

Cominciamo pertanto dalla corrente empiristica, in quanto questa filosofia costituisce la deviazione più pericolosa per quanto riguarda la teoria della conoscenza, riducendo il processo conoscitivo all'esperienza sensibile (infatti in genere vale che l'errore *per defectum* è più grave di quello *per excessum* e così ridurre una realtà superiore ad una inferiore è più lontano dalla verità che l'operazione inversa), per poi accedere all'analisi della corrente razionalistica, la quale, pur riconoscendo nel nostro intelletto una facoltà spirituale, lo stacca troppo dall'esperienza, la quale di fatto gli serve come punto di partenza necessario e delimita perciò anche il suo oggetto proprio (cioè proporzionato).

– **L'empirismo.**

**GLI STOICI.**

**La conoscenza.**

Questa scuola che avrà in seguito un influsso di rilievo anche sul cristianesimo è una rappresentante tipica e coerente dell'empirismo gnoseologico. La conoscenza umana è secondo questo pensiero, un processo materiale cioè sostanzialmente legato all'organo corporeo. I sensi percepiscono l'oggetto conoscibile, il quale esercita su di loro una vera e propria azione causale (come impressione di una forma sull'organo della sensazione). Ora, tutto il soggetto umano è pervaso dallo spirito (*pneuma*), che però non è in nessun modo separato dalla materia e dall'organo corporeo. La sua funzione conoscitiva è quella di mediazione, in quanto fa pervenire l'immagine sensibile alla parte centrale e dominante del soggetto conoscente (*to eghemonikòn*) imprimendola in essa (*týposis*) come un sigillo piega la cera secondo la sua forma propria.

Così nasce il concetto che gli stoici chiamano *fantasia* proprio per sottolinearne il carattere essenzialmente sensibile e materiale, ma in un grado più sublime di materialità. La conoscenza comincia quindi con l'esperienza sensibile e la elabora, ma tutto questo processo ed anche il suo termine rimangono nello stesso ambito della sensazione materiale. Anche da parte del soggetto vi è una distinzione tra l'esperienza immediata dei sensi esteriori (*àisthesis*), il ruolo del "pneuma" che sarebbe una specie di flusso vitale mediatore tra i sensi e la ragione, e l'impressione della stessa "fantasia" in questa parte più alta dell'anima umana. -16- Questa differenziazione che ci impone una certa prudenza per non semplificare troppo la dottrina dello stoicismo riducendola ad un monismo esasperato, non supera tuttavia mai i limiti di un processo puramente fisiologico e materiale.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Cf. Max POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1948, Bd. I., 55.

Se gli stoici sono degli empiristi convinti e coerenti, non sono però in nessun modo dei soggettivisti. La sensazione non nasce nell'organo corporeo senza un influsso reale da parte della realtà. E' infatti l'oggetto stesso che imprime la sua immagine nei sensi e quindi vi è una corrispondenza tra l'ente conosciuto e la sua rappresentazione sensibile. L'azione dell'oggetto sul soggetto conoscente non si limita poi all'impressione di una forma, ma la sua causalità, oltre ad essere formale, è anche efficiente.

Lo stesso criterio di verità sarà appunto l'apparizione nella nostra mente di un'immagine sensibile adeguata all'oggetto che rappresenta, in modo tale che senza l'esistenza reale dell'oggetto essa non potrebbe mai formarsi.<sup>49</sup> La conoscenza sensibile non può però rimanere puramente esterna rispetto all'anima, ma dev'essere interiorizzata da quest'ultima. Infatti l'esperienza non avrebbe nessun significato né speculativo né pratico se non fosse accolta dal soggetto conoscente per mezzo del consenso (*synkatabasis*).

Questo atteggiamento dell'approvazione interiore rientra nello stesso criterio della verità. Ogni conoscenza, anche quella degli animali, suppone una certa assimilazione da parte del soggetto conoscente, ma la conoscenza umana è specificamente caratterizzata da una "sinkatatesi"<sup>50</sup> volontaria in quanto il Logos dell'uomo domina l'azione di approvazione di una determinata conoscenza. Da una serie di singole esperienze così interiorizzate nasce l'esperienza come un *habitus* per mezzo della memoria, che è come un deposito delle impressioni empiriche, delle "fantasie".<sup>51</sup>

Lo stoicismo è nemico deciso di ogni apriorismo. Prima di qualsiasi conoscenza l'anima non è altro che una "lavagna pura" (*tabula rasa*), -17- capace di ricevere le impressioni dall'esterno. La loro combinazione porta poi spontaneamente alla creazione di un "concetto" empirico generale. Nella conoscenza umana si crea inoltre un'immagine spirituale, un concetto nel senso razionale del termine (*ennoia*) contemplato dalla ragione (*ennoema*). Quest'ultimo però non trova nessuna corrispondenza nella realtà esteriore e la sua produzione viene pertanto attribuita esclusivamente all'azione della ragione. Per quanto riguarda i concetti universali e razionali *sensu stricto* lo stoicismo abbandona il suo realismo valido soltanto per la conoscenza empirica sensitiva. La realtà infatti non è che individuale. Gli stoici sono dei veri e propri nominalisti *ante litteram*.<sup>52</sup>

L'azione universalizzante della ragione non è però indipendente dall'esperienza sensibile, ma nasce proprio dalla sua ripetizione, per mezzo di un'anticipazione (*pròlepsis*). Ancora una volta constatiamo il monismo fondamentale: la ragione non ha una sua natura propria, ma è virtualmente contenuta nella conoscenza sensibile, di cui forma una specie di "sovrastruttura". Talvolta gli stoici

---

<sup>49</sup> Cf. M. POHLENZ, op. cit., I, 60. Il realismo stoico esige l'esistenza dell'oggetto e la sua rappresentazione così come è (*kat' autò*).

<sup>50</sup> Si direbbe la italianizzazione di una parola greca, che però non esiste. Tuttavia tale parola ha una sua logica, perché potrebbe risultare da tre termini: syn-katà-tesi: grosso modo potrebbe voler dire: composizione. *Nota del Curatore*.

<sup>51</sup> Cf. op.cit., I, 55 ss.

<sup>52</sup> Cf. F.-J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée, Paris, 1937, p.138: "ils considèrent (le concept) comme un simple nom commun, résumant un ensemble de sensations ou tenant lieu d'un groupe d'individus plus ou moins semblables (*nominalisme*)".

parlano di “anticipazioni innate” (*emfytoi prolepseis*), ma non pensano a un apriori gnoseologico, bensì all’esperienza innata di valori etici corrispondenti alla natura dell’uomo.<sup>53</sup>

E’ interessante notare che il rifiuto di un realismo a livello di concetti universali non impedisce in nessun modo agli stoici di occuparsi della logica e di scoprire perfino delle definizioni molto “moderne”, così ad esempio la famosa “implicazione materiale”, che consiste nella separazione tra l’antecedente e il conseguente.<sup>54</sup> La ragione quindi, pur continuando soltanto l’esperienza sensibile e pur non avendo una corrispondenza nella realtà delle cose per i suoi concetti, è nondimeno in grado di procedere per conto suo separando perfino concettualmente delle realtà legate dal nesso causale, il quale è però considerato come un dato accertato dall’esperienza. Solo la conoscenza sensibile basata sull’individuo è reale; i concetti “razionali” -18- procedono dall’esperienza, nella quale sono virtualmente contenuti e quasi “anticipati”, ma se ne staccano introducendo l’elemento nuovo dell’universalità, che non trova più nessuna corrispondenza nella natura delle cose. Un tale distacco però sembra quasi “liberare” la ragione dai suoi legami con la realtà. Come in ogni empirismo, anche nello stoicismo vi è un germe latente di idealismo.

### **La causalità in genere.**

Abbiamo già potuto constatare che lo stoicismo è realismo per quanto riguarda l’esperienza sensibile. Ora l’azione causale delle realtà materiali tra di loro è un dato empirico sicuro ed è qui la forza ma anche il limite della filosofia stoica della causalità. La forza consiste nell’ammettere senza esitazioni l’esistenza del nesso causale; il limite è però di non saper estendere la causalità ad un principio trascendente. Essa è sempre legata ai corpi; è e rimane immanente al mondo materiale. Solo i corpi esistono e quindi solo i corpi possono agire esercitando così la causalità. Lo spirito può essere prodotto da un corpo, ma non può a sua volta agire in nessun modo né su un corpo né su qualsiasi altra realtà (ammesso che all’infuori dei corpi vi sia qualcosa di reale).<sup>55</sup>

Per quanto riguarda il rapporto tra causa ed effetto vi è, secondo i principi ricevuti dall’aristotelismo, una distinzione tra l’agente ed il soggetto potenziale, che per mezzo della sua azione passa all’atto. Ma allo stesso tempo si sottolinea la somiglianza che vi è tra effetto e causa (*omne agens agit sibi simile*). Il rapporto tra causa ed effetto implica quindi una somiglianza nella diversità e

---

<sup>53</sup> Cf. M. POHLENZ, op.cit., pp.56 e 58.

<sup>54</sup> Cf. F. COPLESTON, SJ, *A history of philosophy*, Image B., New York, 1962, 1/II, p.130 con riferimento ibid., n.6 a Sesto Empirico, *Lineamenti pirroniani*, 2,105; *Contro i matematici*, 8, 449; per la “implicazione materiale” cf. A. TARSKI, *Uvod do logiky a metodologie deduktivnich yed*, Academia, Praha, 1966, p.41:  $a \rightarrow b$  è vero anche se  $a$  è falso purchè  $b$  sia vero.

<sup>55</sup> M. POHLENZ, op.cit. I, 64: “Zenon (stellte) fest: ‘Wirken ist nur durch körperliche Lerührung möglich; Unkörperliches ist weder zum Tun noch zum Leiden imstande’”, cf. SVF, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 387, op.cit., II, 37. L’opinione che “Körperliche Aition Unkörperliches wirkt” viene attribuita già al medico Erofilo dallo stesso Zenone: GALENO, *De causis procatartics*, 199, op.cit., II, 60.

quindi un'analogia.<sup>56</sup> Quest'ultima però non si deve intendere nel senso aristotelico del termine perché l'elemento fondamentale non è la diversità ma la somiglianza. Questo atteggiamento risulta dal monismo materialistico degli stoici: la continuità del sostrato materiale prevale sulla diversità della forma individuata, in quanto quest'ultima si fonda essenzialmente sull'elemento corporeo di cui è -19- solo una continuazione più complessa, più differenziata, più sublime.

E' questa la base del famoso principio chiamato "miscuglio generale" (*krasis d'olon*) dei corpi, il quale pervade tutta la natura. Quest'ultima, presa nel suo insieme, è un corpo dotato di anima e perfino di ragione. La sua azione creatrice non è perciò casuale, cieca, irrazionale, ma è invece diretta da un principio ragionevole, metodico, il quale però a sua volta non è distinto dalla *fysis*, ma ne è soltanto un'espressione. Il logos è immanente alla natura, all'universo.

Questo principio che dirige, organizza, forma tutto è pensato come l'elemento più nobile - il fuoco - ma sempre come un elemento materiale.<sup>57</sup> La differenza tra la materia e il fuoco "razionale" che la organizza non è perciò formale, ma virtuale, in quanto la stessa materia contiene in sé virtualmente il principio di azione conforme al Logos. Lo "spirito" deriva dalla stessa natura corporea che organizza e forma.

Vi è poi un duplice movimento nella natura. Uno è il cambiamento di qualità risultante dalla formazione della materia da parte del "pneuma"; l'altro è un movimento di tensione che pervade tutta la natura ed è caratterizzato da un ritorno continuo nella sua posizione originale. Si può paragonare a quello di una corda di uno strumento musicale, ad esempio la cetra. Infatti in ultima analisi qualsiasi movimento è fondato sul movimento locale come anche ogni causalità è in fondo quella di un corpo che agisce su di un altro. E' questa tensione fondamentale che crea l'unità e la consistenza del cosmo. I due movimenti sono ovviamente legati tra di loro in quanto il cambiamento qualitativo prodotto dall'azione del "pneuma" rientra a sua volta nell'insieme del movimento universale di tutta la natura e quindi in quello della tensione, del "tonos". Di nuovo appare il monismo fondamentale con una differenziazione virtuale: la tensione si innesta sul movimento meccanico dei corpi, ma lo supera come una forza vitale. -20-

La causalità poi è concepita in un modo decisamente deterministico. Il Logos immanente alla natura e identico con essa acquista le caratteristiche di una divinità pervadente il cosmo (panteismo), libera in se stessa in quanto esente da qualsiasi influsso esteriore e sotto questo aspetto vista come "provvidenza" (*pronoia*), ma allo stesso tempo imponente una necessitazione ineccepibile alla natura e pertanto identificata con il "fato" (*eimarmene*). Questa causalità universale però comprende anche delle cause seconde, in quanto il Logos cosmico trova le sue espressioni particolari nei cosiddetti *logoi spermatikoi* (*rationes seminales*), che sono forme virtualmente contenute nella materia delle cose individuali.

---

<sup>56</sup> Cf. F.J. THONNARD, op.cit., 135.

<sup>57</sup> Cf. M. POHLENZ, op. cit. , I , 67-68.

Il rispetto degli empiristi per le realtà individuali rende necessaria l'ammissione di cause particolari, le quali però sono collegate tra loro con la Causa universale in un modo necessitante.<sup>58</sup> Il principio di causalità è quindi ammesso dagli stoici come fondato nell'esperienza sensibile, la sua validità è universale, il suo ambito è delimitato dal mondo materiale (che è l'unico reale), il suo fondamento è il movimento locale dei corpi, ma la sua espressione più sublime è quella di una tensione dinamica organizzante razionalmente l'universo.

### **La causalità divina**

Il fatto che l'uomo sia dotato di coscienza, di ragione, del logos, porta necessariamente alla conclusione che anche il cosmo, di cui l'uomo è solo una parte, è animato da uno spirito razionale, dal Logos universale. Questo principio supremo è divino, ma non è trascendente rispetto alla Natura, né è separato dal corpo e dalla materia, né vi può essere negli effetti della sua azione un posto per la contingenza e tanto meno per la libertà vera e propria. La divinità corporea degli stoici non si aggiunge al mondo, ma si mescola con lui, lo pervade compenetrando tutti gli altri corpi. Esercita un'azione causale creatrice, ma soltanto dentro al mondo materiale. In se stesso è libero, ma la sua libertà è pura *libertas a coactione* e deve essere intesa nel senso, che le sue azioni -21- scaturiscono spontaneamente dal più intimo della sua natura, ma non vi è, neanche per la divinità, una vera libertà di scelta. Così anche gli effetti della sua attività possono essere soltanto materiali e perciò sottoposti ad una necessità assoluta. Per usare una espressione tomista, la provvidenza degli stoici "impone necessità alle cose".<sup>59</sup>

### **La libertà dell'uomo.**

E' ovvio che l'atteggiamento fatalista che vede in Dio una causa necessitante (*eimarméne*) è difficilmente conciliabile con la libertà umana e la responsabilità morale. Eppure gli stoici nonostante tutto il loro materialismo, ammettevano anche esperienze interiori (che poi non sarebbero distinte da quelle esteriori come anche lo spirito non si distingue dalla materia essendone solo un'espressione superiore) e quindi sottolineavano la realtà della libertà dell'uomo tanto come dato di introspezione psicologica, quanto soprattutto come esigenza della moralità (non dimentichiamo che la dottrina della Stoa è anzitutto un'etica).<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> A proposito del "tonos" cf. M. POHLENZ, op.cit., I, 75; per quanto riguarda l'identità logos=fysis e pronoia=eimarméne cf. ibid. I, 101. Per le "rationes seminales" cf. F. COPLESTON, op. cit., I/II, 133 e a proposito della causalità non puramente meccanica, ma vitale, cf. l'espressione *zotikè dynamis* analizzata ibid., p. 167.

<sup>59</sup> Cf. POHLENZ, op.cit., I, 95; THONNARD, op.cit., 135 ss. ; COPLESTON, op.cit. I/II, 132.

<sup>60</sup> 38) POHLENZ, op.cit. I,104: "Ist mit einem folgerichtig durchgeführten Determinismus die Annahme einer freien Selbstbestimmung vereinbar? - (Chysipp) war sich auch klar, daß an der Bejahung dieser Frage die ganze stoische Ethik hing".

La soluzione consiste nella distinzione tra una causa previa (*prokatarktitè*) come stimolo dell'istinto che sarebbe necessitante per gli animali, ma non per l'uomo e la causa che produce l'effetto da se stessa (*autotelès*). Per l'uomo gli impulsi esterni sarebbero soltanto della prima specie di cause e perciò il consenso sarebbe nel suo dominio (*to ef'emin*). Il problema ovviamente rimane: se la causa non necessitante è effetto della stessa fatalità, in quanto non è necessitante per l'uomo, quest'ultimo sarebbe sottratto all'influsso del fato. Per gli stoici però il consenso stesso è sottoposto alla *eimarméne* e quindi alla necessità. Generalmente perciò tentano di spiegare meglio lo stesso principio di libertà. Questa non è altro che fare con coscienza e responsabilità ciò che bisogna fare in ogni caso e quindi si tratta solo di interiorizzare ed integrare la necessità fatale.<sup>61</sup> -22- La libertà è quindi dominio del proprio atto non come scelta (libertà di indifferenza), bensì come *pura spontaneità* corrispondente alla tensione naturale dell'uomo che a sua volta corrisponde al "tonos" cosmico universale. E' per questo che nella filosofia morale lo stoicismo è volontarista. La rettitudine è essenzialmente quella della ragione, ma non può essere raggiunta se non per mezzo di uno sforzo della volontà adeguata alle tendenze naturali. La virtù ed il peccato consistono perciò in una specie di "opzioni fondamentali" della volontà che si adegua o alla ragione o si lascia asservire alle passioni che gli stoici consideravano intrinsecamente cattive ed opposte all'*esse secundum rationem*. La moralità è così ridotta ad un'unica facoltà operativa: la volontà presa come tensione fondamentale, orientata a sua volta verso due termini: la ragione come norma del bene, la passione come schiavitù del male. Si può essere o completamente peccatori o perfettamente virtuosi e non vi è altra possibilità.<sup>62</sup> Anche tra di loro i peccati e le virtù non si distinguono, in quanto i primi sono solo l'espressione di una volontà perversa, le altre invece di una volontà retta. Il dualismo morale perciò poggia su di un solido monismo antropologico e psicologico.

L'empirismo epistemologico degli stoici porta quindi ad una concezione materialistica della causalità che viene ammessa come dato di esperienza, ma allo stesso tempo limitata ad una interazione tra i corpi materiali. La catena causale è perciò necessitante. Essa fa capo ad un principio primo, Dio, il quale però è immanente al mondo ed esercita una causalità fatalmente necessaria. In questo ambito l'unica libertà ammissibile è quella di un'accettazione spontanea della necessità da parte della volontà tesa verso il bene o verso il male, in quanto segue o la ragione o le passioni che la contrastano.

-23-

## L'EPICUREISMO.

### Il criterio o canone di verità.

---

<sup>61</sup> Cf. I detti di SENECA, *Ep.* 107, 11 / cit. da COPLESTON, op.cit. 140, n.23/: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" e *Naturales Quaestiones* III, Praef. 10-17 / cit. ibid., 143, n.26 /: "quidquid acciderit sic ferre, quasi volueris tibi accidere". Per la distinzione delle cause, cf. POHLENZ, I, 105, 295; per la negazione della libertà, cf. COPLESTON, I/II, 133 ss.

<sup>62</sup> Cf. COPLESTON, I / II, 177, THONNARD, 141.

Come gli stoici anche i seguaci di Epicuro sono degli empiristi convinti. La teoria della conoscenza ha però scarso rilievo nell'insieme della loro filosofia ed è perciò anche di poca originalità. Infatti si può dire che la loro dottrina è tutta sottoposta a temi prevalentemente pratici, etici, la cui caratteristica particolare è quella di assicurare all'uomo una vita veramente felice privandola di ogni paura che potrebbe ispirare il destino, la morte, l'esistenza delle divinità provvidenti. Già in partenza si può quindi pensare che l'epicureismo cercherà di "creare" un mondo a misura dell'uomo felice.

Per quanto riguarda la conoscenza, la sua funzione è limitata a quella dei sensi capaci di accogliere impressioni esterne e che a loro volta sono in grado di causare nell'anima un piacere o un dolore. L'oggetto è percepito dall'organo sensibile così come veramente esiste; il soggetto rimane passivo ricevendo in sé l'immagine della cosa conosciuta. Anche gli epicurei si servono volentieri dell'immagine della cera in cui viene impresso un sigillo. Solo la realtà individuale e quindi percepibile dai sensi esiste veramente; tutto il resto è pura invenzione arbitraria. Da qui nasce una profonda ripugnanza nei riguardi della matematica (e ovviamente anche nei riguardi delle altre scienze speculative astratte), in quanto si tratta di una conoscenza senza nessuna utilità per la vita (gli epicurei erano decisamente pragmatisti) e soprattutto perché le sue astrazioni non trovano nessuna corrispondenza reale nella natura.

Anche nei riguardi di altre scienze più sperimentali prevale un ceto scetticismo; così ad esempio nell'astronomia vi può essere un certo numero di ipotesi senza la possibilità di scegliere quella giusta, perché le cause dei fenomeni cosmici rimangono occulte. Sembra perciò che l'epistemologia epicurea valuti soltanto l'esperienza sensibile più immediata possibile senza preoccuparsi troppo di andare a cercare delle interpretazioni fondate sulla connessione causale dei fenomeni o almeno, in ogni caso, un tale tentativo è destinato a non raggiungere mai l'auspicata precisione, perché le cause sono soltanto approssimative e la loro natura rimane occulta. Questa tesi si collega poi con il modo particolare in cui viene interpretato l'atomismo materialista, così da poterlo conciliare con la libertà. -24-

Le impressioni sensibili esistono nel soggetto come delle immagini (*eidola*), le quali non possono mai essere false perché rappresentano esattamente la realtà, che entrando attraverso gli organi della sensazione si imprime nell'anima. Le immagini così formate possono però entrare in un miscuglio tra di loro e così nasce l'immaginazione. Una combinazione di immagini sensibili prodotta dalla fantasia non è ancora falsa in sé, in quanto le singole immagini provengono dalla realtà delle cose; l'errore comincia con il giudizio, il quale dichiara come esistente una cosa che non lo è.

Il realismo epicureo si fida quindi della percezione sensitiva, ma diffida dal giudizio della ragione. Quest'ultimo può essere vero, ma deve essere verificato appunto dall'esperienza. L'esperienza stessa viene conservata nel deposito della memoria e una rievocazione mnemonica fa ritornare l'immagine sensibile che si è formata per mezzo dell'empiria. Oltre all'esperienza esteriore e alla sua rievocazione nella memoria vi sono delle esperienze interiori chiamate "passioni" (*pathe*), che sono i piaceri e i dolori dell'anima e costituiscono un criterio di verità con utilità soprattutto pratica (il piacere è da cercare, il dolore è da fuggire).

Anche gli epicurei non distinguono nettamente tra corpo e anima. Quest'ultima sarebbe soltanto un'espressione più alta della corporeità. Così anche i piaceri del corpo non sono specificamente diversi

da quelli dell'anima e lo stesso vale per i dolori. "Pariter fungi cum corpore, et una consentire animum nobis in corpore cernis. ... Ergo corpoream naturam animi esse necessest, corporeis quoniam telis ictuque laborat".<sup>63</sup>

### **La cosmologia atomistica e il luogo della libertà umana.**

Come gli stoici, anche gli epicurei sono essenzialmente materialisti, ma mentre i primi si rifanno al materialismo vitalistico di Eraclito, questi ultimi invece fanno loro le teorie atomistiche di Democrito. -25- Si può senz'altro dire che mentre lo stoicismo era un movimento discendente (in quanto procedeva dal Logos per calarlo poi nella materia), l'epicureismo era piuttosto un movimento ascendente (partendo da un principio materiale caotico e cercando di organizzarlo dopo, sublimandolo). Ovviamente nei due casi il principio di partenza e di arrivo erano situati nello stesso ambito dell'universo materiale, sensibile, senza nessuna traccia di trascendenza.<sup>64</sup>

La causa più profonda delle cose è quindi di natura meccanica: è il movimento degli atomi. A questo movimento più fondamentale bisogna ricondurre qualsiasi altro fenomeno naturale. Tutta la materia è composta da atomi e quindi tutta la realtà si presenta come un intreccio di strutture atomiche, in quanto non vi è nessuna entità all'infuori delle cose materiali. Gli atomi però sono di diverse caratteristiche quantitative e qualitative: ve ne sono di più pesanti e compatti, ma anche di più sottili e leggeri e di questi ultimi sarebbe composta l'anima umana. Queste unità prime, dalla cui combinazione sono create le cose non hanno né origine né fine. Esistono eternamente e sono dei presupposti di ogni realtà. Gli epicurei difendono infatti il principio "ex nihilo nihil fit".<sup>65</sup> In tale prospettiva è evidentemente impossibile accettare una causa prima trascendente, anzi non vi è una vera e propria causa prima all'infuori degli atomi che sono in un perpetuo movimento.

Le cose nascono dal loro intreccio, il quale per Democrito avveniva secondo leggi determinate e ineccepibili; per Epicuro però il determinismo non è assoluto, in quanto l'etica richiede responsabilità e libertà. La combinazione degli atomi durante il loro movimento perpetuo non è casuale, ma avviene secondo delle forme determinate. Questa determinazione però non è assoluta, in quanto in questo stesso movimento degli atomi interviene un fattore spontaneo (senza causa precisa) e casuale (non determinato), il quale inclina leggermente il moto continuo -26- delle particelle primordiali. Questo "clinamen" è poi la causa della libertà umana, che consiste nella facoltà di cominciare un nuovo movimento e di orientarlo secondo l'inclinazione dell'anima verso la felicità.<sup>66</sup> Quest'ultima è poi la

---

<sup>63</sup> LUCRETIUS, *De rerum natura*, III, 168-169; 175 -176. Per quanto riguarda l'epistemologia e la "canonistica" (criteriologia) epicurea, cf. F.-J. THONNARD, 147 e F. COPLESTON, op.cit., I/II, 146-147.

<sup>64</sup> Cf. THONNARD, 144.

<sup>65</sup> Cf. LUCRETIUS, *De rerum nat.* I, 265 ss.: "res ... docui non posse creari de nilo, neque item genitas ad nil revocari". *Ibid.* I, 485: "Sed quae sunt rerum primordia, nulla potest vis stinguere; nam solido vincunt ea corpore demum".

<sup>66</sup> Cf. THONNARD, 147 ss., COPLESTON, I/II, 149.

serenità dell'anima, capace di programmare la sua vita così da poter evitare dei dispiaceri e godere con moderazione di raffinati piaceri secondo le circostanze in cui il saggio si trova.

L'epicureismo si presenta, per quanto riguarda la dottrina della causalità e della libertà, come un sistema molto inconsistente. Soprattutto si può notare bene il dualismo tra etica e cosmologia. La ricerca della felicità presuppone la possibilità di organizzare la propria vita e di ordinarla secondo il proprio piacere in ogni momento. In questo senso la libertà dovrebbe essere puntuale ed indifferente rispetto alla catena causale precedente e susseguente. Ma allo stesso tempo l'anima dotata di libertà è composta da atomi sottoposti ad un movimento meccanico.

L'unica soluzione è di introdurre nel moto atomico un elemento casuale: il "clinamen". Questo avviene spontaneamente ed è inerente alla stessa natura dell'atomo. Ora, la nostra conoscenza sensibile, che non può non essere vera, constata un ordine cosmico nella natura e quindi delle leggi, delle connessioni causali tra i fenomeni. L'unica spiegazione è che la deviazione degli atomi, essendo molto leggera, non intacca essenzialmente l'ordine della natura; quest'ultimo però non potrà essere altro che approssimativo.

La spiegazione meccanicistica della libertà non fa che allontanare la soluzione vera del problema. L'empirismo sensualistico degli epicurei porta all'ammissione di forme precise, di leggi determinate nella natura; invece la loro etica esige un dominio sull'orientamento della propria vita. Il compromesso tra determinismo atomistico e indeterminismo psicologico per mezzo dell'introduzione di un elemento casuale nello stesso movimento meccanico delle unità originali danneggia e la causalità e la libertà. -27-

Così ci troviamo davanti ad una causalità efficiente praticamente inesistente, in quanto consiste in un flusso continuo di particelle la cui combinazione avviene secondo certe leggi, ma con un leggero fattore di insicurezza. La libertà che gli epicurei desiderano esenta da qualsiasi condizionamento causale e viene a sua volta ridotta ad una pura contingenza del moto meccanico, ma la contingenza che creerebbe un vuoto nella causalità efficiente è caotica e non consente un dominio del movimento dell'anima, perché quest'ultima è a sua volta dominata dal moto degli atomi, dei quali è composta, e la dichiarazione che il movimento è causale non porta alla conclusione che l'anima è libera, bensì alla conclusione che essa è sottoposta ad un muoversi disordinato.

Lo stoicismo partendo dall'ordine necessitante della provvidenza fatale danneggia la causalità negando la possibilità di una causa prima trascendente e distrugge la libertà riducendola ad una pura accettazione della determinazione esterna.

L'epicureismo, partendo dal movimento casuale degli atomi, distrugge la causalità introducendo una contingenza meccanica intrinseca al moto fondamentale e danneggia la libertà sottoponendola ad un movimento meccanico (anche se dotato del fattore di contingenza caotica) degli atomi, bensì sottilissimi, di cui sarebbe composta l'anima umana.

## **THOMAS HOBBS**

L'empirismo epistemologico riappare in tutta la sua radicalità durante il Rinascimento quando la filosofia, scossa dalla crisi nominalistica, si rivolge di nuovo a fini più concreti e pratici.

Francesco BACONE ha adottato una teoria della conoscenza fondata strettamente sulla conoscenza sensibile, ma per quanto riguarda l'analisi della conoscenza umana il suo pensiero non offre molti aspetti originali; più originale invece è la sua metodologia delle scienze, nella quale egli ha saputo mantenere conseguentemente il suo empirismo insistendo soprattutto su precedenti induttivi basati su esperimenti scientifici.

Tommaso HOBBS è più interessante per la nostra ricerca, in quanto ha una sua teoria della conoscenza particolare, empiristica, legata però a una metodologia più deduttiva, razionalistica.<sup>67</sup> -28-

### **La conoscenza sensibile e il metodo di deduzione.**

Hobbes segue la corrente prevalentemente contraria alla speculazione metafisica caratteristica del suo tempo. Per lui la filosofia deve esser utile (utilitarismo) e fattibile<sup>68</sup> (pragmatismo). La conoscenza pratica e morale come anche quella speculativa può avere una sua legittimità solo in quanto la prima serve per orientare la vita individuale e politica, l'altra in quanto ci permette di riprodurre artificialmente processi naturali e sviluppare così la tecnica.<sup>69</sup>

L'interesse speculativo orientato così verso cose puramente utili restringerà per conseguenza la filosofia allo studio della natura corporea. L'oggetto di uno studio filosofico non può essere nessun'altra realtà se non quella di un corpo capace di generazione e di corruzione (l'elemento causale gioca un ruolo importante nell'epistemologia di questo pensatore ed è questo il suo lato forte). Questa limitazione però non è il risultato di una scelta, ma è data dalla stessa natura della conoscenza, incapace di estendersi al di là del mondo materiale. I corpi che sono oggetto di conoscenza sono "esistenti" in quanto esistono indipendentemente dalla nostra conoscenza, ma allo stesso tempo sono "soggetti" ad uno spazio immaginario<sup>70</sup> e così sono percepibili anche dalla ragione. Estensione reale e spazio immaginario - l'una oggetto dei sensi, l'altro prodotto dalla ragione - anche qui sembra che il realismo empirista vada insieme con un soggettivismo razionalista. Interessante è in questo contesto anche la dottrina sulle qualità primarie e secondarie come oggetto di conoscenza. Le prime come estensione e moto, sarebbero inseparabili dal corpo materiale e avrebbero esistenza oggettiva formale e nell'oggetto

---

<sup>67</sup> Per quanto riguarda la filosofia di HOBBS, cf. THONNARD, 499-500; COPLESTON, 5/I, 11-40 con ricca documentazione di testi, della quale ci serviamo in questo breve riassunto. L'edizione di W. Molesworth comprende scritti latini: *Opera philosophica quae latine scripsit* (O.L.); e scritti in lingua inglese: *The English Works of Thomas Hobbes* (E.W.), anno di pubblicazione 1839-45.

<sup>68</sup> Praticabile. *Nota del Curatore.*

<sup>69</sup> "The end of knowledge is power", cf. *Concerning Body*, 1,1,6; Ew 1,7.

<sup>70</sup> Uno spazio immaginario, inquantochè per entrare nella ragione devono abbandonare la loro spazialità reale. *Nota del Curatore.*

e nel soggetto . Le seconde invece come colore, sapore e tutte le percezioni sensibili immediate, avrebbero esistenza formale solo nella sensazione soggettiva, ma esisterebbero fondamentalmente e causalmente (come causa della sensazione) nei corpi. -29-

Secondo Hobbes ogni sensazione è il risultato di un duplice movimento: uno dal soggetto verso l'oggetto (*endeavour outwards*), l'altro dall'oggetto verso il soggetto (*endeavour outwards*). Le qualità primarie sono formalmente e nell'uno e nell'altro, quelle secondarie sono fondamentalmente nel secondo, formalmente soltanto nel primo. Il realismo empirico conseguente vale quindi solo per le qualità primarie (dottrina che tradisce un notevole influsso razionalistico).

Se poi l'oggetto di ogni conoscenza in genere e quella filosofica in particolare sono i corpi, è ovvio che concetti come "sostanza immateriale" o "soggetto libero" sono assurdi, non nel senso che siano falsi, ma nel senso che non hanno alcun significato. Anche l'idea di Dio non trova nessuna corrispondenza nella natura, eppure la causalità naturale inclina la nostra mente a credere che Dio esiste, senza però in nessun modo poter sapere che cosa Egli sia, in quanto ogni attributo che gli diamo deve essere inteso in un senso "pio" e non in un senso "dogmatico" (cioè conoscitivo).<sup>71</sup>

La sensazione nasce da un influsso che esercitano gli accidenti di un corpo sugli organi di senso; il pensiero (*thought*) deriva dalla sensazione. L'esperienza sensibile non arriva all'universale e perciò non costituisce ancora conoscenza scientifica, filosofica. La conoscenza del fatto non basta, bisogna avere conoscenza della conseguenza di un'affermazione da un'altra. La ragione fondata sull'esperienza (conoscenza del fatto singolo) procede a scoprire l'effetto di una causa o la causa di un effetto. Solo quest'ultima conoscenza è veramente filosofica. La ragione è quindi legata inseparabilmente ai sensi, ma ha una sua funzione propria nell'elaborazione del dato sensibile scoprendo il nesso causale come legge universale.

L'operazione della ragione domina la metodologia scientifica. In questo campo Hobbes abbandona l'empirismo conseguente di Bacone preferendo la deduzione all'esperimento. Quest'ultima viene descritta come un calcolo (*computation*) basato sulla quantità e sul movimento. -30- Al livello del ragionamento il soggetto può perdere contatto con la realtà in quanto il *ratiocinium* sarebbe solo una combinazione di nomi dipendenti dall'immaginazione che a sua volta dipenderebbe da un movimento interno di organi corporei. Questa dottrina lascia aperta la strada verso il nominalismo ed il soggettivismo. Hobbes sembra però parlare su due piani diversi: nella filosofia naturale, dal dato empirico oggettivo elaborato dalla ragione, che vi scopre interdipendenze causali, si arriva a conoscenze approssimative, ma collegate sempre con la realtà. Nel ragionamento astratto (come in matematica) invece si parte da primi principi antecedenti rispetto alla scienza stessa, i quali sarebbero

---

<sup>71</sup> L'esclusione di Dio è motivata dal fatto che Egli non è termine di una generazione e non conosce composizione: cf. *Concerning Body* 1,1,8; EW I,10. Per il rapporto corpo-spazio cf. *ibid.* 2,8,1; EW I, 102. Per la relazione soggetto-oggetto nella sensazione cf. *ibid.* 4, 25, 2, EW I, 391.

“definizioni arbitrarie” e tale è poi ovviamente anche la caratteristica delle conclusioni.<sup>72</sup> Di nuovo appare l'intreccio tra l'empirismo realistico (almeno per le qualità primarie) ed il razionalismo soggettivistico.

### **La causalità.**

L'idea di causalità non solo viene ricavata dall'analisi del moto, ma si riduce completamente ad esso. Esso è causa universale, senz'altra causa all'infuori di sé e la varietà degli esseri nasce dalla diversità del moto. Il moto poi è quello locale, cioè lo spostamento che consiste nell'abbandonare un posto per occuparne un altro. E' ovvio che una tale concezione porta decisamente verso il meccanicismo.

La causa viene definita come “l'insieme di accidenti nell'agente e paziente concorrenti alla produzione dell'effetto, così che la loro esistenza implica quella dell'effetto, il quale non potrebbe esserci se uno di essi fosse assente”. L'“accidente” è l'impressione empirica che abbiamo di un corpo quando quest'ultimo agisce sui nostri sensi. Le cause si riducono a due: quella efficiente, che è l'insieme degli accidenti dell'agente, e quella materiale, che è l'insieme degli accidenti del paziente. La causa formale è riconducibile a quella efficiente e la finalità ha luogo solo in agenti dotati di sensazione e volontà e anch'essa rientra nella categoria di causa -31- efficiente.

Come deriva già dalla definizione, posta la causa, bisogna porre anche l'effetto, perché ogni causa è necessitante. Una causa libera è perciò un concetto senza significato. La riduzione di causalità alla sfera materiale e perfino meccanica del moto locale esclude ovviamente qualsiasi possibilità di una causa spirituale e trascendente. Per conseguenza anche la creazione *ex nihilo* non è dato di conoscenza ma al massimo una pia ipotesi (in Hobbes la separazione tra teologia e filosofia è un vero e proprio dualismo).<sup>73</sup>

### **La persona umana ed il determinismo causale.**

Le cause necessitanti svuotano di qualsiasi significato l'idea di un agente libero, ma Hobbes si vede costretto di distinguere in qualche modo tra gli esseri inanimati e l'uomo. Questa distinzione appare nella determinazione dell'oggetto della ricerca filosofica. Vi sono infatti due corpi da considerare: uno è il mondo dei corpi fisici ed è oggetto di filosofia naturale, l'altro è il mondo dei corpi

---

<sup>72</sup> Conoscenza di fatto - conoscenza di conseguenza: cf. *ibid.* 1,1,2; EW I,3 *Leviathan* 1,9; EW III,71; ragionamento come calcolo, cf. *Concerning Body* 1,1,2; EW 1,3; ragionamento come combinazione più o meno arbitraria di nomi, cf. *Objection*, IV; OL, pp. 257 ss.

*Nota del Curatore:* a questo punto l'Autore fa un'aggiunta manoscritta che può essere consultata nel testo originale.

<sup>73</sup> Definizione della causalità cfr *Concerning Body* 1,6,10; EW I,77; *Ibid.* 2,8,24; EW I, 103-104. Determinismo cfr. *ib.* 2,9, 5; EW I, 123.

politici (*commonwealth*) “fatto dalla volontà e dal consenso degli uomini” ed è oggetto della filosofia chiamata “civile”, che a sua volta si sottodistingue in etica e politica.<sup>74</sup>

Sembra però che questa distinzione abbia un valore strettamente metodologico come appare anche dal fatto che la stessa società umana viene considerata per analogia con un “corpo” nel senso fisico del termine. In fondo Hobbes è monista, anche se si sente costretto ad ammettere la superiorità dell’azione deliberata e vitale su quella puramente meccanica, ma rimane convinto che le prime sono riducibili a quest’ultima e perciò il regno del determinismo è incontrastato. Le mozioni sarebbero in ultima analisi tre: quella meccanica, quella vitale (circolazione del sangue) e quella animale o “volontaria”. La mozione detta “volontaria” però non è libera in quanto nasce dall’immaginazione, la quale produce nel corpo un inizio di mozione chiamato “sforzo” (*enderavour conatus*), il quale poi spinge all’esecuzione esteriore del moto.

Gli oggetti sensibilmente percepiti commuovono il cervello e così nasce la passione. L’insieme delle passioni contrastanti è la deliberazione e la sua risultante si chiama -32- “volontà” o “volizione” (il termine “will” può significare e la potenza operativa e il suo atto. Qui probabilmente dev’essere presa nel secondo significato). La volontà è uguale nell’uomo e negli animali per quanto riguarda il dominio del suo atto; la sua libertà non è né quella di spontaneità né ovviamente quella di indifferenza, ma riguarda non tanto la volontà stessa quanto l’esecuzione del suo comando.<sup>75</sup>

L’empirismo di Hobbes porta come quello degli empiristi dell’antichità a limitare la causalità all’ambito materiale, a escludere ogni causalità trascendente, a negare la libertà riducendola perfino ad un meccanismo. Anche gli epicurei sono arrivati a una simile conclusione (spiegazione atomistica del moto dell’anima), ma la loro istanza etica li spingeva a cercare soluzioni poco coerenti con il loro empirismo materialistico, (teoria del “clinamen”).

Hobbes invece non sente questa necessità di salvare la responsabilità dell’uomo come soggetto di moralità e la sua posizione è quindi molto più conseguente. Probabilmente la sua predilezione per la matematica lo portava ad insistere meno sul moto vitale valutato invece dagli stoici. Un altro fatto merita ancora l’attenzione: la coesistenza di un’epistemologia empiristica con una metodologia razionalistica e deduttiva, che a sua volta non rimane senza influsso sulla stessa teoria della conoscenza.<sup>76</sup>

## JOHN LOCKE.

### La polemica con l’innatismo.

---

<sup>74</sup> Cf., *Concerning Body* 1,1,9; EW I, 11.

<sup>75</sup> Cf. *Leviathan*, 1,6; EW III, 48, *Concerning Body* 4,25,13; EW I, 409.

<sup>76</sup> Cf. THONNARD, 505-509; COPLESTON, 5/I, 76-152 con testi citati in seguito. Jecondo HOFFING (op.cit., 381). La critica di Locke contro l’innatismo sarebbe diretta più contro il platonismo di Cambridge e Herbert di Cherbury che contro Cartesio. De facto però mette in questione anche le stesse basi del sistema cartesiano.

Locke è empirista, ma conosce bene il razionalismo cartesiano e pur sottoponendolo ad un'aspra critica ne assume parecchi elementi adattandoli al suo sistema. La sua critica a Cartesio si rivolge soprattutto contro le idee innate. Se infatti sono presenti formalmente nello spirito umano prima di ogni cognizione, dovrebbero essere esplicitamente conosciute, ma ciò è smentito dall'esperienza (bambini, pazzi, ecc.). Se sono innate solo virtualmente, allora significano solo la capacità dello spirito di aderire a certe proposizioni. In questo caso è però -33- inutile chiamarle "innate" perché questo attributo non spiega niente. Tutta la teoria innatista parte dal presupposto che molti uomini sono capaci di acconsentire alla stessa verità, ma questo fatto si può spiegare anche con altre teorie più attendibili. L'innatismo è perciò una dottrina superflua e inutile.<sup>77</sup>

La nostra conoscenza arriva alla realtà rappresentata nelle idee per mezzo del principio di causalità in quanto l'idea stessa è prodotta dall'azione dell'oggetto. Ciò che conosciamo come un *quod* non è però la stessa realtà ma l'idea che la rappresenta fedelmente. La nostra conoscenza è intuitiva riguardo a noi stessi, è dimostrativa riguardo a Dio ed è sensitiva riguardo a ogni altro oggetto.<sup>78</sup> In fondo si tratta di un realismo, ma indiretto (in quanto l'idea stessa è oggetto di conoscenza).

Le idee si formano per mezzo di due processi psicologici: la sensazione e la riflessione. Ogni conoscenza è fondata sulla sensazione, sull'esperienza, e deriva da essa. Gli oggetti sensibili concreti agiscono sugli organi sensitivi, i quali tramandano alla mente la loro percezione. Ma oltre ad essere affetti da sensazioni esteriori, ci accorgiamo dell'operazione conoscitiva o volitiva della nostra stessa anima e anche questa riflessione diventa sorgente di "idee".<sup>79</sup>

Si possono distinguere due categorie di idee: semplici e complesse. Le prime sono formate immediatamente dalla percezione sensibile, mentre il soggetto conoscente rimane passivo; le seconde invece derivano dall'attività della nostra mente che combina, separa, paragona e generalizza le idee semplici. Il risultato di queste combinazioni non corrisponde necessariamente alla realtà. Soprattutto l'astrazione consiste nella generalizzazione e ha una realtà non nelle cose stesse che sono individuali, bensì nelle idee stesse e nei nomi che ne sono segni convenzionali.

Se Locke rimane empirista per quanto riguarda l'origine della conoscenza, vi sono nonostante ciò elementi razionalistici nella sua concezione della scienza: la scienza-modello è infatti la matematica. -34- Ogni scienza è fondata sull'intuizione (assenso immediato della mente alla combinazione di due idee) e sulla dimostrazione (assenso ottenuto mediante l'intervento di idee intermediarie). In questo senso anche l'etica può essere dimostrata, in quanto è fondata su intuizioni certe e reali.

Interessante è la distinzione tra essenze reali e nominali. La prima è la costituzione reale di una cosa, la seconda è l'idea generica che ne abbiamo e che è significata dal nome. Le scienze naturali sono approssimative perché l'essenza reale delle cose rimane sconosciuta. La matematica invece riguarda

---

<sup>77</sup> Cf. *Essay Concerning Human Understanding*, ed. by A.C.Fraser, 1,1,2; I,39; 1,1,5; I,40; 1,1, 22; I, 56.

<sup>78</sup> Cf. *Essay*, 2,17,1; I,276.

<sup>79</sup> Cf. *Essay*, 2,1, 2-4; I,121-124; 2,1,25; I,142. Per quanto riguarda la sensazione, Locke distingue, anche lui, qualità primarie corrispondenti alla realtà e secondarie, causate dalla realtà ma esistenti solo nei sensi. Cf. *Essay*, 2,8,15; I,173.

oggetti la cui essenza nominale è identica con quella reale (la loro realtà sta proprio nell'astrazione). Nella morale si conosce l'essenza reale in quanto l'esperienza pratica porta alla formazione di un'idea adeguata alla realtà.

Locke distingue strettamente fede e ragione. La rivelazione e la grazia in genere non tolgono in nessun modo la natura dell'uomo: un'opinione molto giusta in quanto infatti la fede non può contraddire la ragione, ma Locke sottopone la distinzione tra dottrina rivelata e non rivelata al giudizio della ragione e così non rispetta il primato assoluto dell'azione divina. La fede però non è in nessun modo scienza, ma piuttosto convinzione e così si distingue dall'operazione dell'intelletto, al quale però viene sottoposta per giudicarne l'autenticità.<sup>80</sup>

### **La causalità e l'esistenza di Dio come Causa prima trascendente.**

La conoscenza si spiega per causalità in quanto ogni idea, semplice e complessa, proviene da un'azione causale sul soggetto, nel quale produce un effetto. La causalità è inoltre un oggetto immediato della stessa conoscenza, perché per formarne l'idea basta considerare una sostanza cominciante ad esistere per mezzo dell'operazione di un'altra sostanza. Locke distingue generazione, alterazione e creazione (quest'ultima non ha nessun soggetto preesistente). Non vi è però un legame logico tra la sua -35- affermazione che la casualità deriva dalla sensazione e l'ammissione della creazione (che non è oggetto di esperienza sensibile).

La causalità è una relazione tra idee, un'idea complessa, e quindi prodotto della mente, ma trova una corrispondenza reale nella potenza delle cose (*power*), che è una relazione nei confronti dell'azione e del cambiamento. La potenza di ricevere un'azione è potenza passiva; quella di comunicarla è attiva. Il movimento meccanico ci rivela soprattutto la potenza passiva (ricevere l'azione); la potenza attiva nel senso di un vero esercizio della causalità efficiente si ricava dall'introspezione, quando ci accorgiamo che la nostra mente può comandare azioni particolari secondo la sua preferenza.<sup>81</sup>

Sembra perciò che l'anima abbia un certo dominio del suo atto, ma essa stessa è sotto l'influsso di passioni e desideri e la sua libertà non sembra andare oltre una semplice spontaneità. Non è poi la volontà che è libera, ma l'uomo in quanto è capace di dirigere le sue azioni all'esecuzione. La libertà è legata al pensiero e perciò esiste soltanto nell'uomo e non negli animali inferiori. Ciò però non vuol dire che l'anima umana sia immateriale, perché Dio potrebbe dotare della capacità di pensare anche un'entità materiale (Locke non parla dello stato di fatto, ma di quello di diritto; non dice che l'anima pensante è materiale, ma che una tale idea non è contraddittoria e quindi non è inconcepibile).

La libertà è poi richiesta anche per la moralità in quanto il bene morale è la conformità di un'azione volontaria ad una legge munita di sanzioni. Locke, insistendo sull'aspetto penale della legge non vuole ridurla alla legge positiva, ma questa insistenza lo fa apparire talvolta in una luce di

---

<sup>80</sup> Cf. *Essays* 4,19, 14; II,438 : "God, when He makes the prophet, does not unmake the man. He leaves all his faculties in the natural state, to enable him to judge of his inspirations whether they be of divine origin or no".

<sup>81</sup> Per la causalità cf. *Essays*, 2,21,3-5; I,310-313; 2, 26,1-2; I,433-435.

eudemonismo deteriore (il bene consisterebbe nell'evitare la pena legata alla trasgressione e la norma sarebbe quindi il sentimento di piacere o di dolore (*pleasure and pain*)).<sup>82</sup> -36-

Il ruolo della causalità è importante nella prova dell'esistenza di Dio fondata su due presupposti: da una parte la certezza intuitiva della nostra esistenza e della sua contingenza e dall'altra parte la causalità richiedente una causa prima. Sembra però che la causalità sia intesa più nel senso spazio-temporale che nel senso ontologico. Dio però è trascendente in quanto eterno e necessario a differenza da tutte le altre cose che hanno un inizio e dipendono da Lui nella loro esistenza.<sup>83</sup>

Anche in Locke, come già in Hobbes, possiamo quindi constatare la combinazione di un'epistemologia sostanzialmente empiristica con elementi razionalistici. La sua critica dell'innatismo è molto valida, ma il suo limite appare nella riduzione della conoscenza all'esperienza. L'elemento nuovo è la valutazione della "riflessione" cioè dell'esperienza interiore. Per quanto riguarda la ragione il suo ruolo è ridotto ad una semplice generalizzazione di idee che si distacca dalla realtà e porta solo a essenze "nominali". L'elemento nominalista ed idealista prevale in questo campo. Così l'idea della sostanza sarebbe solo un prodotto della ragione che esige il sostrato per i cambiamenti delle cose<sup>84</sup>.

Si salva invece la causalità che si potrebbe ricavare dalla realtà stessa delle cose dotate di una potenza a ricevere e a comunicare l'azione. La causalità non si riduce a un semplice moto meccanico, ma si rivela piuttosto nel moto spontaneo della mente dotata di pensiero, ma non necessariamente immateriale. Dio è causa prima, trascendente e creatrice (anche se il concetto di creazione non viene adeguatamente spiegato), ma la sua causalità non è ancora vista in tutta la sua profondità metafisica, in quanto viene concepita piuttosto metafisicamente come un *primum* spazio-temporale.

## DAVID HUME<sup>85</sup>

### La "percezione"

Hume critica aspramente la metafisica che si serve spesso di termini staccati dalla realtà sensibile, non corrispondenti all'esperienza. -37- Per liberare la filosofia da una tale terminologia deteriore ("jargon"), che ne è una vera e propria "disgrazia", Hume pone come principio di qualsiasi conoscenza il dato empirico. Qualsiasi concetto basato sull'esperienza si chiama "percezione", ma vi è una percezione immediata, cioè la stessa sensazione che viene designata come "impressione", la cui immagine mentale è l'"idea".

---

<sup>82</sup> Per la moralità cf. COPLESTON, 5/I, 133 ss.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 126 s.

<sup>84</sup> La sostanza esiste ma non sappiamo nulla della sua essenza. Abbiamo qui un precorrimiento della "cosa in sé" di Kant. *Nota del Curatore.*

<sup>85</sup> Cf. THONNARD, 513-522; COPLESTON, 5/II, 63-156 con documentazione di testi; Höffding, I, 429-448.

Le impressioni sono più vivaci, più forti; le idee sono delle rappresentazioni più attenuate.<sup>86</sup> Alla percezione – sia come impressione, sia come idea – si riduce ogni conoscenza, senza la possibilità di oltrepassarne in qualsiasi modo i limiti.<sup>87</sup> Le percezioni vengono elaborate dalla memoria e dall’immaginazione. La prima le ripete come qualcosa di intermedio tra impressione e idea, l’altra invece le ripete a livello di pure idee. La prima conserva l’ordine delle percezioni e le riguarda nel loro insieme (sintesi); l’altra può cambiare arbitrariamente l’ordine naturale separando le idee l’una dall’altra (analisi). Anche l’immaginazione però è sottoposta ad una “forza soave” di associazione fondata sulla somiglianza, sulla vicinanza spazio-temporale e sul rapporto causa-effetto.<sup>88</sup>

La ragione può andare oltre la percezione sensibile, ma in questo caso si serve della causalità. Siccome poi, secondo Hume, la causalità non corrisponde a niente nell’esperienza, si può dire che in questa operazione la ragione si stacca dalla realtà. Questo distacco è legittimo nella scienza matematica, che riguarda relazioni tra idee senza richiedere una conferma empirica. Le sue proposizioni sono formali e la loro verità è del tutto indipendente dalla loro applicazione nel mondo fisico.

Per Hume l’esperienza sensibile non stabilisce necessariamente un contatto con la realtà esterna e pertanto si può dire che la sua epistemologia empiristica è completamente soggettivistica (probabilmente sotto l’influsso dell’“immaterialismo” di George Berkeley, il cui empirismo attribuiva la realtà non all’oggetto, ma alla stessa percezione: *esse est percipi*). -38- La stessa attribuzione di una realtà esteriore e corporea alle nostre impressioni e al loro oggetto è solo un atto della nostra mente. Tutte le qualità, non solo quelle secondarie, ma anche le primarie hanno una realtà soltanto dalla parte del soggetto. E’ ovvio che un tale soggettivismo porta in ultima analisi allo scetticismo, ma Hume ammette che il senso comune e la vita pratica smentiscono la possibilità di mantenere un atteggiamento coerentemente scettico. La natura non si piega ai principi e il filosofo non può non essere allo stesso tempo un uomo. In questo senso lo scetticismo non può mai essere assoluto.<sup>89</sup>

### **La critica della causalità.**

Hume inizia questa critica partendo dal principio di non contraddizione. Le relazioni matematiche non permettono l’affermazione contraria, la negazione, perché questa sarebbe

---

<sup>86</sup> *Enquiry concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1951, 2,17, p.21 ss., (critica della terminologia “metafisica); per le “impressioni” e “idee” cf. *A Treatise of Human Nature* 1,1,1, p.1

<sup>87</sup> Cf. *Treatise* 1, 2,6, pp. 67 ss.: “Let us fix our attention out of ourselves as much as possibile ... we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions which have appeared in that narrow compass”.

<sup>88</sup> Cf. op. cit., 1,1,4, p.11.

<sup>89</sup> Per il soggettivismo cf. *Treatise*, 1, 4, 2; p.191: “the ascribing a real and corporeal existence to these impressions, or to their objects, is an act of the mind”. Per l’impossibilità di mantenere atteggiamenti scettici di principio, cf. *Enquiry* 12, 2, 128, p.160: “Nature is always too strong for principle” e *ibid.* 1,4,p.9 : “Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.”

inconcepibile, ma le realtà fisiche, come fenomeni naturali, permettono una negazione senza il pericolo di contraddizione. Così la proposizione che “il sole non sorgerà domani” non implica più contraddizione della proposizione che “il sole sorgerà domani”.<sup>90</sup> La causalità è fondata perciò sulla persuasione che il corso abituale dei fenomeni naturali (ad esempio, il sorgere del sole) deve essere continuato e pertanto si definisce solo come una successione di fatti simili tra loro.

Vi è però una differenza tra causa filosofica e causa naturale: la prima si può ridurre a una pura somiglianza, successione o congiunzione spazio-temporale; la seconda implica uno stretto legame di idee, ma a livello delle idee stesse e quindi nel soggetto senza una corrispondenza oggettiva. L’esperienza constata la successione dei fatti; il legame causale è creato dal soggetto stesso abituato a una concatenazione di fenomeni ed è questa abitudine mentale che crea la causalità facendo da un *hoc post hoc* un *hoc propter hoc*.

Non vi è perciò nessuna necessità metafisica che ogni ente che ha un inizio debba essere causato, anche se il principio -39- è comunemente accettato. La causalità non è quindi fondata nella realtà oggettiva, ma viene fornita dal soggetto conoscente. Come tale ha però un valore necessitante, così da escludere la contingenza nel senso di un evento casuale e quindi non causato. Le cause sono determinanti; l’incertezza che si può avvertire in taluni casi non è dovuta alla mancanza di una causa e quindi al caso, ma all’azione di cause che ci rimangono nascoste.<sup>91</sup>

Il rapporto causa-effetto è inoltre univoco; non è lecito attribuire a una causa qualità più alte di quanto è richiesto per la produzione dell’effetto stesso. E’ per questo che Hume critica la prova dell’esistenza di Dio fondata sulla causalità. Dio non è oggetto di percezione sensibile e pertanto rimane sconosciuto né si può conoscere dalle sue opere, perché è quanto mai dubbio se si possa conoscere la causa soltanto dal suo effetto.<sup>92</sup> E’ ovvio che si tratta qui di una confusione tra essenza ed esistenza e dell’incapacità di concepire l’atto dell’essere come effetto infinito<sup>93</sup> e quindi richiedente causa infinita. Tale limite però è la sorte di ogni epistemologia empiristica.

### **L’anima umana, la volontà, la libertà, e la moralità.**

---

<sup>90</sup> *Enquiry*, 4, 1, 21, pp.25 ss.

<sup>91</sup> Cf. *Treatise*, 1,3,12, p.132.

<sup>92</sup> *Enquiry*, 11, 114, p.148.

<sup>93</sup> L’atto d’essere si può considerare sotto due punti di vista diversi: possiamo considerare l’atto d’essere dal punto di vista della sua *intelligibilità* per noi e l’atto d’essere così com lo troviamo *di fatto* negli enti che cadono sotto la nostra esperienza. Dal primo punto di vista l’essere ci appare illimitato o infinito perché il limite in questo caso è dato dal non-essere; ora il non-essere esclude l’essere. Di fatto noi troviamo, nelle cose nelle quali abbiamo esperienza, l’atto d’essere sempre limitato e finito, il che però non dipende dall’essere come tale ma dal fatto che l’essere è limitato da un’essenza limitata. Così nella creatura avviene un processo ontologico inverso rispetto a quello che avviene nel mondo della grazia. Mentre infatti nella creatura l’essere è in qualche modo “divino” ed è limitato dall’essenza, nella vita di grazia è l’essenza della grazia ad essere divina, mentre questa divinità della grazia è limitata dal suo esistere finito ed accidentale nella creatura. *Nota del Curatore.*

Anche Hume ammette un'esperienza interiore, introspettiva, ma non ammette l'esistenza di un "io" come soggetto della vita psichica. In ogni caso un tale sostrato rimane perfettamente sconosciuto e non si può raggiungere né per mezzo dell'esperienza (perché l'io si percepisce soltanto come già affetto da altre percezioni o passioni), né per mezzo del ragionamento (perché è impossibile mettere d'accordo le due affermazioni "ogni percezione ha un'esistenza distinta" e "l'anima non può mai concepire una connessione tra due esistenze distinte", che pure sono ambedue vere).<sup>94</sup> L'esistenza dell'anima rimane quindi alquanto oscura.

Per quanto poi riguarda la volontà, Hume la definisce come l'impressione interna che sentiamo e di cui siamo coscienti, quando con conoscenza del fatto diamo inizio ad un movimento del nostro corpo o ad una percezione -40- della nostra anima.<sup>95</sup> Hume avverte quindi che vi è in noi un principio di mozione, ma la volontà ne è soltanto la sensazione interiore, non la causa che ne potrebbe dare una spiegazione. Anche la causalità interiore infatti viene sottoposta alla critica della causalità in genere. Anche qui si tratterebbe di altro che di una semplice successione di stati mentali e la percezione della loro congiunzione e Hume non è disposto ad accettare una vera e propria causalità efficiente da parte della volontà sul suo proprio atto e sugli atti esterni, finché non si può sapere in che modo tale azione causale possa essere esercitata.<sup>96</sup>

La libertà viene identificata da Hume con la casualità e in questo senso viene rifiutata come contraria alla stessa definizione della causalità e all'esperienza. La ragione definisce l'azione causale come determinazione e l'esperienza che constata la successione dei fatti non dà luogo al caso.<sup>97</sup> L'unica libertà ammissibile è, anche per Hume, quella di spontaneità intesa come assenza di influssi esterni necessitanti. La ragione non può causare né azione esterna, né volizione interna, né può contrastarla come non può neanche opporsi a passioni ed emozioni. La sua azione è al massimo direttiva, non causale e in ogni caso la ragione stessa è addirittura "schiava delle passioni".<sup>98</sup>

La norma della moralità non consiste in una legge esterna e fissa, ma è essenzialmente un "sentimento". Non è l'azione stessa che è buona o cattiva, ma lo è soltanto in quanto suscita sentimento di approvazione o disapprovazione. Questa approvazione nasce dall'utilità non tanto individuale quanto piuttosto sociale. L'origine della moralità è quindi il bene di una determinata società.<sup>99</sup> Così è aperta la

---

<sup>94</sup> Cf. *Treatise* 1, 4, 6; p.251ss.

<sup>95</sup> Cf. *Treatise* 2, 3, 1, p. 399.

<sup>96</sup> Ibid. 1, 3, 14, p. 632-3, *Appendix*.

<sup>97</sup> *Treatise* 2,3,1, p.407: "According to my definitions, necessity makes an essential part of causation; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance".

<sup>98</sup> Ibid. 2, 3,3, pp. 414-415.

<sup>99</sup> Cf *Treatise* 3, 1,1,1, pp.468s.; cf *Enquiry concerning the Principles of morals*, *Appendix* 1,239, p.289.

strada verso un relativismo morale che confonde la norma etica con un piacere estetico o un'utilità politico-sociale.

L'empirismo di Hume si stacca sempre più dal realismo epistemologico per arrivare a conclusioni apertamente scettiche. -41- La stessa causalità non trova più corrispondenza reale, ma nasce da una tendenza associativa della nostra mente. Viene però sempre concepita a livello di sensazioni empiriche e quindi come un'interazione univoca tra fenomeni sensibilmente percepibili e stati d'animo susseguenti. In questa prospettiva non si può spigare l'azione della ragione o della volontà sul corpo, non si spiega l'azione di Dio sulla creatura e si esclude la contingenza delle cause seconde.

La volontà stessa è "libera" solo come sottratta a coazione esterna, nel senso di una spontaneità; la ragione ha la funzione di "dirigere" le azioni, ma a sua volta è dominata dalle passioni. In questo quadro anche il giudizio morale si riduce ad un semplice sentimento di approvazione, secondo l'utilità della vita sociale. In nessun modo si spiega la responsabilità morale del soggetto. L'epistemologia di Hume si presenta come un empirismo più conseguente ed un soggettivismo confinante con lo scetticismo. Una spiegazione metafisica della causalità rimane impossibile in questo quadro gnoseologico.

## **IL POSITIVISMO. AUGUSTE COMTE, HIPPOLYTE TAINÉ<sup>100</sup>**

### **La conoscenza scientifica.**

La forza motrice del positivismo è il desiderio di dare alla filosofia il carattere di una scienza esatta con oggetto sperimentabile e misurabile, con metodologia precisa e quindi con validità universale. L'ottimismo di A.Comte gli faceva credere che lo sviluppo del pensiero umano procede decisamente in questa direzione, superando lo stato teologico che si adoperava di studiare un oggetto assoluto e trascendente, lo stato metafisico il cui studio sarebbe sempre concentrato attorno ad un oggetto assoluto, ma immanente, e finalmente la scienza dovrebbe abbandonare decisamente gli oggetti assoluti dedicandosi esclusivamente al relativo e facendo così prevalere ragione su immaginazione.

-42-

Così il positivismo si presenta come empirismo, in quanto lo stato ideale della scienza farà predominare lo studio degli oggetti relativi e cioè proporzionati alla nostra conoscenza, quali sono soltanto i fatti dell'esperienza e le leggi che regolano i rapporti tra di loro.<sup>101</sup> L'oggetto della conoscenza empirica non è solo sperimentabile, ma anche misurabile in quanto le realtà materiali e corporali sono quantificabili. Le leggi della scienza positiva debbono essere tali da poter esprimersi in

---

<sup>100</sup> Cf. THONNARD, pp. 609-633; 650-664; HÖFFDING, II, 325 -366

<sup>101</sup> COMTE diceva a questo proposito: "Tout est relatif, voilà le seul principe absolu", cit. in THONNARD, p.630.