiamo fatto adesso. Lo si può fare in una forma estremamente elaborata, estremamente tecnica, possiamo parlare di forme a priori, trascendentali, di condizioni del conoscere, della scientificità ecc.; ma in ultima analisi la criticità della filosofia consiste nel riconoscimento di questa sua essenziale vuotezza, e essenziale nullità.

Tutto ciò non nasce con Kant. Se vogliamo trovare un padre di questa tendenza lo dobbiamo cercare in Locke. Già Locke riduce la filosofia a critica della conoscenza e a critica delle idee. Ma ci interessa di più ciò che accade poi; l'atteggiamento kantiano, se considerato dal suo interno, ci conduce, con un balzo solo, nell'età del neopositivismo. Kant, considerato in questa prospettiva, è il padre del neopositivismo. Ma la teoria neopositivistica della fine della metafisica, della morte della filosofia e della riduzione del filosofo a epistemologo, cioé a teorico della scienza, a teorico formale (l'epistemologo non conosce nulla, conosce lo scienziato, ma l'epistemologo può ragionare logicamente sulle strutture conoscitive messe in opera dallo scienziato), questa teoria ha il suo fondamento inconcusso nella dialettica kantiana.

Senonché, il senso più profondo di questo destino resta celato tanto a Kant quanto al neopositivismo. Il senso più profondo di questo destino dice: è la filosofia, la filosofia in quanto ratio, che fin dall'inizio avanza il progetto della conoscibilità assoluta. Questo progetto della conoscibilità assoluta ha il suo atto di nascita addirittura in Socrate, nella posizione socratica che dice: i valori devono diventare coscienti, cioé i valori devono essere conosciuti. Ma il risultato di questo progetto, come Kant ci mostra nella maniera più lampante, è che l'esperienza dei valori viene meno, di pari passo col crescere della conoscibilità dei valori, della coscienza dei valori. Divenendo coscienti i valori s'involano dalla vita dello uomo. E se applichiamo questo risultato alla cosmologia, possiamo dire che l'esperienza della cosmologia viene meno di pari passo con lo aumento della conoscenza della cosmologia. Originariamente il valore

x LA CRITICITÀ DELLA FILOSOFIA CONSISTE NEL RICONOSCIMENTO DELLA SUA ESSENZIALE VUOTEZZA E NULLITÀ - K., IN QUESTA PROSPETTIVA È IL PADRE DEL NEOPOSITIVISMO -

x È LA VOLONTÀ DI CONOSCENZA (DI VERITÀ) CHE SPOGLIA IL MONDO DI OGNI SENSO - L'UOMO TEORETICO SI MORDE LA CODA, INVOCA UNA GIUSTIFICAZIONE MORALISTICA PER NASCONDERE QUELLO CHE GIÀ TEORETICAMENTE HA FATTO: LA SPOLIAZIONE DEL MONDO DA OGNI VALORE -

è per tutto, dappertutto. Tutto l'universo è segno del valore, segno da interpretare. Gli astri sono dei o segni di dei. Ma con la nascita della filosofia, con la nascita di quello che Bruno Schnell ha indicato come il "progetto della grande smagicizzazione dell'universo", gli astri sono diventati terra e pietra, come già diceva Anassagora. Con questo progetto non solo viene meno l'esperienza del valore; per di più ha origine il moralisme, che è cosa diversa dalla morale: il moralisme, cioé la giustificazione moralistica del conoscere. X
Anche qui Nietzsche ne aveva ben vista la nascita in Socrate. Sorge il moralismo, muore la morale come ethos, come esperienza etica, come costume, come vissuto dei valori. Ciò che accade infatti è questo: il valore viene "spacciato" dalle cose. Ma si dice (ed ecco il moralismo): per salvaguardarlo, per porle in più sicuro rifugio. Questa è già la logica che domina l'iperuranio di Platone. Sicché il valore, che era per tutto, ora è per nessun dove. La giustificazione di questo processo, del moralismo che copre la conoscenza è: se avessimo isolato il valore per tutto, lo avremmo ridotto a mero fatto, ad accidente senza senso; per questo lo abbiamo proiettato altrove; così le abbiamo garantite. Gli dei antichi erano feticci; gli dei nuovi sono più veri perché sono spirituali, perché non si attaccano a nulla, non sono da nessuna parte, dappertutto ma da nessuna parte. Senonché, la giustificazione dimentica una cosa fondamentale: che è proprio la volontà di conoscere a ridurre il mondo a un insieme di fatti accidentali e senza senso. Avevamo detto prima: originariamente l'esperienza dei valori esibisce un mondo, un senso cosmologico dell'esistenza in cui tutto è valore, tutto è segno del valore. E' la volontà di conoscenza, quella che Nietzsche chiama anche volontà di verità, che spoglia il mondo di ogni senso, che riduce il mondo a una serie di fatti accidentali. Il mondo non è originariamente tale; lo diviene per l'atteggiamento teoretico. Sicché, come Nietzsche diceva molto bene, l'uomo teoretico si morde la coda; invoca una giustificazione moralistica per nascondere quello che già teoreticamente ha fatto: la spoliazione del mondo da ogni valore.

Tornando a Kant, bisogna dire che Kant gira intorno a questa verità profonda e mostra di coglierne qualcosa con quella profondità che è il tratto peculiare della sua intelligenza, della sua genialità lenta, che procede meticolosamente ma con passi di granito. Kant gira intorno a questa verità profonda quando, per esempio, con un vero colpo d'ala, identifica le tesi dialettiche, che chiama dogmatiche, e le antitesi dialettiche, che chiama scettiche, niente di meno che col platonismo e l'epicureismo (mostra così di capire molto bene il senso ultimo della dialettica).

Le tesi dialettiche esprimono il dogmatismo della ragione, dicono tutto il buono, cercano di dimostrare quei fini ultimi che, se fossero dimostrati, ogni nostra esperienza troverebbe conforto e ogni valore morale nel nostro agire troverebbe un saldo fondamento. Tutto questo Kant lo chiama opportunissimamente "platonismo"; questo è precisamente il platonismo eterno, perenne della filosofia occidentale. Ma quanto poi alle antitesi, quelle che distruggono tutto, che negano

x L'EPICUREISMO SIMBOLEGGIA LO SCETTICISMO COSTITUTIVO DELLA SCIENZA EMPIRICA, DELLA SCIENZA NATURALE -
+ LE TESI DOGMATICHE HANNO IL VANTAGGIO DELLA POPOLARITÀ, CIOÈ DICONO CIÒ CHE IL CUORE DELL'UOMO DA SEMPRE PENSA -

le zoccole sul quale fondare le nostre speranze, che mostrano che il mondo si divide all'infinito, che non ha enti semplici, non è libero ma necessitato, che non comprende essere assoluti, queste antitesi sono l'epicureismo. Ricorderete che l'epicureismo era già stato chiamato in causa da Kant nel saggio del '63. Allora, con un diverso argomento, era stato chiamato in causa per dire: non creda il lettore che il nostro modo di ricostruire scientificamente l'origine dell'universo, abbia qualcosa a che spartire con l'epicureisme, cioé con quella forma di materialismo ateistico che è l'epicureisme. A questo proposito si era osservato, credo giustamente, che Kant, per così dire, tentava invano di scongiurare la conclusione che era implicita nel suo argomento.
Nella Ragion pura, a un livello di maturità ben più compiuto, Kant trova il posto anche all'epicureismo. Egli riconosce la sua funzione, quella che implicitamente aveva già nel '55, nel progetto stesso della costruzione di una cosmologia newteniana e puramente meccanicistica. Ma l'epicureismo è ancor più interessante, in questa rievocazione kantiana, se noi ci ricordiamo che esso emerge, non solo nel discorso del saggio kantiano del '63, ma anche nel saggio sulla religione naturale di Hume, dove di nuovo Hume avanza certe ipotesi, e poi si difende da una possibile identificazione della sua posizione con quella di Epicuro, forse più per ragioni di prudenza che non di sostanza, e infine conclude il saggio con un inno a Epicuro. Ma che cos'è l'epicureismo, che cos'è questo simbolo in Hume? Cosa rappresenta in Hume e poi in Kant? Le dice chiarissimamente lo stesso Kant: l'epicureisme simboleggia lo scetticismo costitutive della scienza empirica, della scienza naturale. Si chiama epicureismo l'atteggiamento scientifico; atteggiamento che per essenza è scettico, che non ragiona secondo valori ma secondo fatti e che non arresta mai la sua indagine, la sua volontà di conoscenza.

Vediamone qualcosa nelle stesso discorso kantiane:

> Nelle affermazioni dell'antitesi si nota una perfetta conformità di modo di pensare e una piena unità della massima, ossia un principio di puro empirismo, non soltanto nella spiegazione dei fenomeni cosmici, ma anche nella soluzione delle idee trascendentali dello stesso universo. Le affermazioni, invece, della tesi, se, da una parte, dentro la serie dei fenomeni, adottano una spiegazione naturale, ricorrono dall'altra a punti di partenza intellettuali, e la massima pertanto non è semplice. Mi piace chiamarle, dal loro carattere distintivo essenziale, il dommatismo della ragion pura.

Dalla parte del dogmatismo che cosa sta? In prime luogo sta un interesse pratico perché queste sono tante pietre fondamentali della morale e della religione. Cioé, chi dimostra le tesi getta il basamento della morale e della religione; non la si può dimostrare totalmente, ma il tentativo è quello. In secondo luogo, nelle tesi dogmatiche, abbiamo l'interesse speculativo della ragione. Esse mostrano che la filosofia non è vuota ma piena. Però anche qui il tentativo fallisce.
In terzo luogo le tesi dogmatiche hanno il vantaggio della popolarità

× SE L'EMPIRISMO DA UN LATO DISTRUGGE LA MORALE E LA RELIGIONE DALL'ALTRO OFFRE I VANTAGGI DELLA SCIENZA —
+ SOLO LA RAGIONE EMPIRICA CI OFFRE OGGETTI E CI PUÒ ISTRUIRE SULLE LORO LEGGI —

cioé dicono ciò che il cuore dell'uomo da sempre pensa, quello che il senso comune da sempre afferma, dicono quello che tutti noi desideriamo sentirci dire. Dal lato dell'empirismo, però, ci sono altrettanti vantaggi. Da un lato è vero che non avremo alcun vantaggio pratico, poiché anzi l'empirismo distrugge ogni fondamento alla morale e alla religione e distrugge anche ogni valore delle idee trascendentali, che sono i puntelli teorici della morale e della religione; però d'altra parte, l'empirismo offre i vantaggi della scienza, della conoscenza reale e precisa, e anzi di un cammino infinito che si dispiega davanti all'occhio dell'uomo, diretto alla scoperta di questa grande cosa che sono le leggi della natura. Sicché, dove l'una perde l'altra guadagna e viceversa.

L'empirista, dice Kant, non permetterà mai di assumere qualunque epoca della natura come assolutamente prima; o di considerare un limite qualunque della sua vista, nella estensione di essa natura, come limite estremo; e di passare dagli oggetti di natura, che egli può spiegare mediante l'osservazione e la matematica e determinare sinteticamente nell'intuizione, a quegli oggetti che né il senso, né l'immaginazione possono mai rappresentare in concreto; né di ammettere che nella stessa natura si ponga a fondamento una facoltà di agire indipendentemente dalle leggi della natura e di abbreviare così allo intelletto il suo ufficio di indagare l'origine del fenomeno, secondo il filo conduttore di leggi necessarie; e non permetterà infine di cercare fuori della natura la causa di una cosa qualunque, un essere necessario, perché noi non conosciamo altro che gli oggetti della ragione empirica e solo la ragione empirica ci offre oggetti e ci può istruire sulle loro leggi.

Ecco l'opposizione dell'empirismo e del platonismo. Ciascuno dei due dice più di quel che sa, ma in modo che il primo (l'empirismo) incoraggia e promuove il sapere, benché a danno della pratica, il secondo (il platonismo) fornisce bensì alla pratica principi eccellenti, ma proprio per ciò permette alla ragione di appigliarsi a spiegazioni idealistiche dei fenomeni naturali e di tralasciare, rispetto ad essi, la ricerca fisica. L'empirismo quindi, sebbene distrugga il fondamento della morale e della religione, incrementa però la scienza, la ricerca empirica, la scoperta di leggi razionali della natura. Esso perciò (l'epicureismo o l'empirismo), sebbene dica troppo o troppo poco, è tuttavia dei due di gran lunga il più costruttivo. Ma a questo punto possiamo porre tuttavia una domanda: è il più costruttivo per tutte le ragioni che qui Kant ha espresso molto efficacemente, ma d'altra parte, siccome cancella i fondamenti dell'uomo pratico (e Kant ora lo riconosce, nel '63 non lo riconosceva), questo sapere che procede inconcusso e che non si fermerà mai e non si accontenterà mai e per il quale ogni oggetto sarà sempre un determinato di altre condizioni alle quali poi risalire, questo sapere non procede allora senza scopo?

Gli scopi sono inconoscibili per questo stesso sapere. Ma allora non è già qui detto fra le righe, espresso in maniera implicita, ciò che noi chiamiamo la natura nichilistica del sapere? E d'altra parte, es-

× IL PLATONISMO DICE TROPPO E L'EPICUREISMO TROPPO POCO —
+ LA RAGIONE DEVE INDAGARE SUL MODO COL QUALE NOI RACCOGLIAMO E COSTRUIAMO LE NOSTRE CONOSCENZE E NON SUL CONTENUTO DELLE CONOSCENZE PRESO IN SÉ, PRESO IN MANIERA ASSOLUTA —

sendo gli scopi supremi ciò che secondo Kant è massimamente degno di venir pensato, sebbene sia impossibile pensare e conoscere questi scopi, in questo gioco dialettico non si rivela, assieme al nichilismo del conoscere, anche tutto ciò che fa del conoscere un atteggiamento nichilistico, anche tutto ciò che il conoscere, per essere se stesso, esclude? non rivela anche l'escluso del conoscere? In certo modo, allora, il moralismo kantiano, quel moralismo kantiano che Nietzsche ha molte volte criticato, anche senza troppo riguardo, è d'altra parte la condizione che rende possibile lo stesso discorso di Nietzsche; ciò che attende al varco oltre Kant è il riconoscimento del nesso nichilismo—orlo del nichilismo che è implicato della dialettica trascendentale. Chiusa questa osservazione resta un punto: perché Kant dice che sia il platonismo che l'epicureismo dicono troppo e troppo poco? L'analisi di questo punto concluderà il discorso relativo a Kant.

Il punto sul quale ci siamo arrestati è che, secondo Kant, tanto una posizione quanto l'altra (cioé tanto l'atteggiamento "platonico", quanto quello "epicureo") dicono troppo e dicono troppo poco. Si trattava di spiegare che cosa Kant intenda quando osserva che l'uno dice troppo e l'altro troppo poco. Troppo dice ovviamente il platonico, troppo poco l'epicureo; in ogni caso entrambi gli atteggiamenti parlano di ciò di cui non si può parlare, dicono ciò che non si può dire. Se noi ci esprimiamo in questi termini il pensiero corre subito alle notissime posizioni wittgensteiniane (di ciò di cui non si può parlare occorre tacere). E per questo la posizione kantiana, assunta in questa luce, troverà un suo aggancio, come si ricordava la volta scorsa, con il pensiero neopositivista.

Le antinomie, dunque, trattano di cose che non si possono dire, che non si possono dire o per eccesso o per difetto, o perché bisognerebbe dire troppo (cioé andare al di là della esperienza) o perché si dice troppo poco (perché sulla base dell'esperienza non si possono esibire proposizioni totalmente negative, totalmente distruttive). Qual'è allora tra questi due estremi la posizione che Kant assume nella Critica della Ragion Pura? E' la notissima posizione "criticistica"; per questo si parla di "criticismo kantiano"; potremmo anche dire: è la posizione trascendentale. La ragione umana, posta di fronte a queste due possibilità del troppo e del troppo poco, della impossibilità per eccesso o per difetto, la ragione umana deve, per così dire, fare un passo indietro rispetto ai contenuti speculativi e deve restringersi ai contenuti critici, formali, trascendentali. In parole povere, la ragione deve indagare sul modo col quale noi raccogliamo e costruiamo le nostre conoscenze, e non sul contenuto delle conoscenze preso in sé, preso in maniera assoluta. Tutta la funzione della ragione in quanto ragione critica ("critica della ragion pura") si svolge qui nella dialettica, mostrando le pretese eccessive e degli uni e degli altri e imboccando quel cammino che è il cammino della metodologia formale, della funzione della filosofia come limite, come scetticismo ragionevole, potremmo dire se pensiamo a Hume.

Vediamo in sintesi come questa azione critica si viene svolgendo riguardo le idee cosmologiche. Anzitutto la questione si divide

in due parti. Prima questione: essa concerne le idee cosmologiche di tipo matematico, l'universo matematico; seconda questionetessa riguarda le idee cosmologiche di tipo dinamico, cioé l'universo dinamico.

Affrontiamo la 1° questione: come la ragione opera criticamente di fronte all'universo matematico. Cosa si intende per universo matematico? L'espressione kantiana si riferisce alla considerazione quantitativa dell'universo, se l'universo è composto di fatti oppure no, se è divisibile all'infinito oppure no, se è limitato nello spazio e nel tempo oppure no. Queste sono le questioni di tipo matematico, cioé quantitative. Qui si trova l'espressione kantiana, già a suo tempo ricordata, del troppo grande e del troppo piccolo; ci troviamo di fronte al grande e al piccolo: l'universo matematico è per la ragione troppo grande e troppo piccolo e quindi in entrambi i casi incommensurabile. Sulla base di queste osservazioni Kant avanza allora un sospetto, un grande sospetto.

Leggiamo come si configura queste sospetto. Dice Kant: "Noi siamo portati almeno a sospettare che le idee cosmologiche, e con esse tutte le idee connesse, tutte le affermazioni dialettiche che sono in conflitto, abbiano forse a lore fondamento un concetto vuoto e puramente immaginario del mondo in cui ci è dato l'oggetto di queste idee, e questo sospetto già ci può mettere sulla giusta traccia per scoprire l'illusione che ci ha fatto per tanto tempo andare errando". Si potrebbero analizzare con molta cura alcune parole chiave di queste righe: la parola "sospetto", la parola "traccia", la parola "illusione" e poi quella parola finale "noi per tanto tempo siamo andati errando". Non possiamo però approfondire questa analisi, la quale peraltro ci condurrebbe subito al centro della questione ermeneutica che interessa la filosofia contemporanea. Tutte queste parole, anche se usate in altri contesti, le ritroviamo infatti sia in Heidegger, sia in Derridda, sia in Foucault, ed è questa una circostanza non poco significativa. Ma adesso stiamo a Kant e vediamo cosa egli voleva dire nel suo contesto storico. Kant scrive: "Noi abbiamo errato", o meglio, "siamo andati errando"; cioé la filosofia è un "erramento", nel senso che è una contesa infinita dalla quale nessuno mai esce vincitore, e dove tutti escono sconfitti; e i sistemi filosofici sono come onde del mare, uno sostituisce l'altro, all'infinito e non si arriva mai ad un sistema conclusivo. Neppure Hegel ce la fa; anche dopo Hegel le onde riprendono a infrangersi e a scavalcarsi. Di qui l'erramento continuo del pensiero filosofico. Ora, ciò accade, dice Kant, per una illusione trascendentale (non per una illusione qualsiasi), per una illusione che è costitutiva della ragione umana, senza della quale illusione l'uomo non potrebbe vivere, non sarebbe uomo; una illusione costitutiva dunque, ma per sempre una illusione. Qual'è questa illusione? Kant ha detto molto bene: che alla base delle idee cosmologiche, cioé della pretesa di definire il cosmo (è finito-infinito, cominciato-non cominciato, avrà una fine-non l'avrà....),che alla base di queste proposizioni e convinzioni cosmologiche, stia un concetto vuoto e puramente immaginario del mondo. L'uomo dunque non può non speculare, non può non guardare il cielo e chiedersi "a che tante

x L'UNICO SAPERE HA A SUO FONDAMENTO LA PERCEZIONE ATTUALE CON LE SUE FORME A-PRIORI SPAZIO E TEMPO, E CON LE CATEGORIE DELL'INTELLETTO – (CONDIZIONE DEL PERCEPIRE QUI E ORA)

faccelle", come diceva il poeta.
Però questa costitutività dell'illusione cosmologica poggia su di un concetto fragile come una bolla di sapone, che, guardata da vicino, si vanifica. E del resto poi, kantianamente, non si tratta neppure di un concetto; è un'idea; non è qualcosa di intellettualmente definibile, precisabile, determinabile, nello spazio e nel tempo; è un'idea vaga, che presa per sé è illusoria; è caso mai una spinta morale. Ma non è un concetto. Questo Kant lo dimostra innanzi tutto sotto il profilo matematico, sotto il profile delle idee cosmologiche di tipo matematico.

Ora leggeremo una pagina in cui Kant spiega come sono da intendersi le due impossibilità del troppo grande e del troppo piccolo; ma noi dobbiamo però tenere l'orecchio aperto a una questione essenziale che io credo sia meglio dichiarare subito: l'impossibilità del concetto di mondo, quella impossibilità che qui viene dichiarata da Kant, per cui questo concetto è vuote e puramente immaginario, tutte ciò vien detto da Kant da un punto di vista preciso; come insegna la ermeneutica, nessuna affermazione è priva di un suo sostegno, di una sua ragione di senso; ogni affermazione dice qualcosa di qualcos'altro, ma poggia essa stessa su qualcosa che non viene detto in ciò che si dice, e che tuttavia è la condizione di quel dire. Qual'è la condizione di questo giudizio kantiano? Su quale unità di misura Kant si basa per poter dire: "il concetto di mondo non è un concetto"? e quante meno, che è lo stesso, "è un concetto vuoto e immaginario"? Come leggeremo ora, detto fra le righe, ciò su cui Kant si basa è questa inconcussa certezza: che l'unico sapere ha a suo fondamento la percezione attuale con le sue forme a priori, spazio e tempo, e con le categorie dell'intelletto. Questa è la nozione che Kant ha della realtà: reale è ciò che cade entro queste condizioni, le condizioni del percepire qui ed ora. Sarà allora per lui un giece da ragazzi mostrare che il mondo è qualcosa che non cade mai in una percezione ora e qui, o quanto meno è qualcosa che non cade mai in una percezione ora e qui così come vi cadono le fonti del mondo, gli oggetti del mondo, gli enti, i cosiddetti enti intramondani; e sarà poi facile concludere che il mondo non è un concetto, che di esso non si può dire nulla, che esso sfugge al di qua o al di là di questo campo, di questo circolo di luce che per Kant si identifica tout-court con la realtà, dove reale è il percepire attuale.

Date questo avvertimento, andiamo a vedere come lo dice (e lo dice naturalmente con tutta la potenza e la pregnanza della sua straordinaria capacità di pensiero): "Le cose reali del tempo passato (Kant solleva il problema delle cose reali nel passato) sono date nel l'oggetto trascendentale delle esperienze; ma esse non sono per me oggetti e non sono reali nel tempo passate se non in quanto io mi rappresento che una serie regressiva di percezioni possibili, (vuoi sul file della storia, vuoi sulla traccia delle cause e degli effetti)" – Attenzione a questa parentesi – "secondo le leggi empiriche, in una parola il corso del mondo, riporta ad una serie del tempo trascorsa quale condizione del tempo presente".

Chiariamo questa proposizione importantissima. Kant si chiede in che senso sono reali gli oggetti del passato, in che senso è reale Giulio Cesare. Secondo il noto esempio di Leibnitz, Giulio Cesare passò il Rubicone; questo fatto, di cui parlano i documenti, le storie etc., in che modo possiamo dire che è reale? E' evidente che non è reale come questo oggetto che è qui davanti a me, per il quale io posso dire: lo tocco, lo sento, lo rompo, lo butto, lo metto in tasca, cioé posso fare tutte quelle operazioni che stanno nel cerchio di luce della percezione attuale, della presenza evidente, come dice Husserl. Con Giulio Cesare e il Rubicone non posso fare più niente del genere. Il Rubicone di allora non si sa più nemmeno dov'è; figuriamoci poi Giulio Cesare.

Allora, in che senso sono reali gli oggetti del passato?

Risposta di Kant: sono reali nella immaginazione trascendentale, per dir così, nella fantasia trascendentale; cioé io posso supporre una serie regressiva di esperienze possibili. Nella catena di questa serie è pure contenuto quel fatto che è il passaggio del Rubicone da parte di Cesare. Quel fatto è reale solo perché è concatenabile in questo modo con quella realtà che io immagino di porre davanti a me in una serie continuativa ben connessa. Perciò possiamo anche dire che noi non saremmo quelli che siamo se G. Cesare, quell'uomo fatidico, non avesse passato il Rubicone. Questo è vero in due sensi (la famosa parentesi che vi pregavo di osservare): sotto il profilo della connessione storica e sotto il profilo della connessione fisica. Io posso porre, cioé, il problema: in che senso è reale che G. Cesare ha passato il Rubicone? e rispondere come ho detto: perché, per così dire, di generazione in generazione io risalgo nel tempo e immagino di risalire recuperando tutte quelle presenze che sono state necessarie a colmare l'arco di tempo che va dalla percezione allora presente (Cesare che getta i dadi e decide di passare il Rubicone) alla percezione attuale, alla presente percezione in cui io chiedo: ma sarà reale che Cesare ha passato il Rubicone? In tal modo ho colmato tutte le presenze sul filo del tempo, sul filo della storia: questo è un caso. Ma io posso anche pormi di fronte a una zona del territorio, a un pezzo di montagna e chiedermi: da dove viene questa vegetazione, questa configurazione del terreno, questa struttura geologica? Anche qui immagino di poter risalire indietro nel tempo, costruendo la catena delle cause fisiche che mi portano a quella percezione attuale che sono per me le colline veronesi, per esempio, le quali hanno una storia fisica, una storia causale, un filo di avvenimenti connessi causalisticamente che collega questo presente ai presenti che sono stati. Qui voi vedete quello che noi abbiamo detto fin dall'inizio del corso e che ora trova la sua dimostrazione, vale a dire che storia e fisica non sono due cose opposte, due modalità diverse, ma sono la ratio occidentale nella sua totalità. La ratio occidentale è storico - fisica fin da Aristotele (per es. quando Aristotele si chiedeva come era nata la filosofia: prima c'erano i bisogni primari, poi, superati questi, erano venuti i sacerdoti che guardavano il cielo, ecc.). Già allora si annunciava un pensare di tipo evoluzionistico che trova ora

X IL MONDO NON È UN OGGETTO, È PIUTTOSTO L'IDEA DI UNA ESPERIENZA POSSIBILE

la sua coerente conclusione. Kant, di fronte al problema della realtà, risponde su un piano già darwiniano, cioé sulla base di una connessione storico-fisica che mostra le due facce della medesima realtà. Quello che conta soprattutto è questa insistenza kantiana: reale è ciò che è nella percezione presente e ciò che non è più nella percezione presente è reale solo in quanto io ho un metodo per poter risalire nella serie delle cause, nella serie degli avvenimenti, fino a poter ipotetiosmente incontrare le percezioni presenti del passato, al punto che questo che è ora presente non si darebbe senza quella catena che lo ha generato, che lo ha partorito.

Kant dunque parla del corso del mondo, rappresentato come reale solo in un'esperienza possibile. Naturalmente "il corso del mondo" non è reale entro la catena dell'esperienza possibile; "in sé", anzi, il corso del mondo non è reale, perché esso non si dà mai in nessuna esperienza attuale, né ora, né in passato, né in nessun punto della catena, in nessun momento della serie. Se pertanto io mi rappresento insieme tutti gli oggetti dei sensi esistenti o esistiti in tutto il tempo e in tutti gli spazi, l'oggetto di questa rappresentazione non è una esperienza reale, ma solo il pensiero di un'esperienza possibile nella catena della sua assoluta totalità. Se io dico "mondo" e intendo la totalità degli oggetti possibili nello spazio e nel tempo, io non ho nessuna esperienza a ciò corrispondente. Quando ho detto mondo non ho aggiunto alcuna esperienza reale all'esperienza attuale, ma ho semplicemente enunciato una possibilità, un'esperienza possibile: la possibilità che di principio io risalga dalla esperienza attuale a tutte quelle che mi hanno preceduto nel tempo o che mi accompagnano nello spazio; possibilità infinita che dovrò percorrere all'infinito e che non si concluderà mai. Sicché il mondo designa propriamente la possibilità di questo cammino, ma non una cosa, una realtà in sé, non un oggetto della conoscenza, qualcosa che sta lì, di fronte a me, un objectum. Il mondo non è un oggetto; è piuttosto l'idea di un'esperienza possibile, una linea di ricostruzione possibile di quelle cause storiche e fisiche che hanno determinato il presente a essere così come io esattamente lo percepisco. Solo in tale idea quegli oggetti che sono semplici rappresentazioni, sono dati; ma il dire che quegli oggetti esistano prima di ogni mia esperienza, cioé che il mondo sta prima della mia esperienza, non vuol dire se non che essi si dovranno incontrare in quella fonte dell'esperinza dalla quale nella percezione attuale io devo risalire.

La causa delle condizioni empiriche di questo risalire, e quindi fino a che punto del regresso io possa trovarle, è trascendentale e perciò mi è ignota; non so di quante dovrò risalire per scoprire la causa che ha determinato il passaggio del Rubicone da parte di Cesare. Ma non si ha mai a che fare con essa, con questa causa ignota. Si ha a che fare con la regola del processo che guida il cammino dell'esperienza in cui gli oggetti, fenomeni, sono dati. Tale risultato è del resto tutt'uno se io dico: "io posso nel processo empirico dello spazio incontrarvi gli astri che sono lontani più di 100 volte dagli estremi astri che io vedo"; e se dico: "probabilmente

× OGNI PARTE DEL MONDO È DIVISIBILE ALL'INFINITO : QUESTA NON È UNA CONOSCENZA, MA UN MODO D'AGIRE -

+ K. OSSERVA CHE CON IL CONCETTO D'INFINITO LA RAGIONE UMANA SI È SEMPRE IMPIGLIATA -

nello spazio ce ne sono, quantunque nessun uomo li abbia percepiti e sia per percepirli, perché quand'anche essi fossero in generale cose in sé senza rapporto con un'esperienza possibile, essi non sono nulla, e perciò non sono oggetti se non in quanto vengono compresi nella serie del regresso empirico". E' dunque la stessa cosa dire: io non so quanti saranno gli astri (finiti, infiniti...), non percorrerò mai i confini dell'universo, poiché certo non stanno nella mia esperienza; e dire: se io parto dagli astri che vedo, si dà di principio la possibilità di risalire indefinitamente ad altri astri, senza sapere mai dove ci fermeremo, né se mai ci fermeremo, né quanti ne troveremo, né se troveremo altre cose oltre agli oggetti celesti che già conosciamo, ecc. Sicché resta ribadito che il concetto di mondo non é quello di una realtà che viene data, ma è il concetto di una serie empirica regressiva - progressiva. Regressiva se pensiamo alle cause precedenti; progressiva se pensiamo di dilatare l'osservazione celeste mediante i telescopi ecc.

Se le cose stanno così, allora le idee cosmologiche di tipo matematico, che chiedono conto della divisibilità del mondo nelle sue parti, presentano semplicemente un regresso, quello che Kant chiama: "regressus in infinitum" e "regressus in indefinitum". Il regressus in infinitum accade quando vengono dati tutti gli elementi della serie e io comincio a dividere.
Per es., viene data questa matita e si chiede: "si può dividere per 2 ?". "Certo". "E le due parti si possono dividere per 2?" "Certo!" E non ci si ferma mai. Sono dati tutti i membri della serie, cioé tutte le parti della matita che viene presentata come una totalità. L'idea cosmologica, "ogni parte del mondo è divisibile all'infinito", vuol dire che io posso procedere all'infinito; questa però non è una conoscenza, ma un modo d'agire. Si procede invece in indefinitum quando non è data la totalità dei membri, ma è dato solo un membro e io devo risalire alle cause che l'hanno prodotto. Secondo l'esempio di Kant: io sono di fronte a un uomo, ma perché vi sia un uomo devono esserci anche i genitori di quell'uomo, e così via indefinitamente. Qui non è una divisione all'infinito, ma un procedere verso l'indefinito; non so se troverò Adamo o la scimmia che discende dall'albero, non so se vado verso una definita possibilità di esperienza.
Il risultato di queste due idee cosmologiche (le idee cosmologiche matematiche) è quello che Kant definisce con i termini "nec - nec"; cioé, né le tesi platoniche né le antitesi epicuree dimostrano nulla; esse sono entrambe difettose; non è valida né la tesi del sì né l'antitesi del no, perché la totalità che qui viene indagata, l'idea di totalità, è un modo di procedere e non una cosa. Sicché questa totalità non può mai venir pensata ma solo "usata"; è un'idea che implica un'operazione possibile: risalire o infinitamente o indefinitamente. Ma non indica mai un oggetto percepibile nella attualità. E qui cadono delle interessanti osservazioni kantiane sul concetto di infinito: egli si riferisce a Zenone; noi ci potremmo riferire a Bruno, che ci è più familiare. Kant osserva che infatti con il concetto di infinito la ragione umana si è sempre impigliata, quando lo ha

* LE IDEE COSMOLOGICHE DI TIPO DINAMICO CHIEDONO SE OLTRE AD ESSERVI NECESSITÀ, VI È ANCHE LIBERTÀ - OPPURE CHIEDONO SE IL MONDO NASCE DAL CASO OPPURE ESIGE L'ESISTENZA DI UN CREATORE - NELL'UNO O NELL'ALTRO CASO NON FANNO PARTE DEL MONDO -

+ QUELLO CHE NOI CHIAMIAMO LIBERTÀ È SEMPLICEMENTE LA NOSTRA IGNORANZA DI TUTTE LE CONCAUSE CHE HANNO DETERMINATO UN EVENTO - MA ANCHE QUESTA DIMOS-

preso entelegicamente, come una res, una realtà; vedi il caso di Zenone che sosteneva: se lo spazio si divide all'infinito, allora la freccia non si muove. Kant dice anche che quando Zenone parlava dell'essere probabilmente voleva intendere il mondo, e osserva che se il mondo è infinito, allora (proprio come noi sappiamo che diceva Bruno) il mondo"non è qui ma è in tutti i luoghi; ma se è in tutti i luoghi non è neppure qui, eppure è qui come là. Se è infinito non si muove, se è infinito non ha storia, se è infinito non ha evoluzione..." Bruno riteneva che la ragione potesse e dovesse pensare queste cose. Kant dimostra che la ragione non può, poiché non può ridurle a percezioni attuali.

Veniamo adesso all'universo dinamico. Le idee cosmologiche di tipo dinamico non riguardano né una totalità definita di membri, né tutti i membri della serie cosmica. Queste idee invece riguardano una condizione esterna alla serie cosmica. In pratica esse chiedono se nel mondo, oltre ad esservi necessità, vi è anche libertà; oppure chiedono se il mondo nasce dal caso oppure esige per la sua esistenza un creatore. Nell'uno e nell'altro case (la libertà e l'ente sommo creatore) non sono membri della serie, non fanno parte del mondo, sono fuori del mondo. E allora si danno due possibilità, come è evidente: o la condizione esterna è ancora empirica, è un fatto empirico, o la condizione esterna è non empirica. Il primo fatto cade da sé, dice Kant, perché se la condizione esterna fosse empirica, noi dovremmo semplicemente allargare il concetto di mondo, inglobandola. Resta soltanto l'altro caso: la condizione esterna è non empirica. Qui allora le dimostrazioni cosmologiche mettono capo all'opposto del caso matematico, cioé mettono capo all' "et - et" (non al "nec - nec"). Si può dimostrare o che c'è libertà, o che non c'è libertà; si può dimostrare o che non c'è un dio non creatore, o che c'è. In che senso si dimostrano tutte e due le cose? Anche qui si tratta di dimostrazioni difettose per eccesso o per difetto. Nel senso che quello che si dice non contrasta con nessuna esperienza reale (non ci sarà mai un'esperienza reale il cui significato è: come vedi Dio non c'è); è chiaro che nell'andare per il mondo o per i cieli non vediamo mai di principio qualcosa che possa essere o l'affermazione o la negazione di Dio, così come mai noi troveremo un fatto del mondo che possa e non possa spiegarsi con la libertà. Noi possiamo inventare una serie di giochi dell'intelletto per dimostrare che l'agente umano è libero, ma non avremo mai davanti agli occhi il fatto della libertà, perché la libertà non è un fatto. Possiamo altrettanto bene aggiungere una serie di dimostrazioni per mostrare che niente mai è libero, che tutto è necessitato perché tutto segue una comunione nel tempo e nello spazio e quelle che noi chiamiamo libertà è semplicemente la nostra ignoranza di tutte le con-cause che hanno determinato un evento; ma anche questa dimostrazione non cancellerà la possibilità della libertà. L'uno e l'altro dei due argomenti restano in piedi nonostante le obiezioni del loro contrario. Ciò che dimostrano è una semplice possibilità, una semplice ipotesi. Più profondamente, dimostrano che la questione non è di tipo filosofice e non è di tipo scientifico, ma riguarda in-

TRAZIONE NON CANCELLERÀ LA POSSIBILITÀ DELLA LIBERTÀ -

LA QUESTIONE NON È NÉ DI TIPO FILOSOFICO NÉ SCIENTIFICO, MA MORALE –
+ PER ME C'È UN SOLO MODO LEGITTIMO DI PENSAMENTO DELL'UNIVERSO, E QUESTO È IL MODO DELLA SCIENZA – MA LA SCIENZA NON SPECULA, NON PENSA

vece l'ambito della morale. Kant infatti la tratterà in quella sede. Avremo qui, come dice Kant, l'affiancarsi di due dimostrazioni che egli definisce così: l'una ispirata alla schietta necessità naturale, l'altra ispirata alla possibilità della libertà noumenica. Entrambe possono essere vere, ma sono tuttavia indimostrabili sul piano della scienza. E' possibile un *eus extramondanum*, ma la scienza non ne sa nulla, non sa nemmeno che non c'è. Scrive Kant:
"Pensare un principio intelligibile, cioé noumenico, dei fenomeni, dei fenomeni del mondo, cioé del mondo sensibile, e pensare questo principio libero dalla contingenza del mondo sensibile, non é né contro il regresso empirico illimitato nella serie dei fenomeni, né contro l'universale contingenza di questi. Possiamo benissimo pensare l'esistenza di Dio, ma con questo non abbiamo inibito né la ricerca della connessione causale tra i fenomeni, né la convinzione che i fenomeni in quanto fenomeni sono contingenti, sono determinati nello spazio e nel tempo da leggi".

E' il caso ora di porre, in conclusione, una domanda: che cosa ha dimostrato veramente la Dialettica di Kant? Al di là delle sue intenzioni, al di là della sua apertura evidente verso la Ragion Pratica, verso la morale, ecc., direi che quello che la Dialettica kantiana dimostra, o mostra, è essenzialmente che c'è un solo modo di pensare l'universo, un solo modo legittimo di pensamento dell'universo, e che questo modo legittimo è il modo della scienza. Questa é la prima inoppugnabile verità che noi ricaviamo dal testo kantiano. Verità per Kant naturalmente. E' inoppugnabile, anche se Kant non le dice in maniera così netta, che uno dei risultati della Dialettica è che la cosmologia o è scientifica o non è nulla. Che sia scientifica vuol dire che essa è un percorso infinito e regressivo che vuole ricostituire, sulla base della percezione attuale, tutti i nessi che nel passato hanno generato la percezione attuale. Ma questo è solo il primo passo. Ne esiste un secondo più inquietante e che forse i kantiani sarebbero meno disposti a concedere. Il secondo punto lo esprimerei così: se è vero che c'è un solo modo di pensare l'universo, che è il pensare scientifico, bisogna aggiungere che questo modo di pensare non "pensa", non pensa affatto. Calcola, agisce sperimentalmente, persegue una prassi teorica, va sul filo del rinvio infinito, usa il concetto di infinito (come di spazio, di tempo, di causa), ne fa uno strumento di indagine sperimentale e teorica, ma sututto ciò non pensa. La sua è una prassi teoretica, come si suole dire, ma di principio la scienza non pensa, nel senso preciso in cui Heidegger dice, senza nessuna intenzione svalutativa, ma con una intenzione filologica, che la scienza appunto non pensa, non è sue compito pensare. Potremmo tradurre così: la scienza non specula. Il modo che Kant considera adeguato ad affrontare il tema dell'universo non è speculativo e d'altra parte è lui stesso che ci conduce a questa conclusione, lui stesso ci dice che ogni speculazione è miseria, è un erramento.

Ma allora ci troviamo di fronte a questa situazione: che il mondo (il mondo tra virgolette; pensatelo come volete e potete,

IL MONDO RESTA FUORI DAL PENSIERO, FUORI DALLA PRASSI TEORETICA –
+ DOPO LA RIVOLUZIONE FISICA DI EINSTEIN NON SONO PIÙ POSSIBILI UNO SPAZIO E UN TEMPO COME OGGETTI DELL'INTELLETTO – LE STESSE CONDIZIONI DELL'OGGETTIVITÀ KANTIANA (SPAZIO-TEMPO) SONO DISTRUTTE DALLA FISICA RELATIVISTICA –

dato che non le si può pensare) è certamente il luogo ove accade la prassi teoretica, in cui di fatto accade l'umanità scientifica che opera teoreticamente, calcola, agisce sperimentalmente ecc.; il mondo è il luogo ove accade tutte queste, ma esso, questo luogo, non é pensabile affatto. Questo luogo resta fuori del pensiero, fuori della prassi teoretica. Lo dice Kant stesso: "Il regresso nella serie dei fenomeni del mondo come determinazione della grandezza del mondo va *in indefinitum*". Come dire: il mondo sensibile non ha una grandezza assoluta. Ma il regresso empirico accade; esso può esser dato solo dalla parte delle sue condizioni, delle sue condizioni empiriche, ha la sua regola. Il mondo dunque non ha dimensioni; ha una regola per procedere nella sua (di lui) scoperta; regola che impone di passare sempre da ciascun membro della serie come condizionato ad uno ancora più lontano, sia per mezzo della reale esperienza, sia sul filo della storia e della catena delle cause e degli effetti. Inoltre la regola impone di non rinunciare mai all'estensione del possibile uso empirico dell'intelletto (ed è poi proprio il particolare urficio della ragione secondo i suoi principi quello di non rinunciare mai ad estendere la conoscenza dell'intellette). Non è perciò prescritto un determinato regresso empirico, ne che si avanzi necessariamente per una data serie di fenomeni (per esempio che per un uomo vivente si debba sempre risalire per la serie dei progenitori, senza aspettarsi una prima coppia, e per la serie dei corpi cosmici senza ammettere un solo estremo); ma è imposto il passaggio da fenomeno a fenomeno: "noi dobbiamo sempre andare da fenomeno a fenomeno, dovessero questi magari non darci nessuna percezione reale, perché ciò nonostante essi tuttavia appartengono all'esperienza possibile". All'esperienza possibile del sole che non vediamo e che forse non vedremo mai. "Ogni cominciamento è nel tempo e ogni limite dell'esteso è nello spazio, ma spazio e tempo non sono se non nel mondo sensibile, e perciò soltanto i fenomeni, nel mondo, sono limitati condizionatamente, ma il mondo stesso non è limitato in modo condizionato né limitato in modo incondizionato. Appunto per ciò, e poiché il mondo non può mai esser dato tutto, e la serie delle condizioni di un dato incondizionato non può neanche essa esser data come serie cosmica totale, il concetto della grandezza del mondo non può esser dato se non mediante un regresso, e non già prima di questo, in una intuizione collettiva totale, ma esso consiste sempre e soltanto nel determinare la grandezza e non dà quindi nessun concetto determinato". Il luogo del mondo è così il luogo del regresso infinito; ma questo luogo è di principio non pensabile, non opponibile al pensiero.

Di qui deriva una duplice conseguenza:
la prima conseguenza è la cosmologia scientifica di oggi. Dopo Einstein, dopo la rivoluzione fisica einsteiniana non sono più pensabili uno spazio e un tempo come oggetti dell'intelletto. La scienza è così pervenuta a concludere il cammino che proprio Kant aveva inaugurato. Assumendo un atteggiamento scientifico nei confronti del mondo (atteggiamento che Kant assume già nel '55), perseguendo questa prassi teoretica, si arriva alla conclusione che le stesse condizioni dell'og-

X IN PRATICA NON SI PUÒ PENSARE IL MONDO NEMMENO SCIENTIFICA-MENTE -

gettività esibite da Kant (spazio e tempo) sono distrutte dalla fisica relativistica. Sicche, anche per lo scienziato cosmologo di oggi nel senso stretto della parola, chiedersi dove stia il mondo, in quale spazio, se il mondo sia finito e infinito, se ha avuto un inizio e non ha un inizio nel tempo, è privo di senso. Si tratta di metafore del senso comune, direbbe il fisico, che non hanno niente a che vedere con il concetto di tempo e di spazio quali Einstein esibisce e sul la cui base si è ricostituita una cosmologia di tipo scientifico. In X pratica, non si può pensare il mondo nemmeno scientificamente, se pensare significa pensarlo secondo i comuni concetti dell'intelletto: spazio, tempo e categorie. Per la scienza tali concetti sono solo metafore arcaiche. Si deve parlare invece di uno spazio ad n dimensioni si deve parlare della curvatura dello spazio-tempo, dove poi il fisico avverte: curvatura è un'immagine che usiamo per intenderci alla buona, ma la verità dell'immagine consiste nelle operazioni fisico-matematiche che stanno alla base di questa immagine; l'immagine in realtà non dice nulla; bisogna capirci secondo il procedimento matematico fisico. X

L'altra conseguenza che vorrei richiamare ci è già ampiamente nota: è l'analisi che Heidegger compie del concetto di mondo ("mondità", "mondeggiare del mondo") sulla quale abbiamo insistito nelle prime lezioni, là dove ci si chiedeva che cos'è una cosa. Ricorderete come l'analisi che Heidegger fa della cosa metta in questione il concetto di mondo. Ma il mondo, dice Heidegger, non è pensabile all'interno della comune esperienza, all'interno della comune esperienza teoretica, percettiva, conoscitiva (lui dice meglio: rappresentativa). L'atteggiamento teoretico e rappresentativo, riguarda solo un'epoca del mondo, sta dentro il mondo e la sua storia e quindi non può afferrare il mondo, il mondo le è esterno. Heidegger, per afferrare nondimeno il senso del mondo, mette in opera tutto un pensare che noi abbiamo definito cosmologico o di tipo protostorico, ma diremmo più in generale, ermeneutico. Vediamo dunque coincidere queste due esperienze attuali: il mondo sotto il profilo della cosmologia scientifica, il mondo sotto il profilo del pensare ermeneutico. Eravamo partiti proprio da questo fatto, da questa situazione un pò strana dell'uomo contemporaneo, che vive in rapporto con queste due esperienze apparentemente così lontane e che non hanno, o non sembrano avere, niente in comune. Da una parte la prassi scientifica, quella degli scienziati, dei fisici, dei cosmologi; dall'altra i libri di Heidegger, l'ermeneutica heideggeriana. La semplice parola mondo è però comune agli uni e agli altri. Da tutto il nostro cammino emerge d'altronde che non è così casuale la presenza di queste due posizioni nella nostra odierna esperienza. Non è un caso che nella nostra esperienza si diano i libri di cosmologia scientifica pieni di formule, e i libri di Heidegger con le poesie di Holderlin che parlano del mondo. C'è un destino comune che li lega, quel destino che abbiamo visto emergere via via nel corso dell'esperienza che abbiamo fatto e che trova in Kant la sua ragione e la sua necessità. Da Kant vengon fuori tutte e due le prospettive: un mondo fisico che si distrugge (ricorderete che caratteristi-

X K. SIE' CONDANNATO AL MECCANICISMO DEL SUO TEMPO - LA POTENZA DEL PENSIERO DI K. E' NELL'AVER POSTO TUTTE LE PREMESSE PER IL SUO AUTOSUPERAMENTO - K. E' CERTAMENTE IL FILOSOFO DELL'ETÀ DI NEWTON - DOPO K. ESPLODE L'ETÀ DELLA SCIENZA E DELLA TECNICA -

ce della scienza è che la scienza "annichila" la cosa e naturalmente la scienza annichila il mondo: è il comune concetto di mondo, di tempo, di spazio, di causa che diventano un che di impensabile per il senso comune) e dall'altra parte, da Kant si muove quel problema speculativo della ragione che pone il mondo come nodo del pensare ermeneutico post kantiane. Là dove Kant si ferma, l'orlo della sua voce, là dove l'eco della sua voce non ci raggiunge, è nel pregiudizio kantiano, quel pre-giudizio che ha già pre-deciso che i contenuti del mondo sono cose spazio temporalmente determinate. Questo è il suo limite; pensando in tal modo Kant si è condannato al meccanicismo del X suo tempo, è rimasto chiuso nei limiti del meccanicismo del suo tempo; egli non ha concepito il mondo altro che come la serie degli " e poi, e poi", come degli antecedentia che determinano i consequentia. Però la filosofia kantiana occultamente apre ben altri problemi, come era abbiamo visto, anche se questo è insieme il suo limite; la potenza del pensiero di Kant é nell'aver posto tutte le premesse per il X suo autosuperamento. La filosofia kantiana riposa certamente sulla interpretazione scientifica del mondo. Kant è certamente il filosofo X dell'età di Newton, come dicono giustamente gli storici della filosofia. Per Kant l'unica realtà è quella che si dà nella percezione intesa in senso letteralmente newtoniano; ciò era già in cammino dal '55, dalle ipotesi cosmogoniche, e lo abbiamo mostrato. Ma la grandezza di Kant è nell'aver saputo annunciare i limiti di questa interpretazione e di aver aperto la possibilità del superamento di questi limiti. Per un verso Kant chiude il ciclo che si era aperto con il De Coelo di Aristotele: la storia della cosmologia come storia della cosmologia scientifica comincia dal De Coelo (non dal Timeo) e si conclude con le considerazioni kantiane della Dialettica trascendentale. Dopo Kant di fatto esplode l'età della scienza e della tecnica, l'età del razionalismo moderno e si dispiega liberamente senza più freni. Comincia X l'età che Heidegger chiama dell'imposizione tecnologica e comincia la età del pericolo supremo. E' al riguardo molto bello e significativo che Kant sia stato consapevole di questo pericolo supremo, in una maniera estremamente moderna e anzi attuale. Se leggete lo scritto di Kant Per una pace perpetua trovate che in questo piccolo scritto Kant immagina la costituzione di una società delle nazioni che dovrebbe imporre in tutto il mondo la pace, proprio in considerazione della pericolosità e della distruttività della guerra moderna. Kant, che apre l'età dell'imposizione del pericolo supremo, ha già immaginato l'O.N.U. e Kant si pone gli stessi problemi, sotto questo profilo, che ci poniamo noi uomini di oggi: il problema di trovare una soluzione (che certo l'O.N.U. non rappresenta in modo soddisfacente) all'aggressività umana, poichè non è più tempo di ricorrere a guerre, una volta entrati nel mondo della imposizione scientifica. E d'altra parte Kant che apre tutto questo, anche conclude tutto questo, dà l'ultimo tocco a quelle che abbiamo chiamato il cammino nichilistico della cosmologia contemporanea.

FINE KANT

«L'uomo nulla è senza oggetto. Gli uomini grandi, rappresentativi, nei quali più compiutamente si rivela la natura umana, convalidano questo assioma con la loro vita, essenzialmente dominata da un'unica passione: realizzare lo scopo che costituiva l'oggetto essenziale della loro attività. Ma l'oggetto a cui un soggetto è legato da rapporti necessari, essenziali, quest'oggetto non è altro che l'essenza propria, ma oggettiva, del soggetto. Un oggetto comune a più individui della medesima specie, ma diversi per qualità, manifesta e rivela la loro natura, almeno per il modo in cui è l'oggetto di ognuno di essi.

Così il sole è l'oggetto comune dei pianeti. Ma non lo è allo stesso modo per Mercurio, per Venere, per Saturno, per Urano e per la Terra. Ogni pianeta ha, per così dire, il suo proprio sole. Il sole, nel modo in cui illumina e riscalda Urano, non ha alcuna esistenza fisica (solo un'esistenza astronomica, scientifica) per la terra; e il sole non solo *appare* diverso, ma è anche effettivamente diverso per Urano e per la terra. Il rapporto della terra con il sole è perciò nel contempo un rapporto della terra con sé stessa, ossia con la sua propria natura; infatti la misura del volume e della intensità della luce in cui il sole si rivela alla terra, è la misura della distanza della terra dal sole, e su questa misura si fonda la particolare natura della terra. Ogni pianeta ha quindi nel suo sole lo specchio del proprio essere.

Perciò è nell'oggetto che l'uomo acquista la coscienza di sé stesso: la coscienza dell'oggetto è la coscienza di sé dell'uomo. Dall'oggetto tu conosci l'uomo, in esso ti si rivela la sua natura: l'oggetto è il suo essere manifesto, il suo Io vero e oggettivo. E ciò vale non solo per gli oggetti del pensiero, ma anche per quelli che cadono sotto i sensi. Anche le cose più lontane dall'uomo, *per il fatto che, e in quanto* sono a lui oggetti, rivelano l'essere umano. Anche la luna, anche il sole, anche le stelle gridano all'uomo il "Conosci te stesso!" La facoltà che egli ha di vederli e il *modo in cui* li vede, sono una testimonianza della sua natura. La bestia è sensibile solo al raggio di luce necessario alla vita, l'uomo invece gode anche del raggio inutile della stella più remota. Soltanto l'uomo ha gioie e affetti puri, intellettuali, disinteressati, soltanto l'uomo conosce estasi teoretiche. Lo sguardo che si perde nella contemplazione del cielo stellato, in quella luce che né giova né nuoce, che nulla ha in comune con la terra e con i suoi bisogni, scorge la sua propria natura, la sua propria origine. L'occhio è di natura divina. Perciò unicamente in grazia sua l'uomo si eleva sopra la terra: perciò la speculazione ha inizio quando lo sguardo si rivolge per la prima volta al cielo. I primi filosofi erano astronomi. Il cielo rammenta all'uomo il suo destino, gli rammenta che non è chiamato solo ad agire, ma anche a contemplare.»

La pagina che oggi vi ho letto è tratta dall'Essenza del cristianesimo di Feuerbach. Ma perché ho citato Feuerbach? Perché quello che è detto in questa pagina di Feuerbach è esattamente la stessa cosa che noi abbiamo detto sulla scorta di Aristotele, di Pitagora, di Anassagora e poi di Heidegger nelle nostre prime lezioni. Sono tutti temi che ci hanno fornito l'esordio alla questione cosmologica: l'occhio, la luce, la differenza tra uomo e animale, lo stupore disinteressato, addirittura lo speculare come ciò che caratterizza l'uomo, l'invio della filosofia come il guardare il cielo e che senso ha questo porsi nell'aperto del cielo.

Questa pagina di Feuerbach sarebbe assai appropiata per iniziare un altro discorso che potrebbe essere intitolato così: Il progressivo scomparire della filosofia attraverso la storia e lo storicismo. Con Feuerbach ha inizio l'età storicistica, l'età dell'ermeneutica, ma ha inizio con tutto il peso della tradizione metafisica

X LA TESI FONDAMENTALE DI FEUERBACH È CHE LA RELIGIONE È UN PRODOTTO DELL'UOMO, UN PRODOTTO STORICO – COL CHE LA CRITICA DELLA RAGIONE PRATICA DI K. VIENE TOTALMENTE CANCELLATA –

+ PER KANT LA FILOSOFIA DIVENTA METODO DELLA CONOSCENZA FISICA MENTRE PER MARX DIVENTA METODO DELLA CONOSCENZA STORICA –

occidentale, della ratio occidentale. Come si sa, la tesi fondamentale di Feuerbach è che la religione è un prodotto dell'uomo, un prodotto storico dell'uomo. Col che la Critica della Ragion Pratica di Kant viene totalmente cancellata, perché tutti i valori morali, noumenici, salvati dalla scienza perché messi fuori del mondo, vengono a loro volta reintrodotti nel mondo, storicizzati, resi parte del cammino del mondo. Partendo da Feuerbach noi potremmo dunque mostrare come lo inizio dell'età ermeneutica, dell'età storica, doveva necessariamente portare a termine le premesse della ratio occidentale e concluderle nello stesso modo in cui le abbiamo viste già concludere in Kant, cioé nel nichilismo dispiegato. Come accade questo? Dovremmo cominciare a capire che cos'è lo storicismo, e di lì tornare all'umanesimo. Ricorderete che anche in Bruno abbiamo visto le radici dello storicismo, se non addirittura in Aristotele. Ma soprattutto dovremmo vedere come nella II° metà dell'800 si salvano le due prospettive, quella storica e quella fisica, dando vita a quel grande movimento che è l'evoluzionismo, l'evoluzionismo biologico, l'evoluzionismo antropologico, l'evoluzionismo sociologico. Come sorga cioé quella mentalità, quel modo di ragionare, che ci è così familiare e connaturato, che direi quasi che non lo distinguiamo più da noi stessi. Con grande sforzo, infatti, ci distacchiamo da questa mentalità, perché questa mentalità siamo noi. Come altre volte ho osservato, per noi un fenomeno è spiegato quando ne è data l'origine e la storia, "Storia naturale dei cieli", diceva già Kant; avevamo sottolineato questo titolo. Però è Feuerbach il primo che si rende conto della portata della storicità dell'uomo. Marx avrà da dire su questo storicismo di Feuerbach; sapete bene che lo accuserà di non essere abbastanza storico, di essere ancora inceppato dal naturalismo, e ha certamente ragione. Marx non è altro che il passo ulteriore, il passo in cui, per così dire, si compie tutto l'essenziale, in cui si compie la distruzione totale della noumenicità kantiana, si compie la totale desacralizzazione della vita umana e del senso della terra. E' allora che tramonta per sempre anche l'ultimo baluardo metafisico, quello della soggettività trascendentale sia in senso kantiano, sia meglio in senso hegeliano, e attraverso gli stessi elementi dialettici hegeliani. In sostanza con Marx si arriva alla stessa conclusione alla quale noi siamo arrivati con Kant (Ma non è una conclusione casuale, non capita per caso di trovare questo parallelismo). Quale conclusione? Così come la scienza fisica toglie la filosofia, altrettanto la scienza storica toglie la filosofia (la speculazione). Per Kant la filosofia diventa metodo della conoscenza fisica; per Marx la filosofia diventa metodo della conoscenza storica. L'uno e l'altro concludono a una "prassi". La filosofia come pensiero speculativo non può più essere nostra compagna, noi non possiamo più seguirla. Col che è chiaro che noi siamo di fronte a un evento del destino. Marx è un evento del destino e nella Lettera sull'umanismo Heidegger ha il merito di comprendere la potenza di questo destino quando in poche righe dice: fare i conti con Marx è cosa che ancora nessuno è stato in grado di fare; né Husserl, né Sartre; né la fenomenologia, né l'esistenzialismo. Nessuna corrente di pensie

re ha potuto pensare ciò che accade attraverso l'opera e il pensiero di Marx, perché ciò che accade è di tale portata da coinvolgere l'intero pianeta terra. Con Marx si conclude la storia della metafisica e pensare questa conclusione e questo destino è uno dei compiti più urgenti e più ardui che il pensiero debba oggi assumersi.

Resta per noi il fatto che la via, che abbiamo seguito per vari mesi, della cosmologia e la via, che abbiamo qui riassunto in poche righe, dello storicismo conducono al nichilismo; quel nichilismo di cui si era parlato all'inizio, quel nichilismo che dice tutto ha una storia, tutto ha una catena di antecedentia che si spiega in questa catena stessa, tutto é razionale e quindi privo di senso. Tutto è basato su di una successione di "fatti", e quindi non è dotato di una sensatezza, di una finalità, di un senso cosmologico. Se il meccanicismo toglie Dio, come abbiamo visto con l'aneddoto di Laplàce, anche il marxismo e il darwinismo tolgono Dio. Ma bisogna ribadire ciò che dicevamo nelle prime lezioni: tolgono Dio, quindi tolgono anche l'uomo; anche l'uomo va distrutto. L'umanismo, quell'umanismo metafisico che nasce con Platone e Aristotele e arriva fino alla nostra età, si conclude. Questo cammino del nichilismo storico noi qui non lo possiamo seguire. Esso ha le sue tappe fondamentali in Schopenauer, in Nietzsche e finalmente in Heidegger. E' un tema che non possiamo svolgere, ma che diamo per svolto. Questo tema ha un punto essenziale sul quale conviene insistere, un punto comune a tutti questi pensatori. Questo punto comune ha due facce e queste due facce sono il mondo e l'io. La storia del nichilismo è la storia della distruzione del concetto di mondo, ed è nello stesso tempo la storia della distruzione del concetto di io, di soggettività. Entrambi, mondo ed io, entrano in un vortice dal quale escono disintegrati; entrambi diventano concetti impossibili: il mondo diventa un non-luogo, ma anche il soggetto diventa un non-luogo. Tutto ciò stava già in alcune premesse di Hume che abbiamo a suo tempo esaminato.

E' naturale allora che, con la disgregazione della soggettività, abbia inizio, nel nostro tempo, lo studio "scientifico" dell'uomo (le "scienze umane"), quello studio che in tutta l'antichità non era mai stato impostato. L'uomo viene ad essere l'ultimo oggetto del sapere della ratio, della ratio metafisica. E peiché la caratteristica del sapere della ratio, come noi abbiamo verificato sul piano cosmologico, che tutti li abbraccia poi, è un sapere che conduce il suo oggetto a nulla, alla nullificazione del suo oggetto, è naturale che le scienze dell'uomo, biologia inclusa, che non è una scienza umana nel senso proprio del termine, ma che si aggancia per tanti aspetti alle scienze dell'uomo (pensate a Lévi-Strauss, il cui sogno è la riduzione di tutte le scienze dell'uomo a biologia matematica), è naturale, dicevo, che le scienze dell'uomo, in quanto scienze, in quanto metasifica della ratio applicata all'uomo, conducono alla distruzione del loro oggetto, alla distruzione dell'uomo. Distruzione nel senso nichilistico del termine, e non vorrei aggiungere altro, dando per scontato che voi comprendete ciò che intendo dire.

Ma la conclusione per noi più interessante è che la via del

la storia, dello storicismo e la via della scienza, della scienza cosmologica e fisica, conducono entrambe a quella distruzione di tutti i valori e a quella riduzione del mondo alla successione causale degli " e poi .. e poi", cioé alla pura rappresentazione del presente in quanto presente, che abbiamo già trovate in Kant, che troviamo sul piano storicistico in Feuerbach e che conclude, non a caso, il suo iter in Marx. C'è un parallelo evidente tra la espulsione della filosofia in quanto metafisica nella prospettiva kantiana e la espulsione della filosofia in quanto ideologia nella prospettiva marxiana. Nell'un caso come nell'altro la metafisica finisce, muore, è priva di senso, non ha più nulla da dire; si conclude il cammino della ratio, con una differenza evidente: che in Kant questa conclusione è databile, ha un suo luogo storico preciso e ha quindi un interesse più archeologico che attuale, mentre in Marx ovviamente l'eliminazione della filosofia e la riduzione della speculazione a prassi ha una portata di carattere mondiale, ci pone di fronte a una questione non ulteriormente dilazionabile, a una questione sulla quale noi dobbiamo "pensare", come diceva Heidegger, la cui portata perciò non si riduce al passato, all'accaduto, ma all'accadere che ci coinvolge. In altre parole, se noi abbiamo detto nella nostra terminologia, così alla buona, che Kant è un filosofo moderno, ma che con qualche difficoltà lo accetteremmo quale filosofo contemporaneo, Marx per la portata dei suoi problemi, è certamente un filosofo contemporaneo, il cui senso è di là da venire, con cui dobbiamo fare i conti, il cui passato è in realtà un destino che ci attende al varco, nel futuro.

Ma questo nichilismo cui conduce lo storicismo, come ultima età, come ultima tappa della storia della ratio europea, si concentra poi, come si osservava, in due punti specifici: il concetto di mondo e il concetto di soggetto. Mondo e soggetto entrano in un vortice dal quale escono completamente distrutti. Il mondo, come prospettiva metafisica sul mondo, come cosmologia, il soggetto, come luogo dei valori, come punto noumenico della libertà - verità, come regione del significato. E' evidente come lo storicismo conduce a questa distruzione: innanzi tutto rendendo relativi i valori morali e le tradizioni, per esempio attraverso l'etnologia, la storia della morale, ecc., e poi rendendo relativo lo stesso concetto di soggetto attraverso l'analisi che ne fa la psicologia del profondo. Se avessimo seguito questa linea, che qui invece riassumiamo brevemente, è chiaro che avremmo scelto, a proposito di Hume, altri testi che non quelli che abbiamo scelto, perché in Hume avremmo trovato anticipate questa disgregazione del soggetto, questa disintegrazione atomistica delle forze unitarie della supposta sostanza-soggettiva o sostanza-anima. Mondo e soggettività entrano quindi in un vortice, in un vortice reciproco, perché i due concetti sono tra loro connessi.

Ma come sono tra loro connessi? In che modo soggettività e mondo si confrontano e si contrappongono? Il concetto che li lega e che consente di comprendere questo confronto è il concetto di corpo. Per spiegarmi rapidamente prenderò un passo di un saggio recente di Franco Rella, dove Rella discute il concetto di corpo in riferimento

X IL LINGUAGGIO È IL PROLUNGAMENTO DELL'ORGANISMO-

DASEIN = ESSERCI, ESSER QUI, ESSERE NEL MONDO

a Nietzsche, a Freud e poi in riferimento a Heidegger e a Wittgenstein. Vedremo, da queste proposizioni, come subito siamo avviati per una direzione estremamente fruttuosa, anche se noi dovremo allargarla un po'. Il saggio di Rella al quale mi riferisco è uscito di recente in un fascicolo di "Nuovi Argomenti", dedicato a Wittgenstein. Scrive Rella (sta parlando dell'ineffabile in Wittgenstein): "L'azione, attraverso la parola, conduce, con l'eliminazione cristallina dell'indicibile, all'indicibile stesso, là dove nella descrizione oggettiva, la filosofia invece perde i suoi mezzi di sussistenza autonoma, come diceva Marx nella Ideologia tedesca. E' in questo silenzio, in questo ammutolimento, cui si giunge tramite la parola, la parola che ci porta sull'orlo dell'indicibile, che si ottiene l'effetto altamente politico di dischiudere e di produrre ciò che è legato o risolto nella maglia della parola. Quello che Wittgenstein chiamava il mistico, quello che Nietzsche, più precisamente, chiamava il corpo. Il corpo come limite dell'indicibile, a cui la parola ci conduce. "Il fenomeno del corpo, scriveva Nietzsche, è il fenomeno più ricco, più significativo più comprensibile. Bisogna presentarlo metodicamente, senza decidere nulla sul suo significato ultimo". Il corpo, dice ancora Rella, come insieme, come complesso di contraddizioni, come immane pluralità. E non è un caso che quando Heidegger, richiamandosi evidentemente a Nietzsche, dichiara che il fenomeno del corpo è il problema e anzi il problema più complesso, sorga inesorabile proprio per Heidegger la necessità di nominare anche Wittgenstein. Scrive Heidegger: "Wittgenstein dice nel Traktatus la frase stupefacente: Il linguaggio è il prolungamento dell'organismo, anzi Wittgenstein dichiara non solo che il linguaggio è una parte dell'organismo umano, ma che non è meno complicato di questo".

CORPO

X

Questa citazione di Rella, molto intelligente e molto bella ci è utile, non perché ci faccia avanzare di molto nei nostri problemi, ma perché ci dà una prima visione d'insieme di quello che in fondo è l'ultimo problema di questo corso, il concetto di corpo. Ci fa vedere alcuni dei più importanti fili, o alcuni dei più importanti dei fili che intramano questo concetto, che delimitano la questione del corpo.

Perché sono così reticente? Perché non mi dichiaro del tutto d'accordo con questa citazione che pure stimo? Perché non tutto mi soddisfa di questa citazione. Perché in questa citazione non è detta tuttavia la parola essenziale per far luce sulla situazione, e non è detta, a mio giudizio, perché chi parla vede le cose solo dal punto di vista di Freud. Le vede con quella ricchezza di rapporti e di riferimenti che vi ha mostrato, ma proprio perciò non si rende conto della portata del tema che è sotteso alla questione che lui stesso solleva. Quale parola non dice, a mio avviso, che invece va detta in questo contesto? Non dice la parola"mondo". Non pone in connessione la tematica del corpo con la tematica del mondo, che è il vero problema che sta alla base di tutto questo vario orientamento. Heidegger invece, colui che è a sua volta non sempre consapevole della tematica cosmologica che sta trattando, parlando del corpo, dell'esistenza, ave-

va ben compreso: egli diceva in una parola sola il nesso corpo-mondo, e la parola è la celeberrima espressione (difficilissima da capire) "Dasein", che noi traduciamo "esserci", "esser qui"; ma Dasein, come sanno color che hanno letto Sein und Zeit e come sanno coloro che ci hanno seguito l'anno scorso nell'analisi di Sein und Zeit, significa più distesamente: in-der-Welt-sein, essere nel mondo. La questione è "l'esser nel mondo"; potremmo aggiungere: col proprio corpo, il che è abbastanza pleonastico. Essere nel mondo, però, acquista solo ora la sua reale valenza e ci consente innanzi tutto una prospettiva vertiginosa verso il passato, una prospettiva che collega presente e passato in una arcata forse preoccupante per la sua ampiezza. Questo problema del rapporto corpo - mondo, esistenza - mondo, non è nuovo; è esso stesso all'origine di tutta la metafisica; è il problema che Platone nominava con i termini, anch'essi un po' enigmatici e difficili da chiarire, di "piccolo" e "grande", il problema "del piccolo e del grande". Ma questo problema del piccolo e del grande lo abbiamo visto emergere non casualmente anche nella dialettica kantiana, nella idea cosmologica kantiana; anche lì si parlava del piccolo e del grande, del divisibile all'infinito e all'indefinito, della progressione verso il piccolo e verso il grande; e tutto il pensiero del Rinascimento, che ha avuto un peso nel corso di quest'anno, diceva forse meglio di tutti. Diceva, come tutti sappiamo (ma bisogna poi pensare sul serio queste concetto) "microcosmo"; microcosmo - macrocosmo; minimo - massimo. E' il problema della monade, problema che non a caso viene sollevato da Bruno e che non a caso viene ripreso da Leibniz, il creatore dell'analisi infinitesimale e il padre "ideale" della logistica.

DASEIN

Ma per restare a Hume e a Kant, che ci sono più familiari per il lavoro svolto quest'anno, anch'essi ne videro qualcosa. Ne videro qualcosa in un modo un po' particolare, ristretto all'esperienza che potevano averne allora, poiché il rapporto corpo-mondo, esistenza-mondo, soggettività-mondo, solo ora si allarga a tutte le sue valenze, o almeno a molte. Solo ora tale problema esplode di fronte a noi e naturalmente si riperquote all'indietro, consentendoci la comprensione di tutto un certo passato. Vediamo rapidamente come Hume e Kant affrontavano la questione, con due brevi citazioni. Mi riferisco a due testi di Hume e Kant che ci sono familiari, quelli stessi che abbiamo esaminato lungamente: i Dialoghi di Hume sulla religione e il Saggio kantiano del '63 sulla cosmologia.

Entrambi i filosofi sono impressionati dal concetto del piccolo. Kant qui è più grande di Hume, vede più di Hume la connessione col problema cosmologico. Ma ascoltiamo cosa dicono.

Scrive Hume: "Le scoperte dovute al microscopio ci aprono un nuovo universo in miniatura. Più lontano spingiamo le nostre ricerche di questo genere, più siamo condotti a inferire che la causa universale di tutte le cose è immensamente differente dall'umanità, o da ogni oggetto di osservazione e di esperienza umana". Cosa dice Hume? Innanzi tutto è impressionato dalla novità delle ricerche scientifiche relative al microcosmo, relative al mondo microscopico, che il microscopio appunto rivela. Ma dice naturalmente cose degne della sua

× K. DICE CHE LA CONNESSIONE MINIMO/MASSIMO, PICCOLO/GRANDE E' L'INDICIBILE PER ESSENZA, E' IL META-FISICO-

× TEMA DEL MACROCORPO e MICROCORPO -
+ RAPPORTO SOGGETTO-MONDO MEDIATO DAL CORPO-

grandezza. Sottolinea innanzi tutte che quello che le nostre osservazioni scientifiche ci rivelano è il diverso dall'umano, il non riconducibile all'esperienza umana. Badate come si intrecciamo le varie questioni nel suo testo. Come le varie parole hanno una plurivalenza. Egli parla di causa,, causa universale di tutte le cose, concetto tipicamente metafisico, di sapore bruniano, se volete, ma certamente metafisico, nel quale lo scettico Hume viene catturato da una metafisica incoscia della quale neanche lui si può liberare. Questo è il lato, come dire, vecchio del suo discorso, ma che non può non esserci, perché parla della scienza, e la scienza non può che ragionare, come diceva Kant, sulla base della causalità. Ma aggiunge: ciò che la scienza rivela è "l'altro", l'estraneo; noi diremmo: è l'evento. L'esperienza dell'uomo è il significato, ma l'esperienza dell'uomo porta al suo estremo, qui all'estremo della visibilità nel piccolo, conduce di fronte al diverso dal significato. Appunto quello che diceva Bella; portando il discorso sino alla sua ultima possibilità, il discorso perfetto di Wittgenstein nel Tractatus, emerge, perché è indicibile, l'indicibile, ed emerge proprio perché non si può dire. Diventa oggetto di esperienza l'inesperimentabile, il non - sperimentabile, l'ineffabile per essenza.

Ma ora sentiamo Kant. Qui Kant sovrasta di tutta una testa Hume. E' una nota del Saggio del '63, che si riferisce a John Hill, un naturalista del '700 che aveva scritto una storia naturale generale, tra il 1748 e il 1752. Scrive Kant, partendo dalle medesime esperienze di Hume, cioé le analisi microscopiche che allora erano una novità: "Quando, tra le altre, esamino le osservazioni microscopiche del dott. Hill, e vedo in un'unica goccia d'acqua numerose razze d'animali, specie rapaci armate di strumenti di distruzione, che mentre sono intente a perseguitare altre, sono distrutte da ancor più potenti tiranni di questo mondo acqueo, quando guardo gli intrighi, la potenza e le scene di ribellione in una sola goccia di materia, e levo di qui i miei occhi in alto per vedere l'immenso spazio formicolare di mondi, come di atomi, non può umana lingua esprimere il sentimento che tale idea suscita. E ogni sottile analisi metafisica resta molto lontana dalla sublimità e dignità che è propria di questa intuizione." Grandissimo passo. Che cosa dice Kant? Dice in sostanza che la connessione minimo-massimo, piccolo-grande, è l'indicibile per essenza, è il meta-metafisico. Egli crede, in ultima istanza, che la questione si possa dirimere come sappiamo: affidiamo alla scienza la ricerca infinita, affidiamo alla morale la salvaguardia dell'ineffabile. Sappiamo bene che le cose erano più complesse e che esse dovevano sfuggire di mano a Kant; sappiamo bene che non è senza il peso "materiale" del microscopio che si rivela tutto ciò. Tutto ciò non è reale prima e fuori del microscopio, cioé prima e fuori dell'atteggiamento scientifico dell'uomo. L'atteggiamento tecnico - scientifico dell'uomo è proprio questa esperienza: la connessione del minimo e del massimo tra loro incommensurabili, inesprimibili, ineffabili come diceva Bella. Notate quando Kant dice che la parola umana non può dire tutto ciò, ma rimane di fronte allo stupefatto sentimento, e dice bene Kant:

"sentimento", sentimento dell'ineffabile, della dignità inesprimibile del sublime di questa intuizione. Egli ci porta qui veramente, in questa pagina, in questa nota, ai limiti dei nostri problemi. Qui è difficile non riconoscere la qualifica di pensatore contemporaneo a Kant ma ogni tanto è anche bello contraddirsi. Anche se sappiamo che la direzione generale del suo pensiero non è in questa direzione. Ma qui Kant coglie un punto decisivo. Lo coglie sulla base di una tematica che, come dicevo prima, è però antichissima. La tematica del piccolo e del grande non è aperta dal microscopio: esso apre una nuova fase di questa tematica, una rivoluzione nell'essenza della verità di questa tematica; ma essa è aperta molto prima. E' aperta da Platone, da Aristotele, dalla metafisica, è aperta dai primi che parlarono di massimo e minimo, di piccolo e grande.

tematica del minimo e del massimo

Ma questa tematica che cosa mette in campo? Ora cominciamo a comprenderlo bene, o a comprenderlo meglio. Io proporrei di esprimerci così: non microcosmo - macrocosmo, che è una terminologia tradizionale e un po' usurata; proviamoci a pensare la questione come rapporto tra microcorpo e macrocorpo. E' il tema del microcorpo e del macrocorpo quello che emerge ed esplode. E questo tema, come tante volte abbiamo anticipato, e ora quella anticipazione trova una sua collocazione naturale, questo tema mette in campo due grandi questioni che io indico con due nomi, per fare in fretta: Einstein e Freud. Ma con Einstein e Freud naturalmente non significa avanzare una giustapposizione dilettantesca, facilona, di cosmologia fisica e psicanalisi, che poi sono cose multiformi nel loro interno e l'una e l'altra e la psicanalisi ancora di più. Non è questo il punto, non è un rapporto impossibile tra le due cose quello che qui si vuol dire, ma un'altra cosa diversa da questa e tuttavia in connessione con questa: il non - detto che lega queste due prospettive, che cosa nel nostro tempo è in moto, a livello subliminale, potremmo dire, come esplosione tellurica; che cosa è in moto, così da consentire la prospettiva cosmologica sul massimo e la prospettiva psicanalitica sul minimo, ecco il problema che si vuol dire. Il rapporto soggetto - mondo, mediato dal corpo. Nessuno di voi, credo, ignora che nell'una e nell'altra prospettiva, con procedimenti imparagonabilmente diversi, ciò a cui si mira è la costituzione del corpo. La posizione einsteiniana ricostruisce cosmologicamente il concetto di corpo: distrugge il concetto tradizionale di corpo, innanzi tutto, (massa, materia, movimento, spazio, tempo, vengono completamente sconvolti, per dir così, dalla prospettiva della relatività). Ma il suo oggetto è la costituzione del corpo. Nella prospettiva freudiana si ha una rivoluzione non minore: la costituzione del "mio" corpo, del corpo della "madre" e del corpo del mondo esterno, ciò per cui io divento un soggetto incarnato, un dentro - fuori, un contenente - contenuto; tutto ciò è ricostruito anche lì con paziente metodologia e con differentissima metodologia.

Ma noi diciamo tutto questo in altro modo: abbiamo detto questo sin dalle prime lezioni e abbiamo continuato a seguire questo filo; noi lo diciamo con i termini terra e cielo, rapporto T/C: ma essi, terra e cielo, sono il corpo, del quale stiamo parlando. Quelle

lezioni iniziali erano state dichiarate non a caso come la cornice entro la quale il metodo di questo corso si sarebbe sviluppato. Rapporto contenente/contenuto, rapporto che noi viviamo col nostro corpo; si suole dire: "noi siamo nel nostro corpo"; rapporto che lega il bambino con la madre, il bambino è nel corpo della madre:grande mistero, non si sa come sia nel corpo della madre, che esperienze faccia, se ne faccia e quale sia l'esperienza fondamentale, per taluni decisiva di tutto il suo destino, dell'uscita dal corpo della madre. Ma tutto ciò si dice anche in un altro modo; noi lo chiamiamo "stare nell'aperto". Che significa che noi non siamo nel mondo, né nel nostro corpo, né nella madre (sentitelo risonare in due modi questo termine: come madre terra e come madre naturale, che tutti abbiamo o abbiamo avuto) come il pesce è nell'acqua e come la chiave è nella toppa, per usare due celebri esempi heideggeriani? Il nostro in - essere non è un semplice dentro nel fuori, non è una parte contenuta in un'altra parte; questa relazione fondamentale è appunto il grande problema dell'in - essere heideggeriano. Quel grande problema dell'in - essere che conduce alla conclusione ermeneutica dell'essere dell'uomo, il che vuol anche dire dell'essere del mondo. L'uomo è in quanto è segno e in quanto interpreta i segni. Essere, in - essere significa interpretare, provenire, accadere, essere inviati.

Tutto ciò finalmente consente il riferimento al Timeo. E solo ora ha senso un approccio al Timeo di Platone. Un approccio al Timeo può essere fatto in tanti modi: storiograficamente, cosa eccellente. Ma se vogliamo avere un approccio di pensiero col Timeo, un approccio teoretico rispetto al Timeo, il Timeo non poteva accadere prima nel nostro discorso. Non avevamo costruito quella rete, quella griglia, quell'interpretante che consentiva di dar luce al discorso del Timeo e di comprenderne, fino dove è possibile comprenderle, le intenzioni, le valenze del Timeo. Ciò che il Timeo dice oggi per il nostro futuro, come destino al quale siamo destinati.

Siamo stati influenzati dal Timeo per 2500anni. Tutto il Medioevo conosceva di Platone solo il Timeo. Tutte le cosmologie medievali sono ricalcate sul Timeo. Tutta la religione cristiana tiene conto del Timeo ecc. Ancora Hume si riferisce al Timeo e ancora Nietzsche proprio là dove essi negano il Timeo: ma lo devono negare, perché ce l'hanno di fronte. E Bruno, poi, non lo nega; egli si basa sul Timeo, assume del Timeo le cose che gli servono, mettendole in quella prospettiva verso l'antico che getta un ponte tra il Timeo e le civiltà protostoriche, in particolare la civiltà egiziana, per lui. Perché dico che solo ora il Timeo si rende accessibile al nostro pensiero? Citerò la tesi più nota del Timeo, che presa da prima suscita solo un moto di stupore o di ironia; la tesi che dice: "l'universo è un corpo vivente, è un grande animale". Hume, non potendola più pensare, e non potendola più capire, tuttavia non rideva e trovava che, tutto sommato, come ipotesi valeva l'altra: che l'universo era una grande macchina; tra le due, forse è più plausibile la prima, diceva, cioé, che il mondo è vivente, è un grande animale, è un corpo animato. Tesi che Bruno faceva tranquillamente sua: gli astri sono viventi. La terra si

muove e quindi è viva. In questo senso, se noi pensiamo a dove ci conduce la tematica del corpo, al confronto tra Einstein e Freud, a quello che dice Bella sul rapporto tra linguaggio esprimibile e ineffabile che mette in campo Wittgenstein, Heidegger e Nietzsche, se pensiamo a tutto questo, abbiamo il diritto di dire che il Timeo contiene l'alfa e l'omega della tradizione metafisico - cosmologica. Il Timeo è il testo più attuale da questo punto di vista, è il testo col quale i conti vanno ancora fatti, anche se Nietzsche ha già cantato il requiem al Timeo, in quel famoso paragrafo della Gaia Scienza, che vi ho già letto, in cui egli dice: "il mondo non è un animale, il mondo non è una macchina, il mondo non è niente; il mondo è un gran problema che ci sta davanti, oscuro e misterioso". Quello stesso Nietzsche che afferma: "lo stesso problema è il corpo, questa tigre che noi cavalchiamo e di cui non sappiamo nulla". Che sono poi le parabole che sono state riconosciute più vicine alla prospettiva freudiana.

Il Timeo, però, non è soltanto la questione dell'animale; ben altre questioni vi sono, che anch'esse in maniera mirabile saldano l'inizio con la fine, saldano l'alfa con l'omega; e soprattutto vi è la questione della storia. Questa unione di cosmologia, scienza fisico-astronomica e storia che, noi abbiamo continuamente ribadito, non delimita due culture diverse, due facce diverse, ma si tratta del medesimo destino, dell'unico cammino che ha compiuto la ratio occidentale; neanche a farlo apposta, nel Timeo si trovano misteriosamente e saldamente intrecciate, con un intreccio che per lo più non è stato visto e che invece va visto, senza del quale il Timeo perde la sua cornice, perde la piattaforma entro la quale il testo va illuminato. Il Timeo non è un'opera di astronomia o di cosmologica fantasiosa, e basta. E' ben di più, perché mette in campo innanzi tutto il problema della storicità, cioé mette in campo la questione della ratio in maniera particolarissima.

20 00

21 00

~~22~~ ~~00~~

X ARGOMENTI TRATTATI DALLA REPUBBLICA { INDIVIDUO, STATO, UNIVERSO } LINEA CHE VA DAL PICCOLO AL GRANDE; QUESTIONE GENERALE CHE REGGE TUTTA LA FILOSOFIA DI PLATONE.

Il discorso, necessariamente molto breve, che avviamo sul TIMEO va naturalmente inquadrato nel tipo di cammino che abbiamo sin qui compiuto. Toccheremo rapidamente alcuni punti, come introduzione alla lettura del testo.

La prima cosa del TIMEO che direttamente ci interessa riguarda le prime pagine per dir così "introduttive", esse riguardano tutto il racconto cosmologico che più avanti farà Timeo. Timeo di Locri è il protagonista di questo dialogo; chi sia Timeo di Locri non lo sappiamo, cioè sappiamo solo quello che dice Platone. Esiste una testimonianza più tarda su Timeo di Locri, ma si hanno buone ragioni per credere che essa non faccia altro che ripetere, amplificandole, le notizie che si ricavano dal TIMEO di Platone. E dal TIMEO di Platone si ricava solo che Timeo era un filosofo pitagorico che si era occupato di questioni cosmologiche. Ma Timeo, nel dialogo, non prende subito la parola; all'esordio chi parla è Crizia. La prima cosa da osservare è che, come altri dialoghi di Platone, il TIMEO si presenta come ideale continuazione di un altro dialogo. Esso viene immaginato come un dialogo che si tiene il giorno dopo del dialogo REPUBBLICA. Il giorno prima si è discusso sulla "Repubblica"; il giorno dopo gli stessi interlocutori discutono la questione cosmologica. Se noi andiamo a vedere la REPUBBLICA e cerchiamo di rintracciare il perchè di questo aggancio, quale cammino vi delinea Platone (e non ha naturalmente importanza che i due dialoghi siano stati scritti effettivamente uno dopo l'altro; basta che siano presentati così da Platone), se noi andiamo a veder qual'è la linea del discorso, vediamo che essa si incentra essenzialmente su tre punti, che sono come tre centri concentrici: si parte da un cerchio che si allarga in un cerchio più ampio, che si allarga a sua volta in un cerchio ancora più ampio che comprende i primi due. Questi tre punti concentrici sono l'individuo (il soggetto, se così vogliamo dire, ma la parola è piuttosto dubbia applicata a Platone) cioè l'individuo umano, con la sua anima ed il suo corpo; lo stato; e finalmente il mondo; l'universo.

Questa linea che va dal piccolo al grande è sottesa da una questione generale che regge tutta la filosofia ultima di Platone. Ma se si considera che secondo i filologi il primo libro della REPUBBLICA è stato scritto prima degli altri, in epoca ancora giovanile, potremo anche dire che la questione domina quanto meno tutto il pensiero maturo di Platone. Questo tema di fondo, tale questione, noi la nominiamo con la parola "giustizia". Facciamo un breve riferimento alla REPUBBLICA per cogliere il punto che poi si sviluppa nel TIMEO.

X IL PROBLEMA È QUELLO DEL SEGNO E DELLA SUA INTERPRETAZIONE, DI INTERPRETARE IL CORPO COME SEGNO.

REPUBBLICA, libro secondo (pag. 84 della edizione Laterza). Parla Socrate, che nella REPUBBLICA è protagonista. Egli dice: "L'obbiettivo che ci accingiamo a preseguire non è un obbiettivo da poco, ma si addice secondo me ad una persona dotata di vista acuta (va sottolineata questa espressione). Ora noi, continuai, non siamo tanto abili e mi sembra perciò che la nostra ricerca si debba condurre come se si ordinasse a persone miopissime di leggere a distanze caratteri minuti, e a uno venisse in mente che i medesimi caratteri esistono anche altrove, maggiori e su superficie più ampia; sarebbe allora una bella fortuna, a mio avviso, poter leggere prima questi, più ampi, e così esaminare poi i minori, se sono gli stessi. Senza dubbio, rispose Adeimanto, ma quale affinità ci trovi, Socrate, con la ricerca sulla giustizia e la questione in oggetto? Te lo dirò, soggiunsi, noi affermiamo che esiste una giustizia del singolo individuo e in un certo senso anche quella dello stato intero, non è così? Senza dubbio, ammise. Ora uno stato non è forse maggiore dell'individuo? Maggiore sì, rispose. Ebbene, in un ambito maggiore ci sarà forse più giustizia e la si noterà più facilmente, perciò, se volete, cerchiamo prima negli stati che cosa esso sia; esaminiamola poi con questo metodo anche in ogni individuo e cerchiamo di cogliere nelle caratteristiche del minore la somiglianza con il maggiore. Così va bene, mi sembra, rispose. Ora, ripresi io, se non di fatto, ma a parole, assistiamo al processo di nascita di uno stato. Non vedremmo nascere pure la giustizia e l'ingiustizia? Forse sì, ammise. E se ciò avviene non possiamo sperare di scorgere più agevolmente il nostro obbiettivo? Molto di più, certo. Ora, secondo voi, dobbiamo tentare di andare fino in fondo? Non la credo un'impresa da poco, e quindi pensateci su. Ci abbiamo già pensato, disse Adeimanto. Via!, fa come hai detto". E comincia la fantasia platonica circa l'origine dello stato, la natura dello stato, come si costituisce, come nasce la condizione sociale umana.

Quindi si analizza nella REPUBBLICA il processo di nascita dello stato. Poi nel TIMEO si analizza il processo di nascita dell'universo. Il problema, così come è impostato dalla REPUBBLICA è quello di leggere dei caratteri minutissimi che stanno anche altrove. Lo stato è una scrittura più ampia dell'individuo; l'universo è una scrittura ancora più ampia. Il problema, insomma, è quello del segno e della sua interpretazione; il problema è nel contempo di interpretare il corpo in tutti i suoi sensi; il corpo come segno, il corpo dell'individuo, il corpo dello stato, il corpo dell'universo. Noi dobbiamo trovare la scrittura del corpo e della storia umana, dove il termine scrittura diventa fondamentale, perchè la storia è la storia scritta; storia si ha in quanto vi è il documento scritto.

x NON SI ARRIVA AL PROBLEMA DEL COSMO SE NON PARTENDO DAL PROBLEMA DELLA SOCIETÀ UMANA E DALLA SUA STORIA -
+ SEMPRE PIÙ EMERGE CHE LA SCIENZA È UN PROGETTO SOCIALE

Dobbiamo anche interpretare la scrittura dell'universo. Nell'antica cosmologia i moti delle stelle, il disegno delle stelle nel cielo, nella profondità del caotico e immane baratro oscuro; nella moderna cosmologia l'interpretazione dei segni degli strumenti che forse testmoniano di ciò che noi non sappiamo, ma che speriamo o immaginiamo che l'universo ci possa dire. Tutto ciò è in luce in questo passo della REPUBBLICA; ma soprattutto una questione viene impostata in maniera decisamente chiara e cioè che il problema del cosmo e il problema dell'uomo sociale sono il medesimo problema. Non si arriva al problema del cosmo se non partendo dal problema della società umana e della sua storia, del come nasce l'uomo storico sociale. Sembra incredibile che sia così moderno e attuale Platone, più moderno dei nostri fisici ai quali, per il pregiudizio dell'obbiettivismo scientifico, credono ancora che la questione del cosmo, del mondo fisico, non abbia niente a che fare con la questione della realtà sociale dell'uomo. Cominciamo in verità a crederlo sempre meno. Sempre più emerge che la scienza è un progetto sociale, un programma storico, e che la sua verità non a caso è storica, legata al vivere sociale dell'uomo; sicchè di nuovo vediamo il nesso che Platone annunciava tra società e scienza, verità della scienza e verità della storia.

In questo quadro si inserisce il problema della storia dell'uomo, quella storia dell'uomo sulla quale Platone si sofferma tante volte, in riferimento per esempio alle tre età esiodee dell'oro, dell'argento e del ferro, concepite come decadenza da uno stato originariamente più perfetto. Ma il perno di tutto il discorso è qui il tema della giustizia; tema enigmatico, dove la parola "giustizia" è una traduzione che invero non dice nulla del termine greco. Quel che qui in generale interessa è che tutta questa trama di problemi introduce, e dà senso al discorso del TIMEO. Prendere il TIMEO staccato da tutto ciò, significa non comprendere il TIMEO. Per una sorta di destino storico il TIMEO è stato staccato da tutto ciò, perchè il caso ha voluto che il Medioevo non conoscesse la REPUBBLICA di Platone. Conoscendo solo il TIMEO il Medioevo ha potuto interpretarlo in un certo modo, coi modi possibili appunto nel medioevo. Il dispiegarsi dell'orizzonte del discorso platonico accadde nell'Umanesimo e nel Rinascimento e allora si possono capire tante cose del destino della cultura moderna, dell'uomo occidentale che riprende alla lunga coscienza di questi nessi.

La relazione, che noi troviamo tra il TIMEO e ciò che lo precede nella REPUBBLICA, cioè il problema storico, è parallela al problema che noi abbiamo studiato dal punto di vista della storia della cosmologia; noi, cioè, troviamo nel TIMEO, all'origine, la questione della storia, così come noi avevamo trovato nella Metafisica di Aristotele, all'origine,

x LA QUESTIONE STORICA E QUELLA COSMOLOGICA NON POSSONO ESSERE SCISSE (ESSE SONO DUE PARTI DI UNA MEDESIMA ESPERIENZA) -

la questione della cosmologia. Ma le due questioni non si possono scindere: l'una è intrecciata all'altra. In altre parole, così come noi abbiamo letto la cosmologia, la tradizione cosmologica, portandola all'esito storicistico, altrettanto ora dovremmo leggere la questione storica portandola all'esito cosmologico, mostrando che esse sono le due parti di una medesima esperienza. Ma nel TIMEO c'è ancora di più. Che cos'è il di più? Direi che è questo: che quando noi rievochiamo le origini del problema, quelle origini che in una prospettiva ermeneutica da sempre reggono il problema, lo alimentano, lo destinano e lo governano dal profondo, e quindi ci conducono a vederlo come "il problema", ciò di fronte a cui noi ci troviamo per forza costretti a pensare, questo destino che fa sì che l'ignorato, il non-detto, sia ciò che sorregge tutto il dire di una tradizione e che diventa l'oggetto di quel dire, tutto ciò fa sì che il discorso del TIMEO si saldi con l'ultima espressione dello storicismo contemporaneo. Il discorso del TIMEO è teoreticamente comprensibile solo se noi prendiamo coscienza dell'ultimo limite al quale lo storicismo va esteso e condotto. Quale è quest'ultimo limite che si riverbera poi indietro e mostra perchè il TIMEO non poteva impostare il problema della cosmologia se non sulla base di queste considerazioni storico-sociali? Documenti di quest'ultimo atto dello storicismo ce ne sono più d'uno e quello che ora presenterò non è il documento per eccellenza. Certo quello che ora leggeremo costituisce, a mio avviso, una delle ultime frontiere alle quali lo storicismo contemporaneo può arrivare, ed è, direi, un documento insospettabile, perchè è scritto dal più acerrimo nemico dello storicismo, da colui che aveva in precedenza attaccato e distrutto lo storicismo e aveva mostrato il senso nichilistico complessivo dello storicismo. Ora, in questo testo opera uno sforzo per condurci al di là dello storicismo, ma non contro lo storicismo; mostrando piuttosto che cosa lo storicismo contiene come suo destino. Il "che cosa" che è qui in questione mostra nel contempo il modo in cui noi dobbiamo comprendere l'origine platonica di questo problema.

Sto alludendo ad un testo di Nietzche; un testo singolare perché a suo modo innalza un inno nei confronti dello storicismo, un inno che ricorda, per certi aspetti, il discorso di Marx sul capitalismo. Marx, il più acerrimo nemico del capitalismo, è colui che ne ha meglio compreso gli aspetti costruttivi, il destino storico della costruzione capitalistico-borghese come premesso di un futuro al quale, secondo Marx, noi siamo destinati. Così, l'esperienza del capitalismo borghese non va ripudiata e distrutta; va modificata nel suo senso. Nietzche compie un'operazione analoga rispetto allo spirito storico che aveva così ampiamente e genialmente attaccato, facendo terra bruciata della visione storicistica

X PER NIETZCHE LA MALATTIA DELL'UOMO CONTEMPORANEO È IL SENSO STORICO, PERÒ LO DEFINISCE ANCHE COME LA SUA PIÙ GRANDE VIRTÙ

della vita. Leggiamo dunque questo aforismo nicciano, lungo ma assai significativo.

LA GAIA SCIENZA, IV libro, aforismo 337. Il titolo, importante, è "L'umanità dell'avvenire". Scrive Nietzche: "Guardando con gli occhi di un'età passata quella presente non so trovare nell'uomo di oggi nient'altro di più notevole che la sua caratteristica virtù e malattia detta il senso storico. (Nietzche aveva messo in luce nello seconda INATTUALE che la malattia dell'uomo contemporaneo è il senso storico. Però nel contempo qui lo definisce come sua caratteristica e come la sua più grande virtù). Esso è un avvio a qualcosa di interamente nuovo e sconosciuto nella storia; si dia a questo seme qualche secolo di più e potrebbe venirne fuori alla fine un frutto mirabile, con un profumo parimenti mirabile, per il quale la nostra vecchia terra diventerebbe più degnevole ad abitarsi di quanto non lo sia stata fino ad oggi. Noi nel presente cominciamo appunto a creare, anello per anello, la catena di un sentimento molto possente in avvenire. Difficilmente ci rendiamo conto di quel che facciamo (non lo sappiamo che stiamo costruendo questa catena di un sentimento, che nasce quindi prima dell'intelletto, fuori dell'intelletto). Si ha quasi l'impressione che mentr'attratti di un nuovo sentimento, ma del decadimento di tutti i sentimenti antichi (nichilismo). Il senso storico è ancora qualcosa di così povero e freddo che molti sono assaliti da esso come da brividi gelati e per esso diventano ancora più poveri e freddi; ad altri esso appare come il segno della vecchiaia che pian piano si avvicina e il nostro pianeta non è per loro che un triste infermo intento a scrivere la gioia della sua giovinezza per dimenticare il presente. In effetti questo è uno dei colori di tale nuovo sentimento. (C'è anche questo colore, il senso del disfacimento, della vecchiaia, dell'uomo che non ha più nulla da inventare perché è sovrastato dalla storia universale, e dalla analisi storica fredda, da eunuchi, come scrive talora Nietzche, cioè da uomini impotenti, che non hanno più la forza di creare il nuovo perchè oppressi dalla memoria, dal ricordo, dallo scetticismo che viene dalla scienza storica. Questo però è solo un aspetto del sentimento). Chi sa sentire la storia degli uomini – nella sua totalità, come la sua propria storia, prova, generalizzandolo enormemente, tutto quell'angoscioso struggimento dell'infermo che pensa alla salute, del vegliardo che rammenta i sogni giovanili, dell'amante che è strappato all'amata, del martire che assiste al tramonto del proprio ideale, dell'eroe, la sera della battaglia che non ha deciso nulla e che tuttavia gli ha arrecato ferite e la perdita dell'amico. Ma portare questo cumulo immenso di afflizioni di ogni specie, poterlo portare ed essere pur sempre ancora l'eroe che allo spuntar di un secondo giorno di battaglia saluta l'aurore e la sua felicità,

essendo l'uomo che ha un orizzonte di millenni davanti a sè e dietro di sè, l'erede di ogni tratto aristocratico di tutto lo spirito passato, erede gravato di obblighi, essendo il più nobile di tutti i nobili dell'antichità e al contempo il capostipite di una nobiltà nuova di cui nessun tempo vide e sognò l'eguale, prendere tutto questo sulla propria anima, il più antico come il più nuovo, le perdite, le speranze, le conquiste, le vittorie dell'umanità, possedere infine tutto ciò in una sola anima – in un unico sentimento – e tutto insieme stringerlo in un unico sentimento, questo dovrebbe avere come risultato una felicità che finora l'uomo non ha mai conosciuto. La felicità di un Dio colmo di potenza e di amore (penso a Dionisio, ovviamente), di lacrime e di riso. Una felicità che come il sole alla sera non si stanca di effondere i doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare. E come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricco, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d'oro. Questo sentimento divino si chiamerebbe allora umanità." (Questa immagine del pescatore che rema con un remo d'oro torna nello ZARATHUSTRA, e torna a proposito della rivelazione di Dionisio).

Che cosa dice Nietzche? Dice, nei termini di Reale, prima ricordati, che soltanto il dicibile ci conduce all'indicibile, che la radicalizzazione dello spirito storico ci porta al segreto della storia, cioè ad una esperienza nuova nei confronti del passato e del futuro, ad una esperienza ermeneutica quale l'uomo non ebbe mai prima. Ma per fare ciò l'uomo deve comprendere il passato; non storicisticamente o storiograficamente; deve comprenderlo al di là di tutto ciò, facendo tesoro di tutto ciò, ma interpretandolo, dilatandolo, portandolo al di là dei confini finora conosciuti, al di là della chiusura della ratio. Se noi teniamo presente questo tipo di avvertimento nietzchiano e ricordiamo che esso ha come suo polo il tema della scrittura e della memoria, che sono in gioco in questo nuovo spirito storico e che sono in gioco già nel discorso di Platone, allora l'esordio del TIMEO non è più qualcosa di enigmatico o di secondario, come tanti hanno inteso; non è una favoletta; è qualcosa di importanza decisiva, tale che, se non lo si comprende, il TIMEO non è compreso, nè comprensibile.

Desidero riassumere questo esordio, avendo ancora nelle orecchie le frasi di Nietzche. Nell'esordio del TIMEO chi parla, dicevo prima, è il nobile Crizia. Crizia racconta una storia, che definisce "molto meravigliosa mattutto vera". Una curiosa storia che è la storia di una storia e che è giocata ad incastro: è la storia di una storia che dentro di sè ha un'altra storia e così via; una prospettiva singolare della memoria. La storia infatti che racconta Crizia era stata raccontata a Crizia da suo nonno, che si chiamava Crizia anche lui, chiamiamolo Crizia il Vecchio per intenderci, Quan-

TIMEO

do aveva 90 anni, Crizia il Vecchio aveva raccontato a Crizia il Giovane, decenne, questa storia e Crizia il Giovane, con la memoria dei bambini, l'aveva tutta impressa in sè e non l'aveva più dimenticata, anche se non l'aveva più raccontata; tale storia gli era tornata in mente il giorno prima, quando Socrate delineava la nascita dello stato; allora si era ricordato della storia del nonno Crizia. Ma il nonno Crizia l'aveva a sua volta sentita da giovane da Solone, colui che aveva dato le leggi ad Atene, che aveva in un certo qual modo costituito lo stato ateniese.

La storia è questa, una storia che Solone era solito raccontare e che, dice Platone, se Solone l'avesse messa in versi, avremmo avuto una poesia più alta di quella di Omero. Solone dunque si reca in Egitto, vi compie un viaggio come tutti i Greci che se lo potevano permettere. Fece quel viaggio anche Platone; si andava in Egitto ad imparare la cultura, a imparare la scienza; l'Egitto era la terra del sapere e della saggezza; così come i Romani andranno poi in Grecia e gli Americani, ai nostri giorni, verranno in Europa. Pare che fosse indispensabile recarsi in Egitto. Oltre a Platone vi andò Pitagora; se i filosofi non passavano per l'Egitto la loro parola non era, per così dire, consacrata, perchè i Greci erano culturalmente i nuovi arrivati. Solone va in Egitto, nella città di Sais, che si trova sul delta del Nilo, al tempo del faraone Amasis, che è un faraone della XXVI dinastia, vissuto in un'epoca che può andar d'accordo con il racconto, cioè intorno al 563 a.C.

Solone in Egitto discute con i sapienti, cioè con i sacerdoti, e li interroga sui fatti antichi. Interroga i più dotti e si accorge che questi sacerdoti narrano storie e cose che lui ignora del tutto; ma che le narrano con una certa reticenza. Per sollecitarli a narrarne altre, Solone escogita uno stratagemma: finge di essere presuntuoso e racconta le antiche memorie del popolo greco, le origini mitologiche dei Greci. Lo stratagemma ha successo, perchè i sacerdoti, quando si sentono spiattellare queste genealogie dei primi Greci, si mettono a ridere. E finalmente un sacerdote molto vecchio prende la parola e dice: "Solone, voi Greci siete sempre fanciulli, e un Greco vecchio non esiste! E avendo udito, Solone gli chiese: - E come? Che è questo che dici? - Voi, riprese quello, siete tutti giovani d'anima, perchè in essa non avete riposta nessuna vecchia opinione d'antica tradizione, nessun insegnamento canuto per l'età. E il motivo è questo. Molti e per molti modi sono stati e saranno gli sterminii degli uomini" (Qui ne elenca alcuni, traendo le conclusioni che vuolono molti uomini e delle antiche memorie non si conserva ricordo). "Ora in questa regione (l'Egitto) nè allora nè mai l'acqua scorre dalle alture sui campi, ma al contrario suole scaturire dalla terra. Così dunque, per queste cagioni, si dice che qui si son serbate le più antiche memo-

rie. Ma in verità in tutti i luoghi, dove nè il freddo immoderato, nè il caldo l'impedisce, sempre vi è quando più e quando meno la stirpe umana. E quante cose sono avvenute o presso di voi o qui o anche in altro luogo, le quali sappiamo per fama, se qualcuna ve ne sia bella o grande o altrimenti insigne, sono state scritte tutte fin dall'età antica qui nei templi e così conservate. Ma presso di voi o degli altri popoli, non appena ogni volta si stabilisce l'uso delle lettere e di tutto quello ch'è necessario alle città, di nuovo, nel solito intervallo d'anni, come un morbo irrompe impetuoso il diluvio celeste e lascia di voi solo gli ignari di lettere e di muse, sicché ritornate da capo come giovani, non sapendo niente di quanto sia avvenuto qui o presso di voi nei tempi antichi. Pertanto codeste vostre genealogie che tu, o Solone, ora esponevi, poco differiscono dalle favole dei fanciulli, perchè anzitutto ricordate un solo diluvio sulla terra, mentre prima ne avvennero molti, e di poi non sapete che nella vostra terra visse la più bella e più buona generazione di uomini, dai quali tu e tutta la città, che ora è vostra, siete discesi, essendone rimasto piccol seme: ma voi ignorate questo, perchè i superstiti per molte generazioni morirono muti di lettere."

Il discorso del vecchio sacerdote, quindi, propone a Solone una prospettiva che è la prospettiva di Nietzche: di una antichità profonda, quasi infinita, dietro alle spalle, come dinanzi a noi. Egli dice che migliaia di anni prima Atene era una città fiorente, anzi esattamente 9000 anni prima, secondo quei cicli pitagorici che tanto amava Platone; ma soprattutto dice cose ben più significative. Dice che alla base della storia dell'uomo sta la scrittura, quella scrittura che è incisa nei templi degli Egizi e che unisce storia e cosmologia (poichè il tempio era l'immagine dell'universo, l'immagine del cielo e delle relazioni fra gli astri). Il vecchio sacerdote pone nella cultura, nelle lettere, nella scrittura, il perno, la chiave, la spiegazione della storia dell'uomo, delle sue ascese, delle sue decadenze, dei suoi cicli che assomigliano ai cicli infiniti dei pianeti e del sole e delle stelle. Ma tutto questo, ovviamente, non lo dice il sacerdote egiziano, lo dice Platone, Platone immagina così l'origine dell'uomo; pone così il problema di fondo della nascita dello stato umano nel dialogo che tratta della nascita del cosmo, dell'universo.

Che cosa dice poi il sacerdote della antichissima Atene di 9000 anni prima? Racconta una storia notissima, la storia di Atlantide. 9000 anni prima c'era questa Atene di cui gli Ateniesi di oggi non hanno più memoria, un'Atene molto più potente, che ad un certo punto entrò in guerra contro un'altra regione potentissima, la mitica terra d'Atlantide che si trovava al di là delle colonne d'Ercole, dove ora c'è

l'Oceano. Gli Ateniesi conquistarono questa regione immensa, civilissima e ricchissima e dopo averla conquistata, in un solo giorno, un'immane cataclisma sprofondò l'isola nell' oceano e i soldati ateniesi morirono tutti quanti. Daallora di Atlantide non si seppe più nulla. Atlantide ora è un mito.

Crizia ha ricordato tutto ciò, perchè originariamente la città di Atene, quella di 9000 anni prima, favoleggiata da suo nonno sulla base di Solone, che a sua volta la favoleggiava sulla base del più vecchio dei sacerdoti egizi, quella Atene aveva gli stessi ordinamenti della repubblica così come Socrate li ha descritti e immaginati. Socrate ritorna, dopo 9000 anni, come reincarnazione dell'ideale sociale, politico, cosmico universale dell'Atene di allora. Leggiamo le ultime parole con le quali Crizia chiude il suo discorso; dopo di che parlerà Timeo e solo allora, solo in questa cornice, Timeo potrà narrare l'origine dell'universo. Dice Crzia: "Si è stabilito che Timeo, che tra noi è il più dotto nell'astronomia e più studio ha speso nel conoscere la natura dell' universo, parli il primo, cominciando dall'origine del mondo, e finisca alla natura degli uomini. Io, dopo di lui, quasi ricevendo da lui gli uomini generati dalla sua parola e in parte da te (Socrate) egregiamente educati (con le leggi che aveva stabilito nella REPUBBLICA) li condurrò secondo la storia e la legge di Solone dinanzi al nostro tribunale, e li farò cittadini di questa città, come se fossero quegli Ateniesi di allora, che la memoria delle sacre scritture ha richiamato dall'oblio; e in seguito ragionerò di loro come di concittadini e di Ateniesi". Crizia prepara questa consacrazione dell'uomo cosmico, dell'Ateniese cosmico, preso dall'universo, descritto da Timeo nella sua nascita, educato dalle leggi di Socrate, riportato alla memoria della scrittura, alla memoria di Solone e della scrittura degli Egizi, e così finalmente insediato nel mondo, uomo di pieno diritto, uomo di piena essenza, per usare un termine platonico.

23 Questo progetto è solo parzialmente portato a termine da Platone, stranamente il CRIZIA, il dialogo che segue il TIMEO nell'ordine voluto da Platone, è un frammento incompiuto, un frammento che narra la storia di Atlantide e la sua rovina, ma che non arriva alla conclusione qui annunciata; si interrompe a metà. Il dialogo è frammentario. Molte ipotesi sono state fatte; d'altra parte il dialogo è scritto con tale perfezione stilistica da rendere scettici sulla possibilità che sia un abbozzo non finito e che non ci sia giunto il vero CRIZIA. L'ipotesi più ragionevole, forse, è quella che vede nelle LEGGI, l'ultimo dialogo di Platone, quella conclusione del discorso che si è aperto nella REPUBBLICA, come un'unica arcata, e sotto questo profilo bisognerebbe rivedere le LEGGI per comprendere il cammino che qui viene trac-

X TEMA CENTRALE DEL TIMEO E' IL RAPPORTO ANIMA/CORPO

ciato. Ma il nostro compito limitato è di inserire la cosmologia del TIMEO nella cornice or ora tracciata.

Osserviamo anzitutto che la cosmologia del TIMEO non riguarda soltanto ciò che oggi intendiamo per cosmologia; noi intendiamo per cosmologia la formazione degli astri, dei corpi celesti, ma non tratteremmo in sede di cosmologia la vita sulla terra, la formazione del corpo animale, come sono fatti gli uomini, cos'è la vita, la morte, la sensazione; tutti temi che leggendo il testo platonico troverete e che noi oggi rubricheremmo come questioni di biologia, zoologia, fisiologia, anatomia, eccetera, mentre secondo la prospettiva platonica e la prospettiva antica rientravano nella cosmologia. Dopo aver descritto la natura dell'universo e la sua origine, Timeo giungerà quindi a specificare la natura dell'uomo. Crizia, a sua volta, riprenderà il discorso. Egli dice: "Io, dopo di lui, quasi ricevendo da lui gli uomini generati dalla sua parola, dal suo racconto, e in parte da te, Socrate, egregiamente educati, li condurrò secondo la storia e la legge di Solone dinanzi al nostro tribunale. E li farò cittadini di questa città come se fossero quegli ateniesi di allora (cioè gli ateniesi di 9000 anni prima) che la memoria delle sacre scritture ha richiamati dall'oblio, e in seguito ragionerò di loro come di concittadini e di ateniesi". Il senso di questa frase, sulla quale insisto, è che evidentemente vi è un uomo, un uomo sociale, identificato, identificabile, precisamente costituito e collocato sulla terra, solo in quanto noi partiamo da una visione complessiva di tipo cosmologico; è per ciò che il Timeo non si può comprendere se non lo si inserisce in tutta la storia del pensiero platonico, che nasce dalla Repubblica (e ovviamente anche prima) e probabilmente va oltre il Timeo (certamente nel frammento che si chiama Crizia e forse fino alle Leggi). E' in questo quadro che il senso della cosmologia platonica prende luce.

Adesso entriamo in alcuni temi del Timeo, in quelli che più direttamente riguardano la nostra indagine. Il grande tema del Timeo, il tema principale, forse il tema sul quale tutto l'ordito di questo dialogo è alla fine costruito nelle sue parti centrali, riguarda non a caso il rapporto anima/corpo. (Ricordatevi tutto quello che si è detto la volta scorsa sul corpo, sul rapporto tra microcorpo/macrocorpo, e tra corpo/scrittura, cosmologia/storia; sono tutte linee di tendenza che ora vediamo dipanarsi di fronte al nostro sguardo). Il grande tema del Timeo è il tema del corpo e dell'anima, del loro intrecci, delle loro relazioni, della loro

X UNO DEGLI ASPETTI DELLA GIUSTIZIA E' QUELLO DEL RAPPORTO ANIMA E CORPO, DELL'ARMONIA TRA QUESTI DUE POLI — IL CORPO E' LA MATERIA, L'ANIMA LA FORMA —

armonia; e forse in questo concetto di armonia tra anima e corpo è da vedersi una prima indicazione per comprendere il tema della giustizia, quel tema che era emerso come la questione di fondo in base alla quale si decide la strada nella Repubblica. (Dobbiamo definire la giustizia, però la giustizia è difficile da definire, è una scrittura troppo piccola nell'individuo perchè noi possiamo decifrarla, perchè noi possiamo leggerla; vediamola in una scrittura più grande che è lo stato; dallo stato cominciamo a decifrare il senso di questa scrittura, di questa "storia sacra", come qui è detto "testo sacro". Ma il modo migliore, il modo completo per decifrarla è addirittura di leggerla iscritta nell'universo, di partire dal cosmo, dalla scrittura del cosmo per scendere all'uomo).

Avevamo però osservato che per noi è molto difficile dire che significhi giustizia nel linguaggio di Platone; esigerebbe un'analisi peculiare, particolare, che ci terrebbe per molto tempo intorno a questo problema, per cui diamo qui solo una prima indicazione, per la verità molto blanda; una generica introduzione alla questione. Mi pare di poter dire che certamente uno degli aspetti della giustizia è quello del rapporto tra anima e corpo, dell'equilibrio, dell'armonia tra questi due poli della cosmologia platonica; qui naturalmente l'interrogazione si fa per noi ancora più pressante: cosa sono anima e corpo per Platone? Intanto possiamo cominciare a vedere in questa opposizione corpo/anima la presenza di altri due termini, tradizionali sia in Platone che in tutta la filosofia: la materia e la forma. Il corpo è la materia, l'anima è la forma, ciò che dà forma alla materia (categorie che poi avranno un ampio sviluppo nello stesso Platone e soprattutto in Aristotele e di lì passeranno a tutta la tradizione occidentale; non a caso le abbiamo ritrovate anche in Bruno, che si serve di queste categorie antiche, anche se le rinnova). Ma l'avvertimento che bisogna dare subito è che quando noi oggi sentiamo risuonare le parole corpo e anima, sicuramente non pensiamo più niente di platonico, di adeguato alla comprensione del Timeo e in generale del pensiero greco di quel tempo. Nel Timeo si inserisce tutta una serie di problemi relativamente all'anima (con tutto il problema delle idee matematiche, della geometria, del tempo, ecc.) e al corpo (con

X IL TEMA DEL MODELLO E' QUELLO PIÙ RICORRENTE NELLA FILOSOFIA PLATONICA -

+ VA OSSERVATO CHE IN TUTTI I CONCETTI PLATONICI NOI SIAMO A METÀ STRADA TRA UN PENSARE MITICO, PROTOSTORICO E UN PENSIERO CHE STA DIVENTANDO METAFISICO -

O LA PAROLA "MODELLO" È PIÙ ANTICA DI IDEA -

tutto ciò che si riferisce al luogo, allo spazio, alla matrice), tutta una serie di terribili complicazioni che se non altro ci mettono sull'avviso, avvertendoci che quello che tradizionalmente noi intendiamo per corpo e anima non è ciò che intende Platone, ma è soltanto una pallida eco, un pallido ricordo. In mezzo, tra noi e Platone, ci sono 2500 anni di storia e, come direbbe Heidegger, ci sono 2500 anni di fraintendimenti della filosofia platonica, di trasformazioni dei suoi termini che già cominciano ad essere molto diversi nella METAFISICA di Aristotele e poi diventano tutt'altra cosa sulla base della rivoluzione cristiana che pensa il corpo e l'anima in maniera peculiare. E noi siamo ancora molto vicini ed aderenti a questa mentalità. Quando pensiamo anima e copro, pensiamo una problematica di tipo cristiano, metafisico-cristiano, onto-teologico, non pensiamo più alla maniera greca; la ricostruzione, la riconquista dei significati greci di questi termini e di questi concetti è molto ardua. Ma allora cosa significano corpo e anima? Dobbiamo accontentarci di queste poverissime indicazioni generali, di questi avvertimenti generici? Tra breve leggeremo alcuni passi che in qualche modo ci indirizzeranno, anche se non risolveremo il problema.

Innanzi tutto diciamo che il rapporto corpo/anima viene scandito da Platone in una gerarchia; questa gerarchia è anche quella che regge l'origine dell'universo, la nascita dell'universo (così come Timeo di Locri l'immagina e la racconta, dopo aver invocato gli dei e dopo aver avvertito che la parola umana di fronte a tali questioni è sempre presuntiva, tutt'al più probabile, ma mai assolutamente certa). Quale gerarchia? Innanzi tutto l'universo, nel discorso platonico, si genera a partire da un modello. Il tema del modello è il tema più ricorrente della filosofia platonica: tutto ciò che è, è in quanto risale a un modello (è copia, ecc., sono i luoghi comuni del platonismo); ma c'è da osservare che in tutti questi concetti platonici noi siamo a metà strada tra un pensare mitico, protostorico, e un pensare che sta diventando metafisico; sicchè, quando noi sentiamo risuonare la parola modello, non possiamo pensare subito alle idee. Certo le idee sono modello in Platone, ma il tema del modello è più antico di Platone ed è presumibile che risalga alla grande questione mitologica dei modelli, cioè dell'esistenza di qualcosa diesemplare sulla cui base tutto ciò che è si comporta, si raffigura, si modella, gli rassomiglia, lo rifà; il modello mitico, per esempio, è quello del dio, il quale dio non è diverso dall'uomo: è un uomo speciale, fuori del tempo, atemporale, è un uomo che ritorna sempre nelle operazioni dell'uomo comune, soggetto alla vicende della nascita e della morte. Vedrete che questo tipo di ricordo mitologico si ripresenta sempre nella cosmologia di Platone. Infatti il modello a

X DAL DEMIURGO TRAGGONO ORIGINE E VITA GLI ASTRI, CIOÈ GLI DEI -

partire dal quale l'universo si costituisce per opera di dio (cosa sia il dio del TIMEO di Platone è questione molto controversa) ha queste caratteristiche: di essere ingenerato, imperituro e invisibile; l'universo nasce per somiglianza, per ripetizione di ciò che non è mai nato, di ciò che mai morirà e di ciò che non si può vedere. Lo stesso dio è soggetto a questo modello; dio non crea questo modello, ma si conforma ad esso. E' chiaro che se noi applichiamo queste tre categorie -ingenerato, imperituro, invisibile- alla tradizione mitologica più antica, troviamo che i personaggi del mito e le strutture stesse del mito si presentano con queste tre medesime caratteristiche. La struttura dell'universo è reso visibile dalle cose che ripetono indefinitemente il modello.

Da questo primo gradino della scala gerarchica si passa progressivamente ad altri gradini, che scandiscono la nascita dell'universo. Il gradino successivo è quello della realtà generata, imperitura e visibile: questi finalmente sono gli astri e gli dei; non il dio artefice, gli dei. Non si capisce bene dove porre il dio artefice; egli ha l'aria di essere l'incarnazione dell'anima; a suo modo egli è come il modello ingenerato, imperituro e invisibile, ma Platone non lo dice e resta una notevole ambiguità circa la collocazione del demiurgo, di colui che opera tutto ciò. Resta però il fatto che dal demiurgo traggono origine e vita gli astri, cioè gli dei, la molteplicità degli dei pagani, come si suol dire. Essi sono visibili e, anzi, sono molto di più: sono il principio della visibilità; sono loro le idee, sono loro quei modelli ai quali Platone si rifà quando pensa alle idee della giustizia, del coraggio, della pietà, eccetera: questi sono gli astri che mandano tali influssi e che incarnano le virtù spirituali. Ricorderete come l'altra volta avevamo osservato come il sapere comune dei nostri giorni faccia fatica a ricordare la semplicissima nozione che l'universo è illuminato perchè ci sono gli astri; qui non lo si dimentica di certo, lo si pone subito all'origine di tutto il cosmo. Il cosmo nasce innanzitutto dalla luce, dalla luminosità che è la prima manifestazione visibile dell'invisibile: il modello non è nè luminoso, nè non luminoso, ma la sua prima manifestazione è la luminosità, ciò che fa vedere, ciò che rivela, ciò che manifesta e che, manifestando, nasconde (è sottinteso); il modello è fasciato dalla sua stessa luce

Terzo scalino gerarchico è la realtà generata e peritura, visibile e razionale, cioè l'uomo, il cui principio di animazione è l'anima mundi, l'anima del mondo, l'anima di dio che passa agli dei e poi finalmente all'uomo e la cui parte visibile è il corpo, è l'opacità del corpo, è la luce che si è depotenziata diranno poi i neoplatonici riprendendo questo schema di Platone.

Giungiamo finalmente all'ultimo gradino della scala che presenta la realtà generata, peritura, visibile e ir-

× RAZIONALE PER PLATONE VUOL DIRE CHE NELL'UOMO VI È UNA SCINTILLA DEGLI DEI, CHE L'UOMO HA UNA DESTINAZIONE DIVINA—
+ GLI ANIMALI SONO UOMINI ANDATI A MALE, CHE hanno perso una buona via

razionale (priva dell'anima razionale). Questa realtà è quella degli animali e di tutte le altre forme di vita successive. Il punto è qui il rapporto razionale/irrazionale; cosa intende dire Platone con questi due termini che di nuovo per noi sono molto compromessi da una tradizione che non pensa più alla maniera dei greci? Razionale per Platone vuol dire che nell'uomo vi è una scintilla degli dei, che l'uomo ha una destinazione divina; vi è in lui del divino, anche se non vi è solo il divino, poiché vi è anche il mortale, vi è anche il visibile in quanto ombra, opacità. Irrazionale, quanto agli animali, non vuol dire che gli animali non hanno l'anima, vuol dire che non hanno un determinato tipo di anima che l'uomo invece ha. Gli animali hanno l'anima che presiede ai fenomeni biologici elementari (mangiare, riprodursi, eccetera), ma manca loro la scintilla del fuoco: non hanno visibilità, gli animali non vedono, nel senso cosmologico del termine, quale noi abbiamo scoperto all'inizio del nostro cammino; essi non stanno nell'aperto, non vedono il cielo, non hanno gli astri in quanto astri di fronte a loro, e non li hanno perchè non hanno una parte di questi astri, non hanno un frammento della luce celeste, della luce eterea (detto in senso reale, non metaforico). Ancora al tempo di Cartesio si pensava che nell'occhio dell'uomo fosse imprigionata una scintilla della luce delle stelle e che questa scintilla consentisse la visibilità. In Platone il tema è assai più profondo; è la visibilità delle idee, la visibilità dei modelli, la capacità stessa di fare questo discorso che Timeo di Locri sta facendo; l'uomo può vedere le forme perchè ha la luce delle forme; in questo senso si solleva all'intelligibile, andando al di là del sensibile; in questo senso l'uomo è di natura divina; in quanto ha l'uomo la luce divina, in lui arde un fuoco che crea corrispondenza.

Detto ciò però dobbiamo evitare un fraintendimento: questo elenco ha l'aria di essere progressivo, dall'alto verso il basso, dall'universale al particolare, ma non va pensato in questi termini. Innanzitutto perché il cosmo è una totalità sferica che tutto contiene, ma, a parte ciò, la cosa più importante e più difficile per noi da pensare, la cosa più "assurda", è che gli animali non sono degli esseri viventi "accanto" agli uomini che hanno però la caratteristica di non possedere il fuoco divino (e quindi di non avere visione cosmologica e di non possedere l'anima razionale); gli animali non esistevano prima; per così dire, non sono stati creati in quanto tali; gli animali sono ancora uomini, ma sono uomini degenerati; e solo in quanto l'uomo nega la sua natura celeste, pecca contro la sua natura celeste, solo in quanto cade nel corpo e non si libera dalle passioni del corpo, solo allora l'uomo degenera e diventa tigre, uccello, serpente, eccetera; gli animali sono uomini, anadati a male, insomma, sono uomini che hanno preso una brutta via. Platone pensa edice queste cose con tutta sincerità e presenta così una situazione nel rapporto umanità/animalità che, potremmo dire, è l'inverso esatto del darwinismo, per cui l'uomo non è l'ultimo propaggine della vita animale, l'ultima creazione progressiva, il punto più elevato che, muovendo da forme di vita estremamente elementari, un po' alla volta (con la selezione dell'ambiente e la selezione naturale), arriva alla struttura sia fisica che psichica che possiede, cosicchè gli animali sarebbero una sorta di cammino preparatorio dell'uomo, una sorta di tentativi non ancora riusciti di produrre l'uomo; per Platone è esattamente il contrario: l'uomo è la prima creazione, il senso dell'universo, colui che il dio per primo ha creato; poi l'uomo degenera e abbiamo gli altri animali; si determinano le vite inferiori che sono un'ulteriore caduta a partire dalla vita superiore, sono il punto più lontano del modello rispetto al modello, la degenerazione rispetto al modello. Naturalmente tutti questi gradi gerarchici sono da intendersi, come dicevo prima, compresi nella totalità dell'universo che, seconda cosa assurda e scandalosa, è lui stesso un animale; sicchè se noi vogliamo immaginarci l'universo cosmologico platonico, dobbiamo pensare un immenso animale che manifesta entro di sè forme di vita differenti che via via degenerano allontanadosi dalla superficie splendente del cosmo; è un animale che contiene infiniti animali: nell'universo sta l'uomo, nell'uomo stanno tutte le altre specie animali, via via nel loro precipitare sempre più nell'ombra dell'irrazionalità, nella cupaggine della materia, nella lontananza dalla luce. Questo enorme animale che è l'universo ha un'anima – l'anima del mondo (che poi verrà ereditata da stoici, neoplatonici, ecc.) – e innumeri parti viventi.

Questo è il quadro generale, di certo sconvolgente per un'anima razionalistica come la nostra e per tutto quello che noi sappiamo e diciamo da secoli circa l'universo, gli animali, l'uomo, dio, eccetera. Noi possiamo quindi adottare due atteggiamenti di fronte a questo racconto di Timeo di Locri: l'atteggiamento della mera curiosità storiografica che non si scandalizza perchè ha imparato, come diceva Nietzche, che ogni volta è diverso, cioè che in qualunque popolo, tradizione, cultura, che noi andiamo a studiare, troviamo le cose più strane e più pazze; non ci stupiamo più, essendo di fronte al relativismo totale dello sguardo storiografico, che, semplicemente spinto da "curiosità", va a vedere, come oggetto di curiosità, i vari costumi. Tutto ciò nasce nel '700, comincia nel '700 questo interesse verso le culture "altre", verso l'uomo differente dall'uomo europeo, comincia allora l'interesse etnologico; lì stanno le radici, non a caso, delle scienze umane che poi si svilupperanno (il loro padre, come

× IL RAPPORTO UMANITÀ/ANIMALITÀ DI PLATONE E L'INVERSO DEL DARWINISMO (PER PLATONE L'UOMO È LA PRIMA CREAZIONE)
+ QUESTO ENORME ANIMALE CHE È L'UNIVERSO HA UN'ANIMA—
– L'ANIMA DEL MONDO – E INNUMERI PARTI VIVENTI –
O NEL '700 INIZIA LO STUDIO DELLE CULTURE "ALTRE" CIOÈ L'ETNOLOGIA – (IL PADRE DELL'ETNOL. È ROUSSEAU)

X DIO RIDUSSE IL MONDO DAL DISORDINE ALL'ORDINE GIUDICANDO QUESTO MIGLIORE DI QUELLO-
+ LA CREAZIONE È UN PASSAGGIO DAL CAOS AL COSMOS (dal disordine all'ordine) -

è stato detto tante volte, à Rousseau, il filosofo dei selvaggi) e lì nasce la ratio, intesa nel senso moderno del termine (era già nata con Aristotele, ma lì nasce nell'accezione moderno che è quella illuministica). Quindi noi, eredi di tutto questo, di fronte ad un racconto privo di verosimiglianza, di sensatezza, paradossale, come quello narrato da Timeo, possiamo instaurare o un atteggiamento di curiosità storiografico, appunto, oppure un atteggiamento di scandalo, che non è poi tanto infrequente, e che è l'atteggiamento dello scienziato moderno che disprezza e ritiene inutili tutte queste cose apparentemente senza senso (per questo nelle facoltà scientifiche si studia pochissimo o non si studia affatto la storia della scienza). Un altro tentativo di approccio a questi difficili problemi è evidentemente quello di leggere meglio ciò che è scritto, di vedere in quale contesto tale discorso si inserisce e di intramarlo con tutto il cammino della metafisica, per vedere quale è il senso riposto in tali discorsi, inserendo questi discorsi in un cammino che ci è già familiare per vedere se così essi acquistano una luce differente dal primo impatto che non è certamente agevole a comprendersi.

Leggiamo soltanto qua e là alcuni punti del TIMEO relativi ai temi che vi ho detto, alcune frasi significative che illustrano questi punti. Innanzi tutto per quale cagione l'artefice, il demiurgo, fece la generazione dell'universo. Dice Timeo: "... perchè il demiurgo è buono" (tema che poi ricorrerà in tutta la tradizione, ma non ci insisto). Ma dice soprattutto: "... dio, volendo che tutte le cose fossero buone e, per quanto era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma stava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo - cioè l'ordine - del tutto migliore di quello".

Primo punto estremamente arduo: non si capisce cosa era visibile prima della creazione, è un passo che impegna a fondo i filologi perchè in palese contraddizione con quanto Platone ha detto altrove; è uno dei più difficili da spiegare filologicamente poichè pare di capire da altri passi che il visibile nasca dalla creazione, mentre qui pare che ci siano dei visibili sregolati che il demiurgo riduce all'ordine sulla base del modello invisibile. Lasciamo da parte questi problemi. Limitiamoci a osservare che la creazione è un passare dal caos al cosmos, come si dice in greco, cioè dal disordine all'ordine, dalla disarmonia all'armonia. Successivamente Timeo dice: "... ragionando - sempre il demiurgo - trovò che delle cose naturalmente visibili, se si considerano nella loro interezza, nessuna priva di intelligenza sarebbe stata mai più bella di un'altra che abbia intelligenza, e che era impossibile che alcuna cosa avesse intelligenza senza anima. Per questo ragionamento, componendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, fabbricò l'universo". Questa è una proposizione straordinaria che andrebbe analizzata parola per parola. Quindi il demiurgo ragiona così: io voglio creare il bello-buono (i greci lo dicevano con un'unica parola, perchè quando si dice buono in greco si pensa anche bello e viceversa, le due cose non possono essere disgiunte. Noi disgiungiamo estetica e morale, ma Platone certamente no); dio vuole creare qualcosa che noi definiamo buono, ma che nel senso greco è buono-bello, e, inferisce il demiurgo, ciò che è buono-bello deve anche essere dotato di intelligenza; cioè il buono-bello è caratterizzato dall'ordine, piuttosto che dal caos; ma soprattutto è caratterizzato dalla finalità rispetto all'assenza di senso, alla nessuna finalità: l'universo è buono-bello se è un cosmo preordinato a un fine, con una sua finalità da raggiungere. E allora, volendo che fosse intelligente, razionale e non irrazionale, dio congiunge l'idea della razionalità con l'anima, ψυχή, mentre congiunge l'anima col corpo, la materia. Ma non è subito detto che l'anima è l'intelligenza e il corpo la materia, tutt'altro. Si deve partire dall'idea del razionale, del finalizzato, dell'ordinato; in base a quest'idea viene plasmata la psichicità, ciò che noi chiamiamo anima, ma la psichicità, essendo di per sè non visibile, deve manifestarsi nella corporeità (concetti che vengono conquistati un po' alla volta). Tutto ciò non riguarda l'uomo, riguarda l'universo, così è costruito l'universo; l'uomo, come sua parte, apparirà più tardi. Continua Timeo: "Fabbricò l'universo affinchè l'opera da lui compiuta fosse la più bella secondo natura e la più buona che si potesse. Così dunque secondo ragione verosimile (verosimile perchè Timeo non sa la verità). Si deve dire che questo mondo è veramente un animale, un animale animato e intelligente, generato dalla provvidenza di dio (nella parola provvidenza risuonano troppi echi che non dovrebbero risuonare; quindi diciamo, non provvidenze, ma dalle preveggenza, previdenza. Provvidenza ha per noi un significato intriso di risonanze che derivano dalle interpretazioni neoplatoniche di Platone, e qui siamo ancora a Platone, non ai neoplatonici cristiani)". Quindi dio crea un animale perchè solo un animale può dar conto di quei principi ai quali dio si ispira: deve essere buono, bello, intelligente, visibile; tutto ciò vuol dire creare un corpo animato; l'universo quindi non può che essere un animale, un corpo animato.

Posto ciò - continua Timeo - occorre che possiamo dire a somiglianza di quale animale l'abbia fatto l'artefice; è già stato detto prima che l'universo è stato creato a somiglianza del modello: l'animale creato dall'artefice è l'animale visibile di un animale invisibile, del principio invisibile della vita buona, bella, intelligente, avente un fi-

x L'UNIVERSO, L'ANIMALE CHE DEVE COMPRENDERE TUTTI GLI ANIMALI HA FORMA ARROTONDATA (PERCHE' E' LA FORMA PIU' PERFETTA)

ne. Dice Timeo: "... viene fatto somigliantissimo al modello del quale sono parti gli altri animali considerati singolarmente nei loro generi, perchè quello ha dentro di sè compresi, tutti gli animali intellegibili, come questo mondo, contiene noi e tutti gli animali visibili. E dio, volendolo rendere somigliante al più bello e al più completamente perfetto degli animali intellegibili, compose un solo animale visibile". Quindi, c'è l'animale intellegibile; l'animale intellegibile ha dentro di sè l'articolazione di tutte le possibili maniere di vita, di tutte le possibili vitalità; l'animale intellegibile contiene tutte le specie ideali. L'animale visibile si presenta allora come un unico animale, fatto a somiglianza di quello, che nel suo ulteriore sviluppo, ovvero sia nella sua interna degenerazione, per un processo di creazione che va dalla luce alle tenebre, darà corpo, vita ed esistenza a una serie di viventi, di animali che sono già previsti nella struttura intellegibile del modello, che sono le possibilità pure: che qui trovano la realizzazione effettiva.

Saltando qualche pagina, a pag 381 vediamo come è fatto questo animale, al quale, dovendo raccogliere in sè tutti gli altri animali, conviene una forma che in sè raccogliesse tutte le altre forme; l'animale che tutti li comprende deve dunque avere la forma di tutte le forme. "Perciò dio lo arrotondò a forma di sfera, ugualmente distante in ogni parte dal centro alle estremità, in orbe circolare, che è di tutte le figure la più perfetta, la più simile a se stessa, giudicando il simile infinitamente più bello del dissimile. E lo fece perfettamente liscio tutt'intorno di fuori, per molte ragioni. Infatti questo animale che è l'universo non aveva bisogno di occhi non essendovi rimasto niente da vedere al di fuori, nè di orecchie non essendovi niente da udire, nè v'era aria d'intorno che domandasse d'essere respirata, e nemmeno aveva bisogno di alcun organo per ricevere in sè il nutrimento o per espellere il residuo della digestione, perchè niente perdeva e niente gli si aggiungeva di dove che fosse, non essendovi niente al di là dell'animale. Esso è stato fatto ad arte in tal modo che si procura la nutrizione dalla sua corruzione, e tutto in sè e da per sè patisce e fa. Credette infatti l'artefice che migliore sarebbe il mondo se bastasse a se stesso che se fosse bisognoso d'altro. E le mani, con le quali non aveva nessun bisogno di prendere nè di respingere alcuna cosa, dio non credette di dovergliele aggiungere invano, e nemmeno i piedi, nè quant'altro serve per camminare. Ma gli assegnò il movimento adatto al suo corpo: quello dei sette (si riferisce ai sette movimenti dei pianeti) che più si accosta all'intelligenza e al pensiero. E perciò, menandolo intorno nello stesso luogo e in se stesso, lo fece muovere con moto circolare e gli tolse tutti gli

o MOTO CIRCOLARE

x IL TEMPO E' L'IMMAGINE MOBILE DELL'ETERNITÀ - L'ESSENZA DEL TEMPO NON E' COMPRENSIBILE SENZA L'ESSENZA DEL L'ETERNO

altri sei movimenti e lo privò dei loro errori".

Quindi: siamo di fronte a un animale che non ha organi, che non ha nessuna corporeità esterna, perchè queste sono degenerazioni, nascono dai bisogni, nascono dall'essere inseriti in un luogo in cui non vi è movimento perfetto; invece l'animale cosmico ha il movimento perfetto, quel movimento circolare che tornando continuamente su di sè riproduce il suo inizio, e che quindi non degenera, non muore, ma riapre e riscopre sempre la sua generazione e il suo cammino; per di più è sferico, la figura più perfetta, che simboleggia la sua stessa pienezza e autosufficienza; ma soprattutto è intelligente e l'intelligenza è questo movimento circolare medesimo, è questo ritorno su se stesso, questa autonomia in se stesso: non ha gli altri movimenti (verso l'alto, verso il basso, ecc.) che determinano gli animali che stan dentro di lui, quelli che possono perire, degenerare, e quelli la cui intelligenza o è molto labile, come quella dell'uomo, o è addirittura assente, come accade alle belve, ai bruti, agli animali non intelligenti. Questo universo così raffigurato viene poi presentato nelle righe successive nella sua costituzione geometrica; cioè l'anima viene presa da dio materialmente, a due mani, avvolto su se stessa, creata come una enorme palla, e questa grande anima è l'universo risplendente, il cielo che sempre è e sempre sarà; il demiurgo crea quindi il mondo componendolo intorno all'anima, tutt'intorno a quell'anima che è l'anima del mondo. Platone si esprime così: "... messo l'anima nel mezzo di esso - l'anima del mondo nell'universo - la distese per tutte le sue parti, e con questa stessa anima l'involse tutt'intorno di fuori, e così fece un cielo circolare, che si muove circolarmente, unico e solitario". Questo è il primo atto della creazione; ne seguono altri che non vi leggo.

Pag. 385: "Poichè il padre - cioè il demiurgo - che l'aveva generato, vide muoversi e vivere questo mondo, divenuto immagine degli eterni dei, se ne compiacque e pieno di letizia pensò di farlo ancora più somigliante al suo modello. Come dunque questo è un animale eterno, così anche questo universo egli cercò, secondo il suo potere, che non è infinito, di renderlo tale. Ora, la natura dell'anima era eterna e questa proprietà non era possibile conferirla pienamente a chi fosse stato generato, cioè all'universo in tutte le sue parti, e perciò pensò di creare un'immagine mobile dell'eternità (queste sono righe famosissime; Platone sta facendo nascere il tempo: il tempo è l'immagine mobile dell'eternità), e ordinando il cielo, crea dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, quello che abbiamo chiamato tempo". Quindi il demiurgo creò l'immagine mobile dell'eternità; essa è il tempo. Problema profondissimo che attraversa tutta la metafisica occidentale, problema del rapporto tempo/eternità; il tempo è l'immagine mobile dell'eterno, sicchè l'essenza del tempo non è comprensibile sen

× IL TEMPO È UN SUCCEDERSI DI PRESENZE - IL PASSATO E IL FUTURO NON SONO - E' IL PRESENTE CHE SI MUOVE SEMPRE. IL PASSATO E IL FUTURO SONO IMMAGINAZIONI, NON REALTÀ
+ PER KANT IL PASSATO È REALE PERCHÉ È STATO PRESENTE
○ LA DIMENSIONE VERA DEL TEMPO IN HEIDEGGER È IL FUTURO -

za l'essenza dell'eterno; le due cose sono intrecciate, così come l'universo non è comprensibile senza il riferimento al modello imperituro. "E i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non erano prima che il cielo nascesse, fece allora in modo che anch'essi potessero nascere mentre creava quello. Tutte queste sono parti del tempo, e l'era e il sarà sono forme generate di tempo, che noi inconsapevolmente riferiamo a torto all'eterna essenza; invero noi diciamo che esso era, che è e che sarà, e tuttavia solo l'è le conviene veramente." Assistiamo qui alla nascita del concetto di tempo come presenza, come rappresentazione, come attualità dell'è; il sarà e il fu sono soltanto sue degenerazioni; l'è che è nel tempo è l'immagine mobile di quell'è che è l'eternità che non si muove mai. Ma voi sapete che Heidegger inquadra in questa concezione del tempo l'essenza della metafisica, l'essenza dell'uomo occidentale. L'uomo occidentale è scientifico-tecnico, o arriverà a esserlo, perchè pensa il tempo a partire dal presente, a partire dalla presenza; il tempo è un succedersi di presenze; il passato e il futuro non sono. Qui si dice che noi sbagliamo quando pensiamo che l'eterno sia la continuità che va dal passato al futuro; non è così, l'eterno è il fuori del passare, è il tempo presente che non si muove mai; e il tempo che noi sperimentiamo è il presente che si muove sempre; ma l'unica realtà del tempo è il presente; il passato e il futuro sono immaginazioni, non realtà. Ricorderete che anche Kant ragiona esattamente così nella Critica della ragion pura, nella 'dialettica', quando risale sul filo della causalità e della temporalità, chiedendosi: "come possiamo dire che il passato è reale?" e rispondendo che è reale perchè "è stato presente") noi lo poniamo come reale perchè supponiamo che in una catena infinita lo potremmo raggiungere nella presenza, nella rap-presentazione, noi soggetto e lui oggetto. Il primo soggetto è il demiurgo che ha di fronte a sè l'eterno e il tempo che egli viene generando come l'immagine mobile dell'eterno;;il secondo soggetto è l'uomo che sulla terra, attraverso il movimento degli astri, come vedremo ora, contempla l'immagine mobile dell'eterno. Quando col nichilismo muore dio, muore anche il soggetto e tutto il resto: il dio di questo tempo e l'uomo di questo tempo, il soggetto universale e il soggetto particolare. Questo è il senso della problematica nietzchiana dell'eterno ritorno; questo è il senso della problematica heideggeriana che noi chiamiamo ermeneutica, cioè di quella prospettiva che non privilegia il presente ma anzi dà privilegio al futuro; la dimensione vera del tempo in Heidegger è il futuro, il futuro destinato, come abbiamo detto tante volte, ciò che attende al varco nell'interpretazione dell'uomo.

Proseguiamo: "Il tempo, dunque,,fu fatto con il cielo, affinchè, generati insieme, anche insieme si dissolvano,

× IL CIELO È IL LUOGO DEL TEMPO, COSÌ COME LA TERRA È IL LUOGO DELLO SPAZIO -

se mai a loro avvenga alcuna dissoluzione. E fu fatto secondo il modello dell'eterna natura, affinchè le sia simile quanto più posso; perchè il modello esiste per tutta l'eternità, e il cielo per tutto il tempo fino alla fine ha esistito e esiste ed esisterà. Adunque per tale ragionamento e pensiero di dio intorno all'origine del tempo, affinchè il tempo fosse creato, furono fatti il sole, la luna e altri cinque astri (i cinque pianeti mobili) che si dicono pianeti, per distinguere e guardare i numeri del tempo". Troviamo qui detto in maniera più chiara quello che noi abbiamo detto in maniera meno chiara: che, a partire dalle cosmologie protostoriche, il cielo è il luogo del tempo, così come la terra è il luogo dello spazio; il cielo è ciò a partire da cui l'uomo misura il tempo, e lo misura sulla base del sole, della luna e degli altri pianeti, secondo Platone. Continua Timeo: "... ma l'essenza del tempo è più complicata di quello che noi possiamo scoprire; essa si intreccia in tutte le relazioni che i pianeti hanno fra di loro, sicchè se noi potessimo dispiegarla tutta, non potremmo rinunziare a inserire nella natura del tempo i movimenti dei pianeti" (discorso complicato, ma che diventa più chiaro se lo paragoniamo al discorso di Feuerbach che forse ricorderete, quando Feuerbach dice: "ogni sole è un sole diverso a secondo del punto di vista dal quale ci mettiamo: c'è un sole per la Terra, un sole per Mercurio, un sole per Giove..."; in Platone c'è qualcosa di simile, c'è l'intuizione della relazionalità dei vari poli del tempo). "E dio, formati i corpi di ciascuno di essi, che erano sette, li pose nelle orbite, sette anch'esse, nelle quali si muoveva il circolo dell'altro" (tutta la costruzione del cosmo, si legge prima, avviene sulla base dell'identico e del diverso, dell'identico e dell'altro; l'identico è il centro dell'universo, l'altro sono i giri concentrici. Ma la questione è assai più complessa). Segue una esemplificazione che non leggo, relativa alla Luna, a Ermes, a Lucifero, il sole, eccetera. "Non appena ciascuno degli astri con i quali si doveva formare il tempo pervenne nell'orbita che gli era conveniente, e i loro corpi collegati con vincoli animati, essi divennero subito animali e appresero il compito imposto, e allora, secondo questo movimento, tutto l'universo si mise in moto".

Quindi gli astri vengono inseriti per la prima volta nelle loro orbite, create per l'appunto allo scopo di scandire il tempo, e una volta inseriti, inseriti nel movimento, essi sono animati e quindi animali, parti dell'animale infinito e anzi divino. Si parla poi, nella pagina successiva, della quattro stirpi: "la stirpe celeste degli dei, la stirpe alata che va per l'aria, la specie acquatica, la quarta che è pedestre, è terrena; e la parte della specie divina venne fatta dal demiurgo di fuoco, perchè fosse quanto più possibile splendida e bella a vedere e, assomigliandola all'universo, la fe-

x LA TERRA È AL CENTRO DEL CIELO, GUARDIANA E CUSTODE DELL'ALTERNARSI DEL GIORNO E DELLA NOTTE, IN VIRTÙ DEL SUO MOVIMENTO DI ROTAZIONE - GIORNO E NOTTE SONO LE DUE PRIME DIVINITÀ - LUCE E TENEBRE, ORDINE E CAOS SONO LE DUE PRIME DIVINITÀ -

ce perfettamente rotonda e la pose nell'intelligenza del circolo più potente come seguace di esso, del sole, e la distribuì per tutta la distesa del cielo, affinchè gli fosse veracce ornamento e vario in tutte le sue parti". Si allude qui alla creazione delle stelle fisse. Ma notate le quattro stirpi che ricordano indubbiamente la quadratura heideggeriana.

E infine "Per questa causa - dice Platone - furono generati gli astri che non sono erranti - cioè le stelle fisse - animali divini ed eterni, che roteano uniformemente nello stesso luogo, sempre restando fermi. Ma quelli che sono volti in giro e hanno questo corso errabondo, come prima si è detto, furono generati nel modo che si è detto. Quanto alla terra, nostra nutrice, costretta intorno all'asse che si distende per l'universo, dio la fece guardiana e operatrice della notte e del giorno, prima e antichissima delle divinità nate dentro il cielo". Quindi la terra è al centro del cielo, guardiana e custode dell'alternarsi del giorno e della notte, in virtù del suo movimento di rotazione. Giorno e notte sono le due prime divinità. Perchè le due prime divinità? Luce e tenebre, ordine e caos. Ricorderete, quando parlavamo delle cosmologie protostoriche, il discorso che abbiamo fatto su quest'alternanza della luce e delle tenebre: quando le tenebre erano tenebre e la luce era luce, e gli uomini erano consapevoli dell'origine celeste della luce.

"Ma la danza di questi astri e i loro incontri e i ritorni e gli avvicinamenti dei circoli, e quali dei nei congiamenti siano vicini tra loro e quanti opposti e dietro e qua li coprendosi a vicenda, cioè in eclissi, e in quali tempi si nascondano a noi e dinuovo apparendo mandino terrore e segni delle cose future a quanti non sanno questi calcoli, tutte queste cose sarebbe vano fatico spiegarle senza aver davanti agli occhi le loro immagini. Ma a noi basti questo, e intorno alla natura degli dei visibili e generati qui finisca il discorso". Cioè: gli dei visibili e generati, gli astri, le stelle fisse, le stelle che si muovono, il sole, la terra, la luna, eccetera, tutto ciò è segno che segnala all'uomo il destino, ma che d'altra parte (badate) è così inteso da coloro che non hanno la scienza dei numeri, la scienza delle orbite e delle strutture celesti. Mai come in questo passo vediamo in Platone la contemporanea presenza dell'afflato dell'ispirazione protostorica, della cosmologia arcaica, e la nuova scienza, la nuova episteme, che si chiama filosofia, che sorge. Da un lato, per l'uomo comune, gli astri sono un segno, segno del destino, perchè indubbiamente l'uomo comune sente che la vita terrena dipende dalla vita celeste, sente che l'avvicinarsi, l'oscurarsi, il congiungersi delle stelle, che sono movimenti di dei animati, influenzano la sua vita e il suo destino; ma non se ne sa dare ragione; questa ragione è nel calcolo geometrico di tali orbite, cioè nell'armonia pitagorica che governa, ovvero in una cosmologia che sta diventando scientifica, che sta diventando scienza matematica dell'universo (matematica nel senso greco del termine naturalmente, non nel senso attuale); e allora anche il concetto di segno entra in una caratteristica ambiguità. Il segno è sì il cenno degli dei, ciò a cui alludendo il dio indica, fa mostra, rivela e nasconde, ma i segni sono anche la scrittura matematica dell'universo, come dirà un giorno Galilei. E notate come è caratteristica l'ultima frase di Platone: "Noi non possiamo spiegare tutte queste cose senza avere davanti agli occhi le loro immagini". Che vuol dire qui Platone? E' molto difficile a decidersi. Egli sta parlando del corpo animato dell'universo che noi dobbiamo interpretare: non lo potremo interpretare bene se non ne avremo davanti agli occhi l'immagine; ma l'immagine è il segno nel senso protostorico, è la scrittura originaria delle metafore originarie dell'uomo, oppure è già la immagine, la rappresentazione, è già la scienza di ciò che è presente in quanto ridotto a concetti razionali? E', direi, l'una cosa e l'altra; non a caso Heidegger ha mostrato come nella Repubblica di Platone si passi dal concetto di ἀλήθεια arcaico, quando l'ἀλήθεια era ancora vissuta prima della veritas, prima della ratio, al rovesciamento di questo concetto: la parola resta ἀλήθεια, ma essa ormai non vuol più dire ἀλήθεια nel senso originario del termine, vuol dire veritas, rappresentazione, adaequatio intellectus et rei. Direi che qualcosa di analogo sta accadendo in queste righe del Timeo. L'ultima cosa, non importantissima, ma significativa. A pag. 399 Platone scrive: "La vista, a mio parere, è divenuta per noi causa di grandissimo utilità. Perché nessuno di questi discorsi che diciamo intono all'universo sarebbe stato detto, se non avessimo veduto nè gli astri, nè il sole, nè il cielo. Ora, l'osservazione del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi, degli anni, hanno forgiato il numero e procurato la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo: di qui abbiamo acquistato il genere della filosofia. Ma noi di questo affermiamo questa cagione: che dio ha trovato e ci ha donato la vista affinchè contemplando il cielo e i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo per i giri della nostro mente. Perchè anche la parola è stata ordinata per lo stesso fine, ed esso vi concorre moltissimo." Qui Platone sta dicendo l'inizio del nostro corso, che come vedete quindi non ha il suo atto di nascita della Metafisica di Aristotele, come allora credevamo; ha il suo atto di nascita nel Timeo. Nella Metafisica di Aristotele il discorso è reso sistematico, plastico, evidente: ormai lì la ratio impera; ma già qui Platone pone le basi di quel discorso: la filosofia è nata dalla contemplazione, la contemplazione è la vista, il vedere, l'osservare il cielo, il guardare il tempo degli astri, degli a-

x GRAZIE ALLA VISTA ABBIAMO ACQUISTATO IL GENERE DELLA FILOSOFIA - LA FILOSOFIA È NATA DALLA CONTEMPLAZIONE, IL VEDERE, L'OSSERVARE IL CIELO IL GUARDARE IL TEMPO DEGLI ASTRI -

stri che gitano e che con le loro armonie circolare ci danno un segno visibile dell'armonia mentale che noi dobbiamo rispecchiare dentro di noi. Questa è l'origine della filosofia e su questa base noi costruiamo la sapienza umana. Qui vediamo di nuovo il passaggio netto, chiaro, dal significato protostorico della cosmologia al significato filosofico, metafisico e più tardi scientifico; ed è importante l'accenno alla parola: i segni sono diventate parole, i signo diventano quello che i segni sono oggi per noi, che non sono certo le costellazioni: i signe per noi sono il linguaggio, sono i segni linguistici. Questa via era aperta da questi primi accenni che poi in Aristotele divengonosistematici e aprono tutta la ratio occidentale.

Ma, a parte queste letture, è rimasto sul tappeto un problema molto grosso: quello dello scandalo della cosmologia platonica, la quale però, letta fra le pieghe, si rivela assai meno scandalosa; addirittura Platone nelle pieghe di questo discorso per noi assolutamente meraviglioso, immaginifico, privo di sensatezza e di oggettività, ci regala la concezione del tempo, della quale noi non abbiamo più saputo fare a meno per 2500 anni, quella concezione del tempo che non soltanto è ancora la concezione comune per tutti noi, ma è quella dalla quale partono anche tutte le indagini "logiche" sul tempo. Quando la logistica analizza il tempo, fa uso della nozione del senso comune sul tempo, e non dubita mai che il tempo sia il presente, la presenza. Tale concezione però vacilla, non solo in Heidegger, ma anche nella fisica contemporanea, da Einstein in avanti, non a caso oscilla di qua e di là. Platone ci dà qualcosa di cui ancora razionalmente non sappiamo spogliarci, e non ci dà solo questo: ci dà una concezione prerazionalistica dell'universo, di cui vediamo bene l'inclinazione verso la quale pende; sarà l'inclinazione che ci porterà a Galilei, a Copernico, a Newton, fino ai nostri giorni, sino a Kant, come abbiamo visto.

Resta tuttavia, come dicevo, lo scandalo di partenza: questo universo che è un animale. Come è possibile che lo universo sia un animale? Noi siamo piuttosto per la macchina, se vogliamo prendere le categorie che dibatteva così bene Filone nel dialogo di Hume: noi siamo abituati a pensare l'universo come alcunchè di non animato, di inanimato; caso mai l'universo è una macchina, non mai un animale. E ancora più scandaloso è che questo animale abbia dentro di sè infiniti animali.

Io non credo di poter sciogliere questo senso di lontananza, ma credo di poter dimostrare come questa lontananza sia relativa, molto più relativa di quello che a tutta prima può sembrare, richiamandomi ad un testo che a prima vista può stupire, perchè è lontanissimo da questo, e che ora leggeremo

in alcune pagine. Vedremo così come il testo in parole sia in realtà poco lontano dal testo platonico, benchè, cronologicamente, sia molto più vicino a noi. Si tratta della Monadologia di Leibniz, il quale ha dietro le spalle una ben precisa memoria del concetto di monade bruniano, del concetto di microcosmo-macrocosmo, cioè di tutti quei concetti che ci sono peraltro famigliari. La Monadologia leibniziana diventa per noi una esemplificazione tra le più concrete e insperate di quel tema del corpo che, come ho detto, è il nostro ultimo tema, di quel rapporto cioè microcorpo-macrocorpo che noi stiamo inseguendo, sempre dal punto di vista della cosmologia e del segno.

Che dice nella Monadologia Leibniz, il padre della logistica, il padre della logica contemporanea? La Monadologia è scritta in brevi paragrafi, in brevi aforismi; partiamo dal paragrafo 62 dove già evidentemente molte cose Leibniz ha detto, fra cui la sua tesi fondamentale: che ogni monade vede l'universo dal suo punto di vista e in ogni monade è tutto l'universo. Egli scrive: "Quantunque ciascuna monade creata rappresenti tutto l'universo, esso rappresenta più distintamente il corpo (il corpo interviene come intermediario tra la visione della monade e l'universo; il corpo è la "scrittura" che si frappone fra la monade e l'universo. Quindi la monade rappresenta l'universo attraverso il corpo) che è soggetto in modo particolare alla sua azione e di cui esso forma l'entelechia, il principio vitale. E siccome tale corpo esprime tutto l'universo in virtù della connessione di tutta la materia nel pieno, l'anima rappresenta quindi tutto l'universo nel rappresentare quel corpo che le appartiene in modo particolare" (notate il gioco anima, corpo, visione dell'universo; sono ancora i concetti di Platone). "Il corpo appartenente a una monade, che ne è l'entelechia o l'anima, costituisce unito con l'entelechia ciò che si può chiamare un essere vivente e con l'anima ciò che si chiama un animale. Ora il corpo di un vivente o di un animale è sempre organico, perchè se ogni monade è a suo modo uno specchio dell'universo, e questo è regolato da un perfetto ordine, è necessario che vi sia l'ordine anche in chi rappresenta, cioè nelle percezioni dell'anima, e quindi nel corpo, dal cui punto di vista l'universo è rappresentato nell'anima" (se l'universo è vivente ed organico anche la monade che lo rappresenta è un vivente organico). "Così il corpo organico di ogni vivente è una specie di macchina divina o di automa naturale che sorpassa grandemente qualsiasi tipo di automa artificiale. Infatti una macchina costruita dall'arte umana non è macchina in tutte le sue parti; per esempio il dente di una ruota d'ottone consta di parti o frammenti che non sono per noi nulla di artificiale e non hanno più alcuna cosa che conservi i caratteri della macchine, relativamente all'uso a cui la macchina era destinata (le parti

× L. DICE CHE IL MONDO È UN VIVENTE E L'IMMAGINE DELLA MACCHINA NON RENDE GIUSTIZIA ALL'UNIVERSO -

ruote non sono ruote). Ma le macchine della natura, cioè i corpi viventi, sono ancora macchine nelle loro minime parti fino all'infinito. In questo è riposta la differenza tra la natura e l'arte, cioè fra l'arte divina e la nostra".

Cosa dice Leibniz? La visione meccanicistica del mondo, quella cartesiana, quella newtoniana, non si può reggere; in ultima analisi il mondo è vivente e l'immagine della macchina non rende giustizia all'universo; il mondo se volete è una macchina, è un automa, ma divino, tale per cui ogni sua parte è ancora una macchina e la parte della parte un'altra macchina; quindi in sostanza non è una macchina, in sostanza è un vivente, è un essere organico, è un organismo, e non una pura esteriorità spazio-temporale di cose.

Leibniz continua: "L'autore della natura ha potuto compiere questo artificio divino e infinitamente meraviglioso per la ragione che ciascuna parte della materia non soltanto è divisibile all'infinito, come hanno riconosciuto gli antichi, ma è anche di fatto divisa all'infinito (ricordatevi la questione della divisibilità infinita come una delle idee cosmologiche kantiane). E' divisa attualmente senza fine in parti di cui ciascuna ha il suo movimento proprio; altrimenti sarebbe impossibile che ciascuna porzione di materia esprimesse tutto l'universo (se non fosse così, se non fosse che noi dividendo e dividendo troviamo ancora parti e parti, come potremmo dire che c'è un punto che rappresenta l'universo? Il punto sarebbe morto, distante, ci sarebbe una spazialità incolmabile. Ma non c'è spazialità incolmabile, perchè ogni punto diviso all'infinito riproduce entro di sè l'infinito universo. E finalmente arriviamo alle esemplificazioni caratteristiche di Leibniz). Di qui si vede che vi è un mondo di creature, di viventi, di animali, di entelechie, di anime in ogni minima parte della materia. Ogni porzione della materia può essere rassomigliata a un giardino, pieno di piante, o a uno stagno, pieno di pesci; ma ciascun ramo di una pianta, ciascun membro di un animale, è ancor esso un simile giardino, un simile stagno. E benchè la terra e l'aria, intercettata fra le parti del giardino, e l'acqua, intercettata fra i pesci dello stagno, non siano nè piante nè pesce, tuttavia ne contengono anch'esse di piante e di pesci, ma per lo più di tale piccolezza da riuscire a noi impercettibili? Così non vi è niente di inculto, di sterile, di morto nell'universo, e non vi è caos nè confusione che nell'apparenza, quale può apparirne in uno stagno visto da una distanza donde non si scorge che un movimento confuso e, per così dire, un gorgogliare di pesci nello stagno, senza peraltro che si discernano i pesci. Di qui si vede che ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante che nell'animale costituisce l'anima; però le membra di quel corpo sono piene di altri viventi, di piante, di animali, ciascuno dei quali ha a sua volta la propria entelechia dominante o anima dominante".

× L. RIPETE LE STESSE INTUIZIONI DI UN UNIVERSO PLATONICO E BRUNIANO DI UN UNIVERSO ANIMATO LE CUI PARTI SONO ANCORA ANIMALI - + IN L. VIENE VANIFICATO LO SPAZIO E IL TEMPO ASSOLUTI NEWTONIANI

Leibniz ripete qui, sulla base della meccanica e della matematica moderna, del calcolo infinitesimale moderno, la stessa intuizione di un universo platonico e bruniano, di un universo animato le cui parti sono ancora animali. Voi direte che Leibniz però non intendeva in senso proprio tutto ciò che dice; ma bisogna capovolgere la questione: non si tratta di intendere in senso proprio l'esempio dei pesci, dello stagno, eccetera; si tratta di non intendere nel senso proprio, cioè nel senso comune, lo spazio e il tempo, ciò che Leibniz fa. Se si leggono, oltre alla Monadologia, anche le altre opere leibniziane, si vede che quello che nella accezione newtoniana si presenta come lo spazio assoluto e il tempo assoluto, in Leibniz viene assolutamente vanificato: se noi cominciamo a ragionare eliminando lo spazio assoluto come ciò che contiene, come il contenente di tutti i contenuti, e se altrettanto facciamo per il tempo assoluto inteso come successione, una successione di "ora" presenti, se mettiamo in discussione precisamente tali nozioni, allora diventa possibile una direzione di pensiero che è tutta diversa, evidentemente, da quella della metafisica tradizionale, o della metafisica meccanicistica moderna, e che recupera immagini che sono certamente platoniche, originariamente platoniche.

Quello che va aggiunto però, è che se noi andassimo a fondo della spiegazione scientifica moderna di quello che chiamiamo organismo, la descrizione di Leibniz resterebbe certamente metafisica, ma anche ben poco lontana dalla verità; per la biologia di oggi è perfettamente vero che ogni animale è un insieme di altri animali e che ogni parte di questi animali contiene altri animali, via via fino alla cellula, via via fino alle prime costituzioni di vita. Certamente molti biologi contemporanei ritengono che Leibniz è metafisicamente (non scientificamente, intendiamoci) più vicino al vero che non certi biologi di cinquanta anni fa, o certi biologi "meccanicisti" della fine del secolo scorso; analogo riconoscimento viene a Leibniz dai fisici, i quali riconoscono che la sua visione dell'universo, per quanto apparentemente paradossale, è quella che più si attaglia a una visione quale la relatività oggi suggerisce. Ma queste sono notazioni di margine; quello che interessa è osservare come la posizione originaria di Platone (l'universo è un animale che contiene infiniti animali, eccetera) abbia una sua persistenza e un suo sviluppo in tutta la storia della metafisica occidentale, e un suo significato ben preciso che sarebbe interessante analizzare, ma che noi possiamo soltanto limitarci a suggerire.

Qui urgono alcune conclusioni. Del Timeo non diremo altro, se non queste ultime battute che ci avviano all'ultimo argomento del corso, che tratteremo nelle ultime lezioni. Riassumendo in breve tutto il discorso che si è fatto sul Timeo,

Io direi che il Timeo è come un'enorme macigno che sta alle porte del tempo storico, cioè del nostro tempo; è un'enorme architrave che scandisce il passaggio dalle cosmologie proto storiche alla cosmologia metafisica e che prepara l'avvento poi, in successione, della cosmologia scientifica; la consapevolezza di questa funzione irripetibile che svolge il Timeo nella nostra cultura apre naturalmente il cammino a infinite possibilità. Per esempio noi ora, se ne avessimo la possibilità, dovremmo esaminare all'indietro l'effettivo rapporto del Timeo con le cosmologie protostoriche. Se è vero che il Timeo si colloca a mezza via, che è il battente che apre e che chiude, che trasmette le cosmologie protostoriche e le trasmette in modo da disporle a una visione filosofica, secondo quelle frasi che abbiamo letto prima, allora noi dovremmo percorrere o ripercorrere, nella misura in cui è ancora possibile, questo cammino che va, per dirlo alla grossa, dai Babilonesi sino al Timeo di Platone; dovremmo chiederci cioè cosa c'è dietro al Timeo di Platone. Non è che gli storici non se lo siano chiesto; se lo chiedono ancora e lavorano in questa direzione. Solo che noi avremmo l'esigenza che questa direzione non fosse colmata con gli strumenti della storiografia, ma anche con quelli della riflessione teoretica, tenendo presente il perchè di questa indagine, che non è solo mossa dalla curiosità di sapere come sono andate le cose tra i Babilonesi e Platone, ma è ispirata dalla necessità di sapere come andranno le cose a noi, in forza di quel che allora accadde. E d'altra parte, se noi abbiamo da colmare questo infinito vuoto che è ancora terra desertica, perchè ancora ben poco sappiamo e ben poco è stato fatto in questa direzione, indubbiamente anche in avanti c'è un alvoro altrettanto arduo, altrettanto importante e che sarebbe bella cosa se alcuni giovani pazienti e d'ingegno facessero; un lavoro in avanti che significa ricostruire dai primi germi razionalistici del De coelo, dalla fisica e dalla metafisica di Aristotele, la possibilità di ripercorrere tutto il cammino che conduce fino alla relatività einsteniana.

Oggi si parla tanto di studi interdisciplinari, ma per mettere insieme tante discipline diverse non basta assommare delle competenze, bisogna soprattutto creare un'unità di intenzioni, un'unità di problema, di pensiero, di riflessione; e direi che oggi non c'è ancora la possibilità di un tale lavoro. Forse verrà con le generazioni future la possibilità di un reale incontro tra un fisico, reso consapevole della necessità di conoscere la propria storia, la storia della prassi teoretica che ogni giorno esercita nel suo laboratorio; e dall'altra parte il filosofo, il cosmologo, lo storico, il filologo, i quali non fanno di tutto ciò mera erudizione, ma che pongono il loro lavoro al servizio di una questione che ci coinvolge tutti, poichè conoscere il prima e il poi

del Timeo non è mera curiosità, o mera eccentricità. Il Timeo (abbiamo visto Leibniz, ma potremmo vedere ben altro ancora nei nostri giorni) è ancora qui fra noi con le sue mute domande, con i suoi enigmi, con interrogativi che non sono in alcun modo risolti. In una parola, e per stare al nostro cammino, bisognerebbe poter stabilire (non così come abbiamo fatto noi, molto a volo d'uccello) esattamente il nesso che va dalla protostoria a Platone, da Platone a Bruno, da Bruno a Heidegger e al tempo della fisica atomica e dei telescopi puntati verso l'universo cielo, che ancora ci circonda come quell'anima di cui parla Platone. Il senso di tutto ciò ancora non lo sappiamo; c'è molto da fare piuttosto che disperarsi "nichilisticamente"; c'è da compiere un lungo e generoso lavoro.

L'INFINITO COPERNICANO SI TRADUCE NELL'ESPERIENZA DELL'UOMO CONTEMPORANEO, NELL'IDEA CHE IL MONDO CONTIENE INTERPRETAZIONI INFINITE - E'UN ORIZZONTE AL CUI ULTIMO LIMITE NON SI VEDONO PIÙ ORIZZONTI_ NON CI SONO PIÙ SOLI CHE FACCIANO LUCE NEL CAMMINO -

Ricolleghiamoci con l'immagine del Timeo come architrave, soglia, macigno che sta alle porte del tempo storico, della visione storica che è propria dell'uomo occidentale. Attraverso il Timeo si delinea un grande itinerario che abbraccia in maniera unitaria tutto un corso di problemi che legano la cosmologia, la storia, il corpo, il segno, ecc. Un itinerario che dalle civiltà protostoriche, attraverso Platone, conduce sino a Bruno e infine sino ad Heidegger. A Bruno però dobbiamo dedicare alcune considerazioni. Anche Bruno è a suo modo un'architrave, un macigno alle porte dell'età contemporanea o moderna, perchè Bruno è colui che per primo si sforza di tenere insieme questo orizzonte, di unificare queste motivazioni antichissime egiziano-platoniche con le nuove istanze dell'infinito copernicano. Se oggi possiamo tracciare questo circolo, in gran parte lo dobbiamo a Bruno. Bruno, in fondo è stato la stella polare di tutto il nostro corso, perchè è colui che per primo ha delineato, nel suo modo, nel suo tempo, nel modo che gli era possibile nel suo tempo, questo progetto grandioso che da un lato si presentava come un ritorno a ciò che lui chiamava, nel suo linguaggio, l'antiqua e vera filosofia (la filosofia egiziana), dall'altro, questo ritorno all'antiqua e vera filosofia era posto in funzione del futuro copernicano, cioè del futuro di un'umanità che attraverso Copernico aveva restaurato i cocci dell'antico e si proiettava verso un'età che da questo passato traeva spunto e alimento per una storia nuova dell'uomo, per un grande rinnovamento morale, politico e sociale.

D'altra parte noi sappiamo, alla luce delle prime considerazioni svolte nel nostro corso, che il significato del futuro copernicano rivendicato da Bruno, l'impensato di questo pensiero, il non detto di questo detto, prende il senso di quello che Nietzche chiamava "il nostro nuovo infinito", l'infinito copernicano si traduce nell'esperienza dell'uomo contemporaneo, nel concetto di nostro nuovo infinito, nell'idea che il mondo contiene interpretazioni infinite, idea che Nietzche rivendica: il cosiddetto "prospettivismo nietzchiano". Il nuovo infinito è spaventoso, diretto com'è alla distruzione totale di ogni cosmologia definita, di ogni sfera conclusa: è un orizzonte al cui ultimo limite non si vedono più orizzonti e non si vede più un principio di orientamento; non ci sono più soli che facciano luce nel cammino. Però se queste connotazioni sono ben presenti nell'esperienza ultima dell'infinito copernicano in chiave nietzchiana, se questo è per certi aspetti il rovesciamento di tutte le speranze di Bruno, vi sono però anche altri aspetti: è indiscutibile che l'età che sconta gli esiti del copernicanesimo è anche un'età che apre a noi

prospettive e possibilità infinite in senso costruttivo. Andiamo verso una totalizzazione dell'umano che nonostante i suoi rischi, i suoi pericoli, apre delle possibilità costruttive delle quali sarebbe ingiusto non fare parola. Proprio Nietzche ha scritto: "C'è ancora un altro mondo da scoprire e più d'uno". Sarà utile ascoltare l'ammonimento che Nietzche, filosofo del nichilismo, esprime con un aforisma radicalmente antinichilistico; La gaia scienza, IV libro, aforisma 289: "Se si considera come una totale giustificazione filosofica della propria maniera di vivere e di pensare agisce su ogni singolo uomo, a guisa di un sole che riscalda, benedice, feconda e risplende espressamente per lui, se si pensa come essa (la giustificazione filosofica) lo rende indifferente alla lode e al biasimo, pago di sè, munifico di felicità e benevolenza, come essa incessantemente converte il male nel bene, fa sbocciare e maturare tutte le forze e non lascia che alligni minimamente la piccola e grande malerba dell'afflizione e della tetraggine; se si pone mente a tutto questo, si finisce per gridare con tutto il nostro desiderio: oh se fossero creati ancora molti nuovi soli come questo (della filosofia)! Anche il malvagio, anche lo sventurato deve avere la sua filosofia, il suo buon diritto, il suo splendore solare. Con costoro non è necessaria la compassione. Dobbiamo disimparare questo suggerimento dell'alterigia della compassione, per quanto a lungo sino a oggi l'umanità abbia appreso e messo in pratica precisamente quest'ultimo. Per costoro non abbiamo bisogno di tirare in ballo confessori, esorcizzatori d'anime e rimettitori di peccato: è necessaria invece una nuova giustizia e nuovi filosofi. Anche la terra della morale è rotonda, anche la terra della morale ha i suoi antipodi, anche gli antipodi hanno il loro diritto all'esistenza. C'è ancora un altro mondo da scoprire e più d'uno. Via sulle navi, filosofi!"

In questo aforisma è da sottolineare la parola "giustizia": è necessaria una "nuova giustizia". Tema della giustizia che non va pensata nella forma meramente sociologica o ristrettamente politico-sociologica. Siamo abbastanza preparati a non operare questa riduzione, se teniamo presente la vastità del problema della giustizia così come si pone nel Timeo. E' da lì che è in cammino il problema della giustizia; e l'uomo oggi deve aprire gli occhi a una considerazione più ampia di quanto non sappia fare del tema della giustizia.

L'altro punto da sottolineare è il rapporto filosofia-sole: questi soli che illuminano il cammino degli uomini e che ogni uomo ha diritto a costituirsi da sè e sulla base del quale dare alla propria vita una collocazione, un senso. Si noti anche il grande tema della compassione, del rifiuto della compassione, del rifiuto della morale cristiana, del rifiuto della interpretazione moralistica della tradizione euro-

x L'INTERPRETAZIONE COSMICA NON DEVE ESSERE MORALISTICA
+ UN 'NUOVO PENSARE' SIGNIFICA PENSARE IN MODO PRE E POST METAFISICO - IL PROBLEMA DI HEIDEGGER E QUELLO DI TROVARE UN PENSIERO PRE-METAFISICO -

pea (immagine molto bella della sfera: Nietzche non sa quel che dice; si ricordi la sfera del Timeo); l'interpretazione cosmica, cioè, non deve essere moralistica, e deve trovare quindi nei suoi antipodi un antidoto alla interpretazione moralistica. Infine si noti il risuonare del tema dell'antinichilismo: siamo di fronte a un infinito spaventoso, in cui non c'è più un unico sole, non c'è più un unico mondo; però ciò significa anche che c'è molto da scoprire.

In questo senso, il percorso di Bruno si rivela ancor più stellare di quel cammino che abbiamo fatto, perchè allora non è che con Nietzche si rovesci Bruno e muoiano le sue speranze; piuttosto s'inverano in una maniera che Bruno non poteva prevedere. L'entusiasmo di Bruno verso il nostro nuovo infinito non era del tutto ingiustificato. In un senso più preciso noi qui cominciamo a comprendere in che senso definiamo Bruno filosofo contemporaneo. Il problema posto da Bruno non è ancor oggi risolto; vi è necessità di ripensarlo. Nietzche ci ha indicato uno dei modi in cui bisogna pensare questo problema: è il modo della nuova storia.

Nietzche definisce l'uomo contemporaneo, l'uomo storico, non storicistico, qualche cosa di più elevato; egli vede nello storicismo il costituirsi del primo anello d'una catena di sentimenti storici che, a detta di Nietzche, dovrebbero costituire l'essenza dell'uomo futuro, dell'umanità dell'avvenire. Noi dobbiamo costruire un nuovo senso storico per salpare verso nuovi mondi e per accettare che ci siano più mondi.

La necessità di ripensare la storia, il passato per il futuro, è nello stesso tempo la necessità di ripensare quello che noi chiamiamo "il corpo", con tutte le sue valenze (scrittura, segno, astro, microcosmo, macrocosmo). Chi comincia a rispondere a queste invocazioni, tenendo ben presente Nietzche ma ignorando Bruno, è Heidegger, il quale pone due problemi:

1) il problema di un nuovo pensare,
2) il problema di un nuovo ricordare.

Che significa "un nuovo pensare"? Pensare in modo nuovo, trovare un nuovo pensiero, significa pensare in modo pre- e post-metafisico. Il problema di Heidegger è stato quello di ritrovare le tracce di un pensiero prima della metafisica. Di qui i suoi studi sui presocratici, le sue scoperte relative a come pensava Parmenide, a come pensavano Eraclito, a come pensavano gli stessi Platone e Aristotele, quando si leggano non nella chiave della ratio, o nella chiave della tradizione storiografica dell'umanesimo in poi. Nello stesso tempo Heidegger ci dà l'esempio di un tentativo di pensiero post-metafisico. Ne abbiamo avuto l'esempio nei tre saggi analizzati all'inizio del corso, dove abbiamo messo in luce come questi tentativi di pensiero post-metafisico presentino singolari analogie col pensiero della cosmologia protostorica. Si sente dire dai discepoli diretti e indiretti di Heidegger che il più grande pensatore del nostro tempo ha però il difetto di paralizzare; non si sa più che cose fare dopo averlo letto, se non ripeterlo e imitarlo. Ma se si cerca di pensare in maniera autentica, senza astratte pretese di originalità, quelli che sono i problemi di Heidegger (non le formulazioni di quei problemi), quando ci si pone di fronte alle questioni "che significhi un nuovo pensare e un nuovo ricordare", se ci si pone di fronte al problema in quanto tale, allora Heidegger apre molte vie, suggerisce molte possibilità.

Quando Heidegger pone il problema del ricordare, è evidente che è influenzato da tutto un cammino già compiuto in parte da Nietzche. Nietzche, a suo tempo studiato, analizza lo spirito storico, come si delinea nella dialettica memoria-oblio, e pone il grandeproblema: l'uomo deve ricordare o deve dimenticare, o deve stare tra le due? e che cosa ricordare, che cosa dimenticare, e perchè ricordare o dimenticare? E in quel contesto (la Seconda Inattuale) risuona nuovamente la parola "giustizia": è giusto ricordare, è giusto dimenticare? VI è giustizia nella memoria, nello spirito storico? E infine: che cos'è la giustizia. E si ricordi anche come Nietzche affronta il problema dello storicismo contemporaneo, del come non si deve fare storia, del come non si deve atteggiarsi verso il passato, perchè proprio quell'atteggiamento è la nostra barbarie, la nostra fine. Tutto questo è dietro le spalle di Heidegger, anche se egli porta tutto ciò molto più oltre. Ciò che deriva da questa via è che noi non possiamo fare a meno di istituire un nuovo rapporto di pensiero con il passato. Se parliamo di ermeneutica, di interpretazione, di semiotica, non ne parliamo come di questioni alla moda, ma come di necessità imprescindibili per l'uomo contemporaneo, dell'esigenza primaria di istituire un nuovo rapporto liberatorio rispetto al passato. Solo attraverso un nuovo rapporto con il passato noi possiamo sperare e pensare che si aprano delle vie verso il futuro.

Quello che accade sino a oggi è che il passato ci tiene in signoria, ma il passato ci tiene in signoria sino a che noi non riusciamo a pensarlo. Pensare il passato non significa ricostruirlo storiograficamente, ma pensare l'impensato del passato, il rimosso del passato: è questo rimosso, che noi dobbiamo pensare per liberarcene. Quando si dice che bisogna pensare il non pensato, che bisogna pensare il rimosso, si esprimono idee che sono, per esempio, fondamentali per tutta l'ermeneutica psicanalitica. E' la psicanalisi che scopre che vi è un passato rimosso, che noi non pensiamo, e che tanto più non pensiamo quanto più noi "riferiamo" la nostra storia. Il paziente, sul lettino psicanalitico, racconta la

sua storia con minuzie di particolari, ma ciò che narra non è, o non è tutta, la sua storia; egli non narra le cose più importanti: le cose più importanti vanno colte nelle cesure, nei silenzi. Cogliere tale non-detto è ciò che fa colui che analizza, che interpreta, servendosi di quei segni che sono anche i sogni per far emergere ciò che non è stato pensato. Solo nel momento in cui tutto ciò viene pensato, emerge, solo allora noi abbiamo un nuovo rapporto con il passato e ci liberiamo rispetto al passato; noi usciamo dalla coazione a ripetere, dice Freud. Solo allora il passato diviene vitale e non antivitale, come è la coazione a ripetere.

Pensare il passato è una questione ermeneutica. L'ermeneutica è oggi una grande esperienza che tiene unite etnologia, storiografia, psicanalisi, fisica, eccetera. Siamo tutti coinvolti nel problema dell'ermeneutica, dove il problema è di istituire un nuovo rapporto con il passato, pensare l'impensato del passato.

Si era parlato molto dell'ambiguità del concetto di segno, della incomprensibilità di come i signa potessero essere contemporaneamente le costellazioni e il linguaggio. All'inizio questi due aspetti ci sembravano eterogenei, imparagonabili; tenrli uniti in un unico concetto di "segno" ci sembrava ardito. Ora siamo preparati a comprendere meglio una possibilità di rapporto, soprattutto se noi insistiamo sulla circostanza per cui i signa sono una scrittura. Emerge il problema del corpo. Emerge il problema della scrittura, quella scrittura che il sacerdote egizio, nel Timeo di Platone, ricorda impressa sui templi, i quali templi sono le immagini del cielo sulla Terra. Sicchè le stelle sono la scrittura divina del cielo, sono la legge, la giustizia, il destino, l'armonia del caos; sono, come dice Platone, "l'immagine visibile dell'eterno nel tempo". Sono quella scrittura del macrocorpo alla quale bisogna rivolgere lo sguardo per spiegare il microcorpo. Dobbiamo salire da caratteri troppo piccoli a caratteri più ampi, sino ai più grandi di tutti e cioè ai signa dell'universo in quanto scrittura da interpretare. Come nelle stelle è scritto il destino dell'uomo (frase che non ha naturalmente volontà astrologica o superstiziosa), anche nei segni della scrittura è inscritto il destino della storia dell'uomo, di quella storia dell'uomo che è affidata alla memoria (Timeo: Gli uomini cominciano sempre daccapo, tornano sempre giovani perchè dimenticano; dimenticano perchè perdono il senso delle lettere). Ora cominciamo a capire perchè i signa nella tradizione occidentale si presentano con questa doppia faccia: da un lato le costellazioni del cielo e dall'altro i simboli del linguaggio scritto. Per cui il senso della storia e il senso della scienza cosmologica non sono diversi; la fisica dell'universo e la storiografia della cultura e della civiltà umana sono il medesimo problema che si sviluppa su due binari: tutt'è due, storia e scienza, provengono dal destino profondo della metafisica, ma anche dal destino ancora più profondo dell'umanità pre-metafisica, dalle prime civiltà della scrittura che sono anche le prime civiltà della cosmologia. Da lì è in cammino il senso del segno e dell'interpretazione col quale noi oggi facciamo i conti ed è rispetto a quell'inizio che dobbiamo istituire un nuovo rapporto, una nuova memoria, una nuova storia.

Così il moderno cosmologo scruta e ascolta i segni del cielo per comprendere la storia dell'universo; analogamente il moderno storiografo (che insieme è archeologo e genealogista) scruta i segni del passato per comprendere la storia (futura) dell'uomo. Lo storiografo però non è più colui che racconta la genealogia di principi e re; egli è piuttosto l'etnologo che studia i segni delle civiltà (il "corpo" delle leggi scritte e dei costumi); ed è anche lo psicologo che studia i segni dell'inconscio, cioè la storia della psichicità (il "corpo" dell'individuo). Come hanno intuito Freud in un modo e Jung in un altro, la storia della psichicità è la storia del rapporto anima/corpo, contenente/contenuto, e questo rapporto presenta infine un senso cosmologico. Potremmo riassumere tale senso con una frase: la terra è il mio corpo e la mia anima viene dal cielo.

Tale frase, le sue espressioni, risuonano in modo "poetico"; non è questo però il modo in cui va letta e compresa. Essa piuttosto riassume un'esperienza di pensiero, quella esperienza che è stata tentata nel presente corso di lezioni. Ricordiamoci di Heidegger, a suo tempo studiato: "L'uomo, in quanto è uomo, si è già sempre misurato rispetto a qualcosa di celeste e con qualcosa di celeste. Anche Lucifero viene dal cielo" (Poeticamente abita l'uomo, pag. 131). L'anima però non è nel corpo come il pesce è nello stagno e la chiave è nella toppa (il pesce nell'acqua, o nello stagno: notiamo la singolare coincidenza di questo esempio in Leibniz e in Heidegger). L'inessere umano è un interpretare; un interpretare i segni del corpo (del microcorpo e del macrocorpo). Interpretare genealogico che è, come diceva Nietzche, una "chimica delle idee e dei sentimenti". Tale interpretare genealogico, in quanto etnologia e psicanalisi, supera, come ha osservato Foucault alla fine de Le parole e le cose, l'ambito delle cosiddette scienze umane; lo supera perchè si pone oltre l'uomo, oltre la "morte dell'uomo" che consegue dalla morte di Dio. Ad analogo superamento si perviene attraverso la via della cosmologia, in quanto infinità cosmica delle interpretazioni, cioè in una prospettiva bruniano-nietzchiana. La nostra esistenza, infatti, tiene unito nell'aperto (nell'aperto del destino dell'interpretazione) e terra e cielo. Ogni umana esistenza è la vivente incarnazione delle "nozze" che congiungono terra e cielo. Di queste "nozze" ci ha di nuovo parlato Heidegger, in riferimento alla vita, simbolo inequivocabile del dionisiaco nietzchiano.

Il corpo dell'umana esistenza, abbiamo detto, è la terra. In che senso? Nel senso che nell'uomo ne va (come dice Heidegger) della terra. E in questo stesso senso ne va degli animali e di tutti i viventi. Anche gli animali sono il corpo dell'uomo. Platone ci aiuta ora a pensare tale verità. Questo pensare coinvolge oggi il senso del darwinismo, che poi, come sintesi di storicismo e di scienza naturale, costituisce il punto di approdo della ratio. La stessa cosmologia scientifica dei nostri giorni è "darwiniana", come ormai da varie parti si comincia a riconoscere. Va aggiunto che proprio la riflessione sul senso profondo del darwinismo è il centro motore della riflessione di Peirce, essa pure di necessità sfociata in una nuova cosmologia. I fili della tela del presente convergono tutti, come sembra, verso un centro unitario che li tiene uniti e li attrae.

Nell'uomo però ne va anche dei divini. In ciò è da vedere il senso, che infine si manifesta, della verità di Feuerbach. Per quanto abbiamo appreso sin qui, e considerata la fondamentale enigmaticità (e anche ambiguità) del tema dei "divini", limitiamoci a spiegare così: in quanto nell'uomo ne va dei divini (e noi nulla oggi sappiamo di futuri "dei", se verranno, se potranno venire, se possiamo o no augurarcene il ritorno), l'uomo è quanto meno invitato a lasciare ai signa la loro natura di Eventi, senza pretendere di catturarli tutti nel Significato.

In conclusione, nell'uomo ne va della "Quadratura". Ora, è proprio nel modo di questo "ne va" che è racchiuso il segreto della tecnica, il suo senso riposto, quel senso che è il nostro più impellente e più "destinato" compito cercar di "pensare", sforzarci di poter cominciare a pensare.

L'uomo, come microcosmo, microcorpo, si presenta dunque come la cesura (la "traccia") infinita tra cielo e terra, Evento e Significato; l'uomo è l'apertura, il luogo, la traccia della loro relazione. Torniamo alle prime osservazioni dalle quali ha preso le mosse il corso: l'uomo è l'essere capace di verità; è per lui che l'essente si rende "aperto", manifesto; è l'uomo che lo apre alla comprensione (cioè all'interpretazione). L'uomo è dunque il luogo per il quale si rivela l'aperto. L'uomo è lo spazio della distanza originaria (si ricordi il tema heideggeriano del "frammezzo").

Ora, proprio in questo aprire dell'uomo, sono coinvolti l'interpretare e il ricordare: i signa e la memoria. Abbiamo detto: dobbiamo istituire un rapporto nuovo con il passato. Il passato, infatti, ci tiene in signoria, sino a che non riusciamo a "pensarlo" (il che non significa semplicemente ricostruirlo in forma storiografica, senza che dello sguardo storiografico, della sua genesi, della sua genealogia, venga fatta questione). E' l'impensato del passato, il rimosso (come direbbe la psicanalisi) che bisogna pensare per liberarcene, per evitare la "coazione a ripetere", cioè il dominare dei segni

della morte sui segni della vita. Per questo Nietzche ha scritto che "pensieri come passi di colomba muovono il mondo". Il pensiero, come anche diceva Peirce, è la libertà dell'uomo; nel che è forse da vedere anche la indistruttibilità della "tradizione" filosofica, pur nell'età post-metafisica che stiamo cominciando a vivere. Un rapporto nuovo con il passato: quale e perchè?

Non sappiamo il "quale", ma cominciamo a comprendere il "perchè"; forse in esso è già inscritto il modo del rapporto, e dunque il suo "quale". Noi, gli uomini della memoria, della scrittura (dalle civiltà protostoriche a oggi, tutte legate dunque dal filo di un unico destino), non lasciamo morire il passato, e proprio così lo uccidiamo. Impediamo cioè il suo "eterno ritorno"; impediamo il libero corso della vicenda nascita-morte-rinascita, impediamo le nozze dell'esistenza e le primavere del destino. Perciò la nostra storia ci appare (e in una certa misura anche è) progressiva. Noi nè dimentichiamo, lasciando che tutto cada sempre di nuovo nello stesso pozzo del passato, come accade nelle società mitiche, non 'cumulative', direbbe Levi-Strauss; e neppure interpretiamo per liberarci del passato. A noi non capitano più le "catastrofi" delle quali parlava il sacerdote egiziano nel Timeo platonico. Noi non lasciamo morire il passato perchè tutto traduciamo nella presenza, nella rap-presentazione storico-fisica (si ricordi Kant: il passato come causalità fisico-temporale). Cioè perchè tutto per noi si traduce in "storiografia" (si pensi alla seconda Inattuale di Nietzche), compreso l'universo.

Certamente la "scienza" è nata dalla rappresentazione, cioè come "metafisica" (secondo l'insegnamento di Heidegger). Di qui l'ineluttabilità del suo destino come nichilismo: la terra e il cielo sono ridotti alla insensata catena dei fatti (degli "e poi, e poi"); il cosmo è spogliato del "significato"; il corpo è spogliato dell'anima; entrambi sono collocati fuori dell'evento del destino (dell'interpretazione); l'aperto, infine, si chiude. Questa è propriamente l'esperienza del nichilismo; esperienza che noi non possiamo sfuggire invocando i "valori", o il "ritorno ai valori". Tali invocazioni sono esse stesse nichilistiche; sono anzi il peggior nichilismo. Sul piano pratico divengono un puro schermo ideologico per le peggiori violenze e sopraffazioni. Più in generale, proprio esse non vogliono lasciar morire il passato. Nella ottusa e feroce prassi che domina il nostro presente, i "patiti del valore" puramente si contrappongono ai "patiti dello spirito di vendetta". Gli uni e gli altri sono legati al passato nel modo della coazione a ripetere. Catoni e Spartachi infestano le piazze e corrompono le parole. E forse i primi sono anche peggiori, perchè al cieco spirito di vendetta oppongono una vendetta ancor più antica; una vendetta senza spirito che ricopre il vuoto parlando di "valori" sottratti al destino dell'inter-

X LA SCIENZA IN QUANTO "METAFISICA" ERA DESTINATA AL NICHILISMO -

pretazione, "eterni"; dove di eterno c'è solo la violenza e il rifiuto di interpretare.

X La scienza, in quanto "metafisica", era destinata al nichilismo. Ma qui dobbiamo chiederci: siamo noi certi che la scienza non racchiuda in sè una verità più profonda? Siamo noi certi che essa non provenga da un passato più antico della metafisica? da un passato che, come ogni passato, ci attende al varco nel futuro? Non abbiamo forse intravisto qualcosa di questa possibilità? Noi siamo risaliti al signo, alla scrittura universale come storicità universale del cosmo-corpo; e questa vicenda si è dilatata ben oltre le spalle della metafisica. Essa peraltro giunge sino a noi, rivelandoci che storicità significa ermeneutica, ovvero semiotica, donde la possibilità di una nuova apertura, di un nuovo rapporto con il passato.

Per questo noi poniamo la questione del segno: è nella sua natura che è inscritta la possibilità dell'aperto. Se è così, il nostro attuale destino consiste nell'aprirci all'ascolto di questo aperto, attraverso i segni.

E' in questa propsettiva che ci riferiamo a Peirce.

X L'INTELLIGENZA DI PIERCE ERA 'ENIGMATICA'-
+ P. È DI FORMAZIONE KANTIANA, ARISTOTELICA, LOGICO-MEDIEVALISTICA-
o PER P. NESSUNA LOGICA È POSSIBILE SENZA UNA FILOSOFIA GENERALE DELL'UNIVERSO.

E' noto che la filosofia di Peirce è tra le più complicate e difficili del nostro secolo. Tale complessità deriva da molte ragioni, positive e non positive. Le prime consistono nell'apertura mentale e nelle competenze che Peirce aveva; era infatti un uomo che conosceva troppe cose per essere di facile lettura e di facile studio; era uno scienzato, un logico, un matematico, un filosofo; nutriva i più disparati interessi e possedeva la capacità di esercitare queste varie branche della scienza con una potenza senza eguali. Oggi nessuno è capace di dominare l'insieme degli scritti di Peirce con pari competenza. Ciò mette l'interprete in serie difficoltà.

Un'altra ragione meno lusinghiera sta nella confusione con la quale ci sono giunti i suoi scritti: Peirce non ha mai scritto un libro, salvo un libricino di argomento fisico. Pubblicò moltissimi saggi e lasciò ancora più manoscritti confusi. A ciò bisogna aggiungere l'intelletto paradossale di Peirce. Alla prima lettura l'impressione che se ne ricava è che il suo pensiero sia dispersivo. Egli ha l'abitudine singolare di spiegare in maniera diffusa ciò che è ovvio, e di dire in due righe oscure ciò che è al centro di tutto e che è l'essenziale da comprendere. Quella di Peirce era, per dir così, un'intelligenza "enigmatica"; insomma, molte ragioni hanno reso ardua la comprensione di Peirce.

Di tutto ciò però non possiamo occuparci. La nostra attenzione è rivolta alle sue considerazioni di carattere cosmologico. La domanda che poniamo è la seguente: come e perchè la questione cosmologica con Peirce si riapre? Potremmo anche dire: come e perchè si riapre dopo il divieto Kantiano, dopo che Kant aveva mostrato l'impossibilità di qualsivoglia cosmologia speculativa? Il riferimento a Kant è specifico, perchè Peirce è di formazione Kantiana (oltre che aristotelica e logico medievalistica). Kant è il filosofo al quale Peirce è rimasto più a lungo vicino; nonostante ciò, Peirce, in età matura, ci presenta una serie di saggi che pretendono di riaprire il discorso cosmologico. Secondo l'opinione dei critici questi saggi cosmologici sarebbero la parte più caduca del pensiero di Peirce; in verità essi costituiscono un completamento indispensabile del suo sistema. In altri termini: non si capisce fino in fondo Peirce se non si tiene conto della sua prospettiva cosmologica. Egli ha scritto: "Nessuna logica è possibile senza una filosofia generale dell'universo". Peirce, uno dei padri della logica contemporanea, assieme a Schroeder e a Frege, è convinto che una logica che non si basi su una filosofia generale dell'universo, cioè su una cosmologia, sia proprio un non-senso lo

X IL PUNTO DI VISTA PIÙ FRUTTUOSO PER LA NOSTRA PROSPETTIVA È QUELLO DELL'EVOLUZIONISMO DARWINIANO-
+ IL DARWINISMO PRESENTA LA SINTESI DI SCIENZA NATURALE E PENSIERO STORICO-

gico. A tale conclusione giunge oggi anche un epistemologo di grande rilievo e di formazione strettamente scientifica come Feyerabend, e uno studio di Wittgenstein giungerebbe a conclusioni analoghe: una logica, non formalmente corretta, ma adeguatamente fondata, non si può fare senza una filosofia dell'universo. Con questa differenza radicale tra Peirce e Wittgenstein: che Wittgenstein ritiene che non si possa costruire una filosofia generale dell'universo e che non possiamo far altro che tacere di fronte al problema, con una soluzione che contiene una eco Kantiana. Mentre Peirce, in maniera "intrepida", tenta di darci una filosofia generale dell'universo.

Ciò che ora dovremmo fare, nel tempo limitatissimo rimastoci, sarà, non di esplicitare analiticamente la posizione cosmologica di Peirce, ma di introdurre ai problemi di tale cosmologia. Dobbiamo però prima assumere un punto di vista più generale su Peirce, nettamente parziale ma anche essenziale, capace di cogliere i punti chiave per raggiungere la cosmologia.

Il punto di vista più fruttuoso per la nostra prospettiva è quello dell'evoluzionismo darwiniano. La questione del darwinismo esplose nella seconda metà dell'800: Peirce si interessò subito alla questione, intervenendo polemicamente in vari modi e non abbandonandola mai più. Il darwinismo costituì probabilmente l'esperienze culturale ed intellettuale più importante della sua vita. Si tratta per noi di interpretare il darwinismo, non nel senso storiografico, ma nell'esplicitazione del suo non pensato.

Primo punto: il darwinismo presenta la sintesi di scienza naturale e pensiero storico (storicismo). Vale a dire: questa unione è l'ultimo traguardo del destino dalla ratio, del nichilismo. Abbiamo già messo in luce come questo parallelismo fosse già vitale ed emergente nelle prime formulazioni della storia della metafisica: lo vedemmo già operante in Aristotele e nel Timeo di Platone, che presenta il rapporto uomo-animale esattamente all'opposto di come lo presenta Darwin.

Noi abbiamo interpretato il darwinismo come ultima età della storia del nichilismo europeo, della metafisica che diventa scienza; Peirce lo intese in maniera attiva. Egli comprese subito che Darwin, innanzi tutto, unificava la scienza fisica; la sua ricerca infatti non riguardava solo la storia della biologia, ma tutte le scienze naturali. Peirce diceva ciò sulla base del fatto che l'evoluzionismo darwiniano utilizzava in biologia un metodo che aveva ottenuto ampi risultati in fisica. Si può dire che estendeva alla biologia un metodo di natura fisica, cioè il metodo statistico. Darwin applica un procedimento statistico e ne ricava delle leggi di trasformazione.

Secondo punto: il darwinismo presenta l'esito di una distruzione totale di ogni soggettività, di ogni carattere noume-

× ANCHE LA PSICHICITÀ È UN PRODOTTO DELL'EVOLUZIONE BIOLOGICA -
+ SENZA DARWIN NON VI SONO SCIENZE UMANE -

nico della soggettività. La tesi di base è che anche la psichicità è un prodotto dell'evoluzione, è un risultato biologico. Non c'è bisogno di spiegare la psichicità con motivazioni noumeniche (Nietzsche è sulla stessa linea: si ricordi il primo aforisma di Umano, troppo umano).

Terzo punto: il darwinismo è la piattaforma delle scienze umane. Se è vero che queste rappresentano l'ultima età dell'uomo metafisico, come dice Foucault, il darwinismo ne è la causa, il principio costitutivo. Antropologia, etnologia, sociologia, eccetera, oggi sono attestate sulla base generale dell'evoluzionismo darwiniano. Nonostante le ricorrenti critiche a Darwin, il canone evolutivo non è abbandonato da nessuno; senza Darwin, perciò, non vi sono scienze umane. Prima di Darwin, le tesi degli evoluzionisti francesi sono pure fantasie sulla base del meccanicismo. Non dimentichiamo che Marx, non a caso, voleva dedicare Il Capitale a Darwin, riconoscendo in lui colui che per primo aveva aperto la strada alla comprensione scientifica dell'uomo. Poi, esplicitamente, Marx ed Engels ispirarono le loro tesi storico-materialistiche a un antropologo strettamente darwiniano come Morgan. Oggi il principio del canone evolutivo si è imposto dappertutto. Peirce, di fronte a questa invasione, costruì a sua volta una filosofia evoluzionistica, come fecero anche Bergson, Alexander, James, Whitehead e molti altri; ma la sua differenza essenziale è che, mentre gli altri (eccetto Whitehead) hanno applicato il canone evolutivo alla filosofia, Peirce pose una domanda radicale al darwinismo. Ciò significa che, agli occhi di Peirce, il darwinismo non trova la propria giustificazione in se stesso. Peirce soleva ripetere che l'interpretazione corrente del darwinismo era "di tipo naturalistico", senza mettere in discussione la base positivistica e scientifica del darwinismo stesso. Peirce diceva che il darwinismo era come "una vite che, attaccandosi all'albero del naturalismo, avrebbe fatto morire l'albero stesso".

In tutto ciò agiva quella forza nascosta di cui Peirce si fece banditore: Darwin, come Marx, come Freud, come Einstein, presenta una rivoluzione della ratio occidentale, al di là dei suoi stessi limiti. Che cosa vedeva Peirce nell'evoluzione di Darwin? Vi vedeva implicate due grandi categorie: un'evoluzione di tipo meccanicistico e un'evoluzione di tipo tichistico. La prima, di tipo meccanicistico, sta tra Darwin e Spencer; Spencer ne è anzi il più tipico esponente (passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo secondo leggi meccaniche, per cui non c'è bisogno di Dio per il dispiegarsi della varietà della specie). A tale impostazione Peirce opponeva un'obiezione radicale: l'evoluzione retta da leggi meccaniche è un semplice " assurdo logico", poichè una legge meccanica dice che tutto è meccanico, ma non può dire di essere anch'essa meccanica. Può darsi che tutta l'evoluzione

× ANCHE P. FA USO DEL CONCETTO DI CASO, EGLI PERÒ RIFIUTA UNA VISIONE EVOLUZIONISTICA TOTALE CHE SI BASI SU QUESTA UNICA CATEGORIA
+ NON SI PUÒ PARLARE DI UN ORDINE DELLA NATURA SE NON IN RIFERIMENTO AUN INTERPRETANTE -

sia meccanicistica, tranne però questo principio che presiede all'evoluzione. Dobbiamo allora vedere la stessa evoluzione nel suo intero. L'altra obiezione è che ciò che caratterizza l'evoluzionismo è che esso non rendeva necessario alcun principio fuori di sé. L'evoluzione si spiegava in se stessa, era un processo di fatto, non di diritto. L'interpretazione meccanicistica avvia invece il principio dell'evoluzione all'origine, fuori del "fatto" dell'evoluzione stessa. Spencer del resto, anche con la nota tesi del "conoscibile uguale scienza" e dello "inconoscibile uguale religione", intendeva l'evoluzione in modo assai diverso da Darwin; assai diverso e anche più banale.

La seconda categoria: l'evoluzione è un prodotto del caso, nasce per caso. Di fatto il mondo si é ordinato nei suoi "e poi....e poi", così come noi li vediamo e li ricostruiamo. Sicché l'evoluzionismo toglie il mondo dal grembo di Dio e lo mette in grembo al caso. Epicuro vince contro Platone (per dirla con Kant e Hume). Anche Peirce fa uso del concetto di caso; egli però rifiuta una visione evoluzionistica totale che si basi su quest'unica categoria. Dal primo articolo della serie antologica del testo da noi adottato, "L'ordine della natura", si vede con quanto acume Peirce arriva a questa importante dimostrazione: "Se il mondo é davvero a caso, allora non c'é nulla di più ordinato di un mondo a caso". Il mondo casuale per eccellenza é un mondo nel quale non vi è nessuna ricorrenza. Supponiamo di ridurre il mondo a cinque elementi senza rapporto tra loro; ora, le serie di combinazioni derivate da questi elementi sono le più casuali che mente umana possa concepire. Ma Peirce dimostra che da tali combinazioni deriva un mondo governato da un ordine ferreo. Non c'è quindi un mondo più ordinato di un mondo radicalmente a caso. La ragione profonda di ciò è che in verità non ha senso parlare di ordine della natura senza essersi prima riferiti alle percezioni e alle forze attive degli esseri viventi. In termini più generali: non si può parlare di un ordine della natura se non in riferimento a un interpretante, per il quale alcune occasioni della natura sono più importanti di altre. In un mondo dove tutto è indifferente, nulla può accadere di ordinato, di casuale, o di necessario. Ciò che accade è privo di senso. Acquista un senso solo se e perché, per taluni interpretanti, questo invece di quello, può avere un significato. Sicché noi parliamo di ordine della natura poiché partiamo da un interpretante (ecco l' errore dogmatico dello scienziato: egli parla di un ordine della natura in sé). Persino Kant commette questo errore: Kant, che ha compreso fino in fondo che i fenomeni sono in relazione a una soggettività trascendentale , pensa tuttavia il mondo come "in sé" (su questa base, infatti, Kant dichiara nella Dialettica che il "mondo" non è pensabile).

× V. è un ordine della natura solo a partire da un giudizio non è un ordine in sé

× NON C'È EVOLUZIONE SE NON C'È UNA MOLTEPLICITÀ INFINITA DI POSSIBILITÀ -
+ CIÒ CHE DIFFERISCE NELL'APERTO SONO TERRA E CIELO - CORPO E ANIMA -

Che tipo di prospettiva invece Peirce fa sua? Come va inteso il suo evoluzionismo? Ogni evoluzione, per essere tale, deve avere, dice Peirce, tre aspetti. Il primo è ciò che Peirce chiama "spontaneità originaria"; essa non è un atto di scelta di un essere o di un "grande animale", ma è la spontaneità dell'accadere, il luogo dell'evento. Peirce usa l'espressione ambigua di "qualità materiale", oppure, più tecnicamente, di "primalità" (Firstness): ciò che è primo senza relazione ad altro, un primo senza secondo, che è ciò che è. Va aggiunta un'altra cosa essenziale: tutto ciò riposa nell'ambito della possibilità: la Primalità non è ciò che esiste, ma ciò che può esistere. La qualità materiale, poi, non è una determinata qualità e una determinata materia, ma è, per esempio, "una possibile sfumatura di colore", o "una possibile sfumatura di suono"; è la possibilità infinita dell'evento. Non c'è evoluzione dunque, se non c'è una molteplicità infinita di possibilità, se il possibile non è "Aperto" dinnanzi a noi.

La seconda condizione dell'evoluzione è ciò che Peirce chiama con termine tecnico "Secondalità" (Secondness), che è il prodursi di un contrasto dell'accadere; la possibilità dell'accadere diventa l'accaduto. Peirce pensa all'esistenza come ex-sistenza, quasi al modo degli esistenzialisti. L'esistenza è un "esser-gettati", nei termini di Heidegger; essere gettati nella "differenza", dove "l'uno diventa due". Questo discorso suona però per noi così: la differenza è lo Aperto; ciò che differisce nell'Aperto sono terra e cielo, corpo e anima, ovvero tutti e quattro (come direbbe Heidegger). Tuttociò Peirce lo nomina come esistenza. La seconda condizione è dunque che una possibilità si incarni come gettata, come l'Assurdo totale, come ciò che qui ac-cade, cioè cade qui senza un perchè. E cadendo entra in contrasto con tutto il resto. Whitehead esprime il medesimo concetto in questi termini: "l'issopo è cresciuto nella crepa del muro in opposizione con tutto il mondo per la semplice volontà di affermarsi in questa crepa. L'issopo, come ogni altra cosa, difende la propria "importanza", lottando contro il mondo intero per sus-sistere, per esser-lì". Ma non saremmo autorizzati a dire tutto ciò, se per ipotesi restassimo sul piano della primalità e della secondalità soltanto, poiché esse non hanno significato; sono piuttosto le condizioni del significato. Peirce dice: "non sono reali", anche se sono condizioni imprescindibili di ogni reale (non c'è reale che non abbia un primo e un secondo).

Arriviamo allora al terzo punto: esso è la relazione, quella che Peirce chiama Thirdness, terzialità, o anche "abito di risposta", o "legge". E' il comportamento, tutt'uno con la logica, anche se implicito e inespresso. "Non abbiamo

× UN SEGNO, SE PENSATO NELLA SUA NATURA PIÙ PROFONDA RIVELA GLI STESSI CARATTERI COSTITUTIVI DELLA REALTÀ - SEGNO È ANZI TUTTO INCARNARE UNA DELLE POSSIBILI QUALITÀ DELL'UNIVERSO -
+ IL SEGNO È SEMPRE UNA QUALITÀ CHE STA IN UNA REALTÀ MATERIALE - IN UNA ESISTENZA -

logica se non abbiamo una filosofia generale dell'universo". Il terzo non è un ulteriore elemento che si aggiunge ai primi due, ma è la possibilità stessa di parlare dei primi due: è la relazione tra i primi due.

Ogni evoluzione mette quindi in campo questi tre elementi. Viene da sé il passo ulteriore: tutto ciò che è, incarna questi tre caratteri. Ciò che chiamiamo "reale" è l'insieme di questi tre elementi, di queste tre categorie "faneroscopiche", che caratterizzano il "faneron", o "fainomenon": tutto ciò che accade, che si pro-duce, che si manifesta, come direbbe Heidegger. Ma allora comprendiamo che il reale è un movimento, un processo, una mediazione (Hegel), esso è anche un'evoluzione. Un processo che dalla possibilità all'esistenza, giunge infine agli abiti, alla legge, ai comportamenti che una volta istituiti sono quegli interpretanti dal punto di vista dei quali soltanto è descrivibile un ordine della natura. Alla luce di essi, cioè, c'è una natura come qualcosa che accade con la spontaneità del primo, con la testarda esistenzialità del secondo, e con la progressiva formazione di ordine del terzo.

Si ricordi la conferenza sulla "cosa" di Heidegger: le cose sono il pro-dursi, la πόλις, delle nozze di cielo-terra, mortali e divine. Peirce ha detto, con le sue categorie, qualcosa di molto affine: il prodursi celebra l'unione del primo, del secondo e del terzo. Semplificando: l'unione dell'evento e del significato.

Altro passo decisivo: se considerassimo la realtà in questi tre modi, in che modo dobbiamo pensare la realtà alla luce di questi tre modi o caratteri? La risposta di Peirce è il suo contributo più attuale e originale. Egli dice: dobbiamo pensare la realtà come segno; ciò che è reale ha la natura del segno. Di qui la sua semiotica. Ma come pensa Peirce il concetto di segno in quanto adeguato alla realtà? Un segno, se pensato nella sua natura più profonda, rivela gli stessi caratteri che abbiamo visto essere costitutivi della realtà: un segno infatti è innanzi tutto una qualità possibile, non c'è segno senza un "quale". Segno è anzi tutto incarnare una delle possibili qualità dell'universo. Ma non c'è segno se l'esistenza del qui e dell'ora non diventa esistenza di un "che di materiale" (di un token, dice Peirce). Il segno è sempre una qualità che sta in una "cosa", in una realtà materiale, in una esistenza. Abbiamo sempre, per esempio, il drappo bianco, non l'idea teorica e platonica del bianco; abbiamo dei bianchi determinati, incarnazioni di varie possibilità di esser bianco. Ma il bianco "qui" ed "ora" determinato nel drappo non è di per sè un segno; queste sono solo condizioni dell'esser segno. Noi avremo un segno dispiegato solo nel terzo momento, quando avremo il significato di quel drappo bianco (per esempio: il drappo bianco è segno di resa).

× UNA REALTÀ INCONOSCIBILE NON ESISTE DICE PEIRCE, POICHÉ REALE VUOL DIRE FUNZIONARE –
+ LA REALTÀ È SEMPRE LA REALTÀ DI UN INTERPRETANTE –
○ KANT SOSTENEVA CHE È REALE CIÒ CHE STA NELLA PERCEZIONE

I semiologi chiamano ciò "codice". Il segno, la relazione segnica, si presenta dunque quando avremo la possibilità di stabilire una relazione tra ciò che si presenta incarnato con una qualità incarnata e ciò a cui questa qualità incarnata rimanda. Il segno è tale perché indica, perché rinvia ad altro da sé.

Ma la genialità di Peirce non sta solo nello scoprire la logica del rimando, del segno, ma nel rendersi conto che questa caratteristica non è propria del segno in quanto tale, ma è propria di ogni cosa. Ogni cosa incarna un significato che invia ad un assente, svelato nella presenza della sua qualità materiale. Peirce dice: "Una cosa è là dove funziona", e intende: là dove funziona come segno. Non c'è cosa che non funzioni come segno. Una cosa sta ovunque funzioni, ovunque rimandi, ovunque provochi un interpretante e suggerisca in lui un significato, ovunque "alluda". In altri termini: se comprendiamo questa frase, ne deduciamo che la realtà è per essenza possibilità di venire interpretata. "Una realtà inconoscibile non esiste", dice Peirce, poiché reale vuol dire funzionare, darsi a conoscere, esser fenomeni di accadimenti. Allora la realtà è anche esistenza "ostinata", come dicono gli scienzati, di accadimenti che già per essere avvertiti come tali esigono un'interpretazione dispiegata, esigono di essere già prima interpretati. L'intero della realtà è l'interpretazione dispiegata di qualcosa che ha certi caratteri che ex-sistono, che sono accaduti; la realtà è sempre la realtà di un interpretante; tutto ciò che accade nell'interpretante.

Questo non è altro che il "circolo ermeneutico" di Heidegger. Grazie a tali considerazioni Peirce distrugge una tradizione millenaria (ciò che Whitehead ha chiamato, per parte sua, la "teoria della localizzazione semplice"). Tale teoria ha la sua tipica espressione in Newton e in tutto il meccanicismo sino a Kant; essa pensa che la realtà sia sempre un che di localizzato e di localizzabile "qui" ed "ora", entro precise coordinate spazio-temporali. Kant sosteneva che "è reale ciò che sta nella percezione". Tale concezione ha governato tutta la moderna scienza newtoniana. Whitehead la spiegava così: "Ciò che è veramente reale per la scienza sono pezzi di materia che si scontrano nello spazio vuoto e in un tempo vuoto". Tutto ciò è crollato con la nascita della relatività einsteiniana, dove le cose non sono più localizzate semplicemente in uno spazio-tempo, dove questi ultimi non sono più i due indici astratti entro cui localizzare la realtà. Dal punto di vista filosofico, Peirce conduce alla morte questa concezione con la frase: "Le cose sono segni e quindi sono là dove funzionano". E' perciò che Einstein diede vita a una nuova cosmologia scientifica e Peirce ad una nuova cosmologia speculativa, contravvenendo al divieto di Kant.

× L'UNIVERSO È UN'IMMENSA SCRITTURA, UN CORPO SCRITTO –

+ TRE ASPETTI DELL'EVOLUZIONE
- 1° SPONTANEITÀ O PRIMALITÀ –
- 2° ESISTENZA O SECONDALITÀ –
- 3° ABITO DI RISPOSTA O LEGGE O TERZIALITÀ –

Peirce riapre la questione cosmologica sulla base del segno. Possiamo ora comprendere, una volta di più, e in modo diverso, in che senso diciamo che Bruno è un pensatore contemporaneo. Anche Bruno è là dove funziona; non è localizzato semplicemente; anche Bruno è un segno. Peirce scrisse (pag. 96 dell'antologia: La legge dello spirito): "Un'idea generale che è ora vivente e cosciente già determina atti del futuro ad un grado di cui essa stessa nel presente non è ora cosciente". Questo riferimento al futuro è un elemento essenziale della "personalità"; ma a parte questo argomento, ci interessa "l'idea generale del presente" che, rivolgendosi al futuro destinato, non sa in che modo vi si rivolga, non è cosciente dell'interpretante futuro presso il quale pure funzionerà e servirà da stimolo. Siamo nell'ambito di un pensiero ermeneutico che, contro la concezione privilegiante il presente, che domina la metafisica da Aristotele a Kant, privilegia invece la dinamica del futuro. Si può dire: quei significati che ora sono espressi, sono possibilità di futuri significati, sono ciò che, accadendo, determinano altri interpretanti. Per questo diciamo che Bruno è un pensatore contemporaneo; poiché egli agisce ancora come stimolo, come traccia, come Apertura volta al futuro. Quando Peirce dice "Un'idea generale" non pensa a qualcosa di astratto, ma a tutti noi, in quanto noi siamo idee generali incarnate (terzialità). Tutto ciò che è un'idea generale è un interpretante che ha raccolto in sé molteplici esistenze. E allora anche l'uomo è un segno, Bruno è un segno: tutto ciò che è, ha la natura della parola e del segno; Bruno in carne e ossa, e il suo pensiero sono "signa". L'uomo è un segno in un universo di segni, con funzioni particolari che ne fanno uno dei possibili interpretanti. In altre parole, l'universo è una immensa scrittura, un corpo scritto, i cui caratteri attendono di venire interpretati per costruire e rivelare un ordine della natura, e sono per questo già da tempo interpretati. Perciò sono in continuo movimento, in evoluzione. Solo con questo riferimento al segno l'evoluzione diventa un concetto "ragionevole": esso coinvolge una filosofia dell'universo. I darwiniani non sanno quello che dicono quando parlano sulla base dei "fatti naturali". Noi possiamo parlare di evoluzione solo se già ci inseriamo nell'interpretante segnico all'interno del discorso ermeneutico. E' all'interno di queste metafore originarie che il nostro discorso scientifico acquista un senso e ci raggiunge come interpretanti, secondo una dinamica dialettica che mette sul tappeto altre due categorie di Peirce: l'idiosincrasia e la verità pubblica.

Il modo in cui Peirce intende l'evoluzione mette in gioco tre aspetti: 1) Spontaneità o Primalità; 2) Esistenza o Secondalità; 3) Abito di Risposta o Legge o Terzialità. Si è cercato in precedenza, di chiarire come giocano queste

x LA REALTÀ DOBBIAMO PENSARLA COME SEGNO - LA REALTÀ È LA POSSIBILITÀ DI VENIRE INTERPRETATA -
+ L'IDEA GENERALE ORA VIVENTE E COSCIENTE DETERMINA, PER P., GIÀ GLI ATTI DEL FUTURO (LA SEMIOTICA DI P. È ONTOCOSMICA) -

tre categorie che Peirce chiama fenomenologiche o fanerosco-piche. Si è anche osservato che per Peirce tutto ciò che è reale riveste questi tre caratteri. Ciò che è reale si dice in tre sensi, che vanno tenuti uniti e nel contempo distinti. Nessuno di essi di per sé è reale, ognuno esige gli altri e nessuno di essi è riducibile agli altri. Sono tre condizioni radicali, originarie, dell'essere reale. Successivamente, il problema era: "se la realtà si presenta sotto tre aspetti in che modo dobbiamo pensarla?" Peirce risponde che dobbiamo pensarla come "segno". Si era detto che pensare le cose come segno significa che la cosa è là dove funziona, secondo la nota frase di Peirce. Si era discusso come si doveva pensare l'essere di una cosa entro il suo funzionare come segno. Ne avevamo ricavato che la realtà è la possibilità di venire interpretata, possibilità sempre aperta e nello stesso tempo intrecciata con l'esistenza di ostinati accadimenti che attendono un'interpretazione. La realtà totale si configura quindi come la dispiegata interpretazione o mediazione fra i due poli. Questa concezione di Peirce, si era detto, distrugge la visione della realtà come localizzazione semplice (donde le analogie tra la cosmologia filosofica di Peirce e la cosmologia scientifica di Einstein). Poi abbiamo visto il modo in cui Peirce intende le idee generali, dove idea generale è tutto ciò che è reale. Tutto è per Peirce idea generale, sia che noi chiamiamo cose, sia che chiamiamo individui, etc. Peirce ritiene che l'idea generale ora vivente e ora cosciente determini già gli atti del futuro in maniera tale che essa però non ne sia cosciente. In conclusione potremmo dire che la semiotica di Peirce è ontocosmica. La semiotica di Peirce non è una teoria psicologica o sociale dell'informazione, come vanno equivocando molti che separano la semiotica e la cosmologia di Peirce; il che non è legittimo e nemmeno utile. La semiotica di Peirce va proprio in direzione opposta alla direzione delle attuali scienze umane e delle scienze empiriche dell'informazione. Essa è di impianto Onto-cosmico. E' "ontologica" in senso affine ad Heidegger, ed è cosmologica (ricordate l'affermazione di Peirce secondo cui nessuna logica è possibile se non sul fondamento di una teoria generale dell'universo). L'universo si presenta in Peirce come un immenso corpo scritto i cui caratteri intendono di venir interpretati.

Sulla base di tutto ciò va ora posta l'ultima questione di Peirce che qui possiamo toccare. E' la questione della distinzione tra "pubblico e privato"; due categorie tipiche del pensiero di Peirce e variamente utilizzate nel pensiero contemporaneo, proprio in riferimento a Peirce. Cosa intende Peirce con le espressioni "carattere pubblico" e "carattere privato" della verità? (Il tema infatti riguarda, grosso modo la verità). Nella prospettiva di Peirce il carattere pubblico della verità sta nel fatto che la verità

o IL TEMA RIGUARDA GROSSO MODO LA VERITÀ (LA VERITÀ NON È MAI UN GIÀ DATO) -

x LA VERITÀ È SEMPRE UN "DIVENIR VERO" - DIVENTAR VERO SIGNIFICA DIVENTAR PUBBLICO CIOÈ REALE -
+ INTERPRETARE PER P. È RIVELARE LA PROVENIENZA - CIOÈ DESTINARE - TIENE UNITO IL PASSATO E IL FUTURO -

non è mai un già dato, un già costituito, un già presente. La verità è sempre un "diventar vero". (Quest'ultima espressione non è propriamente di Peirce, ma di James, quando James esponeva la teoria dell'amico Peirce). Diventar vero significa diventar pubblico. Aggiungiamo anche; ciò che diventa vero, diventa pubblico e diventa reale. Diventare vero e diventare reale sono in Peirce la stessa ed unica cosa. Non c'è dunque una realtà che attende di entrare nello sguardo, sicché noi la percepiamo e allora diventa anche vera; non c'è un confronto tra l'intelletto e la cosa, ma c'è un unico processo segnico. (Segno poi è la cosa così come la mente). Un unico processo segnico che quanto più si espande, quanto più vien condiviso dalle altre menti, come dice Peirce, quanto più diventa pubblico, tanto più diventa reale.

Queste sono argomentazioni fondamentali per un pensare ermeneutico. Un pensare ermeneutico pone a base questa distinzione di privato e pubblico, ossia vero e diventar vero. Nel filone ermeneutico del pensiero occidentale, nel filone tedesco da Nietzsche a Heidegger, tutto ciò è però poco compreso; è solo Peirce che sottolinea questi aspetti. In Heidegger e in Nietzsche rimangono sfumati e questo spiega perchè rimane a sua volta sempre sfumato anche il problema del segno. Ciò che non si comprende adeguatamente è che una filosofia ermeneutica è una filosofia dell'interpretazione, e perciò è una filosofia del segno, del processo, dell'evoluzione, del diventar vero, e quindi reale, del processo stesso. E infine, non si comprende adeguatamente che questa è una filosofia di tipo cosmologico.

Cosa significa, dunque, interpretare per Peirce? Interpretare è rivelare la provenienza; ma rivelare la provenienza è contemporaneamente un destinare. Ogni atto di interpretazione traccia la linea di una prospettiva che tiene unito il passato e il futuro. (l'immagine più significativa e precisa è quella bruniana, in cui si dice che l'universo è un 'infinità di punti che sono tutti centro e periferia al tempo stesso). Centro di un punto significa disegnare, a partire da esso, una prospettiva che è circolare e che tiene unito il provenire e il destinare come due cose presenti, come entrambe implicite nell'interpretazione. E' chiaro che il presente non è pensato qui come la semplice presenza, non è pensato come la "rappresentazione metafisica"; il presente è l'orientare dell'orientamento, è il tracciare l'orizzonte. Il movimento del tracciare dice da dove l'orizzonte proviene e dove è destinato ad arrivare. In questo senso si parla di prospettiva ermeneutica e di filosofia dell'interpretazione.

Diciamo ora quale sia l'aspetto che più turba, una volta entrati in una dimensione di tipo ermeneutico. Ciò che turba è che ogni interpretazione non ha garanzie, non si può autogarantire, poiché non ha nulla di assoluto con cui confrontarsi. Nonché un "in sé", un già dato che funga da unità di

X IL PROCESSO EVOLUTIVO DELLE IDEE STORICHE COINCIDE IN P. TOTALMENTE CON L'EVOLUZIONE DELL'UNIVERSO

misura dell'interpretare, poiché ogni dato che viene esibito, ogni fatto che viene indicato, è interno a quel tracciare la prospettiva; è determinato da quel tracciare la prospettive, e le scienze naturali non fanno eccezione. Esse, come soneva Peirce, stabiliscono prima quali caratteri siano importanti per l'esperimento. L'esperimento verifica entro i cardini di un pensare scientifico, sperimentale e tecnologico. I fatti sono posti come i fatti che riguardano quella interpretazione e ciò accade in ogni interpretazione. Se facciamo un salto fuori dal cerchio, fuori di quel determinato circolo ermetico, non c'è più legittimità per quella interpretazione.

Dobbiamo allora concludere, nel modo più drastico, che ogni interpretare è legittimo solo in quanto c'è, solo in quanto accade. Ciò significa anche: ogni interpretare è una scommessa che dice sempre più di quanto ha diritto di dire (così si esprimeva Whitehead). Ogni interpretare è una Primalità o un'Emergenza. Ma senza di ciò, non vi sarebbe, dice Peirce, nè logica, nè giustificazione. E' vero anche che ogni interpretazione è affetta da idiosincrasia, termine che usa Peirce per indicare ciò che è privato e non, o non ancora pubblico. (Nietzsche direbbe: ogni interpretazione è ingiusta, ma aggiungeva anche che essa è però tutta la giustizia che conosciamo. Non conosciamo altra giustizia delle nostre ingiustizie, delle nostre prospettive, delle nostre emozioni a partire dalle quali tracciamo l'orizzonte interpretativo). Ogni interpretazione è di per sé un fatto idiosincrasico; però è un fatto che influenza altri fatti. E' un fatto che però determina una catena di interpretazioni. In altri termini, è un fatto che può diventare "pubblico", che si appella ad un nuovo interpretante futuro per ottenere quel significato che da sola non ha. Il raggio di influenza che ogni interpretazione esercita è il suo farsi pubblica, il suo diventare vera; questa è anche la sua unica garanzia. La sua garanzia è il suo processo. Verità quindi non è la corrispondenza dell'intelletto con le cose; verità è il manifestarsi pubblico della cosa. (Per esempio: nella misura in cui la streghe erano una cosa pubblica, esse erano vere o reali; producevano in quel mondo effetti reali. Oppure: che la terra giri intorno al sole fu dapprima una dioeria coltivata in un piccolo studio, un'opinione privata, un'audace idiosincrasia, che aveva però il destino di diventare idea generale, ossia pubblica e quindi vera e reale).

X Il processo evolutivo delle idee storiche coincide in Peirce totalmente con l'evoluzione dell'universo. Per questo si parlava di semiotica ontocosmica. La storia delle idee pubbliche è la storia dell'universo. Scrive Peirce: "Questo modo di concepire l'evoluzione sembra essere giustificato da alcuni dei fatti più importanti della biologia e della paleontologia, ma esso è stato il fattore principale della evoluzione storica delle istituzioni sociali, come in quello

X LA LEGGE E' IL SINECHISMO OSSIA LA DOTTRINA DELLA CONTINUITA'
+ TICHISMO - AGAPISMO - SINECHISMO

delle idee, e non gli si può negare un posto preminente nel processo di evoluzione dell'universo in generale". (Peirce dice questo a pagina 34, sul saggio Architettura delle teorie). Cioè: il processo dell'evoluzione così delineato sembra giustificato da alcuni fatti ditipo biologico e paleontologico; ma esso è anzitutto il fattore determinante che spiega l'evoluzione delle idee sociali, la storia dell'uomo e delle istituzioni. In tal modo, dice Peirce, "l'evoluzione manifesta una legge suprema che è l'armonia celeste evidente", dove tre sono le parole da chiarire: Armonia-Celeste-Evidente.

Armonia è la giustizia di Platone, ciò che nel Timeo di Platone si presentava come giustizia. Celeste è lo spirito, nel motto che è stato utile a suo tempo usare: il mio corpo è la terra e la mia anima viene dal cielo. Non a caso Peirce dice che si tratta di una "legge celeste": la corporeità vivente è penetrata dalla legge celeste, dalla legge cosmica. (cfr. La legge dello spirito, pag. 95). Cosa però intende per legge? Qual è la legge dell'universo secondo Peirce? Tale legge è il sinechismo, ossia la dottrina della continuità. Peirce usa tre termini per illustrare i tre aspetti fondamentali delle sue leggi cosmologiche: 1) Tichismo (aspetto per cui l'universo ha a che fare con il caso; vi è un elemento di casualità o di emergenza). 2) Agapismo (il carattere dell'"amore" che collega gli esseri) 3) Sinechismo (la continuità).

Una celebre antologia degli scritti di Peirce che dopo la morte gli ha dato quella fama che non aveva avuto in vita, si intitolò, con brillante intuizione del curatore, "caso, amore e logica", intendendo con queste tre categorie riassumere le tre categorie usate da Peirce. Queste tre categorie cosmologiche di Perce sono plasmate sulla base delle tre categorie faneroscopiche; il tichismo dice il momento della primalità dell'universo, ossia il momento del caos originario, nel senso delle antiche mitologie e nel senso della fisica contemporanea. L'agatismo è il momento della secondalità. Si comincia a entrare nell'esistenza, ma non ancora nel significato, né nella verità. Al sinechismo appartengono infine il significato e la verità.

Cos'è il sinechismo? La parola indica parecchie cose; le più rilevanti sono: 1) la legge dell'universo è la tendenza dell'universo a diventare "pubblico", cioè reale, cioè vero. Non c'è evoluzione dell'universo che è già avvenuta; questo è il modo ingenuo di pensare della scienza e della metafisica. L'universo passa dalla possibilità alla realtà, diventa reale progressivamente. Esso è tanto più reale quanto più domina in esso la categoria della continuità. Non è però detto con ciò che questa categoria domini l'universo dall'alto; anzi, la cosa più ovvia è che non vi abbia dominato affatto, che abbia cominciato ad emergere da un pic

X L'UNIVERSO MUOVE VERSO IL SIGNIFICATO TOTALMENTE COMPIUTO

colo germe di continuità casuale. La seconda cosa che dice la parola sinechismo è che l'universo, in quanto tende e diventa pubblico, tende verso ciò che Peirce chiama "l'accordo pubblico delle menti, infinitamente lontano": l'accordo infinitamente lontano e pubblico delle menti. Verso che cosa muove allora l'universo nella prospettiva di Peirce? Muove verso il significato totalmente compiuto, muove verso la tradizione, la trasformazione, di tutta la realtà insignificante. L'universo muove verso un'infinita cristallizzazione. Se ciò si verificasse, nell'ipotesi che nell'universo si verificasse questo travaso totale nell'accordo pubblico delle menti, l'universo cesserebbe di esistere. L'universo, come ogni cosa vive, con le tre categorie insieme. Se la terza sovrasta sulle prime due, tutto si ferma. Tutto allora è stato detto. Il detto ha solo un significato e non vi è più alcun margine di idiosincresia; non c'è più nessuna "qualità", nessun"tentativo". Tutto è reale nel senso della terzialità, ma tutto è giunto allora alla fissità assoluta. Peirce talvolta, che era religioso, pensa in questi termini a un dio finale, corrispondente però a un dio iniziale. Il dio iniziale è il caos di tutte le possibilità; il Dio finale è l'ordine dispiegato di tutti i significati, dove non c'è più niente da interpretare e da chiedere, dove tutte le "risposte" sono state date. Stando al nostro modo di impostare il problema, dobbiamo dire che il mondo per Peirce si pone tra due poli infinitamente lontani, dei quali il primo è l'Irrealtà della primalità, pura possibilità che di per sé non è ancora reale, e il secondo è il Nulla. (il nulla del "cristallo trasparente" come disse Peirce). Tutto il mondo è rispecchiato nel significato.

Ulteriore aspetto che nomina la parola sinechismo è che l'universo è infinito. Ma in che senso? Qui, si può dire, raccogliamo i frutti della fatica fatta con Bruno. Finalmente pare di comprendere cos'era il non detto del detto di Bruno, in che senso Bruno era il profeta dell'infinito, del nuovo infinito copernicano, dell'uomo moderno. Peirce chiarisce inconsapevolmente qual era il destino dell'infinito bruniano.

E' importante che là dove Peirce parla di infinito nel senso della continuità, polemizzi contro Kant, cioè contro il modo col quale Kant ha inteso l'infinito (proprio il Kant della dialettica trascendentale). Nel saggio La legge dello spirito, pagina 79 Peirce scrive: "Che cos'è la continuità? Kant, dice Peirce, la confonde con l'infinita divisibilità". Kant, cioè, considera l'infinito come l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, del dividere e dell'aggiungere quantitativo all'infinito. Kant pensa l'universo come un insieme di localizzazioni semplici; pensa l'universo meccanicisticamente e metafisicamente. Come ciò che è presente o come una succesione di presenze. Kant non pensa

X L'INFINITO PERCH. È LA CONTINUITÀ, È QUELLA PERSISTENZA INFINITA A DIFFERENZA DI KANT CHE PENSA L'INFINITO COME L'INSIEME DI LOCALIZZAZIONI SEMPLICI -

+ NULLA È MAI TOTALMENTE PASSATO, TUTTO È PASSANTE -

O IL CONCETTO DI CONTINUITÀ DICE CHE IL PASSATO È SEMPRE PRESENTE - E ESSENDO IL PASSATO INFINITESIMALMENTE PASSANTE ESSO È GIÀ FUTURO -

sul serio e fino in fondo il concetto di infinito; lo confonde con l'infinito matematico, cioè con un concetto "strumentale", da utilizzare nelle scienze, ma non da pensare in modo speculativo. In Bruno invece di ben altro si parla, quando egli solleva la questione dell'infinito. Di che cosa si tratta? Rispondendo con le parole stesse di Peirce, si tratta della continuità. La continuità è quella persistenza infinita, nel senso di infinitesima, per la quale un'idea (ogni realtà è un'idea generale) nonpuò essere interamente passata: "può essere solamente passante, infinitesimalmente passata, meno passato di un qualsiasi istante di una qualsiasi data (intende data cronologica) passata assegnabile. Il presente è quindi connesso con il passato attraverso una serie di passi reali infinitesimali".(pag. 72-73 dell'antologia).

Peirce dice dunque che dobbiamo concepire l'infinito cosmologico come la continuità, come il continuo. Continuità significa persistenza: la persistenza in indefinitum e in infinitum. Ne deriva che nulla è mai totalmente passato. Tutto è "passante", in un grado di approssimazione infinitesima, sicché ogni cosa è sempre passante, appena passata, ma meno passata di qualunque punto del passato noi volessimo stabilire a ipotesi. Le cose dunque non passano, non trascolorano, non svaniscono; il passato è sempre nel presente: questo dice il concetto di continuità. E tra il presente e il passato vi è un'infinitesima quantità di fatti reali, una connessione che è sempre nel presente.

Dobbiamo dire qualche cosa di più che Peirce non osa dire e talvolta non vuole dire, per ragioni sulle quali ora non è il caso di insistere. Dobbiamo dire che se questo è vero, si deve aggiungere di necessità: non si può sfuggire alla conseguenza che (ciò alla mentalità scientifica di Peirce dava le vertigini), essendo il passato infinitesimalmente passante, esso è già futuro. Nel suo passare senza fine ci attende al varco oltre il presente; questo vuol dire che è eternamente passato e passante. Di qui anche la natura del presente che, come osservava Hegel, è sempre un già stato che sempre si proietta in un futuro. Un passato senza fine, dunque, ci attende al varco nel futuro. Il problema allora è come pensare queste proposizioni.

E' evidente che esse sono come una mina che fa saltare la concezione tradizionale del tempo e che rende inconcepibile il tempo come linearità degli istanti. L'unico modo per poterci avvicinare alla concezione del tempo che emerge dal sinechismo è quello di pensarlo in questi termini: noi allora ci muoviamo sotto l'eterna ruota di ciò che Nietzsche chiamava " il grande anno dell'essere". Cioè, soltanto facendo i conti con l'eterno ritorno noi possiamo approssimarci a comprendere il sinechismo di Peirce. Peirce non ebbe nè la forza nè la volontà per ricavare le conseguenze che erano implicite nel sinechismo (talora egli si avvicina a fondo, ma

x NOI SIAMO NEL MONDO NEL MODO DELL'INTERPRETARE

x NOI SIAMO NELLA CONTINUITÀ DEL PENSIERO, CHE È POI LA CONTINUITÀ DELLA REALTÀ

lascia nello sfondo il suo tentativo). Diciamo che quello stare sotto la ruota etc, è tutto sommato un altro modo per esprimere il concetto di "in-essere", di quell'essere-nel-mondo che non può concepirsi come lo stare nell'acqua del pesce. E' chiaro che quando esplode il concetto tradizionale di tempo, inteso come successione lineare di istanti, esplode anche il concetto tradizionale di spazio, come contemporaneità di piani o di punti. Come dobbiamo intendere, allora, l' "in-essere", il fatto che noi siamo nel mondo? Il mondo non è una "cosa" rispetto alla quale commisurare le nostre opinioni sul mondo, come si è ben capito con Peirce, poiché ne va sempre del mondo assieme a noi. Il mondo e noi siamo in un "lungo cammino", come dice Peirce, in un processo della verità e al tempo stesso della realtà. Si è detto che "in-essere" va inteso in senso ermeneutico. Noi siamo nel mondo nel modo dell'interpretare, cioè di quel già ricordato tracciare il circolo dell'orizzonte. Ora dobbiamo comprendere ciò alla luce della continuità, per la quale noi siamo nel mondo nel modo dell'interpretare e il passato è un passante infinitesimale, etc. Se tutto ciò è vero, dobbiamo ammettere allora che con noi, nel nostro in- essere, è anche sempre, ad esempio, il bambino che noi fummo e che non cessammo mai di essere, che non è mai passato perchè è passante assieme a noi. Con noi sono tutti i nostri pensieri, sono tutti i nostri atti, (donde il problema della memoria; si pensi a Bergson), nessuno dei quali pensieri e atti cessa di esercitare una sua influenza, sia pur impercettibile. Ognuno di essi è ancora lì da interpretare e continuamente viene interpretato. Heidegger diceva: "Noi siamo quell'essere che parla sempre, che non tace mai, che non smette mai di parlare nemmeno quando dorme". Questa frase misteriosa ora si comprende bene: in noi i pensieri pensati e infinitesimalmente passanti pensano di continuo, pensano sempre; gli atti passati agiscono sempre, sono sempre qui con noi.

Peirce si è chiesto espressamente di questo problema. Lo ha fatto con quella genialità che caratterizza il suo lavoro, genialità unita, purtroppo, ad occasionalità . Ha gettato sul tappeto il problema e non l'ha poi sviluppato. Peirce si è chiesto: " dove va un pensiero?". Peirce se lo chiede sotto il profilo della sua concezione del segno; concezione insegnante che ogni pensiero è un segno; se ogni pensiero è un segno ne deriva che c'è sempre un interpretante. Se c'è un pensiero, c'è l'interpretante di quel pensiero, altrimenti non c'è pensiero. Ogni atto di pensiero è insieme primalità, secondalità e terzialità; è un accadere ed è il significato di quell'accadere. Ora, quando io penso una cosa qualsiasi magari in quei pensieri subconsci o preconsci che ci accompagnano di continuo, dove va questo pensiero? Chi lo interpreta? Peirce osserva allora che un pensiero e la sua interpretazione non si possano esaurire; concepire la fine

di un pensiero come la fine di un atto, come la fine di una cosa, è un concepire in modo grossolano. In secondo luogo, se i pensieri sono, devono essere costantemente interpretati: c'è una catena infinitesimale di interpretazioni che probabilmente sfuma infinitesimalmente, ma che non scompare mai. E' solo per ciò che noi possiamo ricordare, che noi possiamo avere memoria. La memoria non è un vaso in cui stanno delle " cose" che al momento opportuno il cervello tira fuori con una cordicella. Non si tratta di un fatto spiegabile in questi termini. Ricordare significa aver da sempre ricordato, sicché, ciò che noi chiamiamo "coscienza", Peirce la chiama: concepire una dimensione entro la quale una infinita catena di interpretazioni costantemente si evolve, giocando secondo i nessi del primo piano e dello sfondo(anche Husserl, invero, ne vide qualcosa). Questa catena presenta infatti una perenne motilità dei primi piani e degli sfondi. Ciò che è in primo piano sfuma sullo sfondo, ma non scompare mai del tutto da questo sfondo, non può scomparire se noi muoviamo da un pensiero semiologico ed ermeneutico. Noi siamo sempre una somma infinita e sinechistica di interpretanti. E' in questo senso che Peirce dice "noi siamo nel pensiero e non il pensiero è in noi". Noi siamo nella continuità del pensiero, che è poi, al tempo stesso, la continuità della realtà. Riferendoci ai nostri precedenti esempi, potremmo dire: " noi siamo sempre con tutti i nostri sogni", e vi siamo effettivamente. Questi segni ritornano ogni notte con quella vivacità che è propria del sogno e non ci abbandona mai.

Ma ora dobbiamo aggiungere la cosa più importante per la nostra prospettiva. Nello stesso modo (e qui si comincia a comprendere l'in-essere) noi siamo con la terra, con tutti gli animali che sono con noi e in noi, come diceva bene Platone. Siamo un macrocorpo di questi microcorpi. Noi stessi siamo però microcorpo in quel macrocorpo che è la terra, che è sempre con noi. In questo senso il nesso uomo-animale, che il Timeo affronta, e il nesso cosmo-animale, cominciano a chiarirsi, cominciano a presentarsi dominabili per il nostro attuale pensiero; esso comincia a ripercuotersi in dietro circa l'interpretazione darwiniana dalla quale Peirce partì. Stiamo cominciando a capire perchè il darwinismo conteneva, a detta di Peirce, un significato esplosivo di cui Darwin era totalmente inconsapevole. Esplosivo in senso cosmologico. Esplosivo nel senso che le nozioni tradizionali di spazio, tempo, dimensione, presente passato futuro, corpo, etc., vanno tutte ripensate ex-novo sulla base dell'esperienza ermeneutica. Ma non solo noi siamo nell'in-essere con la terra e con gli animali; noi siamo anche eternamente protesi verso il circolo infinito del cielo che ci circonda e che ci tiene nell'evento del ritorno. Quando Kant diceva che le stelle sopra di noi sono l'ineffabile, l'inesprimibile, il sublime, diceva bene. E quando Heidegger parlava delle stel-

le come divinità e come segni, s sua volta diceva bene. Ora cominciamo a comprendere perchè dicevano bene. Dal punto di vista cosmologico le stelle sopra di noi, secondo la nota frase kantiana, sono allora come la muta presenza dei segni che abitano con noi. La muta presenza dei segni dell'universo, le molteplici infinite presenze che stanno e accompagnano e sovrastano come testimoni indelebili attraverso il tempo. Le stelle sono i testimoni che guardano l'uomo, indelebili e perenni nel loro circolo eterno. Le stelle inoltre ci fanno cenno, alludono; ciò è comune sia alle cosmologie protostoriche, sia al discorso di Heidegger, che dice: gli dei sono coloro che alludono, gli dei sono "segni". Per di più gli dei sono i segni del grande animale in Platone. E l'espressione "grande animale invisibile" si trova anche nei saggi di Peirce.(cosmologici)

Ma non vi è il corrispettivo sulla terra di quelle che sono le stelle del cielo? Vi è, dal punto di vista del nesso semiotico-cosmologico. Il corrispettivo sono le parole, come segni del microcosmo visibile che noi siamo. Le parole come prolungamento del corpo, secondo la tesi di Wittgenstein che ha stupito Heidegger. Il linguaggio come prolungamento del corpo, o come scrittura del corpo (abbiamo detto noi). Anche le parole sono lì tutte presenti, testimoni delle nostre verità; anch'esse accennano, alludono.

Il punto ultimo è allora: a che cosa accennano? Che cosa dicono le parole senza dirlo? Che cosa dice il linguaggio? Ovvero, qual'è l'essenza del linguaggio?(che è poi la grande domanda di Heidegger). Se stiamo ad Heidegger possiamo dire così: le parole, non meno, per altro verso, delle stelle, sono connesse al destino. A quale destino chiamano? Rispondiamo in questo modo: le parole chiamano verso la morte. Abbiamo letto a suo tempo un espressione heideggeriana che dice:"la morte è lo scrigno del nulla",e anche:"la morte è la custodia dell'essere". Allora non eravamo in grado di comprendere fino in fondo perchè Heidegger si esprimesse in questo modo. Heidegger aggiunge, che questa custodia dell'essere,in quanto tale, è anche la nostra custodia, la custodia dell'uomo, se è vero che noi siamo i"mortali", come dice Heidegger. Noi, d'altro canto, siamo l'ente che manifesta e che interpreta la "traccia" che rivela l'evento, l'evento del significato. Ma possiamo e dobbiamo non di meno concludere: "Perchè mai custodire il nulla? Perchè riporlo nello scrigno?" Noi che siamo gli uomini della ratio e della memoria, noi che siamo gli uomini della scrittura, non vogliamo il nulla. Con tutte le nostre forze, anzi, aborriamo il nulla; non ci piace lo scrigno del nulla e questa custodia dell'essere che dentro di sé ha il nulla. Per comprendere più a fondo il suggerimento heideggeriano, dobbiamo però rifarci, come sempre, a quella prospettiva cosmologica che il nostro discorso ha aperto. Alla luce di tale prospettiva il

Nulla è innanzi tutto l'aperto, di cui tanto si è parlato. E' il luogo della metabolè cioè del passaggio per il quale l'eterno si intrama con lo spazio e col tempo, per il quale, nell'istante l'eterno prende corpo e nello stesso tempo sfugge. Questo, appunto, è l'aperto, il luogo, la traccia; e nel l'aperto, come noi sappiamo, si rivela il segno. Solo nell'aperto si rivela il segno. Solo in quanto l'uomo è "mortale", ha a che fare con segni. Solo a lui si danno i segni, che solo l'uomo apre essenzialmente mediante il linguaggio. Ricordato ciò, si chiariscono meglio tutte le precedenti affermazioni; se solo facciamo un altro passo ci chiederemo: ma il segno che si rivela nell'aperto, che cosa indica? E la parola stessa, come segno dei mortali, che cosa indica? Dobbiamo rispondere: il segno indica nulla. In chiave cosmologica, i segni, le stelle, indicano la vastità sterminata ed oscura del cielo, e cioè, di nuovo il nulla. Ma cosa dice il nulla, questo nulla che, come osservava Nietzsche, fa rabbrividire? Il nulla, è ovvio, non dice nulla; ma ci costringe alla sua propria esperienza. E che dice, tradotta in parole, l'esperienza del nulla, quell'esperienza che non possiamo evitare? Essa dice, semplicemente:"Tutto ciò che è, è nulla". Il punto però è di intender bene ciò che dice. Ciò che dice non è il nichilismo. Ciò che dice non è che nulla valga la pena, come obietta l'indovino a Zarathustra. Nè dice che il mondo è cenere e la vita dell'uomo colpa e peccato. Non dice neppure, "fratello ricordati che dobbiamo morire", cioè non dice che l'aldiqua è caduco perchè solo l'aldilà è l'eterno e il vero. Questo nulla lo dice appunto il nichilismo. Ma il nichilismo, in realtà, mentre nasconde il senso della terra, anche rimuove l'esperienza del nulla; proprio il nichilismo è l'oblio del senso cosmologico del nulla, e cuindi del senso cosmologico dell'esistenza; anzi, proprio il nichilismo è l'incapacità di comprendere e di dar senso alle proposizioni precedenti sul nulla. E' lui, il nichilismo, che rabbrividisce e che non vuol sapere.

Noi dobbiamo allora ascoltare di nuovo ciò che indica il nulla: "Tutto ciò che è, è nulla". Possiamo tradurre così: " E' per il nulla che tutto ciò che è, è". Forse ora si fa luce e si comincia a comprendere perchè lo scrigno del nulla è insieme la custodia dell'essere. Queste due immagini a prima vista, risulta difficile metterle assieme, poiché il nulla è appunto nulla, e l'essere è tutto. Ma se abbiamo inteso la traduzione testè proposta, ora siamo disposti ad accogliere questa verità: che proprio indicando il nulla, il segno indica la totalità dell'essente. Sperimentando la morte come un continuum che è sempre "passato", non come l'evento estremo, il segno apre all'esperienza della vita.

Totalità dell'essente e esperienza della vita non dicono altro che divenire ermeneutico. Nei termini di Heidegger: "i mortali quindi sono coloro che possono morire, che sono capaci di morte". Noi dobbiamo aggiungere : che

nello stesso tempo e nello stesso senso i mortali sono coloro che possono vivere, che sono capaci di vita. Tanto ne sono capaci, per quanto sono capaci della morte, cioè per quanto sono capaci di comprendere o di accettare che il segno indica il nulla. Dal momento che, noi viviamo sul piano della constatazione banale e quotidiana, ciò significa allora che il senso cosmologico dell'esistenza non ci ha mai abbandonato del tutto. Esso non è "passato", ma è, a suo modo, passato "passante", in una infinitesimale maniera di approccio al nostro presente, e quindi al nostro futuro. E' vero che qualcosa è accaduto al nostro senso cosmologico dell'esistenza. E' accaduta l'esperienza del nichilismo che oblia, che nasconde, che fraintende questo senso del nulla e della morte; che non lo sa intendere come ciò che dà valore ai valori (senza del quale i valori non sarebbero valori); come ciò che condiziona la vita e senza del quale l'interpretare non sarebbe possibile. E' evidente che noi abbiamo passato e stiamo passando l'esperienza nichilistica. Basterebbe fare due semplici esempi per comprendere fino a che punto il senso cosmolologico dell'esistenza è ricoperto(il che non vuol dire assente). Il primo esempio è l'atteggiamento che ognuno di noi ha, credo spontaneamente, quando legge degli antichi sacrifici di animali. Sappiamo che gli antichi facevano sacrifici di animali e per noi ciò è incomprensibile, o è solo superstizione. Non vediamo più, che quella offerta ai celesti dell'animale esprime l'unione della morte e della vita. il ringraziamento verso il destino, la consapevolezza del nulla che circonda ogni esistente. Dice la radicale collocazione in una vita in cui tutto ciò che è finibile lo è nel segno della morte, sicché la morte va nutrita e accolta, non scongiurata. Scongiurare la morte è una degenerazione dell'originario modo cosmologico dell'esistenza. Questo esempio mostra come noi siamo lontani dal poter più comprendere il nesso vita-morte, implicito nel semplice atto del sacrificare l'animale. Nè comprendiamo più l'intreccio tra l'uomo e l'animale; l'animale che è nel corpo dell'uomo, che se ne nutre, sperimentando insieme la vita e la morte. Nè comprendiamo più il senso sacro dell'animale che l'uomo preistorico riproduceva nelle sue caverne. Tutto ciò per noi è scomparso. Noi degli animali facciamo presenze inerti, sempre disponibili e riproducibili a piacere (al nostro piacere e senza più rischio di morte); oggetti statici della ratio che non vuol dimenticare (non vuol perdere l'esperienza) e che quindi non ricorda più (non ha più esperienza), che non vuole lasciar morire nel passato, vuol tenerla viva nel presente, e nel presente trova solo il nulla nichilistico. Perciò, non vi è più nessun rapporto reale tra uomo e animale.

Il secondo esempio è che noi non siamo più in grado né di capire né di osare di sacrificare l'uomo ai celesti. Sacrificare l'uomo ai celesti credo stia a fondamento dell'esperienza di numerose religioni. Che l'uomo sia in ogni caso sacrificato ai celesti, disponibile per il destino, e che in questo suo destino di morte stia racchiuso il senso della sua vita, è divenuto per noi incomprensibile e insensato, e anzi, "crudele", per noi così "sensibili" psicologicamente. Ma tutto ciò significa solo che noi non siamo più uomini "mitici", che non abbiamo più il senso cosmologico dell'esistenza in chiave mitica.

Il nostro rapporto con la totalità, il nostro inessere, non è più quello mitico. Questo risultato deriva dalla fusione del nichilismo, della scienza, della metafisica, cioè della ratio. Tuttavia, nonostante il clamore della ratio che ci circonda, nonostante che i signa siano ormai ridotti a strumenti dell'informazione e della comunicazione, nonostante che la "curiosità" e la"chiacchiera" abbiano invaso il mondo dei segni (come direbbe Heidegger), nonostante ciò, ognuno di noi offre ancora la propria quotidiana morte, e ognuno di noi sacrifica ciò che Peirce chiamerebbe la propria idiosincrasia a quella vita del significato che è sorretta dal nulla che ci nullifica giorno per giorno. Nello stesso tempo, ognuno di noi, come può, si protende oltre, si protende verso quella verità pubblica che tutti cerchiamo. Ognuno incontrandosi e scontrandosi con gli altri, e insieme protendendosi verso il destino pubblico del significato delle nostre azioni. Abbiamo solo bisogno di rianimare il senso cosmologico di questo fare, di questa offerta che l'uomo, tal volta in modo costruttivo, talvolta in modo distruttivo, si propone. In tal modo, bene e/o male, l'uomo tenta di dare un senso a quello che è già in cammino con noi, se stiamo alle tesi sinechistiche di Peirce. Ciò che è in cammino con noi è una presenza muta che non ci può abbandonare, perchè l'uomo è l'essere della apertura. L'uomo può in vari modi " coprire" tale presenza, può nasconderla con ogni clamore; ma non può evitare che essa ricompaia in ogni momento "serio" e decisivo dell'esistenza. Allora l'apertura, con la sua dialettica nulla-tutto, morte-vita, si ripresenta.

Quello che abbiamo cercato di fare qui è di dare una indiretta e certo inadeguata dimostrazione che è possibile ridare voce all'esperienza cosmologica. Che si può e che è tempo di potere ciò. Per farlo, noi dobbiamo mirare al "fondo" dell'esperienze pre-metafisiche e anche metafisiche che abitano con noi. Dobbiamo comprendere che pure i frastornanti segni del presente, pure i segni della comunicazione e dell'informazione, anch'essi hanno, a guardarli bene, più "fondi" di quanto non si creda. Essi stessi da tempo accennano a una verità, a un significato destinale dell'età della tecnica, che noi dobbiamo certamente cercare, che non possiamo far altro che cercare. In quanto ci chiamano a questo problema i segni del presente ci lanciano, se sappiamo ascoltarli, un invito. Il loro invito non è nuovo: esso con-

siste ancora una volta nella contemplazione. Tutti i segni del presente chiedono che l'uomo ancora un volta, come in passato, seppur diversamente dal passato, non dimentichi di osservare e di dire ciò che Kant ha definito "lo spettacolo più bello che mai occhio umano possa ammirare": il sole, il cielo, le stelle; ma anche il nostro stesso astro errante; e anche noi stessi come microcosmo in questa macrocosmo. Noi stessi come in-essere, come con-essere della terra, della verità. Come corpo e scrittura della verità. L'invito, dunque, è a contemplare i segni nell'aperto, nel modo in cui si rivelano; si rivelano agli occhi del corpo e allo sguardo del pensiero, come direbbe Peirce; a contemplare e a dire i segni che ci destinano alla vita, in quanto indicano nulla.

Questo nesso nulla-vita è ciò che è innanzi tutto da pensare. E poiché in questa sede noi non possiamo e non dobbiamo far altro che porci dal punto di vista della filosofia, della funzione della cultura, la vita alla quale alludiamo è anzi tutto la vita del significato in quanto circoscritta dall'evento della verità. La verità non è in signoria di nessuno. Il filosofo e l'uomo di cultura non hanno il diritto di rivendicarla a sé più di altri. Il punto però è un altro, e lo abbiamo appreso dallo sforzo compiuto per rianimare il senso cosmologico dell'esistenza: che noi sulla terra, nell'aperto del cielo, da sempre siamo in signoria della verità. Come però vi siamo e come dirlo, è la domanda che il senso cosmologico della nostra esperienza pone oggi a ognuno di noi.

30 agosto 1979

16 Aprile 1980 — 1° rilesso con piccole correzioni